

Intervalle 11

Schriften zur Kulturforschung

Begründet vom
Wissenschaftlichen Zentrum für Kulturforschung der Universität Kassel
Herausgegeben von
Winfried Nöth (Kassel)

Japanische Intellektuelle im Spannungsfeld von Okzidentalismus und Orientalismus

Herausgegeben von Takemitsu Morikawa

kassel
university



press

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Intervalle 11
Schriften zur Kulturforschung
Begründet vom
Wissenschaftlichen Zentrum für Kulturforschung der Universität Kassel
der Universität Kassel
Herausgegeben von
Winfried Nöth (Kassel)

2008, kassel university press GmbH, Kassel
www.upress.uni-kassel.de

ISBN 978-3-89958-181-2
URN [urn:nbn:de:0002-1817](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0002-1817)

Umschlag: Bettina Brand Grafikdesign, München
Druck und Verarbeitung: Unidruckerei der Universität Kassel
Printed in Germany

Inhalt

- 7 Vorwort**
Johannes Weiß

- 11 Einleitung**
Takemitsu Morikawa

- 29 Geschwungene Wege der Modernisierung – Katô Hiroyuki und die
Idee des Staates**
Shingo Shimada

- 45 Yanagita Kunio (1875-1962) – Die Geburt der japanischen Volkskunde
aus dem Geist der europäischen Romantik. Selbstbeschreibungsprob-
leme der japanischen Moderne**
Takemitsu Morikawa

- 75 Japan und seine Moderne nach dem Asiatisch-Pazifischen Krieg:
Takeuchi Yoshimis Intervention**
Wolfgang Seifert

- 121 Die Anfänge deutsch-japanischer Kulturinstitute in Berlin und Tôkyô
vor 1933**
Hans-Joachim Bieber

- 181 Zeittafel**

- 185 Über die Autoren**

Editorische Hinweise

- A.) In diesem Band wird bei asiatischen Namen die in Ostasien übliche Reihenfolge beibehalten, d.h. auf den Familiennamen folgt der Vorname.
- B.) Die Transkription japanischer Wörter erfolgt nach den Heidelberger Regeln (<http://www.rzuser.uni-heidelberg.de/~hw3/pdf/umschriftjap.pdf>).
- C.) Vokallängen werden folglich mit einem Zirkumflex gekennzeichnet (Tôkyô statt Tokio u. Tokyo, Kyôto statt Kioto u. Kyoto).
- D.) *teikoku daigaku*, üblicherweise mit *Kaiserliche Universität* wiedergegeben, wird auf den Rat Wolfgang Seiferts mit *Reichsuniversität* übersetzt.
- E.) Einfache bibliographische Angaben erfolgen im Haupttext in folgender Form: (Verfassernamen, Erscheinungsjahr, Seitenzahl) wie (Takeuchi 2005, 137).
- F.) *Kursiv* gesetzt sind:
 - a.) Buch- und Zeitschriftentitel;
 - b.) fremdsprachliche Begriffe wie japanisch (*tamashii*, *ie* etc.), lateinisch (*secundum comparatum* etc.), französisch (*fin de siècle* etc.);
 - c.) Namen von Institutionen und historische Begriffe, die als Eigennamen gelten (wie *Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft*), wenn sie zum erstenmal im Fließtext auftreten. Ausgenommen sind Bezeichnungen allgemein bekannter Institutionen wie das Auswärtige Amt;
 - d.) Hervorhebungen.

Vorwort

Johannes Weiß

*„Orient und Okzident sind
nicht mehr zu trennen.“*
(J.W. von Goethe)

Intellektuelle sind nach Leszek Kolakowski diejenigen, deren Beruf es ist, kulturelle Werte zu schaffen und sie zu vermitteln. Der Schöpfung und Verbreitung neuer kultureller Werte, oder aber der Verteidigung der „guten alten“, bedarf es vor allem in Zeiten eines tiefgreifenden, krisenhaften gesellschaftlichen Umbruchs.

Die „Modernisierung“ ist ein das Ganze der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt ergreifender und – je länger, desto offenkundiger – eine einheitliche, erdumspannende „Welt des Menschen“ schaffender Umwälzungsprozess. Er ist nicht das Werk von Intellektuellen, wohl aber ein Geschehen, das sie in einer bis dahin unbekannten Weise auf den Plan ruft und zur Wirksamkeit bringt. In ganz besonderem Maße war dies im Umkreis der beiden großen Revolutionen der Fall, die nach ihren Kernländern „die französische“ und „die russische“ genannt werden und beide vom Vertrauen in die weltumgestaltende Kraft radikaler, in der einen Vernunft oder Wissenschaft gründender Ideen vorangetrieben wurden.

Wo auch immer die Modernisierung die überkommenen Verhältnisse ergreift, finden Intellektuelle, von Jacob Burckhardt „Ideenmänner“, von L. A. Coser „men of ideas“ genannt, ihre Bestimmung, entfalten sie ihre oft durchschlagende Wirksamkeit. In allen Weltregionen – in Europa, in Lateinamerika, in Afrika und in Asien fungieren sie als Protagonisten einer grundlegenden Umgestaltung, oft auch als politisch-ideologische Anführer in Befreiungs- und revolutionären Bewegungen oder aber als Wortführer der „Kräfte der Beharrung“. Und sie sind es, die, nach innen und außen, die Ideenkämpfe und Wertkonflikte austragen, in denen universelle Geltungsansprüche auf den Selbstbehauptungswillen

partikularer, aber ausgeformter und altherwürdiger Kulturwelten und Lebensformen stoßen.

Wenn es dabei nicht nur um den Kampf zwischen einer alten und einer neuen, sondern auch zwischen einer eigenen und einer von außen kommenden, fremden Wert- und Lebensordnung geht, gewinnt die Rolle der Intellektuellen zusätzlich an Wichtigkeit und zugleich an Schwierigkeit. Denn nur ihnen ist über einen längeren, oft sehr langen Zeitraum hinweg dieses Fremde überhaupt zugänglich. Nur sie verfügen über die sprachlichen Kenntnisse, über das durch Bücher, Gespräche und Reisen erworbene Wissen und die Fähigkeit zur kulturellen Selbstdistanzierung, deren es bedarf, um ein umfassendes, festumrissenes Bild des kulturell Andersartigen und, im gleichen Zuge, des Eigenen auszubilden und zu vermitteln. Die selbstverständliche Bindung an die Herkunftskultur ist damit zumindest methodisch außer Kraft gesetzt. Das macht die Intellektuellen verdächtig und angreifbar, vor allem dann, wenn die Möglichkeit und die Maßstäbe eines solchen Kulturvergleichs (und einer eventuellen zukünftigen Kultursynthese) durch die Übernahme der als „universalistisch“ geltenden (rationalen, wenn nicht wissenschaftlichen) Perspektive jener anderen, eben „modernen“ Kultur gewonnen wurden. Diese prekäre Stellung hat Intellektuelle immer wieder dazu gebracht, in einem weiteren, verzweifelt oder jedenfalls aporetisch zu nennenden Reflexionsschritt dem jeweils Eigenen gerade wegen seiner unvergleichlichen Besonderheit eine primordiale, unvordenkliche und alles durchdringende Vorgegebenheit und Vorrangigkeit zuzuschreiben.

Der äußerst dynamische, aber auch sehr konfliktreiche, zerstörerische und selbstzerstörerische Prozess der Modernisierung Japans liefert ein höchst instruktives Beispiel für die Bedeutung und den weitreichenden Einfluss von Intellektuellen einerseits, ihre politische Labilität und ihre Neigung zur politisch-kulturellen Selbstbornierung

andererseits. Das zeigen, neben vielem anderen, die in diesem Band versammelten Abhandlungen.

Einleitung

Takemitsu Morikawa

Dieser Sammelband dokumentiert eine Tagung, die im Rahmen des DFG-Projekts „Interkulturelle Vermittlung: Zur Bedeutung und Wirkung von Mori Ôgai im Modernisierungskonflikt Japans“ mit Unterstützung der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Kulturforschung der Universität Kassel am 5. Februar 2007 in Kassel stattgefunden hat.¹

Auch heute noch begegnen sich der Westen und der Nichtwesten in gegenseitigen dichotomen Klischees. Das Verhältnis zwischen Japan und den westlichen Ländern macht hiervon keine Ausnahme. Ein sowohl im Westen als auch in Japan weit verbreitetes dualistisch zugespitztes Klischee besagt z. B., die japanische Kultur bzw. Nation sei ästhetisch hoch entwickelt, das feine, ästhetische Gefühl spiele in dieser Kultur eine größere Rolle als im Westen, und der Japaner orientiere sich bei Entscheidungen und Handlungen am Kollektiv,² während im Westen der kognitive Aspekt betont werde und Entscheidungen und Handlungen rationaler, logischer und individueller motiviert seien.³ Nicht nur der Westen betrachtet die japanische Kultur mit dieser dualistischen Perspektive, sondern sie wird auch bei der Selbstbeobachtung und -thematisierung Japans zumeisten unreflektiert vorausgesetzt. Ein Indiz dafür ist die große Nachfrage nach populär- und pseudowissenschaftlicher Literatur, die in Japan *nihonjin ron* [Diskurs über Japaner] heißt und mit der große Umsätze auf dem japanischen Buchmarkt erzielt werden. In dieser Literatur findet man eine Fülle von Beispielen für die kulturelle Differenz zwischen dem Westen und Japan, von denen einige

- 1 Eine kleine biographische Darstellung Mori Ôgais findet sich ^{im} Beitrag Morikawas im vorliegenden Sammelband.
- 2 Z. B. Reischauer 1977, bes. 146 ff.; Benedict 1946 (deutsch 2006) usw.
- 3 “The European is a close reasoner; his statements of fact are devoid of any ambiguity; he is a natural logician, albeit he may not have studied logic” (Cromer, Evelyn Baring: *Modern Egypt*. Hier zit. nach Said 1994, 38).

völlig absurd sind, manche eher ernst zu nehmen.⁴ Im Allgemeinen beschränkt sich die *nihonjin ron*-Literatur auf Vergleiche zwischen der japanischen „Kultur“ und der westlichen, und sie bezieht weder die „afrikanische“ noch die „chinesische“ Kultur mit ein.⁵

Es liegt auf der Hand, dass die *nihonjin ron*-Literatur eine ideologische Funktion erfüllt. Schwerer zu sagen ist, warum die Nachfrage nach dieser Literatur nicht nachlässt, sondern sie sich anhaltend großer Beliebtheit erfreut. Zunächst ist auf das hinzuweisen, was die Art des Kulturvergleichs, wie er in der *nihonjin ron*-Literatur gepflegt wird, verstellt und gleichsam unsichtbar macht. Erstens: Der Begriff der Kultur entwickelte sich in Europa im 18. Jahrhundert im Kontext einer Erweiterung der Weltkenntnis und daher der Möglichkeit historischer und regionaler Vergleiche, und seit Ende des 18. Jahrhunderts ist er auch ein Begriff für die Selbstbeschreibung Europas. „Kultur im modernen Sinne ist immer die als Kultur reflektierte Kultur“ (Luhmann 1997, 880). Reflexion aber ist nichts anderes als Selbstthematisierung und -beschreibung. „In der Selbstbeschreibung macht das System sich selbst zum Thema, es behauptet eine eigene Identität“ (Luhmann 1995b, 399). Die Thematisierung von Kultur war ein Indikator für die Entstehung einer Weltgesellschaft. Die große Nachfrage nach Literatur, in der Japan sich selbst thematisiert, ist ein Indikator dafür, dass Japan immer mehr in diese Weltgesellschaft einbezogen wird. Zweitens: Das Selbstbild und die kollektive Identität des modernen Japan haben sich mit dessen Modernisierung und der Bildung des

4 Zur *nihonjin ron*-Literatur siehe die Arbeiten Befu Harumis wie Befu 1981, 1991, 1993.

5 Tsukishima (1984) behandelt die ernstzunehmende kulturvergleichende Literatur vom 16. bis 20. Jahrhundert als *nihonjin ron*, d.h. als Forschung über die Nationalität der Japaner. Aber in den von ihm ausgewählten Texten finden sich nur Vergleiche Japans mit dem Westen, die ausgewählten Autoren sind ausschließlich Japaner und Westler. Weder Chinesen noch Araber noch Koreaner werden zum *nihonjin ron*-Diskurs zugelassen. Das zeigt, wie begrenzt der Vergleichshorizont der Selbstthematisierung von Japanern immer noch ist.

Nationalstaates in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgebildet. Es ist unumstritten, dass der Bezug auf den Westen hierbei eine große, sogar unentbehrliche Rolle gespielt hat. Doch das Problem der kulturellen Identität im sich modernisierenden Japan wurde von den damaligen Intellektuellen nicht direkt nach der „Öffnung“ des Landes durch den und in Richtung nach dem Westen 1854, sondern erst in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts als Problem wahrgenommen (Pyle 1969).

In jedem Kulturvergleich steckt ein Problem der klassischen zweiwertigen Logik. Denn „die Beschreibung einer Selbstbeschreibung“ entwirft „andere Seinsprojektionen [...] als der, den sie beschreibt“ (Luhmann 1995b, 398). Aber wenn wir Luhmann weiter folgen, ist Beschreiben eine Art von Beobachten, und Beobachten ist unterscheidendes Bezeichnen. „Unterscheiden und Bezeichnen ist aber immer mit einer doppelten Ausgrenzung verbunden. Ausgegrenzt wird der *unmarked space* auf der anderen Seite der Unterscheidung, das jeweils Nichtbezeichnete. Und ausgegrenzt wird auch die Einheit der Operation, die eine Unterscheidung verwendet, um deren eine, aber nicht deren andere Seite zu bezeichnen“ (Luhmann 1995b, 399). Nicht zu vergessen ist bei einem Kulturvergleich die ihm inhärente Asymmetrie. Wie erwähnt, enthält der moderne Begriff der Kultur seit seiner Geburt im 18. Jahrhundert eine vergleichende Komponente. Der erste Schritt für einen Kulturvergleich ist Grenzziehung zwischen Kulturen, zwischen der eigenen und der fremden. Erst die Unterscheidung „unserer“ Kultur von „ihrer“ Kultur, dieser Kultur von jener Kultur, ermöglicht einen Kulturvergleich. Denn wenn die eine Kultur von der anderen ununterscheidbar ist, bedeutet das, dass beide identisch sind. Damit wäre weder ein Vergleich möglich noch eine Vermittlung nötig. Indessen ist Kulturvergleich, wie jeder andere Vergleich, „eine dreistellige Operation, mit der man noch mehr Komplexität erzeugen kann“ (Luhmann 1995a, 38). Die drei Teile dieser Operation

werden in der Tradition der europäischen Rhetorik *primum comparandum*, *secundum comparatum* und *tertium comparationis* genannt. Das Vergleichene muss unterschieden werden, aber ein Vergleichsgesichtspunkt muss die Selbigkeit des Verschiedenen als Grundlage des Vergleichs gewährleisten. Erst die Operation des Vergleichs generiert verschiedene Kulturen, die gegeneinander vermittelt werden sollen, nicht umgekehrt. Durch die Operation des unterscheidenden Beobachtens wird aber eine Asymmetrie zwischen dem Eigenen und dem Fremden, dem durch Unterscheidung Bezeichneten und dem dadurch Nichtbezeichneten, erzeugt.

Die ersten drei Beiträge des vorliegenden Bandes beziehen sich auf die postkoloniale Theorie nach Said. Bekanntlich hat Edward W. Said nach dem Instrumentarium gefragt, „by which European culture was able to manage – and even produce – the Orient politically, sociologically, militarily, ideologically, and imaginatively during the post-Enlightenment period“ (Said 1978, 3). Said stellte die These auf, der Orient im engeren Sinne – der Nahe Osten – sei ein Konstrukt des Westens, wobei er sich vor allem auf Beispiele aus der englischen und französischen Orientalistik bezog. Dieses Konstrukt ist ein Produkt des Kommunikationssystems, welches im Bild des Anderen ein Gegenbild des Eigenen entwirft, um kraft der zweiwertigen Logik die Identität des modernen Westens zu produzieren. Dieses *Andere* heiße *Orient*. Es stelle allerdings nichts anderes dar als ein negatives Spiegelbild des Westens, und es repräsentiere all das, was man im Westen nicht sein wolle. Reinhart Koselleck überprüfte asymmetrisch angelegte Begriffspaare wie Hellene/Barbar, Christ/Heide, Mensch/Unmensch mit einer semantischen Struktur, die politische Erfahrungen und Erwartungen freisetzte und zugleich begrenzte. Diese Art von Begriffspaaren reduziert die Menschheit auf nur zwei sich gegenseitig ausschließende Gruppen und überformt „die Vielfalt tatsächlicher Beziehungen und Absichtungen zwischen verschiedenen Gruppen“ so, dass „die Betroffenen teils

vergewaltigt werden, teils – proportional dazu – als Handelnde überhaupt erst politische Aktionsfähigkeit gewinnen“ (Koselleck 1989, 215). Mit derartigen Unterscheidungen bringt auf der einen Seite ein kollektiver Akteur (Subjekt) sich selbst hervor, und auf der anderen Seite wird ihm sein Gegenstand (Objekt) gegenübergestellt. Die Dichtomien Ost/West, Asien/Europa, Orient/Okzident gehören zu dieser Art von Begriffspaaren; dies macht den eigentlichen Kern der These Saids aus.⁶ Demnach kann sich das System „Westen“ nur dann stabil halten und seine Identität (re-)generieren, wenn es sich vom Osten unterscheidet. „Orient“ bzw. „Asien“ ist in diesem Sinne nicht Selbstbezeichnung, sondern Fremdbezeichnung.⁷ (Oder kann man ernsthaft behaupten, es gäbe eine asiatische kulturelle Identität, die von der Türkei bis Japan reiche und auch die Mongolei, Indien und, nicht zu vergessen, China umfasse?)

Was aber geschieht, wenn der Osten den Westen betrachtet, und zwar mit dessen Wissen und dessen Semantik? Der Leser mag diese Frage merkwürdig finden. Denn historisch betrachtet, ist Japan nie vom Westen kolonialisiert worden; vielmehr gelang es ihm – in den Augen der meisten Beobachter – nach einer erfolgreichen Reformpolitik seit der Meiji-Restauration 1868 selbst zu einer Kolonialmacht zu werden und außer den Inseln Hokkaidô und Okinawa auch noch Formosa (1895) und Korea (1910) seinem Herrschaftsbereich einzuverleiben, später sogar große Teile Nordchinas und der Mandschurei. Daher ist die postkoloniale Theorie in Japan eher mit Bezug auf seine ehemaligen äußeren Kolonien wie Taiwan und

6 Der Begriffsgegensatz „Okzident/Orient“ lässt sich Said zufolge bis auf den Gegensatz „Hellene/Barbar“ in der griechischen Antike zurückverfolgen. Said 1979, 56 f.; auch vgl. Said 1993, xxviii.

7 Zum höchst umstrittenen und problematischen Begriff der „asiatischen Produktionsweise“ siehe zunächst Spivak 1999, Kap.1, bes. S. 72-111. Sie stellt zutreffend fest: „and indeed most of us in the position of writing books such as this one [have] the tendency to assign a statistic ethnicity to the Other [of the West] in order to locate critique or confirmation of the most sophisticated thought or act of the West“ (S.110).

Korea einerseits und die „inneren Kolonien“ Hokkaidô und Okinawa andererseits rezipiert worden (z. B. Koyasu 2003). Aber Sakai und Shimada haben im englischen bzw. im deutschen Sprachraum gezeigt, dass die Theorie des Postkolonialismus auch auf das Verhältnis zwischen Japan und dem Westen angewandt werden kann. Sie haben aufgezeigt, dass und wie die moderne „japanische“ Identität als das Andere der modernen westlichen Rationalität konstruiert worden ist.⁸

An die These der Konstruktion Japans bzw. des Japanischen als des *Anderen* der westlichen Moderne lassen sich weitere wissenssoziologische Fragen anschließen, z. B. die nach dem interkulturellen Vermittler (siehe dazu Weiß 2001). Welche Rolle haben die damaligen japanischen Intellektuellen für die Konstruktion des Selbst- und Fremdbildes gespielt? Benedict Anderson hat schon vor längerem darauf hingewiesen, dass zweisprachige Intellektuelle aus Kolonialländern in Asien, Afrika und Lateinamerika, die die Sprache der europäischen Kolonialmacht beherrschten und somit Zugang zur modernen westlichen Kultur hatten, das Modell der Nation, des Nation-Seins und des Nationalstaates übernahmen und den Nationalismus in ihrer Heimat anfasten (Anderson 1988, 118, 140).⁹ Anders formuliert: zweisprachige Intellektuelle übernahmen die Semantik zur Selbstbeschreibung (als Nation mit kollektiver Identität) und mit ihr die Wahrnehmungs- und Beobachtungspers-

8 Siehe Sakai 1992, 1997; Sakai (Hg.) 2005. In deutscher Sprache siehe Shimada 2000/2007. Harootunian merkt sogar an: „contemporary postcolonial discourse is simply a repetition of the Japanese experience in a different historical register, where the outside, Europe's unacknowledged shadow, returns to take reprisals for the injuries inflicted on it by colonialism and imperialism, which Japanese were the first to recognize and put into question“ (Harootunian 2000, 422).

9 Zum Zusammenhang der Begriffe „Kultur“ und „Nation“ sagt Luhmann: „Mit dem Begriff der Kultur wird der Begriff der Nation aufgewertet, ja in seiner modernen Emphase überhaupt erzeugt. Und erst von diesem Standort aus erscheint Kultur als etwas, was immer schon gewesen ist, und löst damit die alten ontologisch-kategorialen Weltinvarianten, die für Vergangenheit und Zukunft gleichermaßen galten, auf – und ab“ (Luhmann 1995a, 41).

spektive des Westens. Japanische Intellektuelle waren in dieser Hinsicht trotz der Bewahrung der Unabhängigkeit des Landes keine Ausnahme (dazu z. B. Morikawa 2008).

Vor die Aufgabe gestellt, eine japanische kulturelle Identität zu entwerfen, bemühten sich die japanischen Intellektuellen, Japan vom Westen unterscheidbar erscheinen zu lassen. Das war nicht sonderlich schwierig. Denn gerade die westliche Moderne setzte damit an und hielt sich dadurch in Gang, dass sie sich von ihrem Anderen unterscheidet, und zwar zeitlich von der Vergangenheit,¹⁰ räumlich vom Orient. Die japanischen Intellektuellen hoben diese Unterscheidung nicht auf, sondern kehrten nur ihr Vorzeichen um. So ergab sich das Bild japanischer Einzigartigkeit¹¹ – gleichsam ein umgekehrter Orientalismus, den man womöglich als *Okzidentalismus* bezeichnen kann.¹² Es ist aber zu beachten, dass die konstitutive Differenz, die erst weitere Unterschiede schafft, bei der Umkehrung des Orientalismus in den Okzidentalismus unberührt bleibt, nämlich die Unterscheidung von Ost und West bzw. Asien und Europa; nur werden die Unterschiede anders bewertet. Die westliche Moderne und ihre Funktionssysteme – moderne Wissenschaften und Technologie, Kapitalismus, Demokratie, bürokratischer Anstaltsstaat, modernes Rechtssystem, Menschenrechte usw.

10 Wie der Beitrag Seiferts im vorliegenden Band zeigt, weist Takeuchi Yoshimi auch darauf hin, dass die westliche Moderne aus der Entgegensetzung zum Feudalen hervorgegangen ist. Aber man soll darüber nicht die *Querelle des Anciens et des Modernes* im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert vergessen, in der der Versuch unternommen wurde, die Moderne durch Unterscheidung von der Antike zu definieren.

11 Natürlich wäre es übertrieben zu behaupten, alle japanischen Intellektuellen hätten Definitionen, Unterscheidungen und Perspektiven unkritisch vom Westen übernommen. Es gab zeitlich und personell durchaus unterschiedliche Versuche, das Japanische vom Westlichen zu unterscheiden und die Grenze zwischen beidem zu ziehen. Entscheidend aber ist, dass die Position des konstruktiven Anderen für Japaner in der Neuzeit immer vom Westen besetzt war. Das ist auch daran abzulesen, dass – wie oben erwähnt – in der *nihonjin ron*-Literatur die japanische Kultur ausschließlich mit der westlichen verglichen wird.

12 Zum Okzidentalismus siehe zuerst Buruma / Avishai 2005; Carrier (Hg.) 1995.

als deren Erscheinungsformen – erheben seit ihrer Geburt bis heute Anspruch auf Universalität. Das Japanische aber beansprucht keine Universalität; vielmehr konstituiert es sich gerade dadurch, dass es sich vom Universellen unterscheidet.¹³ Bereits im 18. Jahrhundert hob die nativistische *kokugaku*-Schule die Einzigartigkeit und Originalität des Japanischen als Negation von Universalität hervor;¹⁴ sie wies Lehren und Dogmen mit Universalitätsanspruch wie Konfuzianismus und Buddhismus als *kara gokoro* zurück und stellte ihnen die ästhetische, nur intuitiv zugängliche Gemütsverfassung namens *mono no aware* als *ur-japanisch* entgegen.¹⁵

Aber diese konstitutive Strategie der Selbstbeschreibung des Japanischen birgt zwei fundamentale Schwierigkeiten in sich. Erstens: *Originalität, Einzigartigkeit, Singularität, Partikularität*, wie immer man sie auch benennen mag, können *nicht durch Sprache*, jedenfalls *nicht in allgemein verständlicher und kommunikatibler Form* ausgedrückt werden, wie schon europäische Romantiker bemerkten, die sich ebenfalls auf der Suche nach ihrer jeweiligen kulturel-

13 Dies nennt Werblowski „Heilige Partikularität“. Hier zit. nach Eisenstadt 1991, 36.

14 *Kokugaku* hießen Japanstudien, die im späten 17. entstanden. Sie bemühten sich darum, vor allem durch philologische Erforschung älterer Texte eine *urjapanische Kultur vor dem Einfluss fremder Kulturen wie China und Indien* zu erschließen. In Verbindung mit *Shintô* trug sich auch zur Entwicklung einer nativistischen und nationalistischen politischen Ideologie bei und bot die ideologische Grundlage für die Meiji-Restauration. Zu Motoori Norinaga, dem wichtigsten Denker der *kokugaku*-Schule, siehe Buck-Albulet 2005, Motoori 2007.

15 Nicht nur Buddhismus und Konfuzianismus, sondern alle universalistischen Religionen und Ideologien wie Liberalismus, Konstitutionalismus, Fortschrittsglaube oder Marxismus konnten sich entweder nur mit starker Modifizierung oder sogar nur unter Verzicht auf ihre universalistische Botschaft in Japan etablieren, abgesehen von im kleineren Kreisen von Intellektuellen. „Alle diese ideologischen Einflüsse hätten auf den ersten Blick eine Redefinition der kollektiven Symbolik in einem universalistischen Sinne provozieren müssen; aber mit Ausnahme kleiner Gruppe von Intellektuellen schlugen solche Redefinitionsversuche bis heute keine Wurzeln im japanischen Bewußtsein. Stattdessen wurden die Prämissen jener universalistisch orientierten Religionen und Ideologien umgeformt in Richtung auf die natürliche primordialen Dimension“ (Eisenstadt 1991, 36 - 37).

len Identität befanden.¹⁶ Im japanischen Fall gilt dies umso mehr, als das Japanische durch den Mangel an Universalität, d.h. durch Abwesenheit allgemeiner Zugänglichkeit, wenn nicht gar als ihr Gegenteil definiert wird. Die Suche nach dem Japanischen führt daher notwendigerweise ins Esoterische, mithin sprachlich schwer Mitteilbare. Hierin liegt womöglich ein Grund dafür, dass sich die *kokugaku*-Schule Gedichten im *man'yôshû*¹⁷ zuwandte, deren Verständnis besondere Anstrengung und Übung erfordert. Zweitens: Dieser Beschreibungsstrategie fehlt es an Selbstständigkeit. Denn in einer Selbstbeschreibung, die sich als partikular und einzigartig versteht, wird etwas Universelles vorausgesetzt, nämlich das Andere mit dem Universalitätsanspruch. Weil es ohne das Universelle nicht bestehen kann, ist das Partikulare und Einzigartige *parasitär*.¹⁸ Wenn dem aber so ist, kann man dann diese Strategie der Selbstbeschreibung und -bezeichnung überhaupt als solche bezeichnen? Tatsächlich konnten japanische Intellektuelle in der Neuzeit seit der Meiji-Restauration die insbesondere von der *kokugaku*-Schule gepflegte semantische Tradition der heiligen Partikularität mit dem Okzidentalismus verbinden.¹⁹

16 Dafür sind die Universalpoesie Fr. von Schlegels und die Naturphilosophie Schellings repräsentativ, in unserem Zusammenhang nicht zuletzt aber auch die Staatsphilosophie Adam Müllers. Für einen Überblick über die Romantik und ihre Problematik siehe Safranski 2007 bzw. Helduser / Weiß (Hg.) 1999. Die romantische Individualitätsidee wurde auf den modernen Nationsbegriff übertragen, der somit folgende drei Elemente enthält: 1. „die Vorstellung einer der ordinären Kommunikation entzogenen transzendenten Welt, 2. die Idee der Individualität als Kern der Wirklichkeit und Ausgangspunkt der Welterfahrung, 3. die Betonung eines ästhetischen Zugangs zur Individualität und damit zum Absoluten“. Siehe Giesen 1993, 142 ff. hier 145; auch Giesen / Jung 2002, 286 ff.

17 Die älteste Gedichtsammlung Japans, entstanden im 8. Jahrhundert.

18 Vgl. hierzu auch Serres 1987.

19 Allerdings weist Sakai diese Interpretation und Rekonstruktion des Diskurses der *kokugaku*-Schule als Projektion des modernen Schemas von universell/partikular in die Vergangenheit zurück. Die Annahme, dass das Japanische lange vor der Begegnung mit der Moderne sich selbst als Partikulares dem Chinesischen als Universellem thetisch gegenübergestellt habe, begehe den Fehler einer *petitio principii*, weil sie die Identität und Einheit des Chinesischen immer schon voraussetzen müsse. Siehe z. B. Sakai 1988, 1992.

Der vorliegenden Band umfasst drei Generationen japanischer Intellektueller, die verschiedenen Generation angehören: *Katô Hiroyuki* (1836-1916), *Yanagita Kunio* (1875-1962) und *Takeuchi Yoshimi* (1910-1977).²⁰

Der Beitrag Shimadas schließt an eine eigene frühere Arbeit an und stellt dar, wie Katô sich bemühte, die Eigenheit des japanischen Staatswesens mit damaligen europäischen Sozialtheorien zu definieren. Katô orientierte sich zunächst an der universalistischen Gesellschaftsvertragstheorie der Aufklärung, vor allem Rousseaus. Er verfocht die These von den angeborenen Menschenrechten. Allerdings gab er diese Auffassung mit der Veröffentlichung von *jinken shinsetsu* [*Die neue Lehre der Menschenrechte* 1882] auf und wandte sich unter dem Einfluss der Staats- und Sozialtheorie Bluntschlis, Darwins, Haeckels und vor allem Spencers dem Sozialdarwinismus zu. Angesichts der veränderten innen- und außenpolitischen Lage Japans sah Katô sich vor die neue und wichtige Aufgabe gestellt, die Eigenheit des japanischen Staatswesens zu definieren und sie zu verteidigen. Doch die Sprache des Universalismus war hierzu ungeeignet. Daher traf er eine begriffliche Unterscheidung zwischen politischem Körper (*seitai*) und Land/Körper (*kokutai*). Mit dem ersten Begriff bezeichnete er politische Institutionen und Staatsformen, die geschichtlichem Wandel unterworfen sind, mit *kokutai* beschrieb er das vermeintlich unveränderbare und unvergängliche Wesen der japanischen Nation, in dem sich die Eigenheit und Einzigartigkeit des Japanischen manifestiere. Das Problem, dass Eigenheit, Einzigartigkeit, Originalität durch rationalistische und universalistische Sprache weder begründbar noch ausdrückbar noch kommunizierbar war und ist, blieb freilich ungeklärt; der Begriff *kokutai* blieb unklar, wie beispielsweise im *Tennô*-

20 Jan Assmann rechnet die Lebensdauer einer Generation, d.h. eines kommunikativen Gedächtnisses, mit 40 Jahren (Assmann 1992, 50 f.).

kikansetsu-Disput (Disput um die Lehre von der Stellung des Tennô als Staatsorgan) 1935 deutlich wurde. Diese Aporie warf einen langen Schatten auf die politische Geschichte Japans bis zum Ende des Asiatisch-Pazifischen Krieges.

Morikawas Beitrag befasst sich mit Yanagita Kunio, dem Begründer der japanischen Volkskunde, der die kulturelle Eigenheit und Identität Japans mit Mitteln der Ethnologie zu finden suchte und das moderne Japanbild langfristig prägte. Zu der Zeit Yanagitas wurde das Problem der kulturellen Identität als noch dringlicher als zur Zeit Katôs empfunden. Katô war vor der Meiji-Restauration aufgewachsen und sozialisiert worden und kannte noch das alte Japan vor der Öffnung des Landes. Aber als Yanagita 1900 seine berufliche und 1912 seine wissenschaftliche Tätigkeiten begann, wurden die alten, vor der Meiji-Restauration verbreiteten, japanischen Traditionen und Riten immer weniger und teilweise schon gar nicht mehr praktiziert; sie gerieten immer mehr in Vergessenheit oder gehörten bereits der Vergangenheit an. Während Shimada zeigt, dass Katô angesichts der schwierigen Aufgabe der Begründung und Beschreibung japanischer Eigenheit und Originalität nur im dunklen Rest den Ausweg fand, der dem universalistischen Code entkommt, legt Morikawa mit Hinweis auf die Vorliebe für die romantische Literatur, die Yanagita in seiner Jugend hegte, dar, wie die Semantik der europäischen Romantik sich in dessen Begrifflichkeit und Beobachtungsrastern niederschlug. Dies aber führt zu der Frage, ob die Volkskunde Yanagitas wirklich „Selbsterkenntnis von Japanern“ genannt werden kann. Ist sie nicht vielmehr eine unter der semantischen Voraussetzung des Westens geborene Beobachtung, weil sie doch unter der Voraussetzung operiert, dass die japanische Eigenheit als Andersheit, als Negation des modernen Westens und Abwesenheit moderner westlicher Rationalität verstanden werden soll?

Seifert beschäftigt sich mit Takeuchi Yoshimi. Takeuchis Texte, besonders „Was bedeutet die Moderne? Der Fall Japan und der Fall China“, sind 1948 entstanden und gewinnen seit Beginn des 21. Jahrhunderts im Kontext von Postkolonialismus und Postmoderne neue Aktualität. Denn Takeuchi hat viel früher als Edward Said die Orientalismus-Problematik erörtert. Allerdings sind sie zunächst aus ihrer Entstehungssituation nach dem Asiatisch-Pazifischen Krieg zu verstehen. Wie für viele damalige japanische Intellektuelle bedeutete die Niederlage Japans in diesem Krieg für Takeuchi nicht nur eine militärische, sondern vor allem eine moralische Niederlage, zu der seiner Meinung nach die Modernisierung Japans seit der Meiji-Restauration 1868 geführt hatte. Diese Überzeugung sowie die Begegnung mit dem Werk des chinesischen Schriftstellers *Lu Xun* (1881-1936) regten ihn dazu an, die japanische Moderne in Frage zu stellen und Japans Verhältnis zu Asien, vor allem zu China, neu zu überdenken. In seinem oben genannten Essay weist Takeuchi auf die Asymmetrie von Europa und Asien auf der semantisch-begrifflichen Ebene hin, die mit geographischen Bestimmungen nicht gleichzusetzen sei. Seinem Verständnis nach liegt die Geburt der europäischen Moderne in der Befreiung von und der Entgegensetzung zum Feudalen. Der vom Feudalen befreite Geist der Moderne leide aber unter dem dringlichen und stetigen Bedürfnis nach Selbstvergewisserung und –bestätigung; ohne Bezug auf das Andere – zunächst das Feudale und die Tradition – sei er *überdeterminiert*.²¹ Selbsterhaltung und Selbstvergewisserung seien für ihn nur durch stetige Selbstausdehnung möglich, die seit der Aufklärung mit der Idee des Fortschritts verbunden ist. Hierbei komme es zur Konfrontation mit Fremdem, und dieses Fremde werde [räumlich] als „Asien“ bezeichnet. Europa brauche Asien als Objekt der Eroberung im militärischen, ökonomischen, politischen, kulturellen und

21 Im Sinne Louis Althusser.

wissenschaftlichen Sinne; denn nur durch Konfrontation mit dem Fremden könne es sich seiner eigenen Identität vergewissern. Schließlich sei die Eroberung und Zersetzung traditioneller Formen von Ökonomie, Gesellschaft und Kultur – nicht nur in Asien, sondern überall auf der Welt – durch die europäische Moderne als Sieg der europäischen Vernunft interpretiert worden. Im Gegensatz zu dieser Sichtweise sieht Takeuchi die Moderne für Asien, insbesondere für China, im Moment des *Widerstands* – des *Widerstands* gegen militärische und missionarische Eroberung sowie gegen den Kapitalismus, und zwar in Form der Durchsetzung des Sozialismus. Dieser Widerstand zeige, dass Asien immer mehr in die Bewegung der Weltgeschichte – heute pflegen Soziologen eher von Weltgesellschaft zu sprechen – einbezogen und dadurch als Asien hervorgebracht wurde. Wenn aber die asiatische Moderne im Widerstand gegen den Westen entstand: was bedeutet das für die japanische Moderne, und wo wird Japan in diesem Kontext verortet? Die japanische Moderne ist Takeuchi zufolge durch die Abwesenheit von Widerstand in der Begegnung mit der westlichen Moderne gekennzeichnet. *Mangelnder Widerstand* ist aber ihm Beweis für ein *mangelndes Selbst*. Den Grund hierfür sieht Takeuchi in einer geistigen Haltung der japanischen Kultur, die er in Anlehnung an eine Parabel Lu Xuns als Sklavenmentalität bezeichnet. Lu Xuns Kritik richtete sich auf die eigene, die chinesische Bevölkerung; in der Wahrnehmung Takeuchis prägt aber diese Mentalität die japanische Kultur noch mehr als die chinesische. Sklavenmentalität bedeute Mangel an jenem Selbst, das die europäische Moderne grundlegend bestimmt. In diesem Sinne sei Japan „am meisten asiatisch“.

Die Beiträge von den drei Sozialwissenschaftlern, die sich jeweils mit einer wichtigen japanischen Intellektuellenpersönlichkeit nach der Meiji-Restauration befassen, werden ergänzt durch den Beitrag eines Historikers über den kulturellen Austausch zwischen Deutsch-

land und Japan zwischen 1920 und 1933 auf der praktischen und institutionellen Ebene. Die kulturellen Beziehungen zwischen beiden Ländern begannen bereits mit Engelbert Kämpfer²² und Philipp von Siebold²³ im 17. bzw. frühen 19. Jahrhundert. Nach der Öffnung Japans für die westlichen Staaten wurden sie zwar intensiviert, waren aber extrem asymmetrisch und glichen lange einem Lehrer-Schüler-Verhältnis. Deutsche Wissenschaft und Technik, vor allem Medizin, Rechts- und Militärwesen, Philosophie u.a. trugen viel zur Modernisierung des japanischen Staates und der japanischen Gesellschaft im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bei. Die 1889 proklamierte Reichsverfassung z. B. orientierte sich an der damaligen preußischen Verfassung. In Deutschland hingegen waren vor 1914 Kenntnisse von und Interesse an Japan minimal.

Mit dem Ende des Ersten Weltkrieges veränderten sich die kulturellen Beziehungen zwischen Deutschland und Japan. Zwar hatte Japan mit Rücksicht auf sein 1902 geschlossenes Bündnis mit Großbritannien auf Seiten der Alliierten am Krieg teilgenommen und im November 1914 die deutsche Kolonie Kiautschou in China erobert. Nach dem Krieg aber „entdeckte“ das Deutsche Reich die auswärtige Kultur- und Wissenschaftspolitik und wandte sich aus eigenem Interesse Japan zu, nicht zuletzt um den internationalen Boykott der deutschen Wissenschaft zu umgehen. Dieses Interesse korrespondierte mit Initiativen japanischer Wissenschaftler und Politiker, die vor dem Krieg in Deutschland studiert hatten, zur Wiederanknüpfung wissenschaftlicher und kultureller Beziehungen mit Deutschland. Ein damals singuläres Ergebnis dieser Annäherung bestand in der Gründung binationaler Kulturinstitute in beiden Ländern, des Japan-Instituts in Berlin 1926 und des Japanisch-Deut-

22 1651-1716: Deutscher Arzt und Forschungsreisender. Er bereiste zur Erforschung der Natur- und Landeskunde asiatische Ländern wie Persien, Indien und Java und lebte als Angestellter der niederländischen *Ostindischen Kompanie* längere Zeit in Japan.

23 1796-1866: Deutscher Arzt. Er lebte von 1823 bis 1829 sowie von 1859 bis 1862 in Japan.

schen Kulturinstituts in Tôkyô 1927. Beide Gründungen basierten auf dem Prinzip völliger Parität und Gleichberechtigung. Beide Institute erhielten deshalb je einen japanischen und einen deutschen Leiter. Doch in beiden erwies es sich als ausgesprochen schwierig, die Gleichberechtigung auch zu praktizieren. Und außerhalb der Institute blieb die Asymmetrie in den kulturellen Beziehungen auch in den 1920er Jahren bestehen. Während renommierte deutsche Wissenschaftler zu Vorträgen und Gastprofessuren nach Japan eingeladen wurden, entsandte Japan überwiegend weniger prominente Nachwuchswissenschaftler zum Studium oder zur Weiterqualifikation nach Deutschland, und eine Verbreiterung und Vertiefung des Wissens über Japan fand in Deutschland bis 1933 nur in sehr begrenztem Maße statt. In Japan gab es in den 20er Jahren zahlreiche Übersetzungen deutscher Klassiker und zeitgenössischer Autoren sowie philosophischer und sozialwissenschaftlicher Werke. Im Gegensatz dazu wurde in Deutschland bis Anfang der 30er Jahre nur eine geringe Anzahl von Texten aus dem Japanischen übersetzt. Die kulturellen Beziehungen neben den politischen und ökonomischen generell als „dritte große Sphäre“ internationaler Beziehungen zu etablieren, wie bei der Eröffnung des Berliner Japan-Instituts 1926 postuliert worden war, gelang bis 1933 noch viel weniger.

Literatur

Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzept*, Frankfurt / New York 1988.

Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

Befu, Harumi (Hg.): *Cultural Nationalism in East Asia. Representation and Identity*, Berkeley 1993.

Befu, Harumi, Nationalism and Nihonjinron, in: Befu (Hg.) 1993, S. 107-135.

- Befu, Harumi / Kazufumi Manabe: An Empirical Study of Nihonjinron: How Real Is the Myth?, in: *Kwansei Gakuin University Annual Studies* 36, 1981, S. 97-111.
- Befu, Harumi / Kazufumi Manabe: Nihonjinron: The Discussion and Confrontation of Cultural Nationalism, in: *Kwansei Gakuin University Annual Studies* 40, 1991, S. 101-115.
- Buck-Albulet, Heidi: *Emotion und Ästhetik: Das „Ashiwake obune“ – eine Waka-Poetik des jungen Motoori Norinaga im Kontext dichtungstheoretischer Diskurse des frühneuzeitlichen Japan*, Wiesbaden 2005.
- Buruma, Ian / Avishai Margalit: *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*, München / Wien 2005.
- Carrierr, James G. (Hg.): *Occidentalism. Images of the West*, Oxford 1995.
- Eisenstadt, Shmuel Noah: Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive, in: Bernhard Giesen (Hg.): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1991, S. 21-38.
- Giesen, Bernhard: *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt/M. 1993.
- Giesen, Bernhard / Kay Junge, Vom Patriotismus zum Nationalismus. Zur Evolution der „Deutschen Kulturnation“, in: Bernhard Giesen (Hg.): *Nationale und kollektive Identität*, Frankfurt/M. 2002, S.255-303.
- Harootunian, Harry: *Overcome by Modernity. History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton University Press 2000.
- Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989.
- Helduser, Urte / Johannes Weiß: *Die Modernität der Romantik. Zur Wiederkehr des Ungleichen*, Kassel 1999 (*Intervalle* 4).
- Koyasu, Nobukuni: „*Ajia*“ *ha dô katararetekitaka* [Wie wurde über „Asien“ gesprochen?], Tôkyô 2003.
- Luhmann, Niklas: Kultur als historischer Begriff, in: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd.4, Frankfurt/M. 1995a, S. 31-54.
- Luhmann, Niklas.: *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1995b.

- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1997.
- Morikawa, Takemitsu: Die kulturelle Moderne und die kulturellen Intellektuellen in Japan mit besonderer Rücksicht auf die Romantik, in: Ders.: *Wissen und Konstruktion des Anderen. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Soziologie*, Kassel 2008, S. 138-147.
- Motoori, Norinaga: *The poetics of Motoori Norinaga*, Honolulu 2007.
- Pyle, Kenneth B.: *The New Generation in Meiji Japan. Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, Stanford 1969.
- Safranski, Rüdiger: *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007.
- Said, Edward W.: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, New York 1978.
- Said, Edward W.: *Culture and Imperialism*, London 1993.
- Sakai, Naoki: Modernity and Its Critique: The Problem of Universalism and Particularism, in: *The South Atlantic Quarterly*, Summer 1988, vol.87, no.3, S. 475-504.
- Sakai, Naoki: *Voices of the past*, Ithaca u.a.1992.
- Sakai, Naoki: *Translation and Subjectivity. On "Japan" and Cultural Nationalism*, Minneapolis / London 1997
- Sakai, Naoki (Hg.): *Deconstructing Nationality*, Ithaca, N.Y. 2005.
- Serres, Michel: *Der Parasit*, Frankfurt/M. 1987.
- Shimada, Shingo: *Die Erfindung Japans. Kulturelle Wechselwirkung und politische Identitätskonstruktion*, Frankfurt/M. / NY 2000/2007.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge / London 1999.
- Takeuchi, Yoshimi: Was bedeutet die Moderne? Der Fall Japan und der Fall China, in: Ders.: *Japan in Asien. Geschichtsdenken und Kulturkritik nach 1945*, hrsg. W. Seifert u. Ch. Uhl, München 2005, S. 9-54.
- Tsukishima, Kenzô: *nihonjin ron no naka no nihonjin [Japaner in der nihonjin ron- Literatur]*, Tôkyô 1984.
- Weiß, Johannes: Über interkulturelle Vermittler, in: Cornelia Bohn / Herbert Willems (Hg.), *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive*, Konstanz 2001, S. 79-88.

Geschwungene Wege der Modernisierung – Katô Hiroyuki und die Idee des Staates

Shingo Shimada

I.

Auseinandersetzungen mit westlichen Sozialtheorien waren ein wesentlicher Bestandteil der Modernisierung Japans in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Intellektuellen konnten erst durch sie den modernen japanischen Nationalstaat konzipieren, wobei kein einheitliches Bild entstand. Man erkannte durchaus Differenzen der theoretischen Positionen zwischen englischsprachigen, französischsprachigen und deutschsprachigen Autoren. Diese Differenzen spiegelten sich wiederum in den politischen Stellungnahmen der japanischen Intellektuellen wider. So schöpfte man die liberale Position aus englischsprachigen Quellen, die vertragstheoretische aus französischsprachigen und die sozialdarwinistische aus deutschsprachigen Quellen. Tendenziell lässt sich die Meiji-Zeit (1868-1912) dadurch kennzeichnen, dass die anfängliche Dominanz der englisch- und französischsprachigen Positionen allmählich von der deutschsprachigen abgelöst wurde. Dieser Umstand zeigt sich nicht nur am Wechsel unterschiedlicher, die Öffentlichkeit beherrschender Intellektuellen, sondern ebenso im individuellen Werdegang einiger Intellektuellen. Dafür bieten das Leben und die Werke des Staatstheoretikers Katô Hiroyuki (1836-1916) ein herausragendes Beispiel. Er ist für das Thema des vorliegenden Bandes auch deshalb interessant, weil er zu den ersten gehörte, die in der Aufklärungszeit Japans die deutsche Staatslehre studierten und sie der japanischen Gesellschaft zu vermitteln versuchten. Daher wird er auch heute als der Pionier der deutschen Staatslehre in Japan bezeichnet. Die Bedeutung seiner Werke liegt nicht nur darin, dass er zum ersten Mal die deutsche Staatslehre in Japan vorstellte, sondern vor allem darin, dass er den Weg Japans zum modernen Nationalstaat anhand der deutschen Staatslehre aufzeigte und dass

dieser Weg schließlich auch tatsächlich beschritten wurde. Somit bereitete er das totalitäre Regime der späteren Jahre vor.

II.

1836 wurde Kato als Sohn eines *bushi* (Kriegers) geboren, befasste sich wie viele Intellektuelle dieser Zeit zunächst mit dem Konfuzianismus und begann neunzehnjährig das Studium der Hollandkunde (*rangaku*) (vgl. dazu Richter 1994, 46–54). Sechs Jahre später wurde er Assistent an der Hochschule für Europakunde, wo er als Wissenschaftler für Kriegskunst des Shogunats ausgebildet werden sollte. Dort bekam er die Gelegenheit, Deutsch zu lernen (vgl. Katô 1997, 476). Somit gehörte er zu den ersten, die sich in Japan die deutsche Sprache aneigneten.

Nach der Meiji-Restauration 1868 wurde er zusammen mit anderen Beamten und Angestellten der Schule für Europakunde von der neuen Regierung übernommen, obwohl er als ehemaliger Shôgunatsbeamter zuvor dem feindlichen Lager angehört hatte. So steht er mit seinem Lebensweg für Bruch und Kontinuität zugleich. Er wurde 1872 sogar als regierungstreuer Gelehrter zum Lehrer des Tennôs ernannt und übersetzte Bluntschlis *Allgemeine Staatslehre* ins Japanische. Bei der Gründung der Reichsuniversität Tôkyô wurde er 1881 zu deren Präsidenten gewählt. Das Thema seiner Werke war durchgehend die Staatsidee. Zunächst beruhte seine Sichtweise auf der Idee der angeborenen Menschenrechte. Dieses Konzept vertrat er in *ton'arigusa* (1861) [*Gras des Nachbarn*], *rik-kenseitai ryaku* (1868) [*Grundriss der konstitutionellen Staatsform*], *shinsei taii* (1870) [*Grundgedanken der wahren Politik*] und in *kokutai shinron* (1875) [*Die neue Lehre der Reichsidee*]. Im Jahre 1882 lässt sich ein grundlegender Wandel seines Denkens feststellen. In seinem neuen Werk mit dem bemerkenswerten Titel *jinken shinsetsu* [*Die neue Lehre der Menschenrechte*] vertrat er

nun eine andere Staatsidee, die den deutlichen Einfluss des Evolutionismus aufwies. Und der intellektuelle Wandel Katôs ist kennzeichnend für den allgemeinen Verlauf der Aufnahme des westlichen Denkens in Japan. Die anfänglich enthusiastische und fast bedingungslose Aufnahmebereitschaft wich skeptischer Reflexion auf die politische Umsetzbarkeit der westlichen Sozialtheorien im eigenen Kontext. Diese Verlagerung war zugleich der Übergang von einer englisch-französischen Orientierung zu einer an Deutschland orientierten Perspektive. Während englisch- und französischsprachige Sozialtheorien allmählich für die eigene Situation als schwer umsetzbar empfunden wurden, traten die deutschsprachigen Schriften hervor, in denen man wesentlich stärker die Parallelität zur eigenen historisch-politischen Situation entdecken konnte.

III.

Für Katô bestand in der naturrechtlich orientierten Frühphase der Zweck des Staates darin, den Frieden und das Wohl des Volkes zu ermöglichen. Monarch und Regierung wirkten daher nur für das Volk. Ihre Aufgaben waren, das Leben des Volkes zu schützen, die Rechte und das Eigentum des Volkes zu gewährleisten und das Wohl des Volkes zu entfalten. Staatliche Regelungen waren nur soweit zulässig, wie das Gemeinwohl nicht ohne Einschränkungen der Rechte gewahrt werden konnte. Insgesamt sollte das Leben des Volkes möglichst frei von staatlichen Einflüssen bleiben. Die Pflicht des Staates sah Katô darin, die genannten Aufgaben für das Volk zu erfüllen (vgl. Katô 1997, 353 f.). Es ist unverkennbar, dass seine Frühwerke eine gelungene zusammenfassende Übersetzung der englisch-französischen Vorlagen zur naturrechtlichen Begründung des Staates darstellten. Hiermit wurde zum ersten Mal im japanischen Kontext das Verhältnis zwischen dem Staat und den Einzelnen in sozial- und rechtswissenschaftlicher Sprache

thematisiert. Interessant ist die Stelle, an der Katô den aus dem traditionellen japanischen Staatsdenken stammenden Begriff des *kokutai* in das Werk *shinsei taii* (1870) [*Grundgedanken der wahren Politik*] einführte. Denn dieser Begriff – wörtlich übersetzt „Land/Körper“ – wurde im Laufe der Zeit zu einem Schlüsselbegriff der japanischen Nationsauffassung. Und die Unterscheidung zwischen diesem Land/Körper und dem politischen Körper (*seitai*), die Katô in der Einleitung des oben zitierten Werkes trifft, prägte entscheidend den folgenden Diskurs über die Nation in Japan. Nach Katô ist *kokutai* der Kern des Staates, während *seitai* nur eine Form oder Funktion zur Durchführung der Staatsaufgaben bedeutet (Katô 1997, 405). Die beiden politischen Begriffe werden also eindeutig in eine Zweck-Mittel-Relation gesetzt, wobei der Land/Körper (*kokutai*) als das unveränderliche Subjekt der Geschichte den Zweck vorgibt.

In dieser zunächst an die europäische Diskussion um die Staats- und Regierungsform anknüpfenden Unterscheidung geht es um mehr als eine Differenzierung der Herrschaftsform, nämlich um die Suche nach einem Weg zur kulturalistischen Begründung der *eigenen* Nation. Und die Lösung dieser Frage wurde in einem Zwischenraum zwischen den westlichen Staatstheorien und der eigenen kulturellen „Tradition“ gesucht. Während mit der Einführung des Begriffs *kokutai* in die Staatstheorie die kulturelle „Tradition“ als die Anlage des *Eigenen* repräsentiert wurde, wurden mit dem Begriff *seitai* die politischen Institutionen des Westens bezeichnet wie z. B. „Monarchie“, „Aristokratie“ und „Demokratie“.

In Anlehnung an die westliche Geschichtsphilosophie konnte nach Katô je nach dem Entwicklungsstand einer Gesellschaft der politische Körper (Institution) wechseln, während der Land/Körper (*kokutai*) identisch bleiben musste. Diese begriffliche Unterscheidung ermöglichte es, westliche politischen Ideen und Institutionen zu übernehmen, ohne das Wesen der eigenen nationalen Identität zu

gefährden. Denn diese Institutionen stellten im Grunde nur Mittel zum Zweck für das unveränderliche Subjekt der Geschichte in der Form des Land/Körpers dar.

Jedoch tritt diese Denkweise in den Frühwerken Katôs nicht explizit in Erscheinung. Seine Bestimmung vom *kokutai* ist hier noch durchaus westlich geprägt, so dass er die Rolle des Herrschers anhand des Beispiels Friedrichs II. von Preußen erläutert (Katô 1997, 397). Dem entsprechend wird die Beziehung des Monarchen zum Staat durch die Einführung des Begriffs *jôri* (ein altkonfuzianischer Begriff, der hier als Übersetzung für Vernunft- bzw. Naturrecht verwendet wird) bestimmt, da selbst in einer unbeschränkten Monarchie der Herrscher dem Naturrecht zu gehorchen habe und dem Staat dienen sollte (ebd.). Eine durchaus aufklärerische Begründung der Monarchie, aus der auch folgt, dass Katô in den Ausführungen zum „richtigen“ *kokutai* die Trennung der Staatsangelegenheiten von der Religion besonders hervorhob. Zwar erkannte er die göttliche Herkunft des Tennôs an, aber der Tennô wurde hier noch als ein menschliches Oberhaupt des Staates bestimmt (1997, 390).

Damit wandte sich Katô gegen das bisherige Verständnis vom *ko-kutai*, das Land mit dem heiligen Körper des Tennôs gleichzusetzen, das von den Vertretern der „Lehre des Landes“ (*kokugaku*) entwickelt worden war. Gegen diese „irrationale“ Gleichsetzung des Staates mit dem Körper des Tennôs versuchte Katô, den „richtigen *kokutai*“ auf der Basis der europäischen, „rationalen“ Staatstheorie zu bestimmen. In diesem Moment tauchte jedoch das Problem auf, dass das, was die kulturelle Eigenheit begründen sollte, seine Grundlage verlor, sobald es „rational“ begründet wurde. In dem Augenblick, in dem Katô den Tennô als ein menschliches Oberhaupt bestimmte, verlor seine Staatstheorie jegliche Originalität und war nichts anderes als eine Kopie der westlichen Staatstheorie. Dieses Dilemma löste Katô, indem er die Bedeutung von *kokutai*

höchst undeutlich ließ. Somit blieb ein Punkt in der ansonsten rationalistischen Staatslehre Katôs ungeklärt. Die Absicht seiner Lehre zu dieser Zeit war jedoch deutlich, die japanische Nation aufgrund eines westlich geprägten Rationalismus aufzubauen, ohne ihre „kulturelle Identität“ zu gefährden.

Doch die weitere Entwicklung seiner Staatstheorie zeigt, dass es ihm nicht um die rationale Begründung an sich ging, sondern darum, einen starken, gegenüber den westlichen Mächten konkurrenzfähigen Nationalstaat aufzubauen, und zu diesem Zwecke stellte jede Sozial- und Staatstheorie für Katô nur ein Mittel zum Zweck dar. Diese Haltung kam vor allem 1881 zum Ausdruck, als er auf Veranlassung der Regierung seine vier Frühschriften mit aufklärerischen, naturrechtlichen Grundlagen nicht mehr veröffentlichte. Dies geschah, als sich kurz vor der Gründung des Parlaments 1890 der Konflikt zwischen der Regierung und der *Bewegung für Freiheit und Volksrechte* (*jiyû minken undô*) zuspitzte. Die Regierung versuchte, durch Einschränkung der Meinungs- und Pressefreiheit die Bewegung für Freiheit und Volksrechte zu unterdrücken, die sich vor allem auf das aufklärerische Denken Rousseaus und das Naturrecht berief. In dieser politischen Situation wurde es äußerst problematisch, dass ein Beamter, noch dazu der Präsident der höchsten staatlichen Universität, Bücher mit naturrechtlichen Inhalten veröffentlicht hatte. Allerdings zog sich Katô nicht allein wegen des Verbots seiner Bücher zurück. Der Inhalt seiner späteren Werke macht deutlich, dass er zu dieser Zeit einen grundlegenden Wandel vollzogen hatte. 1882 veröffentlichte er *jinken shinsetsu* [*Die neue Lehre über Menschenrechte*], in der er nun eine streng sozialdarwinistische Sichtweise vertrat und das Ideal angeborener Menschenrechte als eine Illusion bezeichnete. Er kritisierte ausdrücklich die Sozialphilosophie Rousseaus und berief sich auf Darwin, Haeckel und vor allem Herbert Spencer. Mit dieser Grundlage vertrat er nun die Gegenposition zur Bewegung für Freiheit

und Volksrechte und den eigenen früheren staatstheoretischen Überlegungen (Katô 1997, 413, 438, 488f.).

Hier wurde der Kampf der politischen Parteien mit dem Daseinskampf in der Natur gleichgesetzt, und mit dieser Sichtweise rechtfertigte Katô die Herrschaft der Bourgeoisie als der überlegenen Klasse. Damit einhergehend rückte er von der aufklärerischen Idee der Gleichheit aller Untertanen ab und rechtfertigte die Beherrschung der Schwächeren durch die Stärkeren mit Hilfe der Institution des Staates. Auch die Idee der angeborenen Menschenrechte wurde als naturgesetzwidrig abgelehnt. Zudem tauchte hier die Metapher des Organismus auf, der die politische Einheit und Ganzheit der Nation garantieren sollte. Mit dieser Metapher wurde außerdem erklärt, warum sich der Nationalstaat nur langsam und schrittweise wie pflanzliche und tierische Organismen entwickeln könne (Katô 1997, 440 ff.).

Mit dem letztgenannten Argument begründete Katô seine Position gegen die Gründung eines Parlaments, die er für die damaligen Verhältnisse als verfrüht ansah. Katô sah die wichtige Aufgabe seiner Zeit in der Gründung eines vor allem militärisch starken Staates, der im internationalen Überlebenskampf bestehen konnte. Und dafür war die Gründung eines Parlaments eher hinderlich. Für seine neue Denkweise ist neben dem Sozialdarwinismus der Einfluss Bluntschlis entscheidend. Von Bluntschli übernahm Katô Argumentationen gegen die Vertragstheorie Rousseaus, ebenso Ansätze zur Organismustheorie des Staates wie den Vorrang des Staatswillens gegenüber dem individuellen. Die Metapher des Organismus diente nun auch zur Begründung der eigenen politischen Einheit des *kokutai*.

Hierdurch wurde es möglich, die Analogiebeziehung zwischen dem Körper des Tennôs, dem Staat und der Nation mit staatsrechtlichen Begriffen auszudrücken. Hier spielten die Individuen als Staatsbürger keine tragende Rolle mehr, und der Weg zu einer

mystischen Symbiose des Körpers des Tennô, des Staates und der Nation war nun offen.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass sich in Japan am Ende des 19. Jahrhunderts anhand der deutschsprachigen Staatstheorien, vor allem der des Staatsorganismus, die Vorstellung einer staatlich-politischen Gemeinschaft als offizielle Betrachtungsweise der eigenen Gesellschaft durchsetzte. In der politisch motivierten Wandlung Katôs von einem Vertreter der Idee der angeborenen Menschenrechte zu einem sozialdarwinistisch geprägten Verfechter der Regierungsposition und eines starken Staates spiegelt sich die Entwicklung des japanischen Staatsdenkens wider, in der die kollektivistische Interpretation der Organismustheorie Überhand gewann. Katôs spätere evolutionistische Ansichten bereiteten den Weg Japans zum Imperialismus vor, da er seine Ansicht nicht nur in Bezug auf innerjapanische, sondern auch außenpolitische Machtverhältnisse vertrat.

IV.

Die beiden Positionen im Leben Katô Hiroyukis, in der Frühphase die des naturrechtlich begründeten Liberalismus und in der Spätphase die des sozialdarwinistisch begründeten Nationalismus, wurden in einem politischen Diskurs von unterschiedlichen Diskursparteien übernommen und weiterentwickelt. 1889 wurde die Meiji-Verfassung nach dem Muster europäischer Verfassungen erlassen; vor allem die preußische Verfassung übte durch den Rechtswissenschaftler Hermann Roesler einen direkten Einfluss auf die Kodifizierung aus (vgl. Kokubun 1993, 117-149). Der Zweck der Verfassung lag darin, „die Stellung des Tennô zu sichern und den japanischen Staat außenpolitisch als einen modernen Nationalstaat erscheinen zu lassen“ (ebd. 138). Für die Außendarstellung hätte eine oberflächliche Rezeption der europäischen Verfassungen genügt, doch wurde

hier eine ernsthafte Übernahme konzipiert, für die die Legitimierung der Stellung des Tennôs ein Problem darstellte. Und mit der Legitimation des Tennôs war auch die Legitimität der Nation und der gesamten sozialen Umwälzung verbunden. So wurde es als notwendig angesehen, die *religiöse Legitimation* des Tennôs in die Verfassung einzubauen. Und darin lag auch die Besonderheit der japanischen Verfassung gegenüber allen anderen modernen Verfassungen, in denen diese Art „irrationaler“ Begründung der Herrschaft nicht vorkam. Doch in dieser Situation bestand eine gewisse Unklarheit über die Souveränität des Tennôs bzw. des Staates. Die genealogische Begründung der Tennô-Herrschaft in der Verfassung klärte keinesfalls die rechtliche Beziehung zwischen dem Tennô, dem Staat und dem Volk. Diese Beziehung wurde mit dem Begriff *kokutai* zum Ausdruck gebracht, dessen Inhalt zum Gegenstand des emotional beladenen Disputs wurde. Wegen der oben angedeuteten Vagheit des Begriffs bot der Ausdruck Anlass zu unterschiedlichen Interpretationen und ideologischen Anwendungen.

Zur Verdeutlichung dieser Problematik bietet sich ein politisches Ereignis im Jahre 1935 an, in dem die vorausgehenden Diskurse über den Staat und die Nation in Japan unter dem Stichwort *kokutai* in komprimierter Form zum Ausdruck kamen. Gemeint ist der *tennô-kikansetsu-Disput* (Disput um die Lehre von der Stellung des Tennôs als Staatsorgans), in dem die unterschiedlichen Interpretationen der Stellung des Tennôs im Staat politisch aufeinander trafen. Seit 1912 war ein Disput vorausgegangen, in dem rechtswissenschaftlich unterschiedliche Positionen aufeinander stießen. Der ursprünglich rechtswissenschaftliche Disput wurde zu einem politischen Ereignis, als am 18. 2. 1935 ein Vertreter einer ultranationalen Ideologie in der Plenarsitzung des Oberhauses die Frage an die Regierung stellte, warum sie keine Maßnahmen gegen eine das japanische *kokutai* angreifende Staatslehre ergreife. Damit war die

Staatslehre Minobe Tatsukichis (1873-1948) gemeint. Es entstand ein politischer Diskurs, in dessen Verlauf 1935 die Verbreitung der Lehre und aller Werke Minobes offiziell verboten wurden und Minobe selbst von seinem Lehrstuhl an der Universität Tōkyō suspendiert wurde (vgl. Kokubun 1993, 150 f.).

Man kann diesen Disput als einen staatsrechtlichen Diskurs betrachten, in dem rechtswissenschaftlich die Frage nach dem *Eigenen* diskutiert wurde. Denn mit dem Begriff *kokutai* ging es um das Verständnis des eigenen Nationalstaates und seiner Verfassung. Ebenso kann man diesen Diskurs unter dem Aspekt des Universalismus-Relativismus-Gegensatzes betrachten.

Die eine Disputpartei, vertreten durch Hozumi Yatsuka und seinen Nachfolger Uesugi Shinkichi (1878-1929), sprach für die unumschränkte Souveränität des Tennōs im japanischen Staat (*tennō shuken setsu*) und behauptete damit die Besonderheit Japans. Die andere, vertreten durch Minobe Tatsukichi (1873-1948), erklärte den *Tennō* zu einem Staatsorgan im japanischen Staat (*tennō kikan setsu*) und übertrug damit die vorhandene westliche Staatslehre der konstitutionellen Monarchie weitgehend unverändert auf die japanische Situation. Diesen unterschiedlichen Positionen lagen unterschiedliche Auffassungen des eigenen Staates zugrunde: für die einen war der japanische Staat durch die heilige Bedeutung des Tennōs ein unvergleichlicher Sonderfall in der Weltpolitik, für die andere wies der japanische Staat auf der verfassungspolitischen Ebene keinen Unterschied zu den westlichen Nationalstaaten auf. Die beiden Positionen zusammen drücken die historische Situation Japans zu dieser Zeit aus: Einerseits bestand die Notwendigkeit, gegenüber den westlichen Mächten zu beweisen, dass Japan bereits ein moderner Nationalstaat war. Dies war das Streben nach völkerrechtlicher Anerkennung mittels der universalen Rechtstheorie. Andererseits bestand das Bedürfnis, die Eigenständigkeit der eige-

nen Gesellschaft gegenüber der westlichen Zivilisation zu behaupten, was durch den Kulturrelativismus Hozumis proklamiert wurde.

Der Disput um *kokutai* begann 1912 mit der Kritik Uesugis an Minobes These, dass der Tennô eine Person sei, die in Vertretung *für* den Staat handelte (Kokubun 1993, 152 f.). Der Vorwurf lautete, dass Minobe damit den *kokutai* „an sich“ negierte, da er den Tennô zum Mittel der staatlichen Zwecke mache. Die Antwort Minobes lautete, seine These sei ein rechtstheoretisches Konstrukt und berühre somit den *kokutai* nicht. Minobe trennte in seinen Arbeiten deutlich die juristisch-theoretische und die soziale Ebene und wies seine These dem juristischen und das Konzept des *kokutai* dem sozialen Bereich zu, womit seine Konzeption seiner Ansicht nach die Frage des *kokutai* nicht berührte. In diesem Zusammenhang ist es für das Verständnis der Argumente wichtig, wie die Diskutanten *kokutai* definierten. Bei Minobe findet man kaum eine explizite Stellungnahme zu der Bedeutung des Begriffs, da diese Begriffsklärung für ihn konsequenterweise außerhalb der Rechtswissenschaft lag. Zwar bestritt Minobe die Existenz eines solchen Wesenskerns des Staates nicht, doch war dieser für ihn nicht rational begründbar und blieb eine Frage außerhalb der Rechtswissenschaft. Seine Position war durchweg rationalistisch-kritisch und dadurch leicht nachvollziehbar (Minobe 1912, 65). Dagegen war die Position von Hozumi und Uesugi schwieriger zu erfassen, da beide mehr oder weniger eine anti-rationalistische Betrachtungsweise vertraten. Für sie bedeutete der *kokutai* die Gleichsetzung des Körpers des Tennôs mit dem Staat und der Nation. Dabei handelte es sich, wie aus der Kritik Uesugis an Minobe deutlich wurde, nicht um ein Repräsentationsverhältnis. Die Vorstellung, dass der Tennô als Person den Staat repräsentiere, bedeutete für sie bereits eine Gefährdung bzw. gar eine Beleidigung des *kokutai*. Hieraus ist zu schließen, dass sie die Gleichsetzung des Tennôs mit dem Staat wörtlich meinten. Für sie bedeutete der Körper des Tennôs unmittelbar den Staat und

sein Territorium. Diese absolute Gleichsetzung ist sicherlich vom wissenschaftlich-rationalistischen Standpunkt aus nicht vertretbar, doch gerade darin lag der oppositionelle Charakter dieses Konzeptes gegenüber der rationalistischen Zivilisation des Westens. In dieser Konstellation wird sichtbar, auf welche Weise das Verhältnis zwischen dem *Eigenen* und dem *Fremden* zu einem Gegensatzverhältnis transformiert wurde. Denn gegenüber der rationalen Begründung suchte man in den irrationalen Elementen das *Eigene*. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass sich in den Schriften Hozumis widersprüchliche Begriffserklärungen finden lassen. Einerseits definierte er *kokutai* als die Souveränität des Tennô, und diese Formulierung deutete eher auf die universale Anwendbarkeit dieses Begriffs hin. So hätte *jede* Nation ihren eigenen *kokutai*, und nur im Fall Japans läge die Besonderheit in der Figur des Tennô (Hozumi 1913, 91). Andererseits verband Hozumi mit diesem Ausdruck die einzigartige Besonderheit der japanischen Nation. Nach dieser Vorstellung existierte *kokutai* nur in Japan. Insofern verwendete er den Begriff sowohl universalistisch als auch kulturrelativistisch. In dieser Widersprüchlichkeit jedoch stecken wichtige Ansätze zum Verständnis der Vorstellung vom japanischen Nationalstaat. Denn in der Gleichsetzung des Körpers des Tennô mit dem Staat blieb Hozumi nicht bei einer einfachen mystischen Analogiebeziehung stehen, sondern er bezog durchaus die Staatsbürger als Nation ein und versuchte, sie „staatsrechtlich“ in den Staatskörper zu integrieren. Nur erhielten sie bei ihm nicht den Status von Willensträgern, sondern die Einheit der Nation, des Staates und des Körpers des Tennô wurde mehr oder weniger als naturwüchsig gegeben vorausgesetzt. Die Grundlagen dieser Einheit waren auf der sozialen Ebene die blutsverwandtschaftliche Gemeinschaft und auf der religiösen Ebene der Ahnenkult. Bei Hozumi werden diese Elemente zu einer nationalen Einheit zusammengefügt, so dass der Konsens zur Nationsbildung innerhalb der Bevölkerung eine selbst-

verständliche Voraussetzung seiner Ansichten über den japanischen Staat bildete. Diesem harmonischen Bild eines Nationalstaates, in dem der Wille des Herrschers, des Staates und des Volkes von vorne herein übereinstimmten, lag eine „okzidentalistische“ Abgrenzung gegenüber dem Westen zugrunde. Explizit stellte Hozumi diesem Bild die westliche „Wirklichkeit“ entgegen. In diesem Zusammenhang sprach er auch von einem „orientalischen und einem okzidental *kokutai*“ (also hier vom *kokutai* im allgemeinen Sinne) (Hozumi 1911, 80 f.). Im Okzident sei von Anfang an eine demokratische Organisation der Gesellschaft vorhanden gewesen, die sich mit der Zeit zu einer Staatsform entwickelt habe. Auch im germanischen Volk sei der Herrscher durch eine Volksversammlung gewählt worden. Verbunden mit seiner Vorstellung, dass die westlichen Gesellschaften von ihrem Wesen her durch den Individualismus geprägt seien, wurde die demokratische Prägung zum grundlegenden Charakteristikum des Okzidents erklärt. Im Gegensatz dazu sei im Fall Japans, der zu dem orientalischen Typ des *kokutai* gehöre, eine Zustimmung des Volkes zur Staatsform nicht nötig, weil die Einheit von vorne herein gegeben sei (ebd.). Deutlich wird an dieser Stelle, dass die Argumentation Hozumis trotz seiner Betonung der Besonderheit des japanischen *kokutai* eine Entlehnung aus der westlichen Perspektive darstellt, der Wahrnehmung nämlich, dass sich nur im Westen eine Demokratie entwickelt habe, während im Orient eine Despotie herrsche. Nur die Bewertung der beiden Formen wurde von Hozumi umgekehrt: die Demokratie war für ihn die Folge eines egoistischen Individualismus, während er die Despotie aufgrund ihres blutsverwandtschaftlichen Gemeinschaftscharakters moralisch höher bewertete.

Uesugi Shinkichi, der Nachfolger Hozumis auf dem Lehrstuhl für Verfassungsrecht an der Reichsuniversität Tōkyō, übernahm weitgehend die Vorstellung von der absoluten Souveränität des Tennōs, doch transformierte er einige Ansichten Hozumis zu einer „funda-

mentalistischen“ Staatslehre. Mit dem Begriff *kokutai* verband Uesugi fast ausschließlich die göttlichen Genealogie des Tennô, mit der er auch die Unveränderlichkeit des japanischen Staates begründete (Uesugi 1913, 32 f.). Im Gegensatz zu Hozumi spielte hier die Existenz der Bevölkerung fast gar keine Rolle mehr, und dem japanischen Staat wurde der Status der Heiligkeit zugesprochen. In der Unveränderlichkeit des *kokutai* in der Form der Herrschergenealogie und in der Heiligkeit des Staates sah Uesugi die Besonderheit Japans gegenüber allen anderen Staaten, womit auch seine eigene Position den Charakter der Unantastbarkeit erhielt: Jede Kritik an seiner These war für ihn ein Verbrechen gegen die heiligen Grundlagen des japanischen Staates.

Weit deutlicher als bei Hozumi wurde bei Uesugi der japanische Staat mit dem mystischen Körper des Tennô gleichgesetzt und somit unantastbar. Aus dieser Vorstellung bezog Uesugi auch seine Position gegen die Auffassung des Staates als einer juristischen Person mit der Begründung, dass dies eine okzidentale, demokratische Idee sei. In der direkten Argumentation gegen die These Minobes wurde immer wieder das eigentliche Ziel seiner Kritik sichtbar: Es war der *Okzident*, mit seiner aus Uesugis Perspektive demokratischen Verfassung, die für ihn den moralischen Verfall bedeutete.

In diesem orientalistisch-okzidentalistisch gezogenen Gegensatz bewegten sich die Protagonisten des Kokutai-Disput; Minobe stand für die fortschrittlich-modernistische Position, Hozumi und Uesugi vertraten die traditionalistische. Aus der Perspektive Hozumis und Uesugis war die These Minobes nichts anderes als eine direkte Übertragung der westlichen Rechtstheorie auf Japan, während sie in ihrer Selbstinterpretation die authentische japanische Staatstheorie entwickelten.

Literatur

- Hozumi, Yatsuka: *kenpô teiyô* [*Grundriss der Verfassung*], Tôkyô 1911.
- Katô, Hiroyuki, in: *Nihon no meicho* [*Japans klassische Schriften*], Bd.34, *Nishi Amane, Katô Hiroyuki*, Tôkyô: Chûô kôronsha 1997.
- Kokubun, Noriko: *Die Bedeutung der deutschen für die japanische Staatslehre unter der Meiji-Verfassung*, Frankfurt a.M. u.a. 1993.
- Minobe, Tatsukichi: *kenpô kôwa* [*Vorlesung zur Verfassung*], Tôkyô 1912.
- Richter, Steffi: *Ent-Zweiung. Wissenschaftliches Denken in Japan zwischen Tradition und Moderne*, Berlin 1994.
- Uesugi, Shinkichi: kokutai ni kansuru isetsu [Die Gegenthese zu kokutai], in: Hoshijima, Jirô (Hg.): *saikin kenpô ron* [*Die neuere Verfassungsdebatte*], Tôkyô 1913, S. 20-34.

Yanagita Kunio – Die Geburt der japanischen Volkskunde aus dem Geist der europäischen Romantik

Selbstbeschreibungsprobleme der japanischen Moderne

Takemitsu Morikawa

1. Vorwort

Yanagita Kunio gilt als Begründer der wissenschaftlichen Volkskunde in Japan. Wer sich mit der traditionellen japanischen Kultur und Gesellschaft beschäftigen will, kann ihn nicht ignorieren, und zwar weder in Japan, noch sonstwo in der Welt. Die von ihm gegründete Volkskunde, die nach ihm oft als *Yanagita minzokugaku* bezeichnet wird, versteht sich als „Wissenschaft als Selbsterkenntnis von Japanern“ (Kamishima 1975, 161) bzw. „Selbstreflexion und -erkenntnis vom gemeinen Volk (*jômin*)“ (Gotô 1987, 370).¹ Yanagitas Schriften gewannen bis heute über Intellektuelle hinaus ein breites Publikum. Dazu gehörten in späteren Generationen Yasuda Yojûrô (1910-1981, ein Vertreter der japanischen romantischen Schule [*nihon roman ha*]), Kuwabara Takeo (1904-1988, Romanist mit dem Schwerpunkt Rousseau-Forschung), Nakano Shigeharu (1902-1979, marxistischer Dichter und Kritiker), Shimao Toshio (1917-1986, Dichter, Schriftsteller), Yoshimoto Taka'aki (geb. 1924, Dichter, Kritiker und Essayist). Diese Resonanz zeigt: Yanagita hat es geschafft, durch die Niederschrift mündlicher Überlieferungen und volkstümlicher Praktiken seine Volkskunde zu einem Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses der Nation zu machen, der heute noch abgerufen wird. Zudem hat seine Volkskunde viel dazu beigetragen, die Kommunikation und den Diskurs über die japanische Gesellschaft in Japan anzuregen und zu ermöglichen.

Im vorliegenden Text versuche ich anhand von Yanagitas Biographie und seiner Volkskunde die (Selbst-) Beschreibungsprobleme der modernen japanischen Gesellschaft zu illustrieren. Seine Volkskunde ist als Reflexionstheorie der japanischen Gesellschaft zu ver-

1 Alle Zitate aus japanischen Texten wurden vom Verfasser ins Deutsche übertragen, sofern keine Übersetzung vorhanden ist.

stehen. Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen haben nur deshalb Informationswert, weil das Gesellschaftssystem mit der Steigerung seiner Komplexität für sich selbst intransparent wird (Luhmann 1997, 886). Selbstbeschreibungen sind erst dann erforderlich, wenn die Selbstverständlichkeit und Sicherheit der Lebenswelt z. B. durch die Modernisierung und die sich daraus ergebenden Entfremdungsprozesse verlorengehen. In der Tat wurde das Problem der kulturellen Identität im sich modernisierenden Japan von den damaligen Intellektuellen nicht direkt nach der Öffnung des Landes gegenüber dem Westen, sondern erst in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts als solches wahrgenommen (Pyle 1969). Aber der Gedanke der kulturellen Identität setzt den Begriff der Kultur voraus. Dieser Begriff ist seit Ende des 18. Jahrhunderts in Europa mit dem Problem der Selbstbeschreibungen verbunden und besetzt „den Platz, an dem Selbstbeschreibungen reflektiert werden. Kultur im modernen Sinne ist immer die als Kultur reflektierte Kultur, also eine im System beobachtete Beschreibung“ (Luhmann 1997, 880). Zugleich impliziert dieser Begriff die Pluralität von Kulturen, daher den Kulturvergleich und historischen Relativismus, wenn auch der Kulturvergleich im 18. Jahrhundert fast immer aus einer eurozentristischen Perspektive durchgeführt worden ist (Luhmann 1997, 881).

Dieser begriffsgeschichtliche Hinweis deutet ein Standortproblem an, wenn es um Beschreibungen einer außereuropäischen Gesellschaft geht, die Frage nämlich: Wo steht der Beobachter? Oder anders formuliert: Wer ist der Beobachter? Gelten Beobachtungen und Beschreibungen japanischer Intellektueller wie Yanagita als Selbstbeobachtungen und -beschreibungen? Um diese Fragen zu beantworten, werde ich im vorliegenden Text folgendes unternehmen: (a) Zuerst möchte ich Yanagitas Vorliebe für die romantische Literatur aufzeigen, indem ich seine Biographie skizziere; Ôgai hat darin als interkultureller Vermittler eine gewisse Rolle gespielt

(2). (b) Sodann werden die Hauptunterscheidungen, welche die Beobachtungen Yanagitas leiten, beleuchtet (3, 4). Zum Schluss komme ich dann auf die eingangs formulierten Leitfragen zurück (5). Dabei möchte ich mich auf das Standortproblem konzentrieren, d.h. auf die Frage, an welchem Ort und auf welcher Seite von Unterscheidungen sich der Beobachter befindet, ebenso auch auf das Semantikproblem, also auf die Frage, mit welchen Unterscheidungen und mit welcher Semantik Beobachtungen stattfinden.

2. Ôgai und Yanagita

Yanagita wurde im Jahre 1875 in der Präfektur Hyôgo als sechster Sohn der Familie Matsuoka geboren. Den Namen Yanagita trug er erst, nachdem er im Jahre 1900 von der Familie Yanagita adoptiert worden war. Er war geistig frühreif und gab sich der Lektüre der Hausbibliothek des Hauses Miki und der des Hauses Ogawa hin, als er 11 bzw. 14 Jahre alt war. Ehe er Mori Ôgai kennenlernte, hatte er sich mit der klassischen japanischen und chinesischen Literatur vertraut gemacht (Okaya, 38). Darüber hinaus hatte er angefangen, nach dem *waka*, einem klassischen japanischen Dichtungsgenre, sogenannte Fünfzeiler zu dichten, seit er 10 Jahre alt gewesen war (Okaya, 32). Seit 1889 veröffentlichte Yanagita in der von Ôgai gegründeten und herausgegebenen Zeitschrift *shigarami zôshi* [*Palisaden-Heft*]² insgesamt 23 Fünfzeiler-Gedichte. 1890 lernte er, vermittelt durch seinen älteren Bruder *Inoue Michiyasu* (1866-1941), Ôgai persönlich kennenlernte. In diesem Jahr hatte Ôgai *mahime* [*Die Tänzerin*] und *utakata no ki* [*Schaumwelle*] veröffentlicht. Yanagita war ein so großer Ôgai-Fan, dass er manche

2 Dazu Morita 1969.

meisterhafte Textzeilen von *maihime* und *utakata no ki* auswendig lernte (Yanagita 1997, 145).³

Mori Ôgai (1864-1922) – sein eigentlicher Vorname war Rintarô, Ôgai war ein Pseudonym – gilt als einer der wichtigsten Schriftsteller der jüngeren Literaturgeschichte und als ein Mitbegründer der modernen Literatur und Literaturkritik Japans. Hauptberuflich war er Militärarzt. Als solcher wurde er von der japanischen Regierung nach Deutschland geschickt mit dem Auftrag, das öffentliche Gesundheitswesen und das Militärsanitätswesen zu studieren. Von 1884 bis 1888 hielt er sich in Leipzig, München und Berlin auf. Neben seiner hauptberuflichen Arbeit als Militärarzt beschäftigte er sich sowohl während seines Aufenthaltes in Deutschland als auch nach seiner Heimkehr damit, die damalige europäische Literatur (vor allem Romane, Novellen, Gedichte und Theaterstücke), aber auch Opern und andere Musikwerke dem japanischen Publikum vorzustellen. Dies setzte er auch fort, nachdem er als Schriftsteller selbst zu schreiben angefangen hatte. Zu den von ihm übersetzten Autoren zählen Wedekind, Tolstoi, Rousseau, Lessing, von Hofmannsthal, Hauptmann, Schnitzler, Wilde, Rilke, D’Annunzio, Flaubert, Poe, Shaw, Ibsen, Dostojewskij, Goethe, Shakespeare u.a. Ôgai wird das Verdienst zugerechnet, Goethes *Faust* zum ersten Mal ins Japanische übersetzt zu haben.⁴ Als er nach Japan heimkehrte, gab es dort nur wenige, wenn auch recht bedeutende Schriften zur Literaturtheorie, aber noch keine wissenschaftlich fundierten Arbeiten auf dem Gebiet der Literaturkritik und der Ästhetik. Im Anschluss an Eduard von Hartmann verfaßte Ôgai die erste systematische, stark philosophisch orientierte Ästhetik. Aber nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch versuchte er, die moderne

3 Nicht nur Yanagita, sondern auch damalige junge Literaturliebhaber wie Tokawa Shûkotsu (1870-1939), Hirata Tokuboku (1873-1943), Baba Kochô (1869-1940) und Ueda Bin (1874-1916) waren von den Frühschriften Ôgais ergriffen. An ihnen schulte eine ganze Generation ihre ästhetische Sensibilität (Okaya 1991, 34).

4 Zum Beitrag Ôgais zur Goethe-Rezeption in Japan siehe Weber 1999.

Literaturkritik in Japan zu etablieren. 1889 gründete er eine literaturkritische Zeitschrift namens *shigarami zôshi* und bot Schriftstellern und Dichtern die Möglichkeit, darin nicht nur eigene Dichtungen, sondern auch literaturkritische Texte zu veröffentlichen. Als Herausgeber sorgte er dafür, dass zu einer abgedruckten Arbeit mindestens zwei kritische Stellungnahmen veröffentlicht wurden. Hierin sind die ersten Ansätze für eine Institutionalisierung der Literaturkritik in Japan zu sehen.

Ebenfalls 1889 veröffentlichte er eine Sammlung von ihm übersetzter europäischer Gedichte. „Mit der Gedichtsammlung *Omo-kage* wurde erstmals demonstriert, daß eine Übersetzung von europäischen Gedichten ins Japanische (bzw. Chinesische) in einer in Inhalt und Form angemessenen Qualität möglich war, und das sowohl mit traditionellen als auch mit neuen Techniken“ (Schöchte 1987, 74).

Nicht zuletzt wurden dem japanischen Leser mit dieser Sammlung einige repräsentative Vertreter der Lyrik der europäischen Romantik nahegebracht, und wesentliche Anstöße für eine „japanische Romantik“ gingen von ihr aus. Auch Ôgais eigene Erzählungen werden ihr zugerechnet, wie er überhaupt als Repräsentant der *romantischen Strömung* (*roman-ha*) gilt. Bis in seine späteren Lebensjahre übersetzte er vorzugsweise (neo-)romantisch geprägte zeitgenössische europäische Literatur ins Japanische.

Ôgai schätzte den jungen Yanagita sehr, wie dieser später hier und da in seinen Schriften berichtete.⁵ Eines Tages fragte er diesen: „Was liest Du gerade?“ Yanagita antwortete: „Heyse interessiert mich derzeit sehr.“ Daraufhin Ôgai: „Ich habe ein Buch von ihm. Nimm es einfach mit.“ Diese Episode zeigt eine enge persönliche Beziehung zwischen dem jungen Yanagita und Ôgai. Später ergriff das von Ôgai übersetzte Werk Hans Christian Andersens,

5 „Es ist vielleicht merkwürdig, aber Herr Ôgai hat mich irgendwie sehr geliebt“ (Zit. nach Okaya 1991, 39).

Improvisatoren, viele junge Literaturliebhaber in Japan, aber Yanagita galt unter ihnen als Hauptverehrer Ôgais (Kambara, in: Yano 1984, 59). Selbst in seinen späteren Jahren stand Yanagita immer noch unter dem Einfluss Ôgais, wie er in einem Gespräch mit dem Schriftsteller Masamune Hakuchô (1879-1962), um 1953 äußerte (s. Okaya 1991, 43). Wiederholt erklärte er, dass ihm Ôgai großes Vorbild und Orientierungsfigur war. Was aber lernte er von Ôgai, und wozu regte dieser ihn an?

Okaya zufolge kannte Yanagita sich schon in der klassischen Literatur Japans und Chinas aus und war mit der zeitgenössischen schöngeistigen Literatur in Japan vertraut, bevor er Ôgai begegnete. Was ihm fehlte und was ihm Ôgai vermittelte, waren Kenntnisse der europäischen Literatur (Okaya 1991, 38). „Es war Ôgai, der Yanagita dazu anregte, westeuropäische, schöngeistige Literatur zu lesen und in der Ersten Oberschule (*Ichikô*), wenn auch später als die anderen Kommilitonen, Englisch zu lernen, daran anschließend Französisch und Deutsch. Er las dann so viele Novellen, Romane, Dramen und Gedichte aus Westeuropa, dass er eine gewisse Zeit lang als Kenner ausländischer Literatur angesehen wurde“ (Okaya 1991, 43, 166). Darüber hinaus trugen Ôgais Werke dazu bei, seine poetische Empfindsamkeit zu schulen (Nomura [Hg.] 1998, 29). Yanagita las die späteren Schriften Ôgais, d.h. dessen historische Novellen und historische Biographien, nachdem er selbst aufgehört hatte zu schreiben (vgl. Sôma 1995, 140 f.). Weiterhin lernte Yanagita von Ôgai, der Spezialisierung, Professionalisierung und Rationalisierung zu trotzen, die auch in Japan immer weiter um sich griff, und beide suchten nach der Totalität des Lebens (Okaya 1991, 45 ff.; Okamura 1998, 105-106). Diese Haltung wurde schon zu ihrer Zeit oft als „Dilettantismus“ bezeichnet, sogar verspottet (z. B. von Tayama Katai, hier zit. nach Okaya 1991, 47).⁶

6 Zum Thema *Ôgai und Yanagita* siehe auch Sôma 1995.

Was lehrte Yanagita die Lektüre der westeuropäischen Literatur? Neben der klassischen Form der Fünfzeiler-Gedichte dichtete er auch in der Form *shintaiishi*, die über die Orientierung an der europäischen Dichtung als eine neue Form der Dichtung in der Meiji-Zeit entstand, und veröffentlichte im Organ der damaligen Nachwuchsliteraten *bungakukai* [*Welt der Literatur*] (1893-1899). Im Allgemeinen werden die *bungakukai*-Dichter in der japanischen Literaturgeschichte der Romantik zugeordnet. In der Tat wurde in diesem Organ das freie Gefühl gelobt und postuliert, die Schranken der vom Feudalismus geprägten Gesellschaftsordnung zu überwinden. Yanagita gehörte dieser Bewegung an. Seine Lyrik ist „voll süßer Gefühlsdarstellung, Ihr Rhythmus und ihre poetische Stimmung voll Trauer. Er verzweifelt am Leben und leidet unter dem Liebeskummer“. Ein Zeitgenosse bezeichnete ihn als „Liebesdichter“, „Lyriker d’amour“ (Shimazaki Tôson⁷, zit. nach Okamura 1998, 72).

1897 sammelte Yanagita mit seinen literarischen Kameraden ihre in *bungakukai* veröffentlichten Gedichte und publizierte sie als Sammelband *jojôshi* [*Lyrik*]; er selbst trug 17 lyrische Werke bei (Okazaki [Hg.] 1980, 271 f.). Seine poetische Sensibilität und Ästhetik hat er Okaya zufolge Ôgais Werken wie *maihime*, *utakata no ki*, *fumizukai* [*Briefbote*] und *sokkyôshijin* [*Improvisatoren*] zu verdanken (Okaya 1991, 44). Im Folgenden versuche ich einen Ausschnitt aus einem seiner Gedichte ins Deutsche zu übertragen:

Der Mondschein, der den Himmel erhellt
Lässt sich ab und zu durchs Fensterchen sehen.
Ginge mein Wunsch nicht in Erfüllung,
Den ganzen Abend blickte ich durch Tränen.

(Zit. nach Okamura 1998, 84 f.)

7 1872-1943. Schriftsteller, Dichter.

Der Schriftsteller Tayama Katai (1871-1930), ein Freund Yanagitas und Mitverfasser der erwähnten Anthologie, wies auf die starke Zuneigung Yanagitas zu Heinrich Heine hin: „Es war unumstritten, dass Yanagita die schönste Liebeslyrik dichtete. Es ist auch nicht zu übersehen, dass er unter dem Einfluss der deutschen Romantik steht. Es ist ihm gelungen, die Liebeslyrik Heinrich Heines im Fernen Osten wieder zu beleben“ (Tayama Katai, zit. nach Okamura 1998, 93). In der Tat gestand Yanagita in seinen späteren Lebensjahren, dass er in der Schulzeit sehr gerne Heine gelesen habe (Yanagita 1999, 435).⁸ An dieser Stelle kann man die wissenssoziologische Frage stellen, ob Yanagitas Lektüre schöngeistiger Literatur aus dem Westen und die daraus übernommene Perspektive und Semantik möglicherweise die Wahrnehmungen und Beobachtungen seiner wissenschaftlichen Arbeiten beeinflusst hat. Okamura ist überzeugt davon, dass es für Yanagita ohne die lyrische Sensibilität, die er in seiner Jugend entwickelte, unmöglich gewesen wäre, seine spätere Volkskunde in ihrer spezifischen Gestalt zu verfassen (Okamura 1998, 91). Wenden wir uns nun seiner Volkskunde zu, um diese Frage weiter zu verfolgen.

3. Yanagitas Volkskunde

Während seines Studiums der Agrarwissenschaften an der Reichsuniversität Tōkyō hörte Yanagita auf, zu dichten. Nach seinem Studienabschluss wurde er Beamter im Ministerium für Landwirtschaft und Handel (Okamura 1998). Erst jetzt erwachte sein Interesse an der Ethnologie, ausgelöst durch die Krise der Bauerndörfer und der Landwirtschaft, auf die er auf seinen Inspektionsreisen als Beamter des Ministeriums für Landwirtschaft und Handel aufmerksam wurde. In der Tat waren viele Bauerndörfer im Zuge der

8 Zu diesem Thema siehe z. B. Kawamura 1979. Außer auf Heine wird bei Yanagita auf die Einflüsse der Liebeslyrik Shakespeares und Byrons hingewiesen.

Industrialisierung verwüstet worden, und die jüngeren Arbeitskräfte verließen ihre Heimat, um Industriearbeiter zu werden.

1910 veröffentlichte Yanagita *Tôno monogatari* [*Legenden aus Tôno*]. Dieses Buch besteht aus 119 von Yanagita selbst gesammelten mündlichen Überlieferungen, für die er in eine kleine Provinzstadt namens Tôno in der Präfektur Iwate in Nordostjapan gereist war.⁹ Diese Veröffentlichung zeigte erste Ansätze seines Interesses für Ethnologie. Diese neue Disziplin “was concerned with preserving the traces of a folkic world not only as a representation of the unwritten essence of ethnic Japaneseness, but also as the indication of a non-West that could never be subsumed under the dominant signs of western modernity” (Ivy 1995, 73). *Die Legenden aus Tôno* fanden in der damaligen japanischen Öffentlichkeit große Resonanz. “From 1910, when the *Legends* appeared, down to the present, Japanese have been deeply moved by the style and content of *The Legends of Tono*” (Morse 1988, 16).¹⁰

Yanagita interpretierte die Krise der Bauerndörfer als Krise des japanischen Wesens (*Japaneseness*) oder der japanischen Seele, also als Krise der nationalen und kulturellen Identität (vgl. Harootunian 1990, 124; Ito 2002, 19). Die sozioökonomische Krise wurde damit auf die symbolische Ebene übertragen und als Verlust der Totalität und der Authentizität des spezifischen japanischen Lebens

9 In diesen Überlieferungen geht es nicht nur um reale, sondern auch um phantastische Erzählungen mit imaginären Lebewesen wie Schneeweib usw. Sowohl inhaltlich als auch methodisch erinnern *die Legenden aus Tôno* an Texte Lafcadio Hearn (1850-1904). Funaki weist darauf hin, dass Yanagita schon während seines Studiums Hearn Werke gern las. Hearn war an der Reichsuniversität Tôkyô von 1896 bis 1903 als Dozent für Anglistik tätig, während Yanagita von 1897 bis 1900 an derselben Universität Agrarwissenschaften studierte. Darüber hinaus verweist Funaki auf Yanagitas eigene Bezugnahme auf Hearn (Funaki 1991, 174 f.). Die Affinität von Yanagitas *Tôno monogatari* mit Werken Hearn, besonders *kaidan* [*Horrorerzählungen*], ist nicht zu bestreiten. Außerdem wurden Hearn Werke nicht nur von Yanagita, sondern auch von anderen jungen Literaturliebhaber wie Osanai Kaoru (1881-1928), Kanbara Ariake (1875-1952), Ueda Bin, Natsume Sôseki (1867-1916), Uchida Roan (1868-1929), Yanagi Sôetsu (1889-1961) u.a. gern gelesen (Funaki 1991, 175).

10 Mehr zu *Legenden aus Tôno* bei Morse 1990; Ivy 1995, Kap. 3.

wahrgenommen. Zwar hat es im Lauf der japanischen Wirtschaftsgeschichte häufig Krisen der Landwirtschaft und der Dörfer gegeben; aber neu ist bei Yanagita, dass er die sozioökonomische Krise als Krise der kulturellen Identität deutet. Die durch die Modernisierung bedrohte Authentizität Japans als etwas durch die Geschichte hindurch Ewiges, Unveränderbares war Yanagita zufolge nur noch auf dem Land, an der Peripherie, zu finden, weil in den damaligen Großstädten wie Tōkyō und Ōsaka Veränderungen des Lebens sichtbar wurden, die sich immer stärker beschleunigten, verursacht von der Durchsetzung des Kapitalismus sowie der industriellen Warenproduktion im großen Stil, von der Zusammenballung von Industriearbeitern, Massenkonsum und Massenmedien. Insofern diese Veränderungen bzw. Modernisierungen als Verwestlichung begriffen wurden, da die neue Technik und die sie tragenden Institutionen aus dem Westen kamen, war es logischerweise notwendig, das Japanische nicht in einer Großstadt, sondern in den von Verwestlichungserscheinungen möglichst weit entfernten Provinzen zu suchen. Yanagita war überzeugt davon, dass in Tōno das authentisch Japanische in Bräuchen und Gewohnheiten, noch lebendig war, wenn auch fragmentiert (Hashimoto 1998, 134). Damit lässt sich die Unterscheidung zwischen dem Westen und Japan an eine andere Unterscheidung, nämlich die von Stadt und Land, anschließen (Harootunian 2000, 311 f.).

Mit seiner Volkskunde richtete sich Yanagitas Kritik gegen die damalige japanische Geschichtswissenschaft, die sich mit historischen Veränderungen befasste und dabei am Fortschritt orientierte. Yanagita zufolge beschrieben die Historiker nur die Taten von Politikern und Helden. Aber das echte Subjekt der Geschichte – oder besser gesagt, das Subjekt der *echten* Geschichte – waren nach seiner Überzeugung das Volk und seine immer wieder neu gelebten Bräuche (vgl. Harootunian 2000, 81). Das Volk in diesem Sinne

bezeichnete er als *jômin*¹¹ – eine Übertragung des englischen Worts *common people* ins Japanische (Funaki 1991, 180). Mit diesem Begriff erfand er ein idealisiertes, imaginäres Subjekt der „japanischen“ Geschichte. Yanagita gelten *die* Japaner als homogenes Volk und homogene Nation (*kokumin*). Sein *jômin* kennt keine soziale Differenzierung, keinen historischen Wandel.¹² Es ist die Vorstellung von etwas Unveränderlichem, Ganzem, von sozialen Gegensätzen Unbeflecktem, Authentischem und Harmonischem. Es bezeichnet zugleich ein historisches Kontinuum, das vom Anfang der Geschichte an bis in unabsehbare Zukunft ewig unverändert identisch bleiben sollte – allerdings nur, wenn die Modernisierung nicht stattfände (Harootunian 1990, 107-110). Hashimoto (1998) beschreibt dies so:

For Yanagita, Japan had existed as a single entity without interruption since ancient times. The center of this entity was the emperor, and the *jomin* unified Japan through their practices of everyday life. But historical development had undermined Japan's original purity. "One Japan" was sundered by modernization. In the modern era, and especially in the cities, Yanagita asserted, it had become virtually impossible to see this continuity. Even the periphery was not immune to the influences emanating from the center. Only in the fragments of people's memories did the true Japan endure, barely living on in the form of legends; only through the concept of *jomin* could it be revived as a phenomenon of the mind. (S. 140)

Mit dem *jômin*-Begriff wurde die kulturelle Einheit des japanischen Volkes als Gegenstand der Volkskunde unkritisch und im Voraus postuliert. Diese imaginäre Kontinuität wurde durch eine Metapher vom Land als *ie* (*Haus* bzw. *Familie*) untermauert. Denn zu dieser

11 Zur Problematik des *jômin*-Begriffs siehe Hashimoto (1998), 138 ff.; Satô 1987, Kap. 6; Harootunian 2000, Kap. 5.

12 "The folk [...] possessed a natural-organic unit prior to all social differentiations, classes, and interest groups" (Harootunian 1990, 125).

großen, erweiterten *Familie* sollten nicht nur die in der Gegenwart Lebenden gehören, sondern darin eingeschlossen waren auch alle verstorbenen Vorfahren und alle in Zukunft lebenden Nachfahren (Ito 2002, 31 ff.). Und als Oberhaupt dieser großen Familie wurde der Kaiser gedacht. Hiermit steht Yanagitas Volkskunde der auf das Kaiserhaus zentrierten Geschichtsschreibung gar nicht entgegen, sondern ergänzt sie. Kaiser und Volk repräsentieren nach Yanagita die beiden Hauptsäulen des japanischen Staatswesens (*kokutai*).¹³

The effect of his reconceptualization of classes into *jômin* was to emphasize a neutral association over socially specific referent in order to establish the conditions for a fixed common identity, rather than differences corresponding to class membership. This concern for a supraclass identity, social solidarity, the guarantee of stable relationships between people, led Yanagita to religion itself. (Harootunian 1990, 110)

Yanagita versuchte, die von ihm konzipierte harmonische Einheit der japanischen Gemeinschaft und des authentischen Lebens mit der Religion zu besiegeln. Bis zu seinem Tode widmete er sich leidenschaftlich der Suche nach *koyû shrinkô*, d.h. dem japan-eigenen volkstümlichen Glauben, seinen Wertvorstellungen und religiösen Praktiken (z. B. Yanagita 1990; vgl. Gotô 1987, 372). Mit diesem japaneigenen volkstümlichen Glauben bezeichnete Yanagita jene Religion, welche – wie er meinte – schon vor der Einführung des Buddhismus und Konfuzianismus, also vor der Befleckung durch „fremde“ Kulturen, in Japan lebendig war, sich bis in die tiefsten Schichten der *Psyche des Volkes* niedergeschlagen hatte und auch unter den importierten Religionen weiterlebte, nämlich der Ahnen- und Götterkult (*sozen shrinkô*, *ujigami shrinkô*), der

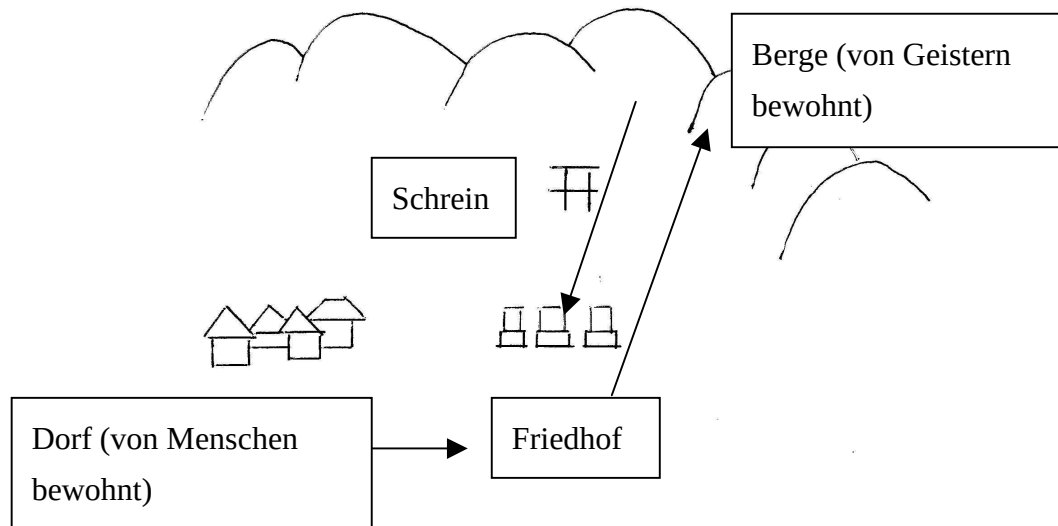
13 In diesem Zusammenhang kann ich Ono (2005) nicht zustimmen, sondern schließe mich der Auffassung von Harootunian (2000, 318) an.

heutzutage im allgemeinen unter dem Namen *shintô* verstanden wird.¹⁴

Yanagita sprach von der Existenz kollektiver religiöser Vorstellungen aller Japaner jenseits allen historischen Wandels. Ihnen zufolge ging die Seele bzw. der Geist (*tamashii, rei*) eines Toten nicht ins Jenseits im westlichen Sinne, sondern blieb nach Verlassen des Körpers ewig im Land, d.h. in Japan. Diese Vorstellungen beherrschten nach Yanagita alle Japaner vom Anfang der Geschichte an bis in seine Zeit hinein unverändert (Yanagita 1990, 61). Die Seele, so Yanagita weiter, steigt auf einen hohen Berg in der Nähe ihrer Gemeinschaft, verfolgt als barmherziger Schutzgeist die Taten ihrer Nachfahren und weist diesen den richtigen Weg (Yanagita 1990, 133, 170f., 181, 700).¹⁵ Diese Vorstellung der Beziehung zwischen Lebenden und Toten, die immer schon in Japan vorhanden gewesen sei, schon vor der Einführung des Buddhismus, macht Yanagita zufolge den Kern *des* japaneigenen Glaubens aus (Yanagita 1990, 61). Meine nachstehende Zeichnung zeigt das nach seiner Vorstellung konstruierte Ur-Bild vom japanischen Glauben und Leben:

14 Interessant ist, dass ein noch zu einer älteren Generation gehörender Intellektueller – Fukuzawa Yukichi – der Meinung war, dass es in Japan keine nennenswerte Religion außer dem Buddhismus gibt, und in seiner Zivilisationstheorie auf den *shintô* geringen Wert legte. Es geht hier nicht um die Unterschiede zwischen beiden Glaubensrichtungen, sondern darum, dass der *shintô*, erst nachdem Fukuzawa seine Zivilisationstheorie geschrieben hatte, im Zuge der Herausbildung des modernen japanischen Staates und der modernen japanischen Nation mit dem politischen Ziel der Erzeugung einer neuen kollektiven japanischen Identität Schritt für Schritt wieder belebt, systematisiert und institutionalisiert wurde. Siehe Maruyama 1996, 170. Dies ist ein Beispiel für die *Erfindung der Tradition*. Ich vertrete in diesem Text die Auffassung, dass nicht nur Yanagita zur Erfindung der Tradition beitrug, sondern dass auch die von Ôgai vermittelte westliche Semantik hierzu verwendet wurde.

15 Zur Bedeutung des Berges im Gedankensystem Yanagitas siehe Hori 1966.



Dieses Bild möchte ich mit dem Gedicht *Über den Bergen* des neuromantischen deutschen Dichters Carl Busse (1872-1918) vergleichen. Busse ist zwar in Deutschland heutzutage in Vergessenheit geraten. In Japan jedoch ist dieses Gedicht seit seiner Übertragung ins Japanische durch Ueda Bin eines bekanntesten deutschen Gedichte und fand sich lange Zeit in Schulbüchern.¹⁶

Über den Bergen, weit zu wandern
 Sagen die Leute, wohnt das Glück.
 Ach, und ich ging im Schwarme der andern,
 kam mit verweinten Augen zurück.
 Über den Bergen, weit weit drüben
 Sagen die Leute, wohnt das Glück.

(Carl Busse [1872-1918])¹⁷

¹⁶ Zuerst erschienen in der japanischen Fassung in: Ueda, Bin: *kaichô on* [Meeresgeräusche], 1905.

¹⁷ Zit.nach: <http://pinkchiffon.web.infoseek.co.jp/book-yamanoanata.htm>

Mit Sicherheit kannte Yanagita diese Zeilen. Ich möchte aber nicht behaupten, dass er bei der (Re-)Konstruktion der religiösen Vorstellungen der Japaner unter dem Einfluss dieses Gedichtes stand, sondern nur eine gewisse Affinität zwischen beiden andeuten. Wichtig aber ist mir der Hinweis, dass die Behauptung, diese Art religiöser Vorstellung sei etwas spezifisch Japanisches, wie Yanagita meint, unhaltbar ist, sofern die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, ähnliche Vorstellungen auch bei anderen Völkern zu finden. Yanagita konnte seine Behauptung nur aufstellen, weil und indem er das *secundum comparatum* begrenzte, und zwar auf den Buddhismus bzw. die westlichen Religionen, also Weltreligionen mit Universalanspruch. Das Japanische wird hier als das Besondere dem Universellen gegenübergestellt.¹⁸

4. Die romantische Sehnsucht nach dem Fremden und der verlorenen Heimat bei Yanagita

In diesem Abschnitt möchte ich kurz darauf eingehen, mit welchen Unterscheidungen und mit welcher Semantik Yanagita sowohl in seiner Volkskunde als auch in seiner Lyrik operiert, also seine Texte unter der Leitfrage lesen, was genau seine Unterscheidungen bezeichnen.

Yanagita hegte lebenslang ein starkes Interesse an der Heimat.¹⁹ Nicht nur an *seiner* Heimat, sondern an *der* Heimat aller Japaner. 1910 gründete er zusammen mit Nitobe Inazô (1862-1933), dem Verfasser von *Bushidô*, die Vereinigung *kyôdokai* (Der Heimatverein) und taufte 1913 sein erstes Organ für Volkskunde auf den

18 Eisenstadt bezeichnet diese identitätsstiftende Codierungsstrategie der japanischen Kultur, sich als Besonderes dem Universellen gegenüberzustellen, als heilige Partikularität. Siehe zunächst Eisenstadt 1991, 36. Das umfassende Ergebnis seiner Japan-Forschung ist Eisenstadt 1996.

19 Gotô (1987) meint, dass Yanagitas Triebkraft für die Forschung in Trauer und Wut über den Heimatverlust gründet.

Namen *kyôdo kenkyû* [*Heimatsforschung*]. Gleichzeitig versuchte das Innenministerium, durch *chihô kairyô undô* (Initiative zur landwirtschaftlichen Wiederbelebung: 1900-1918) ein einheitliches, vom Staat standardisiertes Heimatbild zu etablieren. In diesen Zusammenhang gehören auch die Veröffentlichung einer Volksliedersammlung durch *bungei iinkai* (Nationalkomitee für Literatur: Ôgai war ein mächtiges Mitglied) um 1914 sowie die Herausgabe von Sammlungen japanischer Kindermärchen durch Ôgai zusammen mit Matsumura Takeo (Mythologe: 1883-1969), Suzuki Miekichi (Schriftsteller für Kinderliteratur: 1882-1936), Mabuchi Reiyû (Pädagoge: 18xx-19xx) Anfang der 1920 Jahre (Mori u. a. 1924; vgl. Ono 2005).

Yanagita fühlte sich stetig als entwurzelter Heimatloser (Yamada 1992, 21, 24).²⁰ Dies ist auch aus seiner Biographie ersichtlich. Seine Familie zog von Ort zu Ort, er selbst wurde schließlich von einer anderen Familie adoptiert. Mit dem Studium ließ er sich in Tôkyô nieder. Mit seiner Volkskunde beabsichtigt er vor allem zu zeigen, wie die vermeintlich natürliche und naturwüchsige Gemeinschaft von *jômin* funktioniert und ihre Bräuche im Alltagsleben reproduziert (vgl. Harootunian 2000, 327). Und diese Gemeinschaft wollte er als Heimat aller Japaner beschreiben.

Jômin wird von Yanagita als der Typus der bodenständigen, selbständigen Bauern konzipiert, die religiöse und alltägliche Praktiken wiederholen und prinzipiell nicht vom Geburtsort fortziehen. In diesem Sinne war Yanagita selbst freilich nie einer der *jômin*. Weder er selbst noch seine Familie waren Bauern. Außerdem wurde *jômin* in der damaligen Amtssprache als Begriff für Objekte von Verwaltungshandeln verwendet. Yanagita aber war Beamter,

20 Sôma betont zwar das starke Heimatbewusstsein Yanagitas. Dass dieser sich aber für die Heimat interessierte und das Heimatbewusstsein praktisch pflegte, bedeutete nicht automatisch, dass er faktisch in seiner Heimat verwurzelt blieb. Vielmehr kann man vermuten, dass er das Heimatbewusstsein in seiner Imagination umso mehr steigerte, als er heimatlos war.

also Verwaltungssubjekt (Akteur), und stand als solcher den *jômin* gegenüber, die Objekte von Verwaltungshandeln waren. Damit entpuppt sich *jômin*, der von Yanagita erfundene Akteur vermeintlich echter, authentischer Geschichte als zu erkennender und zu beherrschender Gegenstand. Für Yanagita sind die bodenständigen Bauern, *jômin*, nicht Subjekte von Wissen, sondern zu begehrende Objekte von Wissens und mithin Herrschaft. Das nicht zu befriedigende Begehren des modernen Subjekts, alles über ein Objekt zu wissen und damit Macht über es auszuüben, ist ein Zeichen der Zerrissenheit der Zeit, in der es vom Objekt und somit von der Welt abdriften muss. Die Sehnsucht danach, sich mit dem Objekt zu vereinigen und zu versöhnen, zeigt sich auch in Yanagitas Methode. Harootunian (2000, 185) weist darauf hin, dass Yanagita glaubte, die Differenz zwischen Subjekt und Objekt kraft Einfühlung überwinden zu können, und dass er das Wissen *über* das Volk mit dem Wissen des Volks verwechselt habe. Auf diese Weise ist der Beobachter selbst aus dem Blick geraten, und die von ihm gemachten Unterscheidungen sind unsichtbar geworden.

Darüber hinaus ist die Heirat mit einer idealen Frau Bestandteil von Yamagitas Heimatbild (Yanagita 1997, 133 f.). In diesem Sinne gehört auch die Frau in den imaginären Raum Yanagitas. Auch sie ist Gegenstand seiner Sehnsucht. Diese Sehnsucht wurde durch seine Imagination gesteigert (vgl. Luhmann 1984). Yanagitas Lyrik wird oft als „Lyrik eines keuschen Jungen“ bewertet, und Okaya macht darauf aufmerksam, dass er zu dichten aufhörte, als er heiratete, d.h. seine Keuschheit verlor (Okaya 1991, 91). Dass Yanagita das Bild der idealen Frau in seinen imaginären Raum der Heimat einordnete, hängt wiederum mit der Sozial- und Kulturgeschichte Japans Anfang des 20. Jahrhunderts zusammen. Damals setzte sich in den japanischen Großstädten das moderne Leben allmählich durch, einhergehend mit der ersten Welle der Frauenemanzipation und der Lockerung der Geschlechtmoral wie freier Liebe und

Sexualität (Harootunian 2000, bes. Kap.1).²¹ Yamagitas Frauenideal ist als Gegenbild dessen konstruiert, wovon er in Tōkyō immer mehr Zeuge wurde.

Zum Schluss dieses Abschnitts ist Yanagitas starke wissenschaftliche und außerwissenschaftliche Neigung zum Reich der Toten zu erwähnen (Yamada 1992, 16 f.; Yoshimoto / Akasaka 1990, 191). Sie lässt sich nicht nur in seiner Volkskunde, sondern auch in seiner Lyrik erkennen: „Nicht wenige seiner Gedichte deuten die Existenz des Reichs der Toten an“ (Yamada, ebd.). In seinen Gedichten finden sich neben *Liebe, Mädchen, Blume* häufig Wörter wie *Schatten, Traum, Grab*, die das Reich der Toten andeuten (Kijima, Yasuro: *mori no hukurō* [*Eule im Wald*], S.133, zit. nach Yamada 1992, 17). Oft ist bemerkt worden, dass sein starkes Interesse an der Welt der Toten von seinem Lehrer für die Dichtung in Fünfzeiler Matsura Tatsuo (1844-1909) vermittelt und inhaltlich von der nativistischen *kokugaku* Schule Hiratas beeinflusst wurde (Yamada 1992, 26 ff.; Gotō 1987, 83).²²

In dieser kurzen Skizze ist bereits deutlich geworden, mit welchen Unterscheidungen und welcher Semantik in Yanagitas Schriften operiert wird. Das in den Städten durch die Verwestlichung vom

21 Die verwestlichte und moralisch verdorbene Großstadt mit Huren ist ein typisches Bild, das von Okzidentalisten gehegt wurde. Siehe Buruma / Margalit 2005, bes. Kapitel 1.

22 Einige der Glaubenselemente dieser Schule sind: 1. Die Seele ist unsterblich. 2. Nach dem Tod lebt die Seele weiter in einer Welt *yūmeikai* [das Reich der Toten]. 3. Von *yūmeikai* her ist die diesseitige Welt beobachtbar. 4. Tote können mit den Lebenden durch einen Festakt kommunizieren. 5. *yūmeikai* ist das Grab des Diesseits. 6. In der *yūmeikai* gibt es gewisse Formen von Speisen, Wohnung und Kleidung. 7. Die Toten schützen ihre Nachfahren. 8. Die Toten müssen vor sich vor dem Gericht der Gottheit *Ōkuninushi* verantworten. 9. Die echte Welt ist *yūmeikai*, nicht die Welt der Lebenden. Daher findet man das echte Glück und Unheil nur in *yūmeikai*. – Yanagita fasst seine Auffassung vom Tod wie folgt zusammen: 1. Die Toten bleiben in der Umgebung ihres Lebens, entfernen sich nicht. 2. Zwischen der Welt der Lebenden und dem Reich der Toten gibt es häufig Kontakte. 3. Wünsche auf dem Sterbebett gehen nach dem Tod in Erfüllung. 4. Daher kann man nicht nur etwas für seine Nachfahren vorhaben, sondern durch die Wiedergeburt auch durchführen (zit. nach Yamada 1992, 27 ff.).

Aussterben bedrohte, vermeintlich authentische japanische Leben suchte er auf dem Land. Zu seiner Vorstellung von Heimat gehörte ein idealisiertes Frauenbild, welches sich vor allem durch Treue zum Ehemann auszeichnete. Die Unterscheidung von japanisch und westlich wurde mit weiteren Unterscheidungen von Land und Stadt gekoppelt. Hinzu kam der Toteskult als typisch romantischer Bestandteil. Yanagitas Lehre trug dazu bei, den Glauben zu stärken, die Seele sei unsterblich, daher brauche ein echter Japaner den Tod nicht zu fürchten. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Ôgai in seiner Erzählung *môsô* [*Illusionen*] die Todesverachtung als *differentia specifica* der Japaner im Unterschied zum Westen einführte. Zu diesem Themenkomplex gehören seine historischen Novellen, die *junshi* thematisieren.²³ Entscheidend ist hier nicht, ob Ôgai in seinen historischen Novellen den Tod verherrlichte oder objektiv sachlich schrieb, sondern allein die Tatsache, dass er mit *junshi* historische Ereignisse niederschrieb. Dadurch sind diese Ereignisse im Gedächtnis der Nation gespeichert und abrufbar geblieben.

5. Schlussbemerkung

Unter wissenssoziologischen Gesichtspunkten ist Yanagitas Werk sehr interessant. Denn es lässt erkennen, welche große Rolle nicht-expliziert formuliertes, sondern in Gedichten, Novellen und Romanen impliziertes Wissen im Prozess der Produktion und Vermittlung von Wissen spielt. Es ist zugleich ein Beispiel dafür, wie die von Ôgai in Japan eingeführte Semantik der Romantik ein breites Publikum erfasste. Die die Texte Yanagitas kennzeichnende Sehnsucht nach der Heimat, der Natur, der Welt der Toten, der Frau usw.

23 *Junshi* ist ein freiwilliger Tod, der als Ausdruck der Verpflichtung und Treue gegenüber einem Verstorbenen gewählt wird, wie er unter den Samurai bis ins 17. Jahrhundert üblich war; später wurde er als nicht mehr zeitgemäß verboten.

zeigt eine gewisse Affinität mit der Welt der *Improvisatoren* Andersens, die Yanagita in seiner Jugend in der von Ôgai ins Japanisch übertragenen Fassung immer wieder gern las. Es ist ersichtlich, wie stark Yanagita von der Romantik geprägt war. Ersichtlich ist auch, wie eng seine Leidenschaft für schöngeistige Literatur mit Ôgai zusammenhing. Yanagita verkehrte mit Ôgai, als diese Leidenschaft ihn am stärksten erfasst hatte, und er verlor das Interesse an der Literatur, je mehr ihre Arbeit ihn und Ôgai einander entfremdete (Okaya 1991, 39). Mit anderen Worten: Ôgai hatte bei ihm die schöngeistige Literatur zur Leidenschaft werden lassen.

An Yanagitas Versuch, die Eigenheit des Japanischen zu erfassen, wie sie oben zusammengefasst wurden, lassen sich noch einige weitere Fragen knüpfen. 1. Ist es nicht ein europäischer Gedanke, dass kulturelle Identität auf Glauben bzw. Religion basiert und Moral(-vorstellungen) abgesichert, die durch Modernisierung und Industrialisierung bedroht werden?²⁴ Tatsächlich war Yanagita wie die meisten Angehörigen der damaligen japanischen intellektuellen Elite mit europäischer Wissenschaft vertraut, in seinem Fachgebiet vor allem mit Malinowski und Durkheim. Es fällt nicht schwer, Spuren Durkheims bei ihm zu finden. Durkheim konzipierte seine Soziologie, besonders die Religionssoziologie, angesichts einer gesellschaftlichen Krise in der Absicht, diese zu überwinden und die gesellschaftliche Ordnung wiederherzustellen.

Sein implizites und explizites Wissen ermöglichte es Yanagita, die Moderne als Krise wahrzunehmen, und regte ihn zur Erforschung der Volkskunde an. Damals erlebte Europa die Krise der klassischen Moderne. Ist diese (Fast-)Gleichzeitigkeit der Krise im Taishô-Japan (1911-1925) und der Krise der klassischen Moderne in Europa als Zufall anzusehen? Harootunian glaubt dies nicht; er sieht den Grund für diese (Fast-)Gleichzeitigkeit darin, dass der Kapitalismus

24 Vgl. Morikawa 2008.

sich, begleitet vom modernen Lebensstil, in Japan immer weiter durchsetzte und somit verschiedene Sektoren innerhalb der Gesellschaft ungleichmäßig zu entwickeln begannen. Doch dies erklärt noch *nicht*, dass das moderne Leben als Problem und die vom Kapitalismus verursachten Veränderungen als Krise wahrgenommen wurden. *Krise* bedeutet hier vor allem Verlust organische Totalität und Authentizität, der wiederum die romantische Vorstellung eines organischen Ganzen voraussetzt.²⁵ Doch führen die zur Beschreibung verwendeten, gemeinsamen Semantiken und Kategorien zu gemeinsamen bzw. ähnlichen Einsichten oder nicht? Die japanischen Intellektuellen wussten damals schon – dank der übertragenen Semantik – von der Moderne zu reden, zu schreiben, zu diskutieren und diese zu kritisieren, bevor das moderne Leben die Mehrheit der japanischen Bevölkerung erfasste.

In diesem Zusammenhang stellt sich die zweite Frage: Kommt nicht auch die Kategorie *Religion* als *Reflexionsform des Glaubens* aus dem modernen Westen? Die japanische Sprache hatte vor der Meiji-Restauration kein bedeutungsgleiches Wort für die Religion im *modernen*, europäischen Sinne.²⁶ Ôgai legt in seiner Novelle *kano yôni* [als ob] die Lehre des evangelischen Theologen Harnack dar und unterscheidet in Bezug auf ihn zwischen dem subjektiven Glauben und der funktionalen Notwendigkeit der Religion für eine Gesellschaft. Wenn auch Ôgai selbst kein religiöser Mensch war, sah er die funktionale Notwendigkeit der Religion ein. Sôma (1995, 145 f.) zufolge vertrat Yanagita das gleiche Religionsverständnis. Doch ist hier nicht, festzustellen, ob es Yanagita von Ôgai vermittelt

25 Erinnert sei hier daran, dass sowohl Ôgai als auch Yanagita in der Sekundärliteratur (z. B. Okaya 1991, Okamura 1998) oft als Intellektuelle dargestellt werden, die trotz der Modernisierung danach strebten, die Totalität des Lebens wieder herzustellen. Solche Beschreibungen wären völlig unmöglich ohne romantische Kategorien und Semantiken.

26 Über die Begriffsgeschichte von *shûkyô* (Religion) nach der Meiji-Restauration 1868 siehe Isomae 2003. Englisch ders. 2000.

worden war oder nicht. Festgestellt werden kann jedoch, dass Yanagita seine ethnologischen Studien mit westlichem Religionsverständnis und der Vorstellung von Religion als Garant moralischer Integration der Gesellschaft durchführte.²⁷

3. Ist es nicht eine romantische europäische Vorstellung, dass jedes Volk einen übergeschichtlichen, immer gleichbleibenden, identischen Kern („Volksgeist“) habe und sich mithin als historisches Kontinuum begreifen solle? Bezeichnenderweise waren es westliche Beobachter wie Chamberlain, Hearn und Fenollosa, die wiederholt betonten, Die Eigenheit des Japanischen sei durch Industrialisierung und Verwestlichung vom Aussterben bedroht, und daher müsse man sie bewahren.²⁸ Bemerkenswerterweise wurde das Japanische bzw. die japanische kulturelle Identität zunächst vom Westen postuliert. In diesem Sinne ist „Japan“ ein orientalistisches Konstrukt. Yanagita übernahm diese Beobachtungsweise wie andere japanische Intellektuelle. In seinem *jômin*-Begriff liegt schon das orientalistische Schema vor: der Orient als Objekt von Erkenntnis und Herrschaft. Yanagita selbst steht nicht für *jômin*, sondern *jômin* ist der von ihm begehrte Gegenstand. (Durch Yanagitas Lokalisierung des eigentlich „Japanischen“ auf dem Land findet die Kultur der Stadtbewohner in der Edo-Zeit in seinem System keinen Platz. (Es war die Aufgabe vor allem des Schriftstellers Nagai Kafû [1879-1959] und des Philosophen Kuki Shûzo [1888-1941], diese wieder in das *System des Japanischen* zurückzuholen).

Schließlich: Können wir die Definition von Yamagitas Volkskunde als „Selbsterkenntnis des Volkes“ bzw. „Selbsterkenntnis der

27 Yanagitas Volkskunde ist zugleich ein Programm, durch die Erinnerung an die Vorfahren die Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart wieder herzustellen (Harootunian 2000, 221).

28 Hirakawa betont, dass Yanagitas Volkskunde von Hearn stark geprägt worden sei, obwohl er dies mangels Referenzen in Yanagitas Schriften nicht ausreichend beweisen kann, wie er zugibt (Zit. nach Funaki 1991, 181).

Japaner“ für bare Münze nehmen? Yanagita bezeichnete sein wissenschaftliches Vorgehen als neue *kokugaku*, also als Erneuerung und Fortsetzung der nativistischen Lehre [*kokugaku*], die sich in der Edo-Zeit mittels Textphilologie überkommener Schriften wie Gedichten, der *Geschichte von Prinz Genji* u.dgl. die Mentalität des Ur-Japaners zu rekonstruieren bemühte und die Meiji-Restauration ideologisch vorbereitete. Tatsächlich verdankt aber Yamagitas neue *kokugaku* vieles dem Westen (vgl. Funaki 1991, 181). Allerdings ist auf die begriffsgeschichtlichen Bedeutungsverschiebungen zwischen *kokugaku* und Yanagitas Sprachgebrauch hinzuweisen. Die Ablösung des Sprichworts „japanische Seele, chinesischer Geist“ [*wakon kansai*] durch das neue Sprichwort „japanische Seele, westlicher Geist“ [*wakon yōsai*], die sich in der Meiji-Zeit vollzog, zeigt, dass der ältere Begriffsgegensatz von japanisch/chinesisch in der Meiji-Zeit durch den neueren japanisch/westlich ersetzt wurde. Die Stelle des *konstruktiven Anderen* zum Japanischen ist seitdem vom Westlichen belegt. Dieser neue Begriffsgegensatz hängt mit anderen neuen Begriffsgegensätzen zusammen, die ältere noch nicht kannten. Wenn auch im Gegensatz von japanisch/chinesisch die Unterscheidungen von Peripherie/Zentrum und von partikular/universell auffindbar sind, so war er doch noch nicht mit der Unterscheidung von Land/Stadt verbunden. Ihm fehlte auch die Unterscheidung auf der Zeitebene, während das Gegensatzpaar japanisch/westlich immer schon mit einer temporalen Konnotation von vormodern bzw. traditionell/modern begriffen wurde.²⁹ Indessen waren es nicht die gelehrten Nativisten von *kokugaku*, die als erste das authentisch Japanische auf dem Land zu finden suchten, sondern es war ein Westler, der den Anstoß hierzu gab; Lafcadio Hearn³⁰.

29 Allerdings ist die Vorstellung vom heiligen, reinen Ursprung der Geschichte – frei von fremden Kulturen – den nativistischen Gelehrten in der Edo-Zeit bereits bekannt.

30 Hearn (1850-1904) war ein Journalist und Schriftsteller irisch-griechischer Herkunft. In Japan auch als Lehrer und Hochschullehrer tätig. Seine Werke haben das westliche Japan-Bild im 20. Jahrhundert entscheidend geprägt.

So entpuppt sich Yanagitas Volkskunde nicht als „Selbsterkenntnis des Volkes“, wie er meinte, sondern als Gegenteil, d.h. *Fremd-erkenntnis vom westlichen Standpunkt her*. Mit anderen, Luhmannschen Worten: Sie ist ein Beispiel für die Selbstbeobachtung und -beschreibung der Moderne. Diese erzeugt immer *ihr Anderes*, indem sie sich selbst beobachtet, bezeichnet und stabilisiert. Takeuchi Yoshimi (1910-1977) – Vorreiter der postkolonialen Theorie in Japan – hat dies schon 1948 bemerkt, als er schrieb:

„Europa“ und „Asien“ sind gegensätzliche Begriffe [...] In Asien dagegen fehlt ursprünglich nicht nur die Fähigkeit, Europa zu verstehen, sondern auch jene, Asien selber zu verstehen. Asien zu verstehen, es zu realisieren, es zu erschaffen, verdankt sich vielmehr etwas Europäischem in Europa. Nicht nur wird in Europa Europa möglich, sondern es wird dort auch Asien erst möglich. Wenn sich Europa mit dem Begriff der Vernunft repräsentieren lässt, so ist nicht allein die Vernunft etwas Europäisches, sondern auch die Anti-Vernunft – die Natur. Alles ist also etwas Europäisches. (Takeuchi 2005, 17)

Literatur

- Buruma, Ian / Avishai Margalit: *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*, München / Wien 2005.
- Eisenstadt, Shmuel Noah: Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive, in: Bernhard Giesen (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1991, S. 21-38.
- Eisenstadt, Shmuel Noah: *Japanese Civilization. A comparative View*, Chicago / London 1996.
- Funaki, Hiroshi: *Yanagita Kunio gaiden shirotabi no shisô* [Nachtrag zu *Yanagita Kunio. Denker in weißen Socken*], Tôkyô: Nihon Editor School 1991.

- Gotô, Sôichirô: *Yanagita Kunio ron* [Über Yanagita Kunio], Tôkyô: Kôbunsha-Verlag 1987.
- Harootunian, Harry D.: Disciplinizing Native Knowledge and Producing Place: Yanagita Kunio, Origuchi Shinobu, Takata Yasuma, in: J. Thomas Rimer (Hg.): *Culture and Identity. Japanese Intellectuals During the Interwar Years*, Princeton 1990, S. 99-127.
- Harootunian, Harry D.: *Overcome by Modernity. History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton University Press 2000.
- Hashimoto, Mitsuru: Chihô. Yanagita Kunio's "Japan", in: Stephen Vlastos (Hg.): *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*, Berkeley / Los Angeles / London 1998, S. 133-143.
- Hori, Ichiro: Mountains and their importance for the idea of the other world in Japanese folk religion, in: *History of Religions*, Vol.6. Nr.1, 1966, S. 1-17.
- Isomae, Junichi: *kindai nihon no shûkyô gensetsu to sono keifu* [Die Genealogie der Diskurse über die Religion im modernen Japan], Tôkyô: Iwanami shoten Verlag, 2003.
- Isomae, Junichi: The Formation of the Concept of "Religion" in Modern Japan, presented at XVIIIth World Congress of International Association for the History of Religions, Durban, South Africa, August, 7, 2000.
- Ito, Kanji: *Yanagita Kunio to bunka nashonarizumu* [Yanagita Kunio und der kulturelle Nationalismus], Tôkyô: Iwanami shoten-Verlag 2002.
- Ivy, Marilyn: *Discourses of the Vanishing. Modernity, Phantasm, Japan*, Chicago / London 1995.
- Koschmann, J. Victor: Folklore Studies and the Conservative Anti-Establishment in Modern Japan, in: J. Victor Koschmann / Keibô Ôiwa / Shinji Yamashita (Hg.): *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*, New York 1988, S. 131-164.
- Kamishima, Jirô: Yanagita Kunio, in: Asahi Journal (Hg.): *nihon no shisôka* [Denker in Japan], in Bd. 3, Tôkyô: Asahi Shinbun-Verlag 1975, S. 157-170.

- Kawamura, Jirô, Yanagita Kunio to Ha'ine [Yanagita Kunio und Heine], in: ders.: *mokushiroku to bokka* [Apokalypse und Idylle], Tôkyô: Shûeisha-Verlag, 1979.
- Kuwayama, Takami: Native Discourse in the Academic World System, in: *Asian Anthropology* 2005, S. 97-116.
- Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, Frankfurt/M. 1984.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1997.
- Maruyama, Masao: bunmei ron no gairyaku wo yomu 2 [Lektüre des Grundriß der Zivilisationstheorie Fukuzawa Yukichi], in: *Maruyama Masao shû* [Gesamtausgabe], Bd. 14, Tôkyô: Iwanami shoten-Verlag 1996.
- Mori, Ôgai: Die Tänzerin, 1890, in: ders. *Im Umbau*, übersetzt v. Wolfgang Schamoni, Frankfurt/M. 1989, S.7-33.
- Mori, Ôgai: Im Umbau, 1910, in: ders. *Im Umbau*, übersetzt v. Wolfgang Schamoni, Frankfurt/M. 1989, S.92-98.
- Mori, Ôgai: Illusionen, 1911, in: ders. *Im Umbau*, übersetzt v. Wolfgang Schamoni, Frankfurt/M. 1989, S.107-127.
- Mori, Ôgai: *kanoyoni* [als-ob], 1912, in: ders.: *Ôgai zenshû* [Gesamtausgabe Mori Ôgais], Bd.10, Tôkyô: Iwanami shoten Verlag 1972, S. 43-78.
- Mori, Rintarô u.a. (Hg.): *nihon densetsu. hyôjun otogi bunko* [Legenden von Japan. Die standalisierte Märchenbibliothek], 2 Bde. Tôkyô 1924.
- Morita, James R.: Shigarami-Zôshi, in: *Monumenta Nipponica* 24. 1-2 (1969), S. 47-58.
- Morse, Ronald A.: Yanagita Kunio, and the modern Japanese Consciousness, in: J. Victor Koschmann / Keibô Ôiwa / Shinji Yamashita (Hg.): *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*, New York 1988, S. 11-28.
- Morse, Ronald A.: *Yanagita Kunio and the folklore movement. The Search for Japan's National Character and Distinctiveness*, New York / London 1990.
- Murai, Osamu: metsubô no gensetsu kûkan. minzoku, kokka, kôshôsei [Diskurse des Untergangs. Nation, Staat, das Orale] in: Shirane, Haruo / Suzuki, Tomi (Hg.): *sozôsareta koten. kanon keisei, kokumin kokka, ni-*

- hon bungaku* [Erfindung der klassischen Literatur. Kanonbildung, Nationalstaat, japanische Literatur], Tôkyô: Shinyôsha-Verlag 1999, S. 258-300.
- Nomura, Jun'ichi et al. (Hg.): *Yanagita Kunio jiten* [Yanagita Kunio Lexikon], Tôkyô: Bensei shuppan-Verlag 1998.
- Okamura, Ryôji: *Yanagita Kunio no Meiji jidai* [Yanagita Kunios Meiji Epoche], Tôkyô: Akashi shoten-Verlag 1998.
- Okaya, Kôji: *Yanagita Kunio no seishun* [Yanagita Kunio in seiner Jugend], Tôkyô: Chikuma shobô-Verlag 1991.
- Okazaki, Yoshie, (Hg.): *Meiji bunkashi* [Kulturgeschichte in Meiji], Bd.7, bungei [Literatur], Hara shobô-Verlag: Tôkyô 1980.
- Ono, Ryôhei: The Generation of Imagined "Homeland" Landscape along with the Changes of Forest Scenery after the End of the Meiji Period, in: *Journal of The Japanese Institute of Landscape Architecture*, Vol. 68 Nr. 5 (2005), S. 411-416.
- Pyle, Kenneth B.: *The New Generation in Meiji Japan. Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, Stanford 1969.
- Satô, Kenji: *dokusho kûkan no kindai. hôhō toshitenô Yanagita Kunio* [Die Modernität des Lesens. Yanagita Kunio als Methode], Tôkyô: Kôbundô-Verlag 1987.
- Schöchte, Heike: *Persönlichkeit und Frühwerk des japanischen Schriftstellers Mori Ôgai (1862-1922) unter dem Gesichtspunkt des Einflusses seines Deutschlandaufenthaltes 1884-1888 auf sein literarisches Schaffen*, 3 Bde., Diss., Berlin 1987.
- Sôma, Yôrô: Mori Ôgai to Yanagita Kunio, in: *Mori Ôgai kenkyû*, Bd. 6, Osaka: Izumi shoin-Verlag 1995, S. 131-153.
- Takeuchi, Yoshimi: *Japan in Asien. Geschichtsdenken und Kulturkritik nach 1945*, hrsg. u. übersetzt v. Wolfgang Seifert und Christian Uhl, München 2005.
- Ueda, Bin: *kaichô on* [Meergeräuche], 1905.
- Weber, Beate: *Mori Ôgai als Wegbereiter der Goethe-Rezeption in Japan*, Berlin 1999.

- Yamada, Hisashi: ikai no kenkyû to ganbô [Studien über die Jenseits und Wunschdenken], in: Hirano, Jinkei (Hg.): *Yanagita Kunio tankyû. koyû shinkô ron no tenkai* [Studien über Yanagita Kunio. Zur Entwicklung seiner Lehre des volkstümlichen Glaubens], Tôkyô: Taira shobô-Verlag 1992, S. 5-48.
- Yanagita, Kunio: kokyô 70 nen [Siebzig Jahren Heimat], in: *Yanagita Kunio zenshû* [Gesamtausgabe], Bd.21, Tôkyô: Chikuma shobô-Verlag 1997.
- Yanagita, Kunio: *Yanagita Kunio zenshû* [Gesamtausgabe], Bd.24, Tôkyô: Chikuma shobô-Verlag 1999.
- Yanagita, Kunio: senzo no hanashi [Über Vorfahren], in: *Yanagita Kunio zenshû* [Gesamtausgabe], Bd.13, Chikuma-bunko 1990, S. 7-209.
- Yano, Hôjin: *Kambara Ariake kenkyû* [Studien über Kambara Ariake], 1959, Tôkyô: Nihon tosho center, 1984.

Japan und seine Moderne nach dem Asiatisch-Pazifischen Krieg:

Takeuchi Yoshimis Intervention 1948

Wolfgang Seifert

Einleitung: Ein folgenreicher Text aus dem Jahr 1948

Vor sechzig Jahren veröffentlichte der japanische Sinologe Takeuchi Yoshimi (1910-1977), der sich vor allem mit der chinesischen Literatur des 20. Jahrhunderts beschäftigte, seinen Essay „Was bedeutet die Moderne? Der Fall Japan und der Fall China“.¹ Einige Zeit später sollte dieser Text erheblichen Einfluss auf die japanischen Intellektuellen ausüben, dann an öffentlicher Resonanz verlieren, um erstaunlicherweise etwa ab 2000 von neuem zum Gegenstand von Diskussionen zu werden. Besonders seit dem Erscheinen der koreanischen Übersetzung durch Seo Kwang-deok und Baik Ji-un im Jahr 2004 und der chinesischen Übersetzung durch Sun Ge im Jahr 2005 kreisen einige der Debatten führender Intellektueller in den drei ostasiatischen Ländern um die von Takeuchi formulierten Thesen. Man versucht, sie für die heutige Situation fruchtbar zu machen.² Der Autor selbst allerdings wollte sie seinerzeit lediglich als Hypothesen verstanden wissen.³ Hier ist nicht der Ort, den Gründen für das wiedererwachte Interesse an Takeuchis Text in Japan und für die Reaktionen des chinesischen und koreanischen Publikums, denen er nun erstmals zugänglich gemacht worden ist, nachzugehen. Der komplexe Inhalt des Essays scheint jedenfalls Impulse für vielfältige Diskussionen im heutigen Ostasien geben zu können. Es wären deshalb die Motive zu erforschen, die hinter dem Interesse an Takeuchis Denken stehen. Doch auch die zaghafte erfolgreiche Rezeption in den westlichen Ländern kann hier nicht unter-

1 „Kindai to wa nani ka. Nihon to Chûgoku no baai“, erstmals erschienen 1948 unter dem Titel „Chûgoku no kindai to Nihon no kindai – Ro Jin o tegakari to shite“ (Die Moderne Chinas und die Moderne Japans – Lu Xun als Schlüssel zu ihrem Verständnis). Später aufgenommen in *Takeuchi Yoshimi zenshû* (Gesammelte Werke von Takeuchi Yoshimi), Bd. 4, Chikuma shobô, Tôkyô 1980. S. 128-171. Hier wird nach der deutschen Übersetzung (Takeuchi 2005, 9-54) zitiert.

2 Vgl. etwa Sun Ge, Baik Young-Seo, Chen Kuan-Hsing (Hg.) 2006.

3 So Takeuchi 1966, Bd.3, Kaidai (Erläuterung), S. 422.

sucht werden.⁴ Was mögen Takeuchis Gedanken bei Lesern in Europa und in Nordamerika auslösen? Werden sie aufgegriffen und verarbeitet? Entdecken wir Parallelen zum Geschichtsdenken in anderen Gesellschaften? Können wir am Ende die heutige Welt und unseren eigenen Ort darin besser verstehen? Von der Beantwortung solcher Fragen nehme ich hier Abstand und beschränke mich stattdessen auf einen Punkt. Geklärt werden soll, worin die Einmischung Takeuchis in die Debatten der japanischen Intellektuellen nach dem Krieg bestand und welches Geschichtsverständnis in seinem Essay formuliert wurde. Diese Beschränkung ergibt sich zunächst aus der Verbindung von Text und Kontext. Takeuchi schrieb meiner Überzeugung nach aus einer geistigen Not heraus, die seine Existenz prägte. Er war weit davon entfernt, sich etwa als Teilnehmer einer internationalen oder auch nur nationalen, im akademischen Spektrum sich abspielenden Theoriediskussion zu verstehen. Dies war nicht sein Interesse, wie in der folgenden, 1948 auf Japan bezogenen Äußerung zum Ausdruck kommt: „Ich spreche hier nicht in Paradoxien oder Ironien, denn solcher Spielraum steht mir nicht zur Verfügung. Was die Wissenschaftler ‚Fortschritt der Wissenschaft‘ nennen, ist für mich ihr Niedergang. Die Wissen-

4 In westlichen Sprachen sind die nachstehenden Übersetzungen erschienen, in chronologischer Reihenfolge: (1) Takeuchi, Yoshimi: Die Moderne Entwicklung Chinas und Japans. Auf den Spuren von Lu Xun [Kindai to wa nani ka. Nihon to Chûgoku no baai], in: *Japan ohne Mythos. Zehn kritische Essays aus japanischer Feder*, Hg. und übers. Karl F. Zahl, Iudicium Verlag, München 1988, S. 106-158. (2) Takeuchi, Yoshimi: Modernité chinoise, modernité japonaise. A la lumière de Lu Xun, pres. et trad. Patric de Vos, in: Y.-M. Allieux, *Cent Ans de Pensée au Japon*, Tome 2, Ed. Philippe Picquier, Arles 1996, S. 131-182. (3) Takeuchi, Yoshimi: Was ist die ‚Moderne‘? Eine Gegenüberstellung von Japan und China [Kindai to wa nani ka. Nihon to Chûgoku no baai], übers. Wolfgang Seifert, in: *Kagami. Japanischer Zeitschriftenspiegel*, Nr. 49 (2001), S. 55-98 (Neuübersetzung). (4) Takeuchi, Yoshimi: What is Modernity? (The Case of Japan and China), in: *Writings of Takeuchi Yoshimi*, ed., transl. and with an introduction by Richard F. Calichman, Columbia University Press, New York 2004, S. 53-81. (5) Takeuchi, Yoshimi: Was bedeutet die Moderne? Der Fall Japan und der Fall China [Neuübersetzung], in: *Japan in Asien. Geschichtsdenken und Kulturkritik nach 1945*, hg. und übers. Wolfgang Seifert u. Christian Uhl, Iudicium, München 2005, S. 9-54.

schaftler können dies nur nicht erkennen, weil sie die Brille des Fortschritts tragen. Setzt man diese Brille ab, dann stellt sich der Fortschritt als Niedergang heraus“ (Takeuchi 2005, 26). Worauf er sich bei seinem Nachdenken über Fragen der kulturellen Identität und des Geschichtsbewusstseins als Japaner stützt, sind sein „Wissen aus Erfahrung“ und seine „literarische Intuition“ (Takeuchi 2005, 18). Wie immer der westliche Leser Takeuchis, zeitlich und räumlich in großer Distanz lebend, dessen Gedankengänge aufnehmen mag, ob er sich in die Situation, in welcher der Autor schrieb, zurückversetzt oder ob er sie in die Gegenwart hineinzuholen versucht – als erster Schritt zu einem ideengeschichtlichen Beitrag muss die Verknüpfung zwischen Autor, Text und Kontext aufgezeigt werden. Erst auf dieser Grundlage kann entschieden werden, ob wir den Autor zu unserem Gesprächspartner machen können, oder ob sein Denken nur noch von historischem Interesse ist – wenn wir ihm überhaupt noch etwas abgewinnen können. Nach meinem Verständnis wäre jedenfalls nichts falscher, als Takeuchis Denken umstandslos für einen postmodernen Diskurs zu reklamieren.

1. Wer war Takeuchi Yoshimi?

Biographischer Überblick

Weil Takeuchi in Deutschland unbekannt ist, soll er hier zunächst kurz vorgestellt werden. 1910 in der Präfektur Nagano geboren, verbrachte Takeuchi Kindheit und erste Schuljahre in Tōkyō, um anschließend das Gymnasium in Ōsaka zu besuchen und 1928 mit dem Studium der „Chinesischen Literatur“ – damals als *Shina bungaku* bezeichnet – an der Reichsuniversität Tōkyō zu beginnen. Seine erste Reise nach Beijing unternahm er schon während seines Studiums, das er 1934 mit einer Abschlussarbeit über einen zeitgenössischen Schriftsteller beendete. Ein solches Thema war

damals eine Seltenheit in der akademischen Sinologie Japans. Seit seiner Studentenzeit rührt die Freundschaft mit dem späteren Schriftsteller Takeda Taijun (1912-1976). Zusammen mit Takeda, Okazaki Toshio und anderen gründet er 1934 die „Gesellschaft für das Studium der chinesischen Literatur“ (*Chûgoku bungaku kenkyûkai*). Von 1937 bis 1939 studiert er in Beijing. Er wird verantwortlicher Herausgeber der *Chûgoku bungaku geppô* (*Monatsberichte für chinesische Literatur*), die später in *Chûgoku bungaku* (*Chinesische Literatur*) umbenannt wurde. Ab April 1940 ist er Mitglied des *Kaikyo-ken* (Institut für Islam-Studien) in Tôkyô.

Im Januar 1942 veröffentlicht Takeuchi unter Pseudonym eine Erklärung, in der er die Eröffnung des „Großostasiatischen Krieges“ durch Japans Angriff auf den in Pearl Harbor liegenden Teil der amerikanischen Pazifik-Flotte am 8. Dezember 1941 begrüßt.⁵ Eine Zusammenarbeit mit dem im November 1942 eröffneten 1. Großostasiatischen Schriftstellerkongress, mit dessen Hilfe die Regierung Schriftsteller und Intellektuelle für ihr Ziel des Aufbaus einer „Großostasiatischen Wohlstandssphäre“ instrumentalisieren wollte, lehnt er jedoch ab. Anfang 1943 beschließt er, die „Gesellschaft zum Studium der chinesischen Literatur“ aufzulösen. Im Dezember 1944 erscheint in der Reihe „Östliches Denken“ im Verlag Nihon hyôron sha sein Erstlingswerk *Ro Jin* (Lu Xun). Die Begegnung mit dem Werk dieses vielleicht bedeutendsten Schriftstellers des modernen China wird für ihn zum Schlüsselerlebnis. 1944 zur Armee in China eingezogen, wird Takeuchi im Juli 1946 demobilisiert und kehrt aus der Provinz Hunan nach Japan zurück, um von neuem Werke von Lu Xun (1881-1936) ins Japanische zu übersetzen. Ab 1948 publiziert er kritische Essays zur geistig-kulturellen Situation Japans nach dem Krieg, beginnend mit „Was bedeutet die Moderne? Der Fall Japan und der Fall China“. 1949 wird er

5 Genauer hierzu siehe Uhl 2003, 212-223. Dort auch die Übersetzung des „Manifests“ in Auszügen.

Lehrbeauftragter an der privaten Keiô-Gijuku-Universität. 1950 kritisiert er die Kommunistische Partei Japans (KPJ), weil sie sich der Kritik des Kommunistischen Informationsbüros (Kominform) in Moskau an ihrer damaligen Linie gebeugt habe. 1951 beteiligt sich Takeuchi an der Debatte über „Nationalliteratur“ (*kokumin bungaku*) in Japan und veröffentlicht *Gendai Chûgoku ron* [Über das heutige China]. Im folgenden Jahr erscheint *Nihon ideorogii* [Die japanische Ideologie] im Verlag Chikuma, und 1954 *Kokumin bungaku ron* [Über Nationalliteratur] im Verlag Tôkyô daigaku shuppankai, sowie *Chishikijin no kadai* [Die Aufgaben der Intellektuellen]. Nachdem er 1953 zum Professor an der Städtischen Universität Tôkyô ernannt wurde, schließt er sich der Gruppe „Gesellschaft für das Studium der Wissenschaften vom Denken“ (*Shisô no kagaku kenkyûkai*) an und gründet im Juni 1954 die „Gesellschaft der Freunde Lu Xuns – Vorbereitungsgruppe“, die zunächst nur als Leserkreis für die von ihm 1953 herausgegebene Sammlung von Werken Lu Xuns gedacht war, sich aber 1957 in eine Vereinigung umwandelte, die dann bis 1979 existierte.

In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre hält Takeuchi häufig Vorträge auf Seminaren der Japanischen Lehrgewerkschaft (*Nikyôso*) und ist von 1958 bis 1975 Mitglied der *Vereinigung zum Studium der Verfassungsfrage* (*Kenpô mondai kenkyûkai*). 1958 beteiligt er sich an der Protestbewegung gegen das sog. Polizeidienstgesetz, ab dem folgenden Jahr an der Bewegung gegen die Revision des Japanisch-Amerikanischen Sicherheitsvertrages (japanische Abkürzung: ANPO) und wird einer ihrer wichtigsten Sprecher. Aus Protest gegen die im Parlament durchgepeitschte Annahme des neuen Sicherheitsvertrages mit den USA gibt er seine Professur auf.

Im Herbst 1960 gründet er zusammen mit dem Literaturkritiker Ozaki Hotsuki (1928-1999), dem politischen Ideenhistoriker Hashikawa Bunzô (1922-1983) und anderen eine Forschungsgruppe zum

Thema „China in Japan“. Diese Gruppe gibt sich 1963 den Namen *Chûgoku no kai* (China-Gesellschaft). In einem Fünf-Punkte-Beschluss anlässlich der Herausgabe ihrer Zeitschrift *Chûgoku* [*China*] setzt sie sich zum Ziel, „über das Japan-China-Problem vom Standpunkt der Japaner aus nachzudenken“. 1961 protestiert Takeuchi dagegen, dass der bedeutende Verlag Chûô kôron sha ein Schwerpunktheft der dort erscheinenden Zeitschrift *Shisô no kagaku* zum Thema „Tennôsystem“ (*tennô-sei*) nach politischem Druck zurückzieht, und bricht seine Kontakte zu diesem Verlag ab. Erst 1971 nimmt er den Kontakt wieder auf. *Chûgoku* erscheint bis zum Februar 1972 in 110 Heften. Außerdem greift Takeuchi öffentlich immer wieder die „Burakumin-Frage“ auf, um über die Lage der als soziale Minderheit in Japan diskriminierten *burakumin* aufzuklären. 1965 gibt er bekannt, er werde seine Arbeit als Kritiker und Publizist beenden.

Seine von 1967 bis 1973 fortlaufend in *Chûgoku* erschienenen Artikel über China werden im Verlag Keisô shobô unter dem Titel *Chûgoku o shiru tame ni* [*Um China kennen zu lernen*] in drei Bänden veröffentlicht. Für diese Publikation erhält er 1970 den renommierten Kulturpreis des Verlages der Mainichi-Zeitung. Mit der Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Japan und China, die seine Hoffnungen auf gegenseitiges Verstehen und wirkliche Aussöhnung nicht erfüllte, stellt er 1972 *Chûgoku* mit Heft Nr. 110 ein. Fortan widmet er sich von neuem mit aller Kraft der Übersetzung und Kommentierung der Werke Lu Xuns. Die Frucht dieser Arbeit bildet die sechsbändige Ausgabe *Ro Jin bun shû* [*Sammlung von Texten Lu Xuns*], die 1976 abgeschlossen wird. Weitere Lu Xun-Übersetzungen waren bereits in *Ro Jin sakuhin shû* [*Sammlung von Werken Lu Xuns*, drei Bände] im Verlag Chikuma shobô 1961 veröffentlicht worden, andere 1981 in *Ro Jin hyôron shû* [*Sammlung von Essays Lu Xuns*] im Verlag Iwanami. Am 3. März 1977 stirbt Takeuchi Yoshimi. Zu Lebzeiten erschienen wich-

tige Essays in der dreibändigen Sammlung *Takeuchi Yoshimi hyôron shû* (Nihon hyôron sha, 1966). Nach seinem Tod wurde zwischen 1980 und 1982 bei Chikuma shobô eine siebzehnbändige Werkausgabe, welche außerdem die Tagebücher, ein Schriftenverzeichnis und eine Chronologie umfasst, unter dem Titel *Takeuchi Yoshimi zenshû* [*Gesammelte Werke von Takeuchi Yoshimi*] herausgebracht. 2007 erschien im Verlag Nihon hyôron sha unter dem Titel *Takeuchi Yoshimi serekushon* [*Takeuchi Yoshimi selection*] eine neue, von Marukawa Tetsushi und Suzuki Masahisa herausgegebene zweibändige Ausgabe seiner Essays.

Im Jahr 1948

In „Was bedeutet die Moderne? Der Fall Japan und der Fall China“ übt Takeuchi scharfe Kritik an der auch nach Japans Niederlage 1945 weiterhin von den meisten Politikern und Intellektuellen vertretenen Sicht der Modernisierung Japans, die mit der Meiji-Restauration, d.h. mit der Wiedereinsetzung des Tennô in seine politische Herrschaft, im Jahre 1868 zum Regierungsprogramm erhoben wurde. Ihm fiel auf, dass das Kriegsende bei der Mehrheit offenbar nicht zu einer neuen Einschätzung geführt hatte. Takeuchi schreibt „Was bedeutet die Moderne?“ im November 1948 – in einer Situation, in der Japan politisch unter indirekter Herrschaft des Supreme Command of the Allied Powers (SCAP), de facto der USA, steht, während eine japanische Regierung, deren Mitglieder natürlich ausgewechselt worden waren, durchaus existiert. Japan besitzt nun keine eigenen Streitkräfte mehr. Militärisch gesichert wird diese Besatzungsherrschaft durch in Japan stationierte US-amerikanische Streitkräfte. Die zuvor dominanten Akteure – das Militär; die mit ihm trotz häufiger Differenzen kooperierenden zivilen Regierungspolitiker; die Führer der *Vereinigung zur Unterstützung der Kaiserlichen Herrschaft* (*Taisei yokusan kai*), der Massen-

organisation der damaligen Regierung; aber auch die ultranationalistischen Organisationen – sie alle sind aus dem Machtzentrum hinausgedrängt, sind verboten oder aufgelöst. Der Tôkyôter Kriegsverbrecherprozess, der am 3. Mai 1946 eröffnet wurde, findet statt, während Takeuchi an seinem Essay arbeitet. Erst am 12. November 1948 sollten die Urteile gegen 28 Hauptverantwortliche verkündet werden. Die Umgestaltung wirtschaftlicher und sozialer Strukturen ist bereits in vollem Gange, wobei der Landreform und der Auflösung der *zaibatsu*, der großen Holding-Gesellschaften in Familienbesitz, herausragende Bedeutung zukommt. Während die amerikanische Besatzungsverwaltung durch erstere den Großgrundbesitz und die teilweise drückenden Pachtverhältnisse abschaffen und stattdessen kleinbäuerliches Privateigentum aus der Taufe heben will, geht es bei letzterer darum, die ökonomische Macht und den politischen Einfluss der Mammutkonzerne zu brechen – in den Augen der sog. „New Deal-Fraktion“ in der Besatzungsadministration waren sie es, die bei der aggressiven Expansion Japans auf dem asiatischen Festland und beim Krieg gegen die westlichen Staaten eine Schlüsselrolle spielten. Eine neue Verfassung tritt 1947 in Kraft: Sie gewährt zum ersten Mal allen erwachsenen Bürgern volle persönliche Freiheitsrechte und politische Rechte, schließt den Krieg und die Androhung militärischer Gewalt als Mittel zur Erreichung politischer Ziele aus (Art. 9) und spricht vom Kaiser nur noch als dem „Symbol der Einheit der Nation“ (Art. 1). Der Tennô gilt damit nicht länger als „heilig und unverletzlich“, wie es in der Reichsverfassung von 1889 festgelegt war. Die Souveränität liegt jetzt beim Volk, die politischen und militärischen Instanzen sind nicht länger dem Tennô verantwortlich, sondern dem Parlament. Die neuen Werte – in politischer Hinsicht Menschenrechte und Demokratie – werden in den Grundsätzen der Erziehung verankert.

Aber wurde die japanische Gesellschaft durch diese vor allem von außen eingeleiteten Reformen zu einer „modernen“ Gesellschaft? Waren die „feudalen Relikte“ – und als solche bezeichneten nun viele die repressiven Strukturen in Gesellschaft, Politik und Kultur ohne Angst vor Einschüchterung und Bestrafung – damit überwunden? In der Welt der Wissenschaft, der Literatur und des Denkens brachte man jetzt nach langen Jahren der Gängelung und Zensur „dem Modernen“ und einer „modernen Gesellschaft“ eine hohe Wertschätzung entgegen, und während viele „Traditionen“ äußerst kritisch hinterfragt wurden, führten keineswegs nur Intellektuelle den Weg Japans in die Katastrophe nicht allein auf das Handeln und die Entscheidungen „des Militärs“ zurück, sondern ebenso auf das Fortbestehen traditionaler Strukturen in Gesellschaft und Politik, die es nun folglich umzugestalten gelte. Kritische Geister suchten bei ihren Versuchen, den Weg in die Katastrophe zu erklären, nach Faktoren in der sozioökonomischen Entwicklung. Bei nicht wenigen Angehörigen der Eliten und gleichermaßen in großen Teilen der Bevölkerung erfolgte eine rasche Neuorientierung am „Westen“ (Westeuropa und Nordamerika), an seinen Werten, seiner Lebensweise, seinen kulturellen Leistungen, getragen von einer weit verbreiteten Stimmung der Befreiung und des Aufbruchs. In den Wissenschaften ging der Einfluss deutscher Wissenschaft, die nun mit dem Nationalsozialismus und seinen zerstörischen Konsequenzen in Verbindung gebracht wurde, rapide zurück. Stattdessen konnte man das wachsende Gewicht angelsächsischer, vor allem amerikanischer Theorien – der Wissenschaft der Sieger – beobachten.⁶

Es gab jedoch auch unter den grundlegend anderen Bedingungen der Okkupation – für die Japaner eine historisch neue Erfahrung – einige Intellektuelle, welche die Modernisierung Japans insgesamt

6 Hierzu genauer Ishida 2008, VI. Kapitel.

problematisieren und sich nicht völlig von den drängenden Fragen der Gegenwart, dem ins Jetzt hineinragenden aktuellen Abschnitt der Moderne, absorbieren ließen. Von ihrem Gegenstandsbereich her waren es vor allem die Historiker, einschließlich der Ideenhistoriker und Geistesgeschichtler, die sich zum Charakter der Moderne in Japan am ehesten äußerten. Beeinflusst von einem wiederbelebten Marxismus bestand die in weiten Kreisen der Intelligenzija vertretene Auffassung vom Charakter der Moderne darin, sie als eine besondere Gesellschaftsform und Geisteshaltung zu begreifen, die sich Schritt für Schritt entfaltete und sich anschickte, ausgehend von den westeuropäischen Gesellschaften und ihrer Pionierrolle, nach den USA auch die anderen Teile der Welt einzubeziehen – durch die Transformation der „traditionalen“ (oder in Japan: der „feudalen“) Welt in die moderne Welt. Demnach habe man es mit einem in Japan auf besondere, verspätete Weise geprägten, gleichwohl universalen Prozess der Durchsetzung der kapitalistischen Wirtschaftsweise, der bürgerlichen Gesellschaft, der Säkularisierung und der damit einhergehenden gesellschaftlichen Folgen zu tun. Je nach Standort des Autors wären es entweder diese Entwicklungen wert, von den aktiven Kräften in der Gesellschaft akzeptiert, ja sogar vorrangetrieben zu werden, oder aber sie verdienten es, durch das Aufzeigen eines alternativen Weges bekämpft zu werden. Und als die beiden Wege der „Alternative“ galten nach 1945 den meisten japanischen Intellektuellen der kapitalistische und der sozialistische Weg. Beide aber sollten zu einer „fortgeschrittenen“ Gesellschaft führen und Japan in ein tatsächlich „fortgeschrittenes Land“ (*senshin koku*) umwandeln.

Takeuchi Yoshimi war in dieser Situation einer der sehr wenigen Intellektuellen, für den nicht die Begegnung mit Europa mit seiner Geschichte und Kultur die das Denken prägende Erfahrung war, sondern vielmehr die Begegnung mit dem China der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und seinem sich vor seinen Augen abspielen-

den kulturellen Umbruch. Dafür stand das Werk Lu Xuns. Takeuchis Auseinandersetzung mit Europa fand zumeist nur auf indirekte, aber subtile Weise statt. Sie war vermittelt einmal durch die Geschichtsphilosophie der Kyôto-Schule und durch die von westlichen Vorbildern geprägten Werke der modernen japanischen Literatur, zum anderen aber gerade auch durch Lu Xun selber, der nicht der von Mao Zedong stilisierte Held der chinesischen Revolution war, sondern seinerseits vieles der skeptischen Aufklärung Nietzsches schuldete.⁷ Für Takeuchi ging es darum, wie man nach 1945 mit der „japanischen Kultur“ umgehen könne, wie sie sich in den literarischen und philosophischen Texten manifestierte und ebenso als Bewusstsein von der eigenen Kultur und als Verhalten gegenüber anderen Kulturen existierte. Die nach dem Zusammenbruch des Reiches und des in regierungsoffiziellen Kaiserlichen Erlassen und in Gesetzen festgeschriebenen „Japanischen Geistes“ (*Nippon seishin*) von neuem intensivierte Hinwendung zu westlichen Vorbildern erschien ihm deshalb problematisch, weil zum einen einige, nun unliebsame Traditionsstränge des modernen Japan ausgeblendet, ja sogar verleugnet wurden – so beispielsweise die in den Dienst „Großasiens“ gestellte japanische Asienforschung –, und weil man zum anderen einer ehrlichen Auseinandersetzung über die Verantwortung für den Krieg aus dem Wege ging.

Takeuchis Ziel bestand darin, angesichts der völligen Diskreditierung eines staatlich indoktrinierten Ultranationalismus, des Zusammenbruchs einer zur Fassade erstarrten Politik für „Großasien“ und der Welle der Verwestlichung der Massenkultur einen eigenständigen Standpunkt zu formulieren. Dazu dachte er, weiter ausholend, über den bisherigen Verlauf und die Probleme der kulturellen Modernisierung Japans nach. Seine kritische Arbeit

⁷ Dies hat Christian Uhl detailliert und auf überzeugende Weise in seiner Studie nachgewiesen. Siehe Uhl 2003.

bezog sich dabei auf drei Gebiete: *Erstens* attackierte er die japanische China-Wissenschaft (schon in deren japanischer Bezeichnung *Shinagaku* sah er eine Form der Diskriminierung), wie er es schon als Student getan hatte; *zweitens* stellte er die Literatur, das Denken, ja das kulturelle Bewusstsein des modernen Japan als Vorbild in Frage, und *drittens* deckte er Defizite in den Beziehungen Japans zu Asien, besonders zu China, auf.⁸

Den folgenden Bemerkungen möchte ich eine Einschätzung des Autors zum Charakter des hier interpretierten Textes voranstellen. Takeuchi schrieb rückblickend im Jahr 1966: „Für mich stand damals wahrscheinlich fest, dass mich etwas Bestimmtes zu diesem Essay motivierte: Ich wollte eigentlich auf eine allgemeine Theorie der Modernisierung (*kindaika no riron*), so wie ich sie mir vorstelle, hinaus. Das war mir damals nicht bewusst, es wurde mir aber später klar. Doch auch wenn dies meine Motivation war, das Ergebnis blieb höchstens eine Kritik der [japanischen] Geschichtswissenschaft, oder besser, eine Vorüberlegung zu einer solchen Kritik. Nach einigen Schritten oder nach einigen zig Schritten, steckte ich nämlich fest, noch bevor ich bei einer Theorie angelangt war. Und danach war ich ausschließlich mit Fragen der Anwendung beschäftigt. Mit der Theoriebildung bin ich so gut wie gar nicht vorangekommen. Ich beließ die Hypothesen in ihrem Zustand als Hypothesen. Vielleicht ist es mir auch versagt, nur durch meine eigene Arbeit eine Theoretisierung über das hier Niedergeschriebene hinaus zu leisten. – Von Anfang an lag mir das kategoriale Denken, wie Kant es uns vorführt, nicht; ich habe den Stil eines Descartes als attraktiver empfunden. Descartes’ Denkweise geht

8 Diese Kernpunkte hat Hiraishi Naoaki in seinem Aufsatz „Takeuchi Yoshimi ni okeru rekishi-zô no tenkai – Dai-Tôa, Ro Jin, Ajia“ herausgearbeitet. Hiraishi hat hierfür über den hier interpretierten Essay hinaus noch mehrere andere Schriften Takeuchis herangezogen. In: *Shisô (Denken)*, Oktober 2006 (Heft 990), S. 72-93, hier S. 73. Meines Erachtens werden alle drei Themen bereits in „Was bedeutet die Moderne?“ angesprochen.

vom Chaos aus und kehrt wieder dorthin zurück“ (Takeuchi 1966, 422).⁹ So etwas wie eine systematisch ausgearbeitete Geschichtsphilosophie von Takeuchi zu erwarten, würde also in die Irre führen. Nicht einmal von einer theoretischen Abhandlung kann man hier sprechen. Auch das Vorgehen des Historikers, Belege, zumindest Spuren für die eigenen Thesen in der Geschichte zu suchen, findet sich bei Takeuchi nicht, und sein Text will keinesfalls als wissenschaftlicher Beitrag zu einer akademischen Debatte verstanden werden.

2. Dreierlei historische Wege, dreierlei „Moderne“

Die Grundkonstellation

In dieser Situation, in welcher der Ultranationalismus der Jahre zwischen 1932 und 1945 desavouiert ist und eine allgemeine Hinwendung zu westlichen Ideen stattfindet, mischt sich Takeuchi Yoshimi in die Debatte ein. Für ihn sind die Entstehung und Verbreitung der modernen Lebensweise und des modernen Denkens in nichtwestlichen Gesellschaften – er selber benutzt das Wort „Gesellschaft“ allerdings nur selten –, ist diese große Transformation keine einheitliche Bewegung, die unabhängig von den historischen und kulturellen Erfahrungen der Menschen in den Regionen und Kontinenten voranschritte. Vielmehr habe ein- und derselbe Prozess je nach Standort des Betrachters zwei verschiedene Seiten. Diese zwei verschiedenen Seiten bedingen einander, sind keine zufälligen Begleiterscheinungen und auch nicht willkürlich. Takeuchi spricht hier von „Europa“ und „Asien“ – Begriffe, die bei ihm allerdings

9 Beiläufig sei erwähnt, daß der hier von Takeuchi benutzte Ausdruck „eine Theorie der Modernisierung“ (*kindaika no riron*) nichts mit den etwa ab Mitte der fünfziger Jahre aufkommenden „Modernisierungstheorien“ (*kindaika-ron*) amerikanischer Provenienz zu tun hat.

nicht gleichzusetzen sind mit geographischen Bestimmungen oder klar begrenzbaren Einheiten.¹⁰

Das Faktum der wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Öffnung der asiatischen Länder für die westliche Welt begreift er als „Zwang“: „Die Moderne Asiens ist das Ergebnis eines von Europa ausgeübten Zwanges und ist von ihm herbeigeführt worden“ (Takeuchi 2005, 10). Dabei versteht er „die Moderne“ in einem historischen, spezifischen Sinne. Was es davor in Ostasien schon gab, waren Ausdrucksformen einer bürgerlichen Gesellschaft, einer bürgerlichen Literatur, die Takeuchi für China bis in die zweite Hälfte des ersten Jahrtausends zurückverfolgen kann, doch gingen diese Formen nicht in die moderne Gesellschaft und Kultur über. Damit formuliert er gleich zu Beginn seines Essays eine seiner wichtigsten Thesen: Während die Moderne im historisch-spezifischen Sinne in Europa nicht von außen induziert wurde, sondern vielmehr von innen aus der – jedenfalls für Westeuropa – charakteristischen, vom Feudalsystem geprägten vorhergehenden Epoche hervorstach, ist dies in den asiatischen Ländern nicht der Fall.

Die Moderne Europas

Takeuchi begreift nun die „europäische Moderne“ weniger als bloße Folgewirkung neuer Entdeckungen und Entwicklungen in Technik und Wirtschaft, wenn er von der „Selbstbefreiung Europas vom Feudalen“ spricht: „(...) für den Bereich der Produktion bedeutet diese Befreiung die Entstehung des freien Kapitals, für den Menschen bedeutet sie die Herausbildung der Person als unabhängiges, gleiches Individuum“ (Takeuchi 2005, 11). Entscheidend sei vielmehr eine bestimmte geistig-seelische Disposition, die sich durch-

¹⁰ Man vergleiche hierzu auch unten den Abschnitt über das Vorhandensein der „Sklavenmentalität“ in anderen Teilen der Welt.

gesetzt habe: Europa erhalte sich nämlich „unter Mühen durch die Spannung ununterbrochener Selbsterneuerung“. Die Moderne sei eine Selbsterkenntnis und eine Eigenwahrnehmung, durch die sich Europa „vom Feudalen“ befreit habe. „Das Moderne“ wird „dem Feudalen“ entgegengesetzt.

Folgt man dem Autor, so geht diese „Selbstbefreiung“ Europas mit dessen „Ausdehnung“ einher: es habe „seine Produktionsweise, seine Gesellschaftsinstitutionen und das damit einhergehende Bewusstsein vom Menschen“ nach Asien hineingetragen. Die Antwort auf die Frage, worin konkret die stärkste Triebkraft für diese Ausdehnung zu sehen ist, lässt der Autor bewusst offen und weist damit zugleich die Aufgabe einer strengen geschichtswissenschaftlichen Erörterung verschiedener Erklärungsfaktoren von sich. Er schreibt: „Mir ist nicht recht klar, ob das Eindringen Europas in Asien auf dem Willen des Kapitals, auf spekulierende Abenteuerlust, puritanischen Pioniergeist oder auf irgendeinen anderen Trieb der Selbstausdehnung zurückgeht“ (Takeuchi 2005, 11). Stattdessen lenkt er unsere Aufmerksamkeit in eine andere Richtung: auf das Bedürfnis der Europäer nach Selbstvergewisserung. Dieses verlange danach, befriedigt zu werden. „Damit Europa mit sich identisch sei, musste es in Asien eindringen. Es handelte sich dabei um ein unabwendbares Schicksal, das mit seiner Selbstbefreiung einherging. Durch die Konfrontation mit dem Fremden vergewisserte es sich umgekehrt seiner selbst“ (Takeuchi 2005, 12). Wenn Europa nur auf diese Weise seine „Selbstverwirklichung“ zu erreichen vermochte, dann war damit ein hohes Risiko verbunden, dem die Europäer gleichwohl nicht entgehen wollten und konnten. Europa – oder genauer, sein in mannigfaltigen Formen sich manifestierender „Geist“, von dem jene in die Ferne strömenden Europäer beseelt waren und der sich später in Europa immer weiter verbreitete – nahm nämlich das Risiko auf sich, sich selbst zu verlieren, indem er sich dem Fremden aussetzte. Der Prozess war nicht aufzuhalten,

denn „der einmal befreite Mensch kann nicht in die Abgeschlossenheit der Nussschale früherer Zeiten zurückkehren“ (Takeuchi 2005, 12).

Selbsterhaltung und Selbstvergewisserung, in Europa möglich allein durch Selbstausdehnung, verbinden sich nun, wie Takeuchi es sieht, im europäischen Geschichtsdenken mit der Idee des „Fortschritts“. Es findet also eine historische Bewegung von West nach Ost statt, die von epochaler Bedeutung ist. Als die Europäer ihre Erzungenschaften nach Asien hineintrugen, begriffen sie diesen Vorgang als „Fortschritt der Weltgeschichte“ und als „Sieg der Vernunft“. An dieser Stelle subsumiert Takeuchi mehrere, im „subjektiven Bewusstsein“ der Europäer sehr verschieden gewertete, diverse Prozesse unter diese eine, in der „Idee des Fortschritts“ gefasste Bewegung des Fortschreitens, faktisch des Eindringens in die nicht-westliche Welt, und benennt einige ihrer Formen in historischer Sequenz: „Die Form des Eindringens besteht dabei anfangs in der Unterwerfung; dann wandelt sie sich zur Forderung nach Öffnung der Märkte oder nach Garantie der Menschenrechte und der Glaubensfreiheit; später nimmt das Eindringen die Form von Darlehen, von Hilfsleistungen, von Erziehung an, außerdem die Form der Unterstützung von Befreiungsbewegungen, und dies selbst symbolisiert den Fortschritt des rationalistischen Geistes“ (Takeuchi 2005, 12). In Takeuchis Sicht – und sein Blick richtet sich stets auf die intellektuell anspruchsvolle Hauptströmung der Geschichtsphilosophie, vernachlässigt also zunächst die doch auch vorhandene innereuropäische Kritik an dieser Expansion – sind die westlichen Bestrebungen letztlich getragen von einem „rationalistischen Geist“. Dieser bezwecke die *Analyse* einzelner Phänomene, ohne den Zusammenhang des Ganzen zu berücksichtigen; gewissermaßen sein Aggregatzustand sei das unaufhörliche Voranschreiten. Als Takeuchi an einer späteren Stelle seinen eigenen Standpunkt gegenüber diesem „rationalistischen Geist“ zu bestimmen sucht, bekennt

er, dass er ihm nicht zu folgen vermag. Doch statt ihm einen Irrationalismus oder Spiritualismus „asiatischer“ Provenienz entgegenzusetzen – eine weitverbreitete Reaktion in Asien *und* im Westen –, bringt er nichts anderes vor als sein eigenes „Gefühl der Furcht“. Furcht vor was? „Für mich ist die Überzeugung des Rationalismus, dass man imstande sei, alle Dinge aus ihrem Zusammenhang herauszulösen, furchterregend. Genauer gesagt, (...) weniger die Überzeugung des Rationalismus (ist) furchterregend, als vielmehr der Druck eines irrationalen Willens, der hinter diesem Rationalismus steht und das Überzeugt-sein überhaupt erst ermöglicht“ (Takeuchi 2005, 24).

Die Selbstinterpretation der europäischen Expansion, wie sie – und dies scheint mir bei Takeuchi impliziert zu sein – die philosophisch fundierte, intellektuell anspruchsvolle und deshalb ernstzunehmende Strömung des europäischen Denkens (besonders bei Hegel) hervorbringe, zeichnet sich ihm zufolge vor allem durch zwei Merkmale aus: *Erstens*, es wird darin ein begrifflicher Gegensatz zwischen „Europa“ und „Asien“, zwischen dem „Westen“ und dem „Osten“ konstruiert: Europa schaffe sich sein eigenes „Asien“. „*Asien* zu verstehen, es zu realisieren, es *zu erschaffen*, verdankt sich (...) etwas [spezifisch] Europäischem in Europa. Nicht nur wird in Europa Europa [als Begriff und Anschauung] möglich, sondern es wird auch Asien erst [in Europa] möglich“ (Hervorh. W.S.). Demgegenüber fehle in Asien die Fähigkeit, Europa zu verstehen, es fehle aber darüber hinaus auch die Fähigkeit, Asien selber zu verstehen (Takeuchi 2005, 17). Dreißig Jahre später findet sich, nun allerdings in einer gründlich ausgearbeiteten und reich mit Beispielen aus der Fachliteratur zum arabischen Kulturkreis unterlegten Argumentation diese These bei Edward Said wieder. Said fragt nach dem geistigen Instrumentarium, “by which European culture was able to manage – and even *produce* – *the Orient* politically, sociologically, militarily, ideologically, and imaginatively during the

post-Enlightment period” (Said 1979, 3), und findet die Antwort im „Orientalismus“. Seit dem Erscheinen von *Orientalism* ist dies Gegenstand internationaler Debatten.

An Takeuchis Darstellung fällt nun auf, dass er diesen Prozess der „Erschaffung“ Asiens durch Europa und seine begriffliche Verarbeitung vor allem durch Hegel, Marx und Weber nicht moralisierend bewertet, sondern stattdessen die Zwangsläufigkeit, die sich aus der Geschichte Westeuropas entwickelt, betont. Im Anschluss an das obige Zitat zum „Trieb der Selbstausdehnung“ heißt es nämlich: „Fest steht jedenfalls, daß es in Europa etwas Ursächliches gab, das diese Momente gestützt und das Eindringen in Asien notwendig gemacht hat. (...) Damit Europa mit sich identisch sei, musste es in Asien eindringen (...) Durch die Konfrontation mit dem Fremden vergewisserte es sich umgekehrt seiner selbst“ (Takeuchi 2005, 11-12).

Damit nicht genug. Es wird in Europa nicht nur die europäische Expansion als „Sieg der Vernunft“ begriffen, sondern es findet auch, *zweitens*, damit einhergehend eine hierarchische Wertung der Kulturen und Zivilisationen statt. Das Vordringen Europas begreifen die Europäer in der Dimension des Voranschreitens (der europäischen Kultur) und des Sich-zurückziehens (der asiatischen Kulturen). Und die Bewegung der Ausdehnung wird von ihnen verstanden „als Einströmen der höheren Kultur in die niedere, als Assimilierung letzterer an erstere, als natürliche Regulierung des Gefälles zwischen historischen Stufen in Form eines objektiven Gesetzes“ (Takeuchi 2005, 13).

Der umfassende Zugriff auf „Asien“ geht aber noch darüber hinaus: In ihren Strategien und Überlegungen hätten die Europäer, so Takeuchi, selbst den politischen und kulturellen Widerstand Asiens noch mit einkalkuliert: „Man durchschaute in Europa, daß Asien gerade durch seinen Widerstand dem Schicksal zunehmender Europäisierung ausgesetzt ist“ (Takeuchi 2005, 13). Nicht die

militärische Absicherung von Handelsstützpunkten, auch nicht befestigte Forts an den Küsten, wie wir sie vom frühen Expansionismus Spaniens und Portugals her kennen, sind folglich die entscheidenden Schritte. Das eigentliche „Eindringen“ der europäischen Mächte erfolgt vielmehr erst seit dem Beginn der Moderne, als der Freihandelsimperialismus an Dynamik gewinnt und dann in den Hochimperialismus übergeht. Mir scheint, dass Takeuchi sagen will, in der langsam voranschreitenden Zersetzung der traditionellen Ökonomien, Gesellschaften und Kulturen Asiens bestünde der eigentliche Sieg Europas. „Dies wurde als Überlegenheit der Kultur, der Völker und der Produktivität Europas begriffen“ (Takeuchi 2005, 15). Auch diese Sichtweise nimmt Edward Saids spätere Charakterisierung des Orientalismus vorweg: „Orientalism is never far from what Denis Hay has called the idea of Europe, a collective notion identifying ‘us’ Europeans against all the non-European peoples and cultures. There is in addition the hegemony of European ideas about the Orient, themselves reiterating *European superiority* over Oriental backwardness (...)“ (Said 1979, 7; Hervorh. W.S.).

Wer wollte bestreiten, dass im 19. Jahrhundert, in geringerem Maße auch bereits in früheren Jahrhunderten, eine solche, von Takeuchi beschriebene, historische Bewegung von West nach Ost stattgefunden hat? Alle neuen Erkenntnisse der Geschichtswissenschaft über die Wege diverser Güter wie Silber oder Tee, Seide, Gewürze oder Porzellan, auch über die Wege von Ideen, über rege Handelsaktivitäten zum Beispiel chinesischer Kaufleute in Richtung Westen in der Frühen Neuzeit, können das Faktum nicht auflösen, dass europäische und nordamerikanische Händler, Missionare und Soldaten, gerade auch in vielfach gespaltener Weise, letztlich aber doch sich gegenseitig stützend in den Osten vorgedrungen sind. Ausgangspunkt von Takeuchis Reflexion ist ein Tatbestand, der in extremer Verkürzung so zusammengefasst werden könnte: Während die Ankunft der Europäer in den Ländern Asiens im 16.

Jahrhundert von dem Versuch getragen war, Handelsbeziehungen zu etablieren und gleichzeitig zu missionieren, hatte sich spätestens im 19. Jahrhundert die Lage in einigen großen westlichen Ländern, zu denen inzwischen die Vereinigten Staaten von Amerika als Sonderfall hinzugetreten waren, wesentlich verändert. Mit dem Aufkommen des industriellen Kapitalismus wandelte sich der Charakter des westlichen Ausgreifens nach Asien: Die neue Dynamik, begleitet von Maßnahmen in der gesamten Bandbreite von militärischer Absicherung von Handelsinteressen und Rohstoffbeschaffung bis hin zur Errichtung neuer Formen von Kolonialherrschaft im Zeitalter des Imperialismus, machte nicht länger an den Rändern Halt, sondern setzte, wenngleich nur in einigen Gebieten, eine Umwälzung von Gesellschaft und Kultur in Gang. Neben deren endogene Entwicklung und Eigendynamik trat damit eine fremd gesteuerte Dynamik, wobei letztere zumeist erstere überlagerte. Einem solchen Vordringen des Westens in den Osten fehlte eine reziproke Bewegung: der Osten dringt um diese Zeit schon lange nicht mehr in den Westen vor. Anders als es das im 19. Jahrhundert vorherrschende westliche Geschichtsbild suggerierte, herrschte in Asien keineswegs Stagnation in Wirtschaft und Gesellschaft, sondern es vollzog sich hier eine endogene Entwicklung. Doch fehlte auf Seiten der asiatischen Länder die aggressive Expansion in den Westen. Es drohten keine japanischen, chinesischen oder koreanischen Kanonenboote vor den Küsten Englands, Frankreichs oder Deutschlands, um der Forderung nach Öffnung von Häfen Nachdruck zu verleihen. Es wurden keine Strafexpeditionen des Chinesischen Reiches in die Hauptstädte Europas und der Vereinigten Staaten unternommen. Den Anspruch auf Exterritorialität für die eigenen Konsularbeamten in einem ungleichen Vertrag für „Handel und Freundschaft“ gegenüber einem westlichen Staat durchzusetzen, lag den Vertretern einer asiatischen Regierung fern. Japanische Konsulate in westlichen Ländern zu eröffnen, war damals ebenso

unvorstellbar wie etwa die Errichtung chinesischer „Kolonien“ auf afrikanischem oder südamerikanischem Boden. Konzepte moderner Kolonialherrschaft in Übersee wurden in den Ländern Asiens kaum entwickelt und schon gar nicht durchgesetzt (was allerdings nicht mehr für das Japan der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gilt). Zwar kommt es durchaus zu „Kulturkontakten“, doch versuchten die Herrscher der ostasiatischen Länder diese streng zu kontrollieren.

Takeuchi weiß nun, dass das oben skizzierte Selbstverständnis der Europäer spätestens Ende des 19. Jahrhunderts nicht länger ungebrochen fortbestehen konnte. Obgleich bereits seit den Anfängen des „Kulturkontakts“ eine „geheime Sehnsucht“ der Europäer nach dem „Östlichen“ – was immer damit konkret gemeint sein mag – vorhanden gewesen sei, so wird nun im *fin de siècle* in der realhistorischen Bewegung, durch die noch das am weitesten entfernte Land des „Fernen“ Ostens, nämlich Japan, in die Weltgeschichte einbezogen wird, gerade auch „das Heterogene“ umschlossen. Vermittelt über die erstmals realiter konstituierte Weltgeschichte – vorher bestanden zwar mannigfache Einzelkontakte in beiden Richtungen, doch weder „Weltpolitik“ noch „Weltwirtschaft“ existierten im Sinne zentral bedeutsamer Austauschbeziehungen –, treten jetzt die Widersprüche zwischen den Kulturen, die in diese Weltgeschichte hineingezogen wurden, an die Oberfläche. Die „kulturelle Krise Europas“ bedeutet nach Takeuchi: Man wird sich bewusst, „daß die Widersprüche, die den Fortschritt bringen, zugleich jene sind, die ihm im Wege stehen“ (Takeuchi 2005, 13). Sobald den Europäern dies bewusst wurde, „ging die Einheit Europas von innen heraus verloren.“ Verloren ging ein Bild von der Welt und ihren diversen Kulturen, das in Westeuropa vorherrschte und in dem man sich die künftige Entwicklung der Welt nur im Rahmen des „Einströmens der höheren Kultur in die niedere“, genauer: in die „niederen Kulturen“, vorzustellen vermochte. Dieses Bild von der Welt zerbricht,

nachdem klar geworden war, dass sich neben der westeuropäischen Welt neue, welthistorisch bedeutende Zentren herausbilden: zum einen Russland, das sich der Einbeziehung in einen kapitalistischen Weltmarkt widersetzte – wie wir heute wissen: nur zeitweilig –; zum anderen die Neue Welt, also die Vereinigten Staaten von Amerika, die geradezu „ultra-europäisch“ (Takeuchi) wurde; und schließlich als drittes Asien, das hartnäckig „Widerstand“ gegen Kolonialherrschaft und andere Formen der politischen Abhängigkeit, sowie gegen seine Einbeziehung in den westlich dominierten Welthandel, den Weltmarkt und die Einführung westlicher Institutionen leistete: drei zusätzliche Welten, die nun neben (West-)Europa existieren (Takeuchi 2005, 13).

Die Moderne Asiens, insbesondere Chinas

Eine solche Moderne wie die europäische, getragen von einem Geist der Selbstbestätigung durch Selbstaushdehnung, sucht man in Asien, Takeuchi zufolge, vergeblich. „Aus dieser Bewegung der Selbstverwirklichung Europas resultierte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine qualitative Veränderung. Wahrscheinlich hängt sie mit dem Widerstand Asiens zusammen“ (Takeuchi 2005, 13). Für den Autor ist wesentlich, dass sich die moderne chinesische Geschichte im „Widerstand“ gegen den Westen – und das bildet einen scharfen Kontrast zur modernen japanischen Geschichte – entfaltete, und später auch im Widerstand Chinas gegen das Groß-Japanische Kaiserreich, wie er sich nach dem Chinesisch-Japanischen Krieg von 1894 bis 1895 und parallel zu den wachsenden Ansprüchen Japans auf Privilegien in und Forderungen gegenüber China und der zum Chinesischen Reich gehörenden Mandschurei entwickelte. Obgleich Takeuchi in hier vorgestellten Essay darauf konkret nicht eingeht, so ist doch impliziert, dass die japanischen Eliten in den dreißiger Jahren diesen Widerstand, wenn sie ihn

überhaupt wahrnahmen und nicht etwa hohlen Siegesmeldungen der Heeresleitung blind vertrauten, als Widerstand nur einer kleinen Gruppe politischer Feinde, nämlich der Nationalen Partei (*Guomindang*) und der Kommunistischen Partei, interpretierten und sich dann wunderten, dass sich offenbar große Teile der Bevölkerung aktiv daran beteiligten und bis hin zum „gewaltsamen“ Widerstand gingen.

Die zerbrochene Identität von Menschen, die in der Gesellschaft und Kultur des „halb-kolonialen“ China leben, das Nicht-bei-sich-selbst-Sein als eine besondere Form von Aussichtslosigkeit und Verzweiflung lässt keinen Raum für eine Emanzipationsidee, die um die Vorstellung, von außen gerettet zu werden, zentriert ist. Unter den Bedingungen solcher Hoffnungs- und Illusionslosigkeit kann etwas Neues, Takeuchi zufolge, allein durch einen bewusst vollzogenen Bruch im geistig-kulturellen Bereich entstehen. Den Beginn der chinesischen Moderne setzt er deshalb auch nicht mit der massiven Intervention der britischen Seemacht im Opium-Krieg 1839-1842 angesetzt, und auch nicht mit dem Sturz der Qing-Dynastie 1911. Es ist erst die Bewegung vom 4. Mai 1919, welche die nationale *und* gleichzeitig die kulturelle Emanzipation anstrebte, sie stellt ihm zufolge jenen tiefen und schmerzhaften Einschnitt dar, der ein neues Denken überhaupt ermöglicht. Die chinesischen Intellektuellen erfahren damals zum ersten Mal, dass „Unabhängigkeit“ möglich ist. Erst damit beginnt, nach Takeuchi, die chinesische Moderne, die er als eine gewaltige geistige Bewegung und Anstrengung versteht. Vor allem bedeutet sie eine „Revolution des Geistes“, sozusagen einen geistigen Sprung. Die Folgen dieser Anstrengung sind kultureller Art und damit tiefgreifender und weitreichender als die politischen Veränderungen.¹¹

11 Auf den eminenten Unterschied bei der Methode zur Bestimmung der chinesischen Moderne – „geistige Revolution“ versus sozialgeschichtlich zu verortende Revolution – und den Mangel bei Takeuchi, Spurensuche im Sinne historischer Forschung zu

Zum Teil erinnert diese Akzentuierung des Problems an Frantz Fanons Überlegungen, wenn er gerade die Psyche des kolonialisierten Menschen in seiner von Perspektivlosigkeit und kultureller Entfremdung geprägten Lage analysierte. Trotz der unterschiedlichen äußeren Bedingungen, die einerseits in China bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein und andererseits in den westlichen Kolonien auf afrikanischem und asiatischem Boden herrschten, finden sich doch *partiell* Ähnlichkeiten zwischen der Lage der breiten Bevölkerung in den Kolonien und jener in der „Halbkolonie“ China, so dass man, wenngleich es gewagt erscheint, durchaus eine Parallele zwischen den beiden Autoren ziehen könnte. Tiefe und Breite der militärisch gestützten Herrschaft durch die westlichen Mächte; Existenz und Nichtexistenz einer wie auch immer schwachen nationalen Regierung; Ausmaß der ökonomischen Ausbeutung und Ausplünderung; der Grad der Einbeziehung westlich erzogener Eliten in die Kolonialherrschaft – all diese Faktoren mögen sehr unterschiedlich ausgeprägt gewesen sein und sich dementsprechend verschieden auf den Widerstand und seine Formen in der Bevölkerung ausgewirkt haben. Doch liegt die Parallele darin, dass Fanon – und darin argumentiert er ähnlich wie Lu Xun – nicht allein Kolonialherrscher und einheimische Oberherren für die Unterdrückung verantwortlich macht, sondern auch die Unterdrückten selber. Fanon ruft zum Kampf auch gegen sich selbst auf, so wie es Sartre in seiner Einführung zu *Die Verdammtten dieser Erde* kommentiert hat: „Fanon verheimlicht nichts: um gegen uns [die Europäer] zu kämpfen, muß die ehemalige Kolonie auch gegen sich selbst kämpfen (...) Er verheimlicht nichts, weder die Schwächen noch die Zwietracht noch die Mystifizierungen. (...) Der Leser wird eindringlich vor den gefährlichsten Entfremdungen gewarnt:

betreiben, macht der China-Historiker Mizoguchi Yüzô aufmerksam. Vgl. ders. 2007, hier 28-29.

der Führer, der Personenkult, die westliche Kultur, aber auch die Rückkehr der afrikanischen Kultur aus der fernen Vergangenheit. Die wahre Kultur ist die Revolution, das heißt, sie wird im Feuer des [hier gewaltsamen] Kampfes geschmiedet“ (Fanon 1969, 10). Mit anderen Worten, die „Entfremdung“ greift auch in den entstehenden Befreiungsbewegungen selber um sich, und dafür, dass dies geschieht, sind vor allem deren Führer und Träger verantwortlich.

Das entscheidende Merkmal der Moderne Asiens liegt also, wie oben bereits hervorgehoben, im Moment des Widerstands. Diesen sich etwa ab 1840 abzeichnenden „Widerstand“ in den asiatischen Ländern rückt Takeuchi in den Vordergrund. Seinerzeit wurde der Widerstand vom Westen zwar wahrgenommen, aber unterschätzt. Takeuchi argumentiert, dass die „Bewegung der Selbstverwirklichung Europas“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wenn auch nicht gestoppt, so doch mit einer neuen Realität konfrontiert wird: Insbesondere in Asien stoßen die expandierenden Europäer nämlich auf anhaltenden „Widerstand“. Anders ausgedrückt, versuchten asiatische Staaten ihre politische Unabhängigkeit zu bewahren und ihre Gesellschaften und Kulturen vor dem europäischen Einfluss zu schützen. Dies bewirkte, dass Asien zwar in die von Europa ausgehende Bewegung der Weltgeschichte hineingezogen wurde, mit ihm aber auch das „Heterogene“ –, worunter wir hier, verkürzt gesprochen, die kulturellen Traditionen Asiens verstehen können. Damit kam es zu einer inneren Spaltung Europas. Einerseits sei nämlich die russische Entwicklung durch die Gründung der Sowjetunion aus der europäischen Entwicklung ausgeschert, indem in und mit der Sowjetunion etwas Fremdes, Nicht-Europäisches entstanden sei; andererseits seien die USA – als „Neue Welt“ ja zunächst eine europäische Kolonie – ebenfalls zu einer eigenständigen Größe in der Welt herangewachsen. Und in Asien entstand, so Takeuchi, machtpolitisch hervorgerufen durch das

europäische Vordringen und geistig angestoßen gerade durch das europäische Denken, „etwas Drittes, Nicht-Europäisches“.

Die Moderne Japans

Der japanische Weg der Modernisierung erscheint in den Augen der meisten Beobachter in Japan selbst als *success story*, wenn man die wirtschaftliche Entwicklung und die Einführung ursprünglich aus dem Westen stammender politischer Institutionen betrachtet. Takeuchi fragt nun nach den Gründen für den angeblich „überragenden Charakter der japanischen Kultur“, von dem die Eliten Japans auch nach 1945 überzeugt seien. Seine Antwort ist von großem Interesse: „Die Fähigkeiten der Führer wären hier zu nennen, aber ebenso auch die Fähigkeiten des ‚Unterbaus‘. Der Versuch, die letzte Ursache für jene ‚Überlegenheit‘ Japans [über die anderen Länder Asiens] im Quantitativen, nämlich in seinen Produktivkräften zu sehen, dürfte daher an sich nicht in die Irre führen, und zwar deshalb nicht, weil die Frage damit in der Tat irgendwie beantwortet wird. *Aber ich habe das Gefühl, es bleibt etwas übrig, für dessen Erklärung diese Antworten nicht ausreichen.* Warum zeigte in der Begegnung mit Europa allein Japan keinen Widerstand? Ist dies bloß darauf zurückzuführen, daß sich die Produktivkräfte hier wie dort ähneln?“ (Takeuchi 2005, 49; Hervorh. W.S.). Mitten in der Argumentation hält Takeuchi inne. Er fügt nämlich hinzu, dass in den einzelnen asiatischen Ländern auf je verschiedene, individuelle Weise „Widerstand“ gegen das Eindringen Europas geleistet worden sei. Gerade diese jeweils individuelle Weise, wie sie sich im jeweiligen Charakter der asiatischen Unabhängigkeitsbewegungen und ihrer Führer ausdrücke, könne nun nicht mehr mit dem Hinweis auf etwas Gleichartiges, wie es Produktivkräfte sind, erklärt werden, und auch nicht mit deren in jedem Land unterschiedlichem Niveau. Für die japanische Moderni-

sierung sei vielmehr bezeichnend, dass sich kein relevanter Widerstand gegen das westliche Vordringen entwickelt habe. Es fehle der japanischen Kultur an der Erfahrung der Selbstbehauptung, der Unabhängigkeit – was man übrigens bis in die Edo-Zeit (1603-1867) zurückverfolgen könne (Takeuchi 2005, 49-50).

Einen derart tiefgehenden, bewussten Bruch mit der Tradition, wie ihn die Bewegung vom 4. Mai 1919 in China bedeutet, vermag Takeuchi in der Geschichte des modernen Japan nicht zu entdecken. Die überwältigende Mehrheit der japanischen Intellektuellen halte sich vielmehr etwas auf den Umstand zugute, dass die geistige und politische „Erneuerung“ (*ishin*) ungefähr fünfzig Jahre früher als in China einsetzte (1868 im Vergleich zu 1911 oder 1919). Dieser Vorsprung veranlasse die japanischen Schriftsteller dazu, „die Dunkelheit Lu Xuns als Ausdruck kolonialer Rückständigkeit (*shokuminchiteki kôtaisei*)“ zu deuten. China sei eben noch nicht reif genug, um eine moderne Gesellschaft und Kultur ausbilden zu können, und die „gesellschaftlichen Bedingungen für die Emanzipation“ fehlten (Takeuchi 2005, 37). Gerade jene Literatur, die sich selbst emphatisch als Moderne Literatur (*kindai bungaku*) Japans einschätzte, wird von Takeuchi nicht sonderlich geschätzt – von wenigen Dichtern einmal abgesehen, deren Werk er gelten lässt. Damit verbindet er seine Behauptung, den meisten japanischen Schriftstellern sei die Ausweglosigkeit, von der Lu Xun indirekt spricht, bei sich wie auch im Volk nicht bekannt. Die japanischen Eliten seien aufgrund ihres beschränkten Horizonts und ihrer mangelnden Kenntnis der kulturellen und politischen Situation in China nicht in der Lage gewesen, den historischen Prozess zu verstehen. Es handele sich eben um zwei verschiedene Wege: Während China sich entsprechend dem Modernisierungstypus eines rückständigen und zurückgebliebenen Landes entwickle, folge Japans Modernisierung, wenngleich mit Verspätung, dem Typus der westlichen Länder nach. Japans Weg in die Moderne

unterscheidet sich damit deutlich von dem der anderen Gesellschaften und Kulturen Asiens, vor allem von demjenigen Chinas – jedenfalls gilt dies insoweit, als es Takeuchi bis 1948 zu erkennen glaubte. Der Blick auf die Resultate der Modernisierung veranlasst ihn deshalb, von einer spezifisch japanischen Moderne zu sprechen. Doch worin liegen deren Charakteristika, einerseits gegenüber der europäischen (westlichen) Moderne und andererseits gegenüber der „asiatischen Moderne“?

Wie bereits erwähnt, bedeutet „die Moderne“ für Takeuchi eine durch einen bestimmten „Geist“ und eine bestimmte „Haltung“ gegenüber der eigenen Kultur und Geschichte geprägte historische Epoche, die bis in des Autors Gegenwart hineinreicht. Takeuchi sieht sich 1948 keineswegs in einer „Nach-Moderne“. Am Anfang der Moderne steht bei ihm, geistesgeschichtlich gesehen, ein „Bruch“ oder, wie er es im Hinblick auf Europa und später auf China ausdrückt: Durch das Handeln einzelner wird „die Geschichte umgeschrieben“, „ein neuer Mensch wird geboren“. Stand dergleichen am Anfang der japanischen Moderne? Seine Antwort lautet: nein.

„Japanische Kultur“ meint nun in diesen von Sarkasmus getränkten Passagen sowohl die Inhalte der „Hochkultur“, die ihrerseits in die Massenkultur ausstrahlt, als auch – und dies wird hier akzentuiert – die Selbstwahrnehmung und Selbsteinschätzung der eigenen kulturellen Produktion durch die Angehörigen der japanischen Eliten, gerade auch in Wissenschaft und Literatur. Welche Sicht die sogenannten Träger der Kultur auf sich selber haben, ihre Haltung also, ist für Takeuchi entscheidend. Ihm zufolge besteht ein enger Zusammenhang zwischen der von diesen Eliten – nicht von ihm! – als „überragend“ verstandenen „japanischen Kultur“ einerseits und der Entwicklung von Techniken und ihrem Einsatz in der Gesellschaft andererseits. Sieht man sich die Entwicklung des Industrialisierungsgrades im sich modernisierenden Japan an, so zeige sich

eine aufsteigende Linie. Takeuchi selber erkennt diese Fortschritte an und weist ihnen sogar den Rang einer oder sogar *der* Erklärungsursache für das fortgeschrittenere Niveau Japans zu, wobei er sich der Marx'schen Terminologie bedient: Man könne nämlich mit guten Gründen die „letzte Ursache“ für die „Überlegenheit“ der japanischen Kultur „im Quantitativen, nämlich in [Japans] Produktivkräften“ sehen, mit anderen Worten, in deren im Vergleich zu anderen asiatischen Gesellschaften schnellerer Entwicklung (Takeuchi 2005, 49). Dieser Erklärungsansatz habe also durchaus seine Berechtigung, doch erfasse man damit eben nicht die Spezifik der japanischen Moderne. Entwicklung und Grad der Produktivkraftentwicklung könnten überall auf der Welt untersucht und gemessen werden, weil es dafür dieselben Kennziffern gibt. Beschränke man sich jedoch darauf, so gelange man zu einer Theorie der Modernisierung, in der eine Gesellschaft umso moderner erscheint, je entwickelter ihre Produktivkräfte und andere messbare Faktoren sind. Bei einem solchen, nur das Messbare in Betracht ziehenden Vergleich verschwindet indes der Unterschied, auf den es ankommt: er ist ein „kultureller“ – „kulturell“ nicht bezogen auf die spezifischen Inhalte einer Kultur, sondern auf die geistige Haltung, von der sie getragen wird. Damit werden wir auf andere Faktoren verwiesen, und dementsprechend wird die Frage von Takeuchi umformuliert: Wie kam es in Japan zu diesem Verhalten der Eliten und zur Anpassung breiter Bevölkerungsschichten an dieses Verhalten? Takeuchi sucht die Antwort in „strukturellen Defiziten der japanischen Kultur“. Bestimmte defizitäre Grundmuster der „japanischen Kultur“ hätten, von raren Ausnahmen abgesehen, mehr oder weniger alle Japaner geprägt.

3. Die strukturellen Defizite der „japanischen Kultur“

„Musterschüler-Kultur“

Nach Takeuchi ist für die japanische Elite seit der Öffnung des Landes Mitte des 19. Jahrhunderts ein bestimmtes Denk- und Verhaltensmuster charakteristisch: Sie jage einer „Kultur“ nach, die sich außerhalb Japans – „draußen“ – befindet, nämlich im Westen, und versuche, deren Inhalte und Formen sich anzueignen, versuche, den Westen „einzuholen“ und zu überholen. Der im Zuge der Reformen der Meiji-Zeit (1868-1912) entstehenden „Begabten-Mentalität“ hätten sich aber auch die Nicht-Begabten unterworfen, die breite Bevölkerung, das Volk (*jinmin*). Die wenigen Begabten gelten sozusagen als „Musterschüler“ (*yûtôsei*) der Gesellschaft und verstehen sich als Menschen von „anderem Wert“, im Unterschied zu den Unbegabten (*rettôsei*), die von ihnen zu führen seien. Takeuchi: Die Musterschüler verstehen sich selber als „fortgeschritten“, während die anderen Schüler in ihren Augen als „das zurückgebliebene Volk“ erscheinen. Sie sind von einem „Führerbewusstsein“ (*shidôsha ishiki*) durchdrungen. Hinsichtlich der anderen Völker in Asien, also in den Außenbeziehungen Japans, sind sie von der Mission Japans beseelt, „die zurückgebliebenen Länder Asiens zu führen“ (Takeuchi 2005, 30). Die Musterschüler finden sich in allen gesellschaftlichen Bereichen: Militär und Politik, Wissenschaft und Literatur, ja selbst in der sich gegen die etablierten Kräfte stellenden und als Emanzipationsbewegung geltenden Arbeiterbewegung.

Den „Musterschülern“ stehen also „die schlechten Schüler“ gegenüber. Letztere sollten ersteren bei ihren großen Aufgaben beistehen und tun dies auch. Wie aber lässt sich dann erklären, dass Japan trotz der Herrschaft der Musterschüler 1945 den Krieg verlor? Offenbar waren die Musterschüler doch nicht so befähigt, wie es schien. Die Niederlage wird – so Takeuchis Diagnose – von den Eliten damit erklärt, dass die „schlechten Schüler“, also die über-

wältigende Mehrheit, die „Musterschüler“ daran gehindert hätten, den Sieg zu erlangen. Aus diesem Umstand wird nun von ihnen nach 1945 die Konsequenz gezogen, man müsse durch Erziehung erreichen, dass aus den schlechten gute Schüler werden. An der Spitze der Erziehungsinstitutionen stehen jetzt, nach dem verlorenen Krieg, nicht länger Militärs und mit ihnen kooperierende Politiker, sondern die Absolventen der renommierten Reichsuniversitäten – also die gebildete Elite, welche die neue Spitze einer nach wie vor hierarchisch gegliederten, pyramidenähnlichen Gesellschaftsstruktur bilden. In einer solchen Struktur werden „Abweichler“, die sich gegen die vorherrschenden Wertauffassungen und Verhaltensmuster stellen, nicht nur von den Musterschülern in ihre Schranken verwiesen. Sie werden vielmehr auch von ihresgleichen selber geschnitten, so dass sie einem enormen Anpassungsdruck ausgesetzt werden (Takeuchi 2005, 34). Es zeigt sich eine „ausweglose Lage“ anderer Art, in welcher, wie es Takeuchi im Anschluss an Lu Xun formuliert, der Sklave nicht weiß, dass er Sklave ist, und sich nicht selber befreien kann. Eine Befreiung „von außen“ kann man zwar versuchen – und damit spielt der Autor auf die Besatzungsreformen an – sie ist aber keine, die diesen Namen verdient.

„Sklavenmentalität“

Takeuchi erkennt zunächst im ersten Schritt seiner weiteren Argumentation bei den Menschen *aller* asiatischen Länder eine „Sklavenmentalität“, doch sei diese keineswegs auf Asien beschränkt. „Dieses Phänomen scheint den Ländern Asiens in beträchtlichem Maße gemeinsam zu sein. Es findet sich auch in den sich mit Verspätung entwickelnden Ländern Europas. Da es so etwas wie ein ‚reines Europa‘ nicht gibt und auch nicht so etwas wie ein ‚reines Asien‘, wäre hier besser von graduellen Unterschieden zu sprechen“ (Takeuchi 2005, 23). Er lässt dann, was China betrifft,

jene Stimmen sprechen, welche Chinas damalige Lage und „die kulturelle Frage“ am klarsten und ohne jede Illusion formuliert hatten: in der Politik den Führer der republikanischen Revolution, Sun Yat-sen (1866-1925), und in der Literatur Lu Xun. Deren Sicht nimmt er in sein eigenes Denken auf. Gerade das wiederholte Scheitern jeglicher tiefgreifenden Reformbestrebung habe in China zur Radikalisierung der Intelligenz und zur Mobilisierung immer breiterer Schichten der Bevölkerung beigetragen. Es seien Aussichtslosigkeit und Verzweiflung gewesen, welche dort bei vielen Menschen den Anstoß zum Handeln gegeben hätten. Gerade diese Menschen nennt Lu Xun „Sklaven“. Auch sich selber rechnet er dazu. Lu Xuns Intention sei es, so Takeuchi, seinen Landsleuten klarzumachen, dass sie sich ihrer Sklavenmentalität erst einmal bewusst werden, denn: „Ein Sklave ist jemand, der das Wissen darum, selber Sklave zu sein, aus seinem Bewusstsein verbannt. Gerade dann, wenn er glaubt, selber kein Sklave zu sein, ist er in Wahrheit einer“ (Takeuchi 2005, 37). Um nun dieses Bewusstsein des „Sklaven“, also des Menschen in einer kulturell und politisch in eine Sackgasse geratenen Gesellschaft, seinen japanischen Lesern verständlich zu machen, greift Takeuchi auf Lu Xuns Parabel „Der Weise, der Narr und der Sklave“ zurück und fasst sie folgendermaßen zusammen:

Der Sklave leidet unter der Last der Arbeit und klagt über lauter Ungerechtigkeiten. Der Weise tröstet ihn. „Jetzt wird sich dein Schicksal sicherlich zum Guten wenden.“ Aber das Leben des Sklaven ist mühselig. Das nächste Mal macht er einem Narren gegenüber seiner Unzufriedenheit Luft. „In dem Zimmer, das man mir zugewiesen hat, gibt es nicht einmal ein Fenster.“ „Kannst du nicht deinen Herrn bitten, eines machen zu lassen?“, sagt daraufhin der Narr. „Das ist zwecklos“, sagt der Sklave. Da geht der Narr rasch zur Behausung des Sklaven und fängt an, die Lehmwand kaputt zu schlagen. „Was machst du da?“ „Ich mache dir ein Fenster rein!“ Der Sklave will ihn abhalten, doch der Narr hört nicht. Der Sklave

ruft mit lauter Stimme um Hilfe. Andere Sklaven kommen heraus und vertreiben den Narren. Dem Herrn, der zum Schluss herauskommt, berichtet der Sklave: „Ein Dieb machte sich daran, die Wand meines Hauses kaputtzuschlagen, aber ich habe ihn zuerst entdeckt, und zusammen haben wir ihn dann vertrieben.“ „Das hast du gut gemacht!“ lobt ihn der Herr. Als der Weise sich nach dem Dieb erkundigt, dankt ihm der Sklave: „Sie waren wirklich weitsichtig, Weiser. Der Herr hat mich wegen meines Verhaltens gelobt. Für mich hat sich das Schicksal zum Guten gewendet.“ Daraufhin schien auch der Weise froh zu sein und sagte: „Ja, das stimmt wohl.“¹²

Diese Parabel kommentiert Takeuchi so: „Wir können wohl davon ausgehen, daß Lu Xun hier über den Zustand schreibt, in dem er sich befand, nachdem er geweckt worden war. Wahrscheinlich schreibt er über den Zustand, in dem man aus einem Traum erwacht und feststellt, dass es ‚keinen Ausweg mehr gibt‘; über den Zustand der ‚schmerzhaftesten Erfahrung im Leben‘, über die Qual, einer Realität, der man entfliehen möchte, nicht entfliehen zu können. Natürlich habe ich das Gefühl, dass bei einer solchen Interpretation der Parabel wohl irgendeine Bedingung für die subjektive Sicht des Interpretierenden ins Spiel kommt, und mir scheint, diese Bedingung sei von Lu Xun festgelegt worden, obgleich hier doch vor allem von ihm selber die Rede ist. Die Mühe, mich darauf genauer einzulassen, möchte ich mir hier jedoch ersparen. Dies würde von meinem Thema ablenken, und ich denke, der Leser wird auch ohne Erläuterung verstehen, dass mein Thema und meine Interpretation dieser Parabel in einer wechselseitig vermittelten Beziehung zueinander stehen.“

12 Geschrieben am 26. Dezember 1925. Engl. Übersetzung in G. Yang (ed. and transl.), *Silent China. Selected Writings of Lu Xun*, London etc. 1973, S. 128-130; dt. Übersetzung von Wolfgang Kubin, in: Lu Xun, *Werke* in sechs Bänden (Hg. Wolfgang Kubin), Bd. VI, Das trunkene Land, Zürich 1994: Unionsverlag, S. 138-140. Hier wurde jedoch die japanische Zusammenfassung der Parabel durch Takeuchi zugrunde gelegt.

Das grammatische Subjekt der Parabel ist der Sklave – nicht die Sklavenmentalität, sondern der konkrete Sklave. (Wir können soweit gehen zu sagen: Lu Xun selber ist das Subjekt). Wenn man aus der Parabel nur den Aspekt des Gegensatzes der beiden menschlichen Charaktere – hier der Narr, dort der Weise – herauszöge, so ginge dabei das Individuelle verloren, würde es letztlich auf das Allgemeine des Humanismus reduziert. Das Individuelle würde dementsprechend etwas, was sowohl in Europa als auch in Japan keineswegs selten anzutreffen ist. Lu Xun jedoch war kein solcher Humanist. Ein solcher Humanist scheint in seinen Augen vielmehr ‚der Weise‘ zu sein. Lu Xun weist den Humanismus – und überhaupt alles – zurück. Fest steht, dass er den Weisen hasst und den Narren liebt, aber dies beides ist bei ihm nicht getrennt, sondern den Weisen zu hassen bedeutet für ihn gleichzeitig, den Narren zu lieben. Der Narr und der Weise werden von Lu Xun nicht in einem Gegensatz gesehen, in dem beide einander entgegengesetzte Werte verkörpern. Einen Standpunkt einzunehmen, der ihr Verhältnis in solcher Weise betrachtet – der Standpunkt des Humanismus also – ist Lu Xun nicht möglich. Denn der Narr kann den Sklaven nicht retten, wie es der Humanist erhofft“ (Takeuchi 2005, 35-36).

Wozu die Zusammenfassung der Parabel Lu Xuns und die anschließende Kommentierung durch Takeuchi? Meines Erachtens sollen seine japanischen Leser zunächst das damalige Bewusstsein der Chinesen verstehen, um ermessen zu können, woraus sich die Energien der chinesischen Revolution speisen. Und zum anderen soll ihnen ein Spiegel vorgehalten werden, in dem sie sich und ihre Geschichte im Kontrast zu China selber erkennen. Für Takeuchi zeigt sich nämlich, wenn man den Charakter der japanischen Moderne zu bestimmen versucht: „Am deutlichsten scheint mir (...) das Phänomen der Sklavenmentalität allerdings in Japan hervorzutreten.“ So gesehen, sei Japan „am meisten asiatisch“. Berücksichtigt man dagegen, dass in Japan der (kulturelle) Widerstand

gegen die vom Vordringen des Westens ausgelöste Modernisierung, vor allem gegen deren kulturelle Begleiterscheinungen „schwach“ gewesen war, sei Japan das „am wenigsten asiatische Land“. Den Grund dafür sieht Takeuchi in dem „erstaunlichen Tempo der kapitalistischen Entwicklung“. Gerade wegen dieser rasanten Entwicklung, die unzweifelhaft mit großen Fortschritten in den äußeren Lebensbedingungen verbunden war, werde den Japanern nicht bewusst, dass sie im Grunde Sklaven sind. Diese defizitäre Selbstwahrnehmung wiederum lässt Takeuchi zu dem harschen Urteil gelangen, es gebe in Japan keinen kulturellen Fortschritt, sondern nur kulturellen Niedergang (Takeuchi 2005, 23).

Im Kern besteht die Mentalität von Sklaven darin, in einer Lage, in der sie keinen Ausweg haben, darunter nicht sonderlich zu leiden. Sollte indessen dem Sklaven seine Lage eines Tages bewusst werden, so eröffnen sich ihm zwei Möglichkeiten: Entweder er verzweifelt nun so sehr, dass er gegen diese Verzweiflung ankämpft und sich entschließt zu handeln – also beginnt, Widerstand zu leisten. Oder es wird ihm seine Lage zwar bewusst, doch sucht er nach den Bedingungen einer Befreiung von „außen“. „Er verlangt nach den gesellschaftlichen Bedingungen für die Emanzipation wie nach etwas, das einem ‚gegeben‘ wird“ (Takeuchi 2005, 36-37). Letzteres beruhe jedoch auf einer Illusion, selbst wenn er zum Handeln gelangt in dem Sinne, sich auf die Suche nach diesen Bedingungen zu machen. Dieser Gedanke wird nun auf Japan angewandt, wenn Takeuchi schreibt: „Japan gab zu Beginn der Moderne sein Selbstsein auf und begann, Europa wie wild hinterherzustürmen.“

Eine „Kultur der Konversion“ und der „Abkehr“

Damit geht nun eine Neigung einher, die eigenen, vorher als konsistent angesehenen Überzeugungen *ohne Reflexion* über Bord zu werfen. Der Modernisierungsweg Japans hat eine Gesellschaft

hervorgebracht, in der ein Dichter wie Lu Xun, der unter existenzieller Not angesichts der in eine Sackgasse geratenen kulturellen Entwicklung gelitten und ihr dichterischen Ausdruck verliehen habe, gar nicht hätte auftreten können. Und umgekehrt gilt: Die Art und Weise, wie sich die Moderne in Japan herausgebildet hat, habe ein bestimmtes Selbstverständnis von „japanischer Kultur“ in Japan mit sich gebracht. In diesem Selbstverständnis der Japaner bildete die Wertung der Kulturen selbst einen konstitutiven Faktor. Nur wenige Dichter und Intellektuelle hätten die Überschätzung der eigenen Kultur nicht geteilt. Daher die Selbstcharakterisierung der „japanischen Kultur“ als „überragend“, „außergewöhnlich“, „hervorragend“.¹³ Ein typisches Merkmal dieser „Kultur“ ist nach Takeuchi die Tendenz, sich von Überzeugungen abzuwenden, sie über Bord zu werfen, wenn neue Auffassungen von außen nach Japan hineinströmen. Dieses Verhaltensmuster sei derart ausgeprägt, dass man es als „strukturell untrennbar mit der japanischen Kultur verbunden“ begreifen müsse (Takeuchi 2005, 43). Beispiele aus dem 20. Jahrhundert sind, zunächst auf der Linken etwa: „Wenn Stalin nichts mehr gilt, wählt man Mao Zedong, wenn Mao Zedong nichts mehr gilt, de Gaulle. Gilt die materialistische Dialektik nichts mehr, wählt man die Selbstidentität der absoluten Widersprüche.“¹⁴ Takeuchi nennt auch das jüngste, vor seinen Augen sich abspielende Beispiel. In Japan heißt es, es sei richtig, „sich an der Demokratie (...) zu orientieren, wenn diese im Lande Einzug hält“ (Takeuchi 2005, 43). Der Autor geht sogar so weit zu behaupten, dass „Abkehr“ die geistige Moderne Japans von

13 Die Besprechung des hier vorgestellten Essays durch Wolfgang Kubin in *Orientierungen*, 2007, Heft 1, erkennt gerade diesen Punkt. Dies ist umso erstaunlicher, als man von einem Rezensenten zumindest die Lektüre des Textes, über den er sich äußert, erwarten kann. Kubin wäre darin der Sarkasmus sicherlich aufgefallen. So aber hat er den Kernpunkt verfehlt.

14 Diese Formel verweist auf einen Gedanken in der Philosophie Nishida Kitarô (1870-1945), des bedeutendsten Vertreters der Kyôto-Schule. Takeuchi selber war von ihm beeinflusst.

Anfang an begleitet habe, und schreibt: „Die Moderne setzt ja überhaupt mit einer Konversion ein. Die Verfechter einer Politik der Vertreibung der Barbaren wandelten sich nämlich ohne größere Schwierigkeiten zu Verfechtern der Öffnung des Landes“ (Takeuchi 2005, 43). Es gebe demnach keine Überwindung der Vergangenheit mit der Folge einer bewussten Neugeburt, sondern stattdessen hätten die meisten japanischen Dichter und Intellektuellen mit „dem Alten“ einfach abgeschlossen. Deshalb sei „die japanische Kultur strukturell unproduktiv“ (Takeuchi 2005, 44).

Ein Abstand von rund fünfzig Jahren

Das Bewusstsein von der Moderne bildet sich in Japan seit dem politischen Umbruch 1868 (Beginn der Meiji-Reformen nach dem Sturz der Regierung des letzten Shôgun aus dem Geschlecht der Tokugawa), im Japanischen meist als „Meiji-Erneuerung“ (Meiji ishin) bezeichnet, in China aber 1911 (Ende der Herrschaft der Qing-Dynastie, Gründung der Chinesischen Republik). Für China sei jedoch die kulturevolutionäre Bewegung vom 4. Mai 1919 viel bedeutsamer als die Gründung der Republik. Wenn Takeuchi in seinem Essay nun die beiden „Revolutionen“ in Japan und China miteinander vergleicht, so verfolgt er damit nicht die Absicht, eine historische Studie vorzulegen. Hier, wie auch an ähnlichen Stellen in seinem Text, versucht er vielmehr, das Wesentliche eines imaginären Gesamt-Akteurs „Japan“ auf den Begriff zu bringen. Dabei hebt er durchaus den Erfolg der Meiji-Regierung hervor, die nach Beginn ihrer Tätigkeit sogleich zahlreiche tiefgreifende Reformen auf mehreren Gebieten in Angriff nahm, stellt diesen „Erfolg“ aber unmittelbar darauf wieder in Frage. Umgekehrt interpretiert er, in längerer zeitlicher Perspektive, das „Scheitern“ der Revolution, von dem der Gründer der Republik, Sun Yat-sen, spricht und mit dem er vor allem die Zerfallstendenzen im neuen China und die

Herrschaft der Warlords meint, keineswegs als wirkliches Scheitern, das für immer bestimmend sei.

Kurz gesagt, lag in Japan in der Eroberung der politischen Macht durch rebellische Samurai bereits der Keim einer Konterrevolution, während der Fehlschlag der republikanischen Kräfte in China, die politische Macht dauerhaft zu erringen, unaufhörlich zu immer weiterer Radikalisierung der Intelligenz und zur Einbeziehung immer größerer Teile der Bevölkerung und letztlich der Bauernschaft in eine politisch-soziale Bewegung führte. Deren Ziel wurde schließlich die soziale Revolution, verbunden mit dem Ziel nationaler Unabhängigkeit gegenüber dem westlichen Ausland und Japan. Aus diesem Blickwinkel zeigen sich für Takeuchi die beiden bereits erwähnten Typen der Modernisierung: Den einen Typus sieht er in Japan verkörpert. Japan entwickelt sich, im Vergleich zu den westlichen Ländern zwar mit Verspätung, folgt dabei aber deren Grundmuster. Den anderen Typus der Modernisierung verkörpert China für ihn, „zurückgebliebenes“, lange Zeit in kolonialer oder halb-kolonialer Abhängigkeit gehaltenes und darin, zugleich verharrendes Land. Diesen beiden Typen korrespondiert eine zweifache „Moderne“.

4. Takeuchis Position: Gegen die Pseudo-Emanzipation

Berücksichtigen wir allein Takeuchis oben skizzierte Sicht auf Europa, so könnten wir auf den Gedanken kommen, dass aus der in gedrängter Form vorgetragenen, doch gleichwohl nicht moralisierenden Kritik an der europäischen Expansion eine Bejahung der japanischen Modernisierung folgte. Doch gerade das Gegenteil ist der Fall: die japanische Modernisierung wird scharf kritisiert, und zwar nicht aus der Perspektive des „fortgeschrittenen“ Europa, sondern – höchst ungewöhnlich, aus der Perspektive des „rückständigen“ China. Zu fragen ist, ob dies von einem „anti-westlichen“

Standpunkt aus geschieht. Das Vorgehen der westlichen Kolonialmächte in Asien hat dort in vielen Ländern in der Tat eine anti-westliche Grundstimmung ausgelöst. Doch kann von einer solchen anti-westlichen Grundhaltung bei Takeuchi meines Erachtens nicht die Rede sein. Keineswegs wendet er sich vom Westen und den ihm häufig zugeschriebenen Werten in der Absicht ab, nun einem „japanischen Weg“ und „japanischen Werten“ das Wort zu reden. Takeuchi plädiert nicht für ein Zurückdrängen oder gar ein Eliminieren der westlichen Einflüsse in Japan. Es habe, schreibt er, „bei uns eine Zeit (gegeben), in der die Hervorkehrung der ‚nationalen Essenz‘ (*kokusuishugi*) und des Nipponismus in Mode“ gewesen seien. „Nationale Essenz“ und „Nipponismus“ bedeuteten freilich ab den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts, als sich diese Ideen zunächst bei einigen Intellektuellen festigten, „Europa aus Japan zu vertreiben“, nicht jedoch die „sklavenhafte Struktur“ des Bewusstseins, durch die man in Japan Europa lediglich „sozusagen ‚mitnahm‘“, zu vertreiben (Takeuchi 2005, 51). Gerade letzteres wäre aber vonnöten gewesen. Auch der dann staatlich angeordnete extreme Nationalismus der späten dreißiger und vierziger Jahre habe eine solche Reform der Struktur des Bewusstseins keineswegs angestrebt.

Die Kritik Takeuchis am Weg der japanischen Modernisierung könnte uns aber auch zu der Annahme verleiten, der Autor habe prinzipiell jegliche Modernisierung abgelehnt. Wäre dann nicht die „Rückkehr nach Japan“ (*Nihon kaiki*) im Sinne einer Rückkehr zum alten, noch nicht verwestlichten Japan, eine Alternative? Viele Japaner glaubten nach 1945 in der Tat, das nach dem Zusammenbruch 1945 entstandene „geistige Vakuum“ könne dadurch gefüllt werden, dass der weiteren „Verwestlichung“ im kulturellen Sinne Einhalt geboten werde. Eine solche Ablehnung der „Amerikanisierung“ war häufig begleitet von der Trauer über den Verlust „des Japanischen“. Auch diese Reaktion lag Takeuchi fern, ebenso wie die gegenteilige

Position, die darin bestand, zu fordern, nun umgekehrt die „Verwestlichung“ weiter voranzutreiben, weil Japan immer noch viel zu wenig „westlich“ sei. Weder in der einen noch in der anderen Perspektive sieht Takeuchi eine Chance für Japan. Damit ist bereits angedeutet, dass es ihm fern liegt, als konkreten, zum japanischen Modernisierungsweg alternativen Pfad den chinesischen Weg aufzuzeigen. In bezug auf China geht es ihm stets darum, dass seine Landsleute den chinesischen Entwicklungsweg überhaupt erst einmal „verstehen“, nicht jedoch darum, ihn zu imitieren. Er drängt auf eine grundsätzliche Reflexion. Auch jetzt, nach 1945, wo der „Modernismus“ (*kindaishugi*)¹⁵ in Mode sei, werde das Geschichtsbewusstsein der Menschen in Japan, innerhalb derer die Moderne sozusagen lediglich „mitfährt“, noch immer nicht problematisiert. „Man will also den Herrn wechseln, verlangt jedoch nicht nach Unabhängigkeit“ (Takeuchi 2005, 51). Es stellt sich darüber hinaus die Frage, wie viel Takeuchis Kritik westlichem Denken zu verdanken hat. Hier ist nochmals auf Christian Uhls Untersuchung hinzuweisen, in der diese Frage beantwortet wird. Takeuchi hat sich sein Leben lang mit Lu Xun beschäftigt, und Lu Xun wiederum war in seinem Denken, wie anfangs erwähnt, stark von Friedrich Nietzsche beeinflusst. Die Vertreter der Kyôto-Schule, aber auch andere Philosophen und Denker des modernen Japan, haben zudem längst gewusst, dass in Europa die Stimmen, die im Anschluss an Oswald

15 Takeuchi versteht in diesen Jahren unter *kindaishugi* eine Richtung in der japanischen Literatur, welche „das Volk in die Wege des Denkens [über Literatur und Kultur] nicht mit aufnimmt“ und damit auch „die Gefühle eines schlichten Nationalismus“ (der von ihm zunächst nicht gewertet wird) nicht gelten lässt. Sie orientiere sich stets an der modernen und gegenwärtigen Literatur Europas. Diese literarische Richtung sei in der modernen japanischen Literatur etwa ab 1910 dominant geworden, danach aber zurückgedrängt worden, um schließlich nach der Diskreditierung der den Krieg befürwortenden „Japanischen Romantiker“ von neuem tonangebend zu werden. (Vgl. hierzu Takeuchis Essay „Kindaishugi to minzoku no mondai“ [Der Modernismus und das Problem des ‚Volkes‘] von 1951.) „Modernismus“ bezeichnet bei Takeuchi also nicht die Denkschule des Politikwissenschaftlers und Ideenhistorikers Maruyama Masao, die heutzutage gerne mit diesem Etikett versehen wird.

Spenglers Buch vom „Untergang des Abendlandes“ sprachen, ein gewisses Gehör fanden, dass es also in Europa selbst schon längst eine Europa-Kritik gab. Deshalb sind diese japanischen Philosophen in ihrer Kritik an der weltgeschichtlichen Position der westlichen Länder sozusagen zur Hälfte in Europa beheimatet, indem sie sich auf europäische Denker stützen.

Takeuchis Kritik nach 1945 besagt, die politische und intellektuelle Elite und auch die soeben weitgehend entmachtete militärische Elite hätten nur dem Anschein nach ihr Denken reformiert, hätten also die Seiten gewechselt, ohne ihre Auffassung von der „Überlegenheit der japanischen Kultur“ zu revidieren. Die besondere Stellung Takeuchis innerhalb der Nachkriegsdebatte über eine Neubestimmung Japans besteht darin, dass seine Kritik aus dem Blickwinkel einer Reflexion über China erfolgte. Ein Vergleich der Moderne Japans mit derjenigen Chinas war damals höchst ungewöhnlich. Japans Entwicklung seit der Bildung der Meiji-Regierung 1868 und der Weg, den es bei der Erringung seiner politisch-militärischen Führungsposition in Asien eingeschlagen hatte, wurden hierbei von Takeuchi nicht an den in den westlichen Großmächten üblichen Maßstäben gemessen. Von den Mitgliedern der alten Eliten, aus denen sich zwangsläufig auch die neuen zusammensetzten – mit dem Wechsel des politischen Systems war schließlich kein Wechsel der Eliten einhergegangen –, wurde die extreme Form des Nationalismus, der „Ultrationalismus“, rasch aufgegeben. Nur wenige Politiker hielten an den Kernideen des Ultrationalismus nach 1945 fest, diskreditierten sich dann allerdings vor der Besatzungsmacht und wurden von politischer Betätigung ausgeschlossen. Die neue Losung hieß „Demokratie“, und dieser Losung bedienten sich in der politischen und intellektuellen Debatte aus Opportunismus fast alle Beteiligten, ohne allerdings darzulegen, was sie konkret unter „Demokratie“ verstanden. Verbunden damit war eine allgemeine und oberflächliche Orientierung

an den Ordnungs- und Wertvorstellungen westlicher Demokratien, nicht nur in politischer, sondern auch in kultureller und geistiger Hinsicht, und, mehr noch, eine Unterwürfigkeit gegenüber den Vereinigten Staaten als Besatzungsmacht, die mit dazu beitrug, Japan später in die Kriege der USA in Asien hineinzuziehen.

Eine Bemerkung zum Schluss: „Asien“ im Bewusstsein der Japaner

Mir scheint, dass die Lektüre des Essays von Takeuchi auch als eine Art Gegengift gegen diese mitunter unbewusste Unterwürfigkeit dienen kann. Das historische Selbstverständnis seiner Landsleute besitzt für Takeuchi in zweifacher Hinsicht eminente Bedeutung: Zum einen kämpft er jetzt, nach dem Ende des Asiatisch-Pazifischen Krieges, noch stärker als zuvor für ein neues Bewußtsein der Japaner, in dem China und Asien ernst genommen werden. Eine politische und kulturelle Herauslösung Japans aus der asiatischen Welt als Folge der Besatzung und des Bündnisses mit den USA scheint ihm weder möglich noch wünschenswert zu sein. Seine eigene Arbeit – die Erschließung der modernen chinesischen Literatur durch Übersetzung, Kommentar und Interpretation, wobei die Auseinandersetzung mit Lu Xuns Werk im Mittelpunkt steht, diene dem Ziel, in aufklärerischer Absicht das Verständnis für die chinesische Kultur zu fördern. Dies war ein Ziel, das viel höher gesteckt war als die 1972 initiierte Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit der Volksrepublik China, die den Weg für gegenseitigen Handel freimachen sollte. Zum anderen gehört für Takeuchi, soweit ich sehe, das historische Selbstverständnis als unabdingbares Moment zur eigenen kulturellen Identität. Muss diese neu geformt werden, wie es nach dem Zusammenbruch des offiziellen, staatlich verordneten Ultranationalismus und den sich anbahnenden Reformen in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft ab Herbst 1945 auf die Tagesordnung

rückte, so gehört dazu auch, sich ein umfassendes und schonungsloses Bild von den Beziehungen Japans zu seinen asiatischen Nachbarn in der jüngsten Geschichte zu machen.

Was China betrifft, so zeigt sich inzwischen, dass Takeuchi, aus einer bestimmten Perspektive betrachtet, aufs falsche Pferd gesetzt hat. Chinas Führung widersetzt sich längst nicht mehr der Einbeziehung in den kapitalistischen Weltmarkt. Vielmehr fördern sie diese Integration und agiert in diesem Rahmen, ohne sich allerdings vollständig an das vorhandene Regelwerk anzupassen. An die seinerzeit mit der Chinesischen Revolution verknüpften Werte glaubt die politische und wirtschaftliche Elite Chinas selber schon seit langem nicht mehr. Es bleibt der Traum von nationaler Größe. Seit einiger Zeit lesen wir Berichte, nach denen man in der Volksrepublik China einen Kanon klassischer konfuzianischer Schriften zusammenstellen will, der dann für die kulturelle Bildung der Chinesen eingesetzt werden soll. Hinsichtlich der auswärtigen Kulturbeziehungen versucht die Regierung der Volksrepublik zur Zeit, mit erheblichen finanziellen Mitteln in verschiedenen Ländern sog. Konfuzius-Institute zu gründen. Man kann vor diesem Hintergrund durchaus fragen, ob das vor sechzig Jahren in Japan vehement vorgetragene Plädoyer Takeuchi Yoshimis für ein Verstehen des modernen China unter den veränderten Bedingungen nicht wieder aufgegriffen werden muss.

Literatur

Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, (frz. Paris 1961,) dt. Reinbek 1969.

Hiraishi, Naoaki: Takeuchi Yoshimi ni okeru rekishi-zô no tenkai – Dai-Tôa, Ro Jin, Ajia, in: *Shisô* [Denken], Oktober 2006 (Heft 990), S. 72-93.

Ishida, Takeshi: *Die Entdeckung der Gesellschaft. Zur Entwicklung der Sozialwissenschaften in Japan*, hrsg. und übers. Wolfgang Seifert, Frankfurt a. M. 2008.

- Kubin, Wolfgang: Besprechung, in: *Orientierungen*, 2007, Heft 1.
- Lu, Xun: Das trunkene Land, in: ders., *Werke*, Bd. VI, hrsg. v. Wolfgang Kubin, Zürich 1994, S. 138-140.
- Lu, Xun: Silent China, in: *Selected Writings of Lu Xun*, hrsg. u. übersetzt v. G. Yang, London etc. 1973, S. 128-130.
- Mizoguchi, Yûzô: Hôhō to shite no „Chûgoku dokuji no kindai“ [„Chinas eigene Moderne“ als Methode], in: Tsurumi, Shunsuke u. Kagami, Mitsuyuki (Hg.): *Mukon no nashonarizumu wo koete. Takeuchi Yoshimi wo saikô suru*, Tôkyô: Chikuma shobô 2007, S. 16-43.
- Said, Edward W.: *Orientalism*, New York 1979.
- Sun Ge, Baik Young-Seo, Chen Kuan-Hsing (Hg.): *Posuto „Higashi-Ajia“* [Nach „Ostasien“], Tôkyô: Sakuhinsha 2006.
- Takeuchi, Yoshimi: Kindaishugi to minzoku no mondai [Der Modernismus und das Problem des „Volkes“], 1951, in: Ders., Takeuchi Yoshimi hyôronshû, 2.Bd, Tôkyô: Chikuma shobô: 1966, S. 272-283.
- Takeuchi, Yoshimi: Nihon to Ajia, in: Ders.: *Takeuchi Yoshimi hyôron shû*, 3. Bd, Tôkyô 1966, S. 231-255.
- Takeuchi, Yoshimi: Die Moderne Entwicklung Chinas und Japans. Auf den Spuren von Lu Xun [Kindai to wa nani ka. Nihon to Chûgoku no baai], in: *Japan ohne Mythos. Zehn kritische Essays aus japanischer Feder*, hg. und übers. v. Karl F. Zahl, München 1988, S. 106-158.
- Takeuchi, Yoshimi: Modernité chinoise, modernité japonaise. A la lumière de Lu Xun, pres. et trad. Patric de Vos, in: Y.-M. Allieux, *Cent Ans de Pensée au Japon*, Tome 2, Ed. Philippe Picquier, Arles 1996, S. 131-182.
- Takeuchi, Yoshimi: Was ist die „Moderne“? Eine Gegenüberstellung von Japan und China [Kindai to wa nani ka. Nihon to Chûgoku no baai], übers. Wolfgang Seifert, in: *Kagami. Japanischer Zeitschriftenspiegel*, Nr. 49 (2001), S. 55-98 [Neuübersetzung].
- Takeuchi, Yoshimi: What is Modernity? (The Case of Japan and China), in: *Writings of Takeuchi Yoshimi*, ed., transl. and with an introduction by Richard F. Calichman, New York 2004, S. 53-81.
- Takeuchi, Yoshimi: Was bedeutet die Moderne? Der Fall Japan und der Fall China, in: *Japan in Asien. Geschichtsdenken und Kulturkritik nach 1945*, hg. und übers. v. Wolfgang Seifert u. Christian Uhl, München 2005, S. 9-54.

Uhl, Christian: *Wer war Takeuchi Yoshimis Lu Xun? Ein Annäherungsversuch an ein Monument der japanischen Sinologie*, München 2003, S. 212-223.

Die Anfänge deutsch-japanischer Kulturinstitute in Berlin und Tôkyô vor 1933

Hans-Joachim Bieber

Das Oszillieren japanischer Intellektueller zwischen Okzidentalismus und Orientalismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde in den 1920er Jahren auch in den kulturellen Beziehungen zwischen Deutschland und Japan deutlich, besonders in den Anfängen zweier binationaler Kulturinstitute, die 1926/27 gegründet wurden, eines in Berlin und eines in Tôkyô. Sie sollten die wechselseitige Kenntnis beider Länder fördern – durch Vorträge und Ausstellungen, Übersetzungen und andere Publikationen, durch gesellige Veranstaltungen oder auf andere Weise. Damals waren sie singulär. Denn während die kulturellen Beziehungen zwischen Japan und dem Westen vor dem Ersten Weltkrieg im Wesentlichen einem Lehrer-Schüler-Verhältnis geglichen hatten, lag beiden Institutsgründungen das Prinzip der Gleichrangigkeit und Gleichberechtigung beider Seiten zugrunde. Beide Institute erhielten deshalb je einen deutschen und einen japanischen Leiter. Vergleichbare Institute unterhielten weder Deutschland noch Japan damals mit und in keinem anderen Land. Die Geschichte dieser Kulturinstitute, die bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges bestanden, ihrer Leistungen und Wirkungen ist noch nicht geschrieben. Im Folgenden werden ihre Anfänge etwas genauer ausgeleuchtet, als es bisher geschehen ist.¹

1. Kulturelle Beziehungen zwischen Deutschland und Japan vor 1914

Vor 1914 spielten in den internationalen Beziehungen Deutschlands kulturelle Beziehungen nur eine untergeordnete oder gar keine Rolle. Bis kurz vor dem Ersten Weltkrieg war auswärtige Kulturpolitik noch nicht einmal als Begriff bekannt, und als der Leipziger

1 S. bisher Eberhard Frieze: „Das Verständnis fördern und dem Frieden dienen ...“ Gründung und Ambiente der Deutsch-Japanischen Kulturinstitute in Berlin (1926) und Tôkyô (1927), in: *Festschrift zur Einweihung des Gebäudes der ehemaligen Botschaft in Berlin-Tiergarten*, Berlin 1987, S. 36 ff.; ders. 1990, 818 ff.; Szöllösi-Janze 1998, 573 ff.

Historiker Karl Lamprecht ihn 1912 einföhrte, meinte er kulturelle Präsentation und Repräsentation im Ausland als subtiles Mittel zur Demonstration nationaler Stärke im Kontext außenpolitischer Ambitionen, getragen von der unreflektierten Überzeugung von der Überlegenheit der eigenen Kultur.² Ganz anders in Japan. Bis zu seiner gewaltsamen „Öffnung“ durch die USA 1854 hatte es sich von der Außenwelt nahezu hermetisch abgeschlossen. Von den westlichen Staaten hatten allein die Niederlande – genauer: die Ostindische Kompanie – seit dem 17. Jahrhundert eine kleine ständige Vertretung auf einer künstlichen Insel im Hafen von Nagasaki unterhalten, bewacht von den japanischen Behörden. Im frühen 18. bzw. 19. Jahrhundert waren hier längere Zeit auch zwei Deutsche tätig, die nach ihrer Rückkehr über Japan schrieben: Engelbert Kämpfer und Philipp Franz v. Siebold. Sie gelten heute als die Ahnherren kultureller Beziehungen zwischen Deutschland und Japan.³ Doch erst nach der sog. Meiji-Restauration, mit welcher Japan Mitte der 1860er Jahre auf das gewaltsame Eindringen des Westens reagierte, gewannen kulturelle Beziehungen zu anderen Ländern für das fernöstliche Kaiserreich überragende Bedeutung – auf doppelte Weise. Um seine Unterlegenheit gegenüber dem Westen möglichst rasch zu verringern, holte Japan ausländische Experten ins Land, die ihm bei der Modernisierung helfen sollten: für die Einführung westlicher Technik und Industrie Briten und US-

2 Zur Einführung des Begriffs in Deutschland 1912 durch Karl Lamprechts Vortrag „Über auswärtige Kulturpolitik“ s. u.a. Twardowski 1970, 9 ff.; Düwell 1976, 14 ff.; Schober 2004, 21 ff.; zu entsprechenden politischen Bemühungen Lamprechts zuletzt Chickering 1993, 416 ff.

3 Engelbert Kaempfer: *The History of Japan*, 2 Bde. London 1727; die erste deutsche Ausgabe erschien unter dem Titel *Geschichte und Beschreibung von Japan 1777-79* in Lemgo, herausgegeben von Christian Wilhelm Dohm aufgrund der in London liegenden Manuskripte Kämpfers. Ein Neudruck kam erst 1964 im Brockhaus-Verlag Stuttgart heraus. – Ph. F. v. Siebold, *Nippon*, Würzburg 1897; Neudruck Osnabrück 1969. Zu Kämpfer und Siebold s. Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 1966; zu Kämpfer ferner Hüls / Hoppe (Hg.) 1982; zu Siebold Friese 1983; Kreiner 1984, 34 ff.; Thiede u.a. (Hg.) 2000.

Amerikaner, für die Einführung westlicher Medizin Deutsche, für die Reform der Währung und den Aufbau eines modernen Bankensystems sowie die Modernisierung der Landwirtschaft wiederum Engländer, für Zollverwaltung und Post Amerikaner, für das Hochschulwesen zunächst Franzosen, später Angelsachsen, für den Aufbau einer modernen Armee und eines modernen Rechtswesens zunächst ebenfalls Franzosen, für den der Marine Briten und Holländer, nach 1871 allerdings mehr und mehr Deutsche. Auch bei der Einführung eines modernen Rechtswesens spielten Deutsche nach der Gründung des Deutschen Reiches eine zunehmend wichtige Rolle. Der Staatsrechtler Hermann Roesler z. B. arbeitete maßgeblich an der japanischen Verfassung von 1889 mit, einer „wenig veränderten Übersetzung der preußischen Konstitution“,⁴ „gewürzt durch einen starken Theokratismus“ (Miyazawa 1986, 19); auch andere Gebiete des neuen japanischen Rechts orientierten sich am deutschen. Leibarzt der kaiserlichen Familie war Ende des 19. Jahrhunderts ein deutscher Mediziner, Erwin Bälz; er verbrachte nahezu sein gesamtes Berufsleben in Japan und heiratete eine Japanerin. An der Musikhochschule Tōkyō, lange der einzigen des Landes, dominierten deutsche und österreichische Dozenten (Borris [Hg.] 1967, 42; Eppstein 1985; Suchy 1992, 106 ff.). Die Gesamtzahl ausländischer Experten in Diensten des japanischen Staates, also ohne selbständige Kaufleute und Unternehmer, belief sich in der Meiji-Periode (1868-1912) auf schätzungsweise rund 3.000. Außer als Hochschullehrer wurden sie jedoch lediglich als Berater beschäftigt; durchweg blieben die Leitungsfunktionen in japanischer Hand. Trotzdem lagen ihre Einkommen in rund 75% aller Fälle höher als diejenigen gleichrangiger Japaner, oft doppelt so hoch wie in den

4 Kobayashi, Takejiro: *Die japanische Verfassung*, Diss. Rostock 1902, S. 8; zit. nach Hartmann 1966/67, 468; zu Roeslers Wirksamkeit in Japan und zur Entstehung der japanischen Verfassung s. Schenck 1997; Andō 2000; Röhl 2002, S. 185-207; Bartels-Ishikawa 2007.

USA und mehr als doppelt so hoch wie in Europa; einige verdienten sogar mehr als der japanische Regierungschef.⁵

Parallel zur Anwerbung ausländischer Experten nach Japan wurden junge Japaner zum Studium in die Länder geschickt, aus denen die in Japan tätigen Experten stammten, nach Deutschland in erster Linie angehende Mediziner und Juristen, später auch Naturwissenschaftler und Philosophiestudenten, die ersten bereits Anfang der 1870er Jahre. Nach ihrer Rückkehr arbeiteten sie in der Regel eine Weile mit ausländischen Experten zusammen, um diese dann zu ersetzen. Schon Mitte der 1870er Jahre ging deren Zahl zurück; und in dem Maße, in dem in Japan Hochschulen nach westlichem Vorbild entstanden, gingen japanische Akademiker weniger zum Studium ins Ausland, sondern nur noch zur Weiterqualifizierung, z. B. zur Promotion. Bereits Mitte der 1890er Jahre hatte Japan seinen Entwicklungsrückstand gegenüber dem Westen so weit aufgeholt, dass es nicht nur die „ungleichen Verträge“ der 1850 und 60er Jahre zu revidieren vermochte, sondern auch das weit größere China, das eine vergleichbare Modernisierung nicht bewerkstelligte, militärisch besiegte, 1905 zum Erstaunen der Welt sogar Russland, nach eigenem Verständnis eine westliche Großmacht. Gleichwohl gingen japanische Akademiker zur Vertiefung ihrer Ausbildung weiterhin in großer Zahl ins Ausland, Mediziner überwiegend nach Deutschland. Bis weit in die 1930er Jahre waren Deutschkenntnisse für sie obligatorisch, und sogar japanische medizinische Fachzeitschriften erschienen in deutscher Sprache. Aber auch viele Angehörige anderer Disziplinen konnten Deutsch und kannten Deutschland aus eigener Anschauung.

Demgegenüber waren in Deutschland Kenntnisse über Japan vor 1914 minimal. Gewisser Bekanntheit erfreuten sich lediglich das

5 Generell zur Rolle ausländischer Experten in Japan in den letzten Jahren der Shōgunats-Regierung und der Meiji-Zeit s. Umetani 1971; Jones 1980; Burks (ed.) 1985, 187 ff.

Kunsthandwerk des alten Japan und japanische Farbholzschnitte, die seit dem 17. Jahrhundert entstanden waren. Sie traten seit der „Öffnung“ Japans einen wahren „Siegeszug in Europa“ an und beeinflussten die Malerei, besonders die französische (Berger 1980). Japanisches Kunsthandwerk wurde in größerem Umfang zum erstenmal auf der Wiener Weltausstellung von 1873 gezeigt; die Tuschmalerei fand seit den 1880er Jahren Aufmerksamkeit. Seit Ende des 19. Jahrhunderts zählte japanische Kunst zu den Sammelgebieten einiger deutscher und österreichischer Museen; die Königlich-Preußischen Museen in Berlin z. B. begründeten 1906 eine Ostasiatische Kunstsammlung, aus der später das Museum für Ostasiatische Kunst hervorging. 1901/02 gastierte zum erstenmal eine japanische Schauspieltruppe in Europa. Zwar handelte es sich weder, wie angekündigt, um das Hoftheater noch bei ihren Aufführungen um genuin japanisches Theater, etwa Kabuki, vielmehr um „ein dem vermeintlichen europäischen Gusto angepasstes Spektakel“ (Leims 1997, 154).⁶ Trotzdem war die Truppe Tagesgespräch in kulturell aufgeschlossenen Kreisen der Städte, in denen sie auftrat; eine ihrer Schauspielerinnen avancierte zu einem regelrechten Star in Europa, und manche europäischen Dramatiker und Regisseure begannen, Elemente des japanischen Theaters zu übernehmen, unter ihnen Max Reinhardt und später Brecht. Auch in die Arbeiten mancher zeitgenössischen Künstler, die selbst nie in Japan waren, flossen japanische Elemente ein, unter ihnen im deutschsprachigen Raum Ernst Ludwig Kirchner und Edvard Munch, der lange in Berlin lebte, unter den Schriftstellern Rilke, Altenberg und Hofmannsthal (Kim 1982; Yasui / Mehl 1987, 77 ff.; Günther 1988, 55 ff.; Pekar 2003, 78 ff. und 302 ff.; März / Arnold 2006). Im Allgemeinen jedoch war das Interesse an Japan vor 1914 gering. Größere Aufmerksamkeit erregten lediglich die Kriege

6 S. auch Paul 1985, 199 ff.; zur Resonanz der Truppe in der Presse Pantzer (Hg.): 2005.

gegen China 1895 und Russland 1905. Deutsche Zeitungskorrespondenten in Japan gab es nicht, und Reiseziel deutscher Journalisten und Schriftsteller war das Land – anders als etwa Indien – nur selten; denn die Schiffsreise dauerte rund zwei Monate, die Reise mit der 1904 eröffneten Transsibirischen Eisenbahn immer noch 18 Tage. Bücher über Japan schrieben vor allem die sog. Meiji-Deutschen, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in Japan tätig gewesen waren. Sie nahmen meistens einen Standpunkt vermeintlich selbstverständlicher kultureller Überlegenheit ein und verwendeten unreflektiert aus Deutschland mitgebrachte Maßstäbe; selbst für viele von ihnen war das Land fremdartig, exotisch und undurchschaubar geblieben.⁷ Aktuelle Informationen über Japan wurden aus diplomatischen Quellen oder von der britischen Nachrichtenagentur Reuters bezogen, die seit 1870 eine Art Monopol für den Nachrichtenaustausch mit Japan besaß;⁸ gelegentliche Artikel lieferten in Japan lebende Deutsche.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Japan stand noch ganz am Anfang und bildete zunächst ein Anhängsel der Sinologie, die bereits an einigen Universitäten etabliert war; denn China war einige Jahrzehnte früher als Japan „geöffnet“ worden und auch vorher gegenüber dem Westen nicht derart hermetisch abgeschlossen gewesen wie das Nachbarland. Die erste eine Professur für Japanisch entstand mit dem Seminar für Orientalische Sprachen, das 1887 im Hinblick auf die kolonialen Ambitionen des Deutschen Reiches und die zunehmende globale Vernetzung seiner Wirtschaft in Berlin eingerichtet wurde. Formal der Universität angegliedert, war es praktisch selbständig und in erster Linie eine Sprachenschule für angehende Diplomaten sowie für Kaufleute, Offiziere und ande-

7 Ausführlich zu den sog. Meiji-Deutschen Freitag 1939, 20 ff.; zusammenfassend Mathias-Pauer 1984, 117 f.; zu ihren Publikationen Pekar 2003, 99 ff.

8 Zu den Nachrichtenverbindungen zwischen Europa und Japan vor 1914 und ihrer ökonomischen Struktur s. Ahvenainen 1981; Rauck 1988, 144 ff.; Schumacher 1998, 19 ff.

re, die sich für außereuropäische Länder interessierten; Forschung wurde hier kaum getrieben.⁹ Das erste und für fast zwanzig Jahre einzige Ordinariat für Japanologie wurde 1914 am Kolonialinstitut in Hamburg eingerichtet und mit Karl Florenz besetzt, der zwischen 1889 und 1914 erst Dozent, ab 1893 Professor für deutsche Sprache und Literatur an der Reichsuniversität Tōkyō gewesen war. Die Übersetzung japanischer Literatur stand noch ganz am Anfang und beschränkte sich überwiegend auf alte Texte;¹⁰ der japanische Buddhismus war noch weitgehend unbekannt. Für die meisten Deutschen war Japan vor 1914 „ein unerforschtes Stück der Erde“, wie der Chemiker Fritz Haber rückblickend bemerkte, als er 1924 das Land besuchte.¹¹

2. Der Bedeutungszuwachs auswärtiger Kulturpolitik in Deutschland und die Wiederaufnahme kultureller Beziehungen zu Japan nach 1918

Der Erste Weltkrieg unterbrach die deutsch-japanischen Beziehungen, auch die kulturellen. Denn Japan trat auf der Seite Großbritanniens in den Krieg ein, nicht zuletzt, weil Deutschland zusammen mit Russland und Frankreich Japan nach dessen Sieg über China

9 Erster Stelleninhaber war Rudolf Lange, 1874-82 Deutschlehrer an der Medizinischen Hochschule Tōkyō, später an der dortigen Universität. Er wurde von einem japanischen Lektor unterstützt, zuerst von dem später in Japan hochberühmten Philosophen Inoue Tetsujirō; s. Goch 1980, 115. Zu den Anfängen der Japanologie in Deutschland s. auch Schütte 2004, 57 ff.

10 Rudolf Lange übersetzte in den 1870er und 80er Jahren das *Taketori monogatari*, eines der frühesten japanischen Märchen, und eine Auswahl altjapanischer Frühlingsgedichte, Karl Florenz 1895-97 eine der ältesten japanischen Annalen aus dem 6-8. Jahrhundert, das *Nihongi*, sowie eine Auswahl altjapanischer Gedichte und Kabuki-Dramen. Um die Jahrhundertwende erschienen einige Anthologien japanischer Märchen und Sagen, Novellen und Gedichte, oft auf der Grundlage englischer Übersetzungen, die die Vorstellung Japans als „Märchenland“ verbreiteten; s. Pekar 2003, 111 ff.

11 Fritz Haber in einer Rede am 4.12.1924 in Ōsaka, abgedr. in: Haber 1927, 53. Zu Habers Japanreise 1924 s. unten S. 136 f.

1895 zur Aufgabe seiner Eroberungen auf dem chinesischen Festland gezwungen hatte. Erst Ende 1919 wurden die diplomatischen Beziehungen wieder aufgenommen und die deutschen Kriegsgefangenen entlassen, die Japan bei der Eroberung des deutschen „Pachtgebiets“ Tsingtao im November 1914 gemacht hatte. Die Pariser Friedenskonferenz sprach Japan die deutschen Konzessionen und Vermögenswerte in Schantung und das Mandat über die ehemals deutschen Inseln im Pazifik nördlich des Äquators zu. Auseinandersetzungen um Reparationen und die Rückgabe deutscher Vermögen dauerten noch Jahre.

Für das besiegte Deutschland gewann die auswärtige Kulturpolitik jetzt einen ganz anderen Stellenwert und Inhalt als vor dem Krieg. Es hatte einen gewaltigen militärischen und politischen Machtverlust erlitten, seine Wirtschaft war für Jahre geschwächt. „Im Ringen der Völker“ habe das deutsche Volk „nur noch seinen Ideengehalt als Einsatz“, schrieb der spätere preußische Kultusminister Becker 1919; das Reich müsse daher „mit Ideen Außenpolitik machen“ (Becker 1919, 15 f.). Was vorher politische Macht, militärische Stärke und Wirtschaftskraft für seine Selbstdarstellung und für seine Beziehungen zu anderen Staaten bedeutet hatten, sollten jetzt Kultur und Wissenschaft leisten. Vor allem die Forschung galt als ein Pfeiler für die Zukunft Deutschlands. Doch ihre Leistungsfähigkeit fiel zurück, weil Tausende von Wissenschaftlern gefallen waren und weil sie wegen der horrenden Kriegsfolgelasten und der bald einsetzenden Inflation weit weniger Geld erhielt als vor 1914. Außerdem schlossen die 1919 gegründeten Internationale Akademien-Union und der Internationale Forschungsrat die Mittelmächte 1919 wegen Völkerrechtsverletzungen während des Krieges von internationalen Verbänden und Kongressen aus (Szöllösi-Janze 1998, 581 ff.). Um dem Niedergang der deutschen Wissenschaft entgegenzuwirken, engagierten sich das Reich und die Industrie erheblich stärker in ihrer Förderung als vor 1914. Im Oktober 1920

wurden die *Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft*, die Vorläuferin der Deutschen Forschungsgemeinschaft, und der *Stifterverband der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft* gegründet, der in der Industrie Gelder für die Wissenschaft sammelte. Die 1911 gegründete *Kaiser Wilhelm-Gesellschaft* (KWG) wandelte sich von einer preußischen in eine gesamtdeutsche Forschungsorganisation und gründete neue Institute nicht nur in Preußen, sondern auch in Sachsen, Bayern und Baden und sogar im Ausland (vom Brocke 1990, 197 ff.).¹² Das Auswärtige Amt richtete eine Kulturabteilung ein (hierzu zuletzt Schober 2004, 24 ff.). Sie blieb allerdings jahrelang sein Stiefkind, finanziell schlecht ausgestattet und für den diplomatischen Nachwuchs unattraktiv. Zudem sah sie ihre wichtigste Zielgruppe in den Deutschen im Ausland, vornehmlich in den Gebieten, die durch den Versailler Vertrag von Deutschland abgetrennt wurden, und in denen, die in anderen Ländern in mehr oder weniger geschlossenen Siedlungen lebten. Es dauerte Jahre, bis daneben das Bemühen trat, durch die Präsentation deutscher Kultur im Ausland für Deutschland zu werben, durch den Austausch von Wissenschaftlern und Künstlern deren internationale Vernetzung zu stärken, die Verbreitung von Kenntnissen über Deutschland im Ausland und von Kenntnissen anderer Länder in Deutschland zu fördern und so zum Abbau von Feindbildern und national verengter Sichtweisen beizutragen. In diesem Kontext entstanden Organisationen zur Förderung des internationalen Wissenschaftler- und Studentenaustauschs, die mehr oder weniger eng mit dem Auswärtigen Amt zusammenarbeiteten: 1925 die Alexander von Humboldt-Stiftung, 1930 der Deutsche Akademische Austauschdienst (DAAD).

Besondere Bedeutung gewannen die kulturellen Beziehungen für das deutsch-japanische Verhältnis. Beide Staaten waren an ihrer

12 Zur Gründung der Notgemeinschaft Marsch 1994, 61 ff.; zur Gründung des Stifterverbandes Schulze 1995, 59 ff.

Wiederaufnahme interessiert, und hinderliche Interessengegensätze zwischen ihnen gab es nicht. Deutschland verfolgte nicht ernsthaft die Rückgewinnung seiner einstigen Besitzungen in Ostasien, die 1919 Japan zugesprochen worden waren; und Japan fühlte sich, obwohl formal den Siegermächten zugehörig, eher als Verlierer des Krieges, als die angelsächsischen Mächte sich auf der Friedenskonferenz weigerten, das Prinzip der Gleichheit aller Rassen in die Satzung des Völkerbundes aufzunehmen, und überwiegend „weiße“ Staaten wie die USA und Australien die Einwanderung von Japanern restriktiv handhabten oder ganz untersagten. Sein Verhältnis zu seinen ehemaligen Bündnispartnern kühlte sich weiter ab, als es 1922 auf ihr Drängen die Stärke seiner Flotte auf 60% derjenigen der USA und Großbritanniens beschränken und ein Jahr später sogar Kiautschou an China zurückgeben musste. Deutschland, politisch geschwächt und isoliert und finanziell am Ende, konnte für die Wiederanknüpfung wissenschaftlicher und kultureller Beziehungen mit Japan nicht viel tun. Die Initiative ging daher von japanischer Seite aus, hauptsächlich von Medizinern, die in Deutschland studiert hatten. Im April 1921 beschlossen die japanischen medizinischen Gesellschaften, mit deutschen und österreichischen Medizinern „in freundschaftlichen Verkehr genau wie vor dem Kriege zu treten“.¹³ Im selben Jahr reiste ein Repräsentant der japanischen Akademie der Wissenschaften nach Deutschland, um die Beziehungen zu deutschen Wissenschaftsorganisationen wiederherzustellen, obwohl die Akademie an den Boykottbeschluss der internationalen Akademie-Union gebunden war.¹⁴ Schon vorher hatte der Oberbürgermeister von Tôkyô, Graf Gotô Shimpei, der in Wien, Berlin und München Medizin studiert und bei Max

13 S. den Bericht der Deutschen Tageszeitung v. 24.4.1921; Ausschnitt in Polit. Archiv des Auswärtigen Amtes [künftig abgekürzt: PA/AA], R 85978.

14 S. den Bericht des Berliner Tageblatts v. 16.11.1921 und die handschriftlichen Notizen darauf; ebd.

Pettenkofer promoviert hatte, den Pharma-Industriellen Hoshi Hajime zu einer Stiftung zugunsten der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft in Höhe von 80.000 Goldyen (1922 rund 2 Mill. RM) bewogen; später wurde die Spende noch beträchtlich aufgestockt.¹⁵ Zwei andere Mediziner, Irisawa Tatsukichi und Nagai Nagayoshi, setzten sich für die Wiederbelebung der *Japanisch-Deutschen Gesellschaft* ein, die bei Kriegsausbruch 1914 ihre Tätigkeit eingestellt hatte.¹⁶ In Osaka gründete der Internist und Tuberkuloseforscher Sata Aihiko, der um die Jahrhundertwende in Berlin und Freiburg studiert hatte, einen Japanisch-Deutschen Verein sowie ein kleines deutsch-japanisches Institut für Vorträge deutscher Wissenschaftler, die er in Japan erwartete.¹⁷ Außerdem nutzte er seine Funktion als Rektor der Medizinischen Hochschule, um einen seit langem in Japan lebenden deutschen Wissenschaftler, den Historiker und Soziologen Hans Überschaar, einen Schüler Lamprechts,¹⁸ fest anzustellen und den Chirurgen Fritz Härtel von der Universität Halle als Professor der Chirurgie und Direktor der Chirurgischen Klinik nach Ôsaka zu berufen. Und auch er fand Mäzene für die Unterstützung wissenschaftlicher Einrichtungen in Deutschland, namentlich den Zeitungsverleger Motoyama Hikoichi,

15 Gotô (1857-1929) leitete nach seiner Rückkehr aus Deutschland zunächst das japanische Gesundheitswesen, war 1908 Verkehrsminister, später wiederholt Kabinettsminister und 1916-18 Außenminister. Hoshi, durch seine Frau der Familie Mori Ôgais verbunden, hatte in den USA Wirtschaftswissenschaften studiert und einen großen Pharmakonzern aufgebaut. Näheres bei Friese 1985, 11 f.; ders. 1987, 31 ff.; ders. 1990, 806 ff.

16 Nagai (1845-1929) hatte als einer der ersten japanischen Studenten in Deutschland in den 1870er Jahren in Berlin Medizin und Chemie studiert, Irisawa (1865-1938) in Straßburg außer Medizin Philosophie und Staatswissenschaft bei Paul Laband und Wilhelm Windelband. Nagai organisierte später das Pharmaziewesen in Japan nach deutschem Vorbild, Irisawa war nach 1918 Dekan der Medizinischen Fakultät der Reichsuniversität Tôkyô und Erster Kaiserlicher Leibarzt.

17 S. den biographischen Artikel über Sata (1871-1950) anlässlich seines 70. Geburtstages in *Ostasiatische Rundschau* [künftig abgekürzt: OAR] 22 (1941), S. 83 ff.; Hack: 1996, 71; 1923 zählte der Verein bereits 227 japanische und 85 deutsche Mitglieder.

18 Überschaar war 1911 an die Reichsuniversität Ôsaka berufen worden war und lehrte nach Unterbrechung durch Kriegsgefangenschaft seit 1920 wieder dort

den Herausgeber der auflagenstärksten japanischen Zeitungen, die damals noch in Osaka erschienen. Schließlich gab er seit 1923 eine *Japanisch-Deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik* heraus, die dem japanischen Publikum „modernes deutsches Denken“ nahe bringen sollte; sie erschien monatlich und enthielt Beiträge namhafter deutscher Natur- und Geisteswissenschaftler.¹⁹

Alle diese Aktivitäten waren nicht nur Ausdruck des Dankes für den Beitrag deutscher Wissenschaftler zur Modernisierung Japans, sondern auch steigenden japanischen Selbstbewusstseins und des Anspruchs auf Gleichrangigkeit. Der deutsche Botschafter in Tôkyô unterstützte sie nach Kräften. Auf diesen Posten hatte die Reichsregierung 1920 Wilhelm Solf entsandt, den letzten Außenminister des Kaiserreichs in der Regierung Max von Baden. Als Diplomat war Solf ein Außenseiter, wie sie nach dem Krieg als deutsche Missionschefs auch in die Hauptstädte anderer ehemaliger Feindmächte entsandt wurden (Döscher 1987, 23). Er hatte nicht die übliche Diplomatenlaufbahn absolviert, sondern erst Indologie und anschließend Jura studiert, war dann in den höheren Kolonialdienst eingetreten und nach Stationen in Deutsch-Ostafrika und Samoa 1911 Staatssekretär des Reichskolonialamtes geworden. Als er im August 1920 in Japan ankam, wurde er kühl empfangen; gut zwei Jahre war er „der am liebsten gemiedene Boche“.²⁰ Doch es gelang ihm rasch, gute Kontakte zur politischen, wirtschaftlichen und intellektuellen Elite des Landes zu knüpfen und sich auch persönlich große Achtung zu verschaffen, sogar bei ehemaligen Kriegsgegnern. Privat betätigte er sich als passionierter Sammler japani-

19 Die japanische Redaktion lag in den Händen von Sata, Überschaar und Härtel, die deutsche besorgte André Wedemeyer in Leipzig, ein ehemaliger Assistent Lamprechts, der sich auf chinesische und japanische Geschichte spezialisiert hatte und 1924 für Japanologie habilitierte. Die Zeitschrift erschien bis zum Frühjahr 1927. Ab Oktober 1928 kam im Verlag de Gruyter eine neue Folge heraus, jetzt allein von Sata herausgegeben; ihr letztes Heft erschien im Juni 1930.

20 Solf an Delbrück, 1.8.1927; zit. bei Vietsch 1961, 390 f.; zur Wirksamkeit Solfs in Japan ebd. S. 284 ff.; zuletzt Hempenstall / Tanaka Mochida 2005, 157 ff.

scher Kunst, besonders von Farbholzschnitten, und baute eine der bedeutendsten europäischen Privatsammlungen auf. Als er 1927 die Altersgrenze erreichte, war er so angesehen, dass der japanische Kaiserhof die deutsche Regierung bat, ihn noch so lange auf seinem Posten zu belassen, dass er bei den Feierlichkeiten zur Krönung des neuen Tennô als Doyen des Diplomatischen Korps fungieren konnte. So verließ er erst Ende 1928 das Land, „wie ein Fürst geehrt“ (Papellier 1930, 223). Schon aufgrund seiner Herkunft kein Verfechter kulturimperialistischer Tendenzen, war Solf davon überzeugt, dass nicht nur Japan von Deutschland, sondern auch Deutschland von Japan lernen könne (Frieze 1990, 805 f.). Das großzügige japanische Mäzenatentum machte ihm vollends klar, dass eine Wiederbelebung wissenschaftlicher und kultureller Beziehungen nur auf der Basis der Gleichberechtigung beider Seiten möglich war.

Außer um Kontakte zu japanischen Sponsoren bemühte er sich zunächst um Einladungen international renommierter deutscher Wissenschaftler nach Japan. Denn mit solchen Einladungen ließ sich der internationale Boykott der deutschen Wissenschaftsorganisationen unterlaufen, und ihre Öffentlichkeitswirkung war beträchtlich; auch von Behörden in Deutschland wurden sie deshalb unterstützt.²¹ Den Anfang machte Albert Einstein, Anfang der 20er Jahre der wohl weltweit bekannteste deutsche Wissenschaftler.²² Auf Einladung eines der damals bedeutendsten japanischen Philosophen, Nishida Kitarô, und auf Kosten einer japanischen Kulturzeitschrift kam er Ende 1922 für sechs Wochen und ein üppiges Honorar nach Japan. Während seiner Schiffspassage, kurz vor seiner Ankunft in Japan, wurde ihm der Nobelpreis zuerkannt. Entsprechend enthusiastisch fiel sein Empfang in Kôbe aus. Bei

21 S. den Bericht der Botschaft Tôkyô v. 18.4.1929, Anlage 1; PA/AA, R 85963.

22 S. zum Folgenden Clark 1976, 217 ff.; Frieze 1990, 809 ff.; Fölsing 1993, 600 ff.; Szölösi-Janze 1998, 565; Neffe 2005, 304 f.; zu Nishida (1870-1945) Lüth 1944, 97 ff.

seiner Ankunft in Tôkyô herrschte lebensgefährliches Gedränge, in anderen Städten ging es ähnlich zu.²³ Einem Bericht Solfs zufolge erfasste die Anteilnahme an seiner Reise „das ganze japanische Volk, vom höchsten Würdenträger bis zum Riksha-Kuli“ (zit. bei Friese 1987, 34). Insgesamt kamen mehr als 10.000 Menschen zu seinen Vorträgen.

Diese Resonanz trug dazu bei, in der japanischen Öffentlichkeit Reserven gegen den ehemaligen Feindstaat Deutschland abzuschwächen und japanische Wissenschaftler zu ermutigen, ungeachtet des internationalen Boykotts weitere deutsche Kollegen einzuladen. 1923 kam der Biologe und Philosoph Hans Driesch, gemessen an seinem internationalen Renommee und der Häufigkeit seiner Auslandsaufenthalte in den 20er Jahren „der Stresemann unter den deutschen Philosophen“ (Tilitzki 2002, 587).²⁴ Ihm folgte im Herbst 1924 auf Einladung Hoshis Fritz Haber, der Direktor des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Physikalische Chemie und Elektrochemie in Berlin, der 1919 trotz des internationalen Boykotts der deutschen Wissenschaft den Nobelpreis für Chemie erhalten hatte. Er kam als offizieller Abgesandter der Notgemeinschaft, der Preußischen Akademie der Wissenschaften und der Kaiser Wilhelm-Gesellschaft und sogar als Beauftragter des Reichspräsidenten.²⁵ In dessen Namen dankte er Hoshi für dessen Eintreten für Deutschland und überbrachte eine namhafte Spende für Bibliotheken in Tôkyô, die bei einem verheerenden Erdbeben 1923 zerstört worden war – mit über 130.000 Todesopfern und 100.000 Verletzten einem der schlimmsten Erdbeben der Neuzeit; es hatte ganze Städte wie Yokohama dem Erdboden gleichgemacht und in Tôkyô mehr als eine halbe Million Häuser zerstört. Auch Haber hielt zahlreiche Vorträge

23 Zu seinem Empfang in Sendai s. Molisch 1926, 13.

24 S. im Übrigen Driesch / Driesch 1925, 239 ff., und Driesch 1951, 187 ff.

25 Zur Japan-Reise Habers s. Vietsch 1961, 271 ff.; Friese 1985, 12 ff.; ders. 1990, 818 ff.; Szöllösi-Janze 1998, 565 ff.; s. auch Charlotte Haber 1970, 182 ff.

und führte Gespräche mit Politikern, Wissenschaftlern und Industriellen; seine Reise glich zeitweise ebenfalls „einem römischen Triumphzug, zeitweise einem Wanderpredigertum und dazwischen einem Kunststudium“ (Haber an Willstätter, Dez. 1924, in: Werner / Irmscher [Hg.] 1995, 97).²⁶ Es folgten 1925/26 der Germanist Walde-
mar Oehlke und der Freiburger Anatom und Pathologe Ludwig Aschoff, damals der nach Virchow wohl international bekannteste deutsche Pathologe, der viele japanische Mediziner ausgebildet hatte, unter ihnen Sata,²⁷ 1928 der Physiker Arnold Sommerfeld, 1929 sein Kollege Werner Heisenberg,²⁸ 1930 der Münchener Zeitungswissenschaftler Karl d'Ester, der Bonner Dermatologe Erich Hoffmann und der Freiburger Ophtalmologe Axenfeld.²⁹

Auch wurden wieder deutsche Wissenschaftler auf meist mehr-jährige Gastprofessuren berufen, meist jüngere, die am Anfang ihrer Karriere standen: 1922 der Heidelberger Pathologe Siegfried Gräff, ein Aschoff-Schüler, an die Universität von Hokkaidô, 1924 der Philosoph Eugen Herrigel, der sich 1922 bei Heinrich Rickert in Heidelberg – gegen Bedenken von Karl Jaspers – habilitiert hatte, nach Sendai, 1931 der Ökonom Kurt Singer an die Reichsuniversität Tôkyô.³⁰ In Einzelfällen ließen sich auch ältere, in ihrem Fach bereits anerkannte Wissenschaftler für längere Gastprofessuren gewinnen; denn in manchen Gebieten der Naturwissenschaften und der Medizin entsprachen die Forschungsmöglichkeiten in Japan

26 Zwei Vorträge, die Haber in Japan hielt, sind abgedr. in: Haber 1927, 52 ff.

27 Oehlke charakterisierte sich selbst als „betonter Deutscher“ und nannte in der nationalsozialistischen Zeit rückblickend die 20er Jahre in Japan wegen der Einladung einiger jüdischer Wissenschaftler eine „grauenhaft undeutsche Zeit“; Oehlke 1940, 208 bzw. 191. – Zu Aschoffs Besuch s. Aschoff 1966, 356 ff.; Büchner 1965, 65; Seidler / Ackermann 1986, 15 ff. Aschoffs Schüler bildeten in Japan eine regelrechte Schule; von damals 26 Lehrstühlen für Pathologie waren 23 mit ihnen besetzt.

28 S. Benz 1975, 168 f., und Muntzschick 1984, 111.

29 Zu d'Ester s. *Yamato* 3 (1931), S. 131; zu Hoffmann OAR 22 (1941), S. 86; zu Axenfeld Axenfeld 1932, 45 ff.; Seidler / Ackermann 1986, 31 ff.

30 Zu Gräff s. Aschoff 1966, 300 ff.; zu Herrigel Gülberg 1997, 41-66 und Gülberg 1998, 44-60; zu seiner Habilitation Glockner 1969, 193 ff.

mittlerweile westlichen Standards, während sich Sozialwissenschaftler noch eher wie Pioniere fühlten (Härtel 1925, 80; Molisch 1926, 12). So lehrte der Wiener Pflanzenphysiologe Hans Molisch 1922-25 in Sendai, der Heidelberger Nationalökonom Emil Lederer 1923-25 in Tôkyô, der Direktor des Kaiser Wilhelm-Instituts für Biologie Richard Goldschmidt, der schon vor 1914 in Japan geforscht hatte, 1924-26 ebenfalls in Tôkyô.³¹

Wieder aufgenommen wurde die Praxis, Deutsche als Deutschlehrer an japanische Obergymnasien (*kôtôgakkô*) zu holen; denn für angehende Mediziner waren Deutschkenntnisse nach wie vor obligatorisch und für Studierende anderer Fächer unabdingbar, in denen Deutsch noch die wichtigste oder doch eine wichtige Wissenschaftssprache war. Allerdings hatte der Weltkrieg den Bedeutungszuwachs der USA als Wissenschaftsmacht und des Englischen als Wissenschaftssprache beschleunigt, was auch in Japan deutlich zu spüren war, wie die Deutsche Botschaft wiederholt berichtete.³² Die Zahl der *kôtôgakkô* stieg mit der der japanischen Hochschulen nach dem Krieg auf 32 (The Japan Year Book 1937, 729); die der deutschen Lektoren lag etwas höher, weil einige an Hochschulen wie der Fremdsprachenhochschule Ôsaka oder der Kriegsakademie tätig waren.

Auch in der Gegenrichtung belebten sich die Wissenschaftsbeziehungen wieder. Erneut kamen japanische Postgraduierte und Nachwuchswissenschaftler nach Deutschland, die ersten 1920 nach Berlin, weitere 1921 nach Heidelberg und Freiburg. Unter den gewählten Fächern belegte Philosophie jetzt einen Spitzenplatz, besonders Heidelberg, wo Heinrich Rickert lehrte, der in Japan lange als „Mittelpunkt des deutschen philosophischen Lebens der

31 S. Molisch 1927, 40, 143 ff. und 220 ff.; Lederer / Lederer-Seidler 1929; Goldschmidt 1963, 228 ff.

32 S. z. B. den Bericht des Generalkonsulats Kobe v. 7.3.1923 und den Bericht Voretzsch' v. 31.8.1929; beide PA/AA, R 85978, sowie den Bericht Solfs v. 15.3.1927; ebd. R 85978.

Gegenwart“ galt (Lüth 1944, 82). Im Sommersemester 1925 waren insgesamt 63 junge Japaner an deutschen Universitäten und Technischen Hochschulen immatrikuliert (Schairer 1930, Bd. 3, 540). Auch über die Hälfte der japanischen Wissenschaftler im Staatsdienst, die jedes Jahr auf Staatskosten zur Weiterbildung ins Ausland geschickt wurden, ging in den 20er Jahren nach Deutschland. Das größte Kontingent stellten Mediziner, Naturwissenschaftler und Ingenieure, gefolgt von Geisteswissenschaftlern, Ökonomen und Juristen (Bohner 1938, 79; Katô 2006, 124).

3. Die Gründung binationaler Kulturinstitute in Berlin und Tôkyô 1926/27

Soweit sich rekonstruieren lässt, wurde die Gründung gemeinsamer Kulturinstitute in Deutschland und Japan zuerst während der Japanreise Habers 1924 mit Solf, Gotô, Hoshi und anderen erörtert.³³ Den Gedanken solcher Parallelinstitute war schon von Friedrich Althoff, dem legendären Ministerialdirektor im preußischen Kultusministerium und Preußens „heimlichem Kultusminister“ der wilhelminischen Zeit, erwogen, aber vor 1914 nirgends realisiert worden. Haber verfolgte ihn nach seiner Rückkehr in Berlin weiter – mit raschem Erfolg, aber nicht unerheblichen Modifikationen. Er selbst und seine japanischen Gesprächspartner hatten daran gedacht, beiden Instituten auch wirtschaftliche Aufgaben wie Exportförderung und Anbahnung von Firmenkontakten zu übertragen und die Großindustrie zu ihrer Finanzierung heranzuziehen.³⁴ Die erste Besprechung der betroffenen Ressorts und der großen Wissenschaftsorganisationen im Mai 1925 über die Gründung des deutschen Instituts ergab zwar grundsätzliche Billigung des Vorhabens,

33 S. zum Folgenden Friese 1985, 13 ff.; ders. 1987, 36 ff.; ders. 1990, 818 ff.; Szöllösi-Janze 1998, 573 ff.

34 S. den Bericht Solfs v. 18.5.1925; PA/AA, R 85969.

aber unter Verzicht auf wirtschaftliche Zwecke und finanzielle Beteiligung der Industrie; denn deutsche Kaufleute in Japan befürchteten, das Institut könnte sonst zur Basis japanischer Handels- und Industriespionage werden.³⁵ Man einigte sich deshalb auf das Konzept für ein Institut, das die deutsch-japanischen Beziehungen in Wissenschaft, Kultur und Wirtschaft bündeln und fördern sollte. Finanziert werden sollte es durch das Auswärtige Amt, das Reichsinnenministerium und das preußische Wissenschaftsministerium, die KWG an seinem Kuratorium maßgeblich beteiligt werden. Unter Federführung des KWG-Generalsekretärs Friedrich Glum folgten Gespräche mit Beteiligung von Japanern, namentlich des Religionswissenschaftlers und Philosophen Kano-kogi Kazunobu von der Reichsuniversität Kyûshû in Fukuoka. Er hatte erst in Kyôto studiert, anschließend in Deutschland, vornehmlich bei Rudolf Eucken, Alois Riehl und Georg Simmel, war 1912 in Jena promoviert worden, mit einer Deutschen verheiratet und hielt sich seit 1924 zu einem Studienaufenthalt in Berlin auf.³⁶

Vorbedingung für die Gründung des Berliner Instituts sollte die gleichzeitige Gründung des Parallelinstituts in Tôkyô sein. Doch in Tôkyô kamen die Dinge nicht voran. Zwar war das japanische Selbstbewusstsein, das durch die gewaltsame „Öffnung“ des Landes Mitte des 19. Jahrhunderts und die anschließende Abhängigkeit vom Westen in eine Krise geraten war, schon seit den Erfolgen über China 1895 und über Russland 1905 wieder erstarkt und hatte 1900 in einem Buch des Philosophen Nitobe Inazô, in welchem das Ethos der früheren Samurai zum Ethos auch des modernen Japan erklärt wurde, identitätsstiftenden Ausdruck gefunden (Nitobe 1900/1937). Zudem hatte der Weltkrieg den Nimbus, der den Westen und seine

35 S. die Aufzeichnung Heilbrons v. 22.6.1925 und den Bericht Solfs v. 10.12.1925; ebd.

36 S. den Erlass des AA an die Botschaft in Tôkyô v. 22.6.1925; ebd.; zu seiner Ehe die unveröff. Memoiren Helene Gunderts S. 150; Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, NWG, Eb 27b.

Kultur bis dahin in japanischen Augen umgeben hatte, gründlich zerstört (Gundert 1936, 301); und im Zuge seiner Expansion auf dem ostasiatischen Festland begann Japan in den 20er Jahren für seine Kultur in Europa und Amerika zu werben. Trotzdem hatte die japanische Regierung Bedenken gegenüber der Institutsgründung, weil es in Washington, London und Paris keine vergleichbaren Einrichtungen gab. Aus ähnlichen Gründen hielt sich die japanische Akademie der Wissenschaften zurück. Die japanische Wirtschaft zeigte sich nur wenig interessiert, weil die Handelsbilanz mit Deutschland noch immer passiv war und sie – analog zur deutschen Wirtschaft in bezug auf das Berliner Institut – eine Förderung der deutschen Konkurrenz durch das Institut befürchtete. Umgekehrt argwöhnten die deutschen Kaufleute in Japan, das Institut in Tōkyō könnte ihrer eigenen „allmählichen Ausschaltung“ Vorschub leisten und zur Basis japanischer Wirtschaftsspionage werden.³⁷ Solfs musste sich zurückhalten und dem „überaus pedantischen und leicht pikierten Kultusminister kampfflos [die] Führung überlassen“, wie er ans Auswärtige Amt telegraphierte.³⁸

Um die Japaner unter Zugzwang zu setzen, riet er Berlin zu einem Alleingang. Allerdings ergaben sich auch hier Schwierigkeiten. Haber hatte als Leitungsteam des deutschen Instituts Eduard Wildhagen und Tamaru Setsurō im Auge. Wildhagen war der erste Mitarbeiter des Präsidenten der Notgemeinschaft, Friedrich Schmidt-Ott, gewesen und 1923 für drei Jahre nach Japan gegangen, wo Haber ihn während seines Besuchs wiederholt getroffen hatte; Tamaru war ein ehemaliger Schüler und Mitarbeiter Habers, der maßgeblich zum Zustandekommen von Kooperationsvereinbarungen zwischen Metallbank, Degussa und Mitsubishi beigetragen hatte. Gerade deshalb aber war er der deutschen Wirtschaft suspekt.

37 Bericht Solfs v. 18.5.1925; PA/AA, R 85969.

38 Tel. Solfs v. 1.6.1926; ebd.

Ihr Widerstand legte sich erst, als Haber die Kandidatur Tamarus zurückzog und der „Ausschluß jeder politischen und wirtschaftlichen Tätigkeit“ in der Satzung des Instituts ausdrücklich festgeschrieben wurde. Statt „Pflege der geistigen Beziehungen und der wirtschaftlichen Zusammenarbeit“ hieß dessen Aufgabe jetzt nur noch „Förderung der wechselseitigen Kenntnis des geistigen Lebens und der öffentlichen Einrichtungen in Deutschland und Japan“ (Zit. nach Ostwald 1941, 54). Das Institut sollte einschlägige Wissenschaften fördern, Vorträge veranstalten und Veröffentlichungen vorlegen, eine Bibliothek aufbauen und Auskünfte an interessierte Einzelpersonen erteilen.

Doch seine Gründung verzögerte sich weiter, weil die Parallelaktion in Tôkyô nicht vorankam. Erst als Haber drohte, sich aus dem Unternehmen zurückzuziehen, entschloss man sich in Berlin, nicht hierauf zu warten, und gründete im Mai 1926 das deutsche Institut. Es erhielt die Rechtsform eines eingetragenen Vereins, eingebettet in die KWG, und wurde überwiegend vom Reich und Preußen finanziert; kleinere Beiträge kamen von der KWG sowie einzelnen Mitgliedern und Förderern.³⁹ Seinem Kuratorium gehörten Repräsentanten der Förderinstitutionen als Officialmitglieder an, ferner elf Vertreter der „an den kulturellen Beziehungen zwischen Deutschland und Japan besonders interessierten Kreise“, wie es in der Satzung hieß, für fünf Jahre gewählt von der KWG. Hier trafen sich also Repräsentanten der Wissenschafts- und auswärtigen Kulturpolitik mit Japanologen und anderen renommierten Ostasienwissenschaftlern;⁴⁰ den Vorsitz übernahm Haber. Untergebracht wurde das

39 Im Gründungsjahr stellten das Ausw. Amt und das Reichsinnenministerium je 25.000 RM, das Preuß. Kultusministerium 10.000 RM und die KWG 1.000 RM zur Verfügung; s. die Aufz. über eine Besprechung dieser Ressorts sowie der KWG am 17.3.1926 (im Original fälschlich: 1925); PA/AA, R 85969.

40 Als erste Mitglieder nominiert wurden außer Haber und Glum Aschoff, Richard Goldschmidt, Karl Florenz, Otto Franke, Sinologe am Seminar für Orientalische Sprachen, und sein Japanologen-Kollege Clemens Scharschmidt, Ernst Grosse, Ethnologe an der Universität Freiburg, der vor 1914 eine beträchtliche Sammlung ostasiatischer

Institut zunächst in Räumen der KWG im Berliner Schloss, wo auch die Notgemeinschaft, der 1924 gegründete Akademische Austauschdienst, der Vorläufer des DAAD, sowie die KWG-Institute für ausländisches öffentliches Recht und für ausländisches und internationales Privatrecht ihren Sitz hatten. Die offizielle Eröffnung fand im Dezember 1926 statt. Haber bezeichnete hier das „Gebiet der Kulturinteressen“ als „dritte große Sphäre“ internationaler Beziehungen neben Politik und Wirtschaft und zu ihrer Pflege ähnliche bilaterale Einrichtungen wie Botschaften und Handelskammern als nötig.⁴¹

Den deutschen Institutsleiter ernannte die deutsche Regierung, den japanischen, der etwa alle zwei Jahre wechseln sollte, die japanische. Berufen wurde allerdings zunächst nur der deutsche, und zwar nicht Wildhagen, der keine japanischen Sprachkenntnisse besaß, sondern ein pensionierter Diplomat, der ehemalige Legationsrat Dr. Karl Mechlenburg, Jg. 1876. Er hatte Jura, Japanisch und Chinesisch studiert, 1899 das Japanisch-Diplom am Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin erworben und seit 1901 diverse Posten als Dolmetscher in diplomatischen Vertretungen des Reiches in Japan und den USA bekleidet, zuletzt an der Botschaft in Tôkyô unter Solf. Seit Anfang 1922 befand er sich im Ruhestand; im April 1926

Kunst aufgebaut und die Berliner Museen bei Ankäufen beraten hatte, Otto Kummel, der Direktor der Abteilung für Ostasiatische Kunst der Staatlichen Museen Berlin, der Historiker Ludwig Riess, ein Ranke-Schüler, der 1887-1902 an der Reichsuniversität Tôkyô gelehrt hatte und seit 1902 Professor an der Universität Berlin war, sowie Karl Haushofer. Haushofer war als bayerischer Offizier 1908-10 in Japan gewesen, hatte nach seiner Rückkehr Geographie studiert und galt seit seinem ersten Buch über Japan (*Dai Nihon. Betrachtungen über Groß-Japans Wehrkraft, Weltstellung und Zukunft*, Berlin 1913) als Japan-Experte, seit 1921 lehrte er als apl. Prof an der Universität München. Er war das deutsche Haupt der Schule der „Geopolitik“, die Struktur, Interessen und Verhalten von Staaten durch deren geographische Gegebenheiten weitgehend determiniert sah, und gab seit 1924 die *Zeitschrift für Geopolitik* heraus.

41 Habers Ansprache bei der Eröffnung des Instituts am 4.12.1926 ist abgedr. in Haber 1927, 148 ff.

trat er sein neues Amt an.⁴² Die Auswahl des japanischen Leiters verursachte in Japan „erhebliche Schwierigkeiten“, wie Solf berichtete.⁴³ Schließlich fiel sie auf Uno Tetsuto, Professor für chinesische Philosophie an der Reichsuniversität Tōkyō und Kanokogi zufolge „ein vorzüglicher Kenner der mächtigsten Schulen des geistigen Lebens nicht nur in China, sondern auch in Japan, nämlich des Konfuzianismus und der anderen philosophischen Richtungen“.⁴⁴ Er hatte einige Jahre in Deutschland studiert und neben Kanokogi an den Verhandlungen über die Institutsgründung auf japanischer Seite mitgewirkt.⁴⁵ Im Oktober 1926 trat er sein Amt an.

Im selben Monat gab Mechlenburg seinen Posten schon wieder auf – aus gesundheitlichen Gründen, aber auch, weil er von vornherein der Überzeugung gewesen war, er müsse mit einem Japanologen besetzt werden. Mittlerweile hatte er einen gefunden, der zuvor „übersehen oder ausgeschaltet“ worden war:⁴⁶ Friedrich Max Trautz. Geb. 1877 als Sohn eines Oberkirchenrats in Karlsruhe, war Trautz zunächst Offizier gewesen, hatte zwischen 1903 und 1906 in London und Paris Geschichte und Geographie studiert und 1906 an der Berliner Kriegsakademie mit dem Studium des Japanischen begonnen. 1909/10 hatte er sich 14 Monate in Japan, Korea, China und der Mandschurei aufgehalten und 1911-13 das Studium des Japanischen am Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin bis zum Diplom-Examen fortgesetzt. Während des Krieges hatte er zwei Jahre als Offizier im Osmanischen Reich verbracht, die längste Zeit im türkischen Hauptquartier in Konstantinopel, und

42 S. *Biographisches Handbuch des deutschen Auswärtigen Dienstes, 1871-1945*, Bd. 3, Paderborn 2008, 209

43 Tel. Solfs v. 1.6.1926; PA/AA, R 85969.

44 Kanokogi an Mechlenburg, 10.8.1926; ebd.

45 Zu seiner Nominierung s. das Schreiben Kanokogis an Mechlenburg v. 10.8.1926; ebd.

46 Mechlenburg an Solf, 9.10.1926; zu seiner Kündigung s. sein Schreiben an Haber v. 4.6.1926; beide PA/AA, R 85969.

war nach dem Krieg im Kriegsministerium in Berlin tätig gewesen. Nebenher hatte er sein Studium fortgesetzt und 1921 mit der Promotion beendet, als erster Doktorand mit dem Hauptfach Japanologie, betreut von Prof. Friedrich Wilhelm Karl Müller, dem Direktor der Ostasiatischen Abteilung des Berliner Museums für Völkerkunde. Im selben Jahr hatte er seinen Abschied genommen, „wegen Verwendung in Erzberger-Erfüllungspolitik“, wie später in seiner NSDAP-Mitgliedskarte vermerkt wurde,⁴⁷ und war als „wissenschaftlicher Hilfsarbeiter“ in die Ostasiatische Abteilung des Museums für Völkerkunde in Berlin gegangen, wo er nebenbei als „Assistentoid“ Müllers fungierte.⁴⁸ Die damalige Lage der deutschen Japanologie fand er „überaus traurig, die Kenntnis von Japan trotz vorzüglicher Werke, die darüber bei uns existieren, ganz unfasslich gering“.⁴⁹ Nach wie vor gab es nur zwei Professuren, das Ordinariat in Hamburg und die Sprachlehrerstelle am Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin; die Berliner Staatsbibliothek verfügte „nur über einen unvollständigen, ohne chinesische Zeichen geschriebenen Katalog“ und war Trautz zufolge „in weitgehendem Maße unbenutzbar“.⁵⁰ Für eine Habilitation in Japanologie sah Trautz deshalb in Berlin keine Chance.⁵¹ Aber mit zahlreichen Japanern, mit denen er in Kontakt stand, sprach er über die Möglichkeit, „der

47 Bundesarchiv Berlin [künftig abgekürzt BArchB], R 4901/13278.

48 Trautz an Haushofer, 10.4.1922; Bundesarchiv/Militärarchiv Freiburg [künftig abgekürzt BA/MA], N 508/54. „Wissenschaftlicher Hilfsarbeiter“ lautete seine dienstliche Bezeichnung. „Herren in meiner Stellung ist nicht einmal der Assistententitel zugebilligt, obwohl die Tätigkeit genau dieser Bezeichnung entspräche, und an Selbständigkeit usw. gerade bei meinen Vorgesetzten sehr angenehm ist.“ Trautz an Haushofer, 9.9.1921; ebd.

49 Trautz an Haushofer, 10.4.1922; ebd.; auch zum Folgenden.

50 Seine Hinweise auf „die neuen wichtigen japanischen Hilfsmittel und Japans wissenschaftliche Produktion auf allen Gebieten“ und sein Angebot, japanische Literatur selbst zu katalogisieren, beantwortete der sinologisch geschulte Abteilungsleiter angeblich stereotyp mit dem Ausspruch: „Japonica non leguntur“. Ebd.

51 „Da würden mir die Sinologen Schwierigkeiten machen, die sich selbst nicht genügend berücksichtigt sehen und dieses Fach nur als unwesentliches Anhängsel ihrer Wissenschaft betrachten.“ Ebd.

deutschen Japanologie aufzuhelfen“. Aus diesen Gesprächen ging die Idee eines eigenständigen Japan-Instituts mit Forschungs- und Informationsaufgaben hervor. Trautz verfasste eine kurze Denkschrift hierüber und übergab sie im Frühjahr 1922 dem früheren Staatssekretär im Ministerium für Erziehung, Wissenschaft und Kultur, Rektor der Reichsuniversitäten Kyôto und Tôhoku [im Nordosten Japans], Sawayanagi bei einem Deutschlandbesuch; eine Kopie schickte er mit der Bitte um Stellungnahme und Vertraulichkeit an Haushofer. Sawayanagi war von der Idee so angetan, dass er Trautz zwar keine japanischen Staatsmittel, aber Privatmittel in Aussicht stellte. Doch einstweilen kam das Vorhaben nicht voran.

Aber es ließ Trautz nicht mehr los. Ein Jahr später verfasste er eine weitere, ausführlichere Denkschrift über „die Notwendigkeit und die Aufgaben eines Japanologischen Instituts in Deutschland“, das als „bibliographische, fachliche und sprachliche Zentralauskunftsstelle im weitesten Sinne“ konzipiert war. Diesmal ließ er sie drucken und schickte sie dem preußischen Kultusminister, seinen Vorgesetzten am Berliner Museum für Völkerkunde, Sawayanagi und Haushofer, diesem mit der Bitte, sie dem bayerischen Kultusminister persönlich zu übergeben.⁵² An eine Realisierung in Berlin glaubte er nicht,⁵³ aber in München hielt er sie mit Haushofers Hilfe für möglich; deshalb schickte er ihm gleich einen ganzen Stapel von Personalbeurteilungen mit.

Ob Haushofer in dieser Angelegenheit etwas unternahm, ist noch nicht geklärt; jedenfalls wurde auch jetzt nichts aus dem Vorhaben. Dass Trautz' Denkschrift Haber und Solf bekannt war, als sie 1924 in Japan die ersten Gespräche über deutsch-japanische Kulturinstitute führten, ist unwahrscheinlich. Denn ihr ursprüngliches Konzept unterschied sich beträchtlich von seinem, und Trautz

52 S. Trautz an Haushofer, 20.2.1923; ebd.; auch zum Folgenden.

53 „'Sachverständiger' dafür wird wohl der in der Denkschrift auch genannte Sinologe Prof. Hülle, Abteilungsleiter an der Staatsbibliothek, voraussichtlich sein.“ Ebd.

dachte nur an ein Institut in Deutschland, nicht auch an ein Institut in Tôkyô. Dass seine Denkschrift bei den anschließenden Besprechungen in Berlin eine Rolle spielte – etwa über Haushofer –, ist denkbar; doch finden sich in den Akten keine Hinweise dafür. Auch wann Trautz von diesen Besprechungen erfuhr, ist unklar. Sicher ist nur, dass er seine Denkschrift erneut verschickte, als die Besprechungen schon weit fortgeschritten waren – an das Auswärtige Amt, Solf, Haushofer, Kanokogi und vermutlich noch weitere Adressaten; Haushofer bat er um eine Empfehlung beim Staatssekretär des Auswärtigen Amtes für die Institutsleitung.⁵⁴ Vermutlich wurde Mechlenburg auf diesem Wege auf Trautz aufmerksam. Er empfahl ihn als seinen Nachfolger, und zum 1. 10. 1926 wurde Trautz ernannt.

Dass auch die parallele Gründung in Tôkyô allen Widerständen zum Trotz im Juni 1927 schließlich zustande kam, war außer Solf japanischen Politikern und Mäzenen zu verdanken, die an der Intensivierung der kulturellen Beziehungen zu Deutschland besonders interessiert waren, unter ihnen Gotô und Fürst Itô Hirokuni, Mitglied des japanischen Oberhauses und ein Adoptivsohn des früheren Premierministers Itô Hirobumi, des „japanischen Bismarck“ der 1880er und 90er Jahre. Das Institut erhielt die gleiche Aufgabe wie sein Berliner Pendant. Auch seine finanzielle Ausstattung seitens der japanischen Regierung war mit 30.000 Yen pro Jahr vergleichbar; weitere Mittel wurden vom Deutsch-Japanischen Verein erwartet.⁵⁵ Allerdings unterschied sich die Institutsstruktur von der Berliner. An der Spitze des Instituts stand ein Präsident, gewählt von einem Kuratorium, dessen Mitglieder er ernannte. Da

54 S. Trautz an Haushofer, 17.6. 1926; PA/AA, R 85969, und den Bericht Trautz' über Sofie und Jörn Leo in Kyôto v. 18.6.1934, S. 10; Abschrift in PA/AA, R 85961. Ein Exemplar der Denkschrift und der Lebenslauf Trautz' befinden sich in PA/AA, R 85978.

55 S. Kanokogi an Mechlenburg, 10.8.1926; PA/AA, R 85969; *Nippon. Ein Überblick*, Tôkyô 1937, 496.

die Wahl eines Präsidenten nicht möglich war, solange das Kuratorium nicht bestand, wurde der erste Präsident vom Vereinsgründer ernannt; so fiel dieses Amt zuerst Fürst Ito zu. Dieser unterließ zunächst die Ernennung von Kuratoriumsmitgliedern mit Ausnahme des Vorsitzenden Graf Yanagisawa Yasutoshi und berief stattdessen ein Direktorium aus 18 Politikern und Wissenschaftlern, unter ihnen die stellv. Chefs des Außen- und des Unterrichtsministeriums, Sata, der Germanist Aoki Shōkichi von der Reichsuniversität Tōkyō, Kanokogi und Uno sowie ein Repräsentant des Mitsubishi-Konzerns. Den Direktoriumsvorsitz übernahm der Indologe und Religionswissenschaftler Takakusu Junrirō, ein Schüler des deutschen Indologen Max Müller und Fachkollege Solfs, Buddhismus-Spezialist und Honorarprofessor an der Reichsuniversität Tōkyō.⁵⁶ Zum japanischen Institutsleiter wurde Tomoeda Takahiko ernannt, Ethikprofessor an der Universität für Literatur und Naturwissenschaften in Tōkyō, zum deutschen, der wie der japanische Leiter des Berliner Instituts etwa alle zwei Jahre wechseln sollte, Wilhelm Gundert.

Gundert, geb. 1880 in Stuttgart, war Theologe und 1906 als Missionar nach Japan gekommen, aber seit dem Ersten Weltkrieg, als die Unterstützungszahlungen aus Deutschland ausgeblieben waren, als Deutschlehrer an japanischen Obergymnasien tätig; nebenbei beschäftigte er sich mit japanischer Religions- und Literaturgeschichte. Schon einige seiner Vorfahren waren als Missionare ins Ausland gegangen und bedeutende Gelehrte anderer Kulturen geworden, sein Onkel Hermann Gundert (1814-93) z. B. nach Südindien; dessen Enkel Hermann Hesse war sein Vetter.⁵⁷ 1920

56 S. Institut zur Förderung der wechselseitigen Kenntnis des geistigen Lebens und der öffentlichen Einrichtungen in Japan und Deutschland (Japanisch-Deutsches Kultur-Institut), Tōkyō 1930; PA/AA, R 65796; s. auch Friese 1990, 825 f.

57 Hesse schätzte seinen „japanischen Vetter“ Gundert wegen dessen intimer Kenntnis der japanischen Kultur und widmete ihm den zweiten Teil seines Siddharta; s. Hesse an Romain Rolland, 10.8.1922, in: Hesse 1986, 25 f., und Hesse an Georg Reinhardt,

war Gundert nach Deutschland zurückgekehrt und hatte für den Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsverein geworben, vor allem aber bei Karl Florenz in Hamburg studiert und im Wintersemester 1921/22 die mündliche Doktorprüfung abgelegt. Anschließend war er nach Japan zurückgekehrt in der Absicht, nicht mehr als Missionar „im engen christlichen Sinn“ zu wirken, sondern als „Vermittler des östlichen und westlichen Geisteslebens“.⁵⁸ Doch er hatte keine feste Stelle und schrieb seine Dissertation, mit der er 1925 promoviert wurde, unter materiell schwierigen Bedingungen nieder; ein deutscher Kunsthistoriker traf ihn 1925 in „bedrückter Stimmung“ (Fischer 1939, 200). Richard Wilhelm, ebenfalls ein ehemaliger Missionar, der lange in China gelebt hatte und seit 1924 den damals neu eingerichteten Stiftungslehrstuhl für Chinesische Geschichte und Chinesische Philosophie an der Universität Frankfurt innehatte, wollte Gundert für sein China-Institut gewinnen; doch am Ende wurde nichts aus einer Berufung. Seine Ernennung zum deutschen Leiter des Kulturinstituts in Tôkyô hatte er offenbar einer Empfehlung Solfs zu verdanken. Nach dessen Überzeugung war Gundert „wohl unumstritten bester deutscher Kenner der japanischen Sprache, Literatur, Religion und Religionsgeschichte“.⁵⁹ Eine Rückfrage in Berlin hielt man in Tôkyô deshalb nicht für nötig, obwohl die deutsche Regierung für die Ernennung

Juni/Juli 1930, ebd. 250 f. Zu Hermann Gundert s. die einschlägigen Beiträge in Frenz (Hg.) 1993.

58 So seine Frau in ihren unveröff. Memoiren, S. 109. Schon vor 1914 war Gundert klar geworden, wie er später schrieb, dass seine „hergebrachten Begriffe von Mission in Japan nichts taugen, daß ihnen ein unberechtigtes Superioritätsgefühl innewohnt“ und dass ein Fremder in Japan nur zusehen müsse, „wie und wo er [...] dienen und helfen kann, wo es nötig ist“. So Gundert in einem Lebenslauf von 1966; SUB Hamburg, NWG, Ca 1, Bl. 11.

59 Dirksen, deutscher Botschafter in Japan von Ende 1933 bis Anfang 1938, in einem Bericht v. 21.9.1934; PA/AA, R 85964). – Zur Promotion hatte Gundert nur eine Skizze einer Arbeit über den Shintoismus im Nô-Drama vorgelegt; die Dissertation selbst reichte er aus Japan nach; s. die unveröff. Memoiren seiner Frau, S. 110. Vielleicht erklärt dies ungewöhnliche Verfahren, dass Gundert nur mit „cum laude“ promoviert wurde

des deutschen Leiters zuständig war. Tatsächlich akzeptierte das Auswärtige Amt Gunderts Ernennung, weil dieser „ein vorzüglicher Mann ist, gegen den sachlich nichts eingewandt werden kann“, wie der Leiter der Ostasien-Abteilung schrieb.⁶⁰ Vermutlich wollte man auch eine weitere Verzögerung der Institutsgründung in Tôkyô vermeiden. Gundert selbst sah in seiner neuen Aufgabe, „zwischen deutschen und japanischen Gelehrten, hoffentlich auch Schriftstellern und Künstlern Vermittlungsdienste zu leisten, [...] also eine Art Kulturdiplomatie“, einen Beruf, wie er ihn sich „nicht schöner wünschen könnte“, zumal er ihm erlaubte, seine „bisherige Nebenbeschäftigung [...] als Hauptaufgabe zu betreiben“.⁶¹

4. Die Tätigkeit der beiden Institute bis 1933

Die Arbeit des Berliner Instituts orientierte sich weitgehend an Trautz' Denkschrift von 1923, indem es versuchte, zum Zentrum japanologischer Forschung in Deutschland zu werden.⁶² Vorrang hatten zunächst der Aufbau einer Bibliothek japanischer Literatur und wissenschaftlicher Literatur über Japan sowie die Erarbeitung von zwei Katalogen: eines für alle in Deutschland vorhandenen Japonica, eines anderen für alle vor 1854 in europäischen Sprachen

60 Trautmann an Überschaar, 20.6.1927; PA/AA, R 85969. Auf deutscher Seite waren zuvor Trautz, Wildhagen, der sich damals in Japan aufhielt, sowie ein deutscher Journalist, der in Japan für die Transocean-Nachrichtenagentur arbeitete, im Gespräch, also auch Nicht-Japanologen. Nach Berliner Auffassung nämlich musste das Tôkyôter Institut „nicht notwendigerweise etwas mit Japanologie (im weitesten Sinne) zu tun“ haben, sondern sollte Deutschland den Japanern nahebringen (Mechlenburg an Solf, 9.10.1926; ebd.). S. zu diesen Personalvorschlägen die Aufzeichnung über eine Besprechung v. 17.3.1926; das Tel. Solfs v. 1.6.1926; Kanokogi an Mechlenburg, 10.8.1926, und Mechlenburg an Solf, 9.10.1926; sämtlich PA/AA, R 85969. – Selbst beworben hatte sich Überschaar; s. die Aufz. Kolbs v. 12.8.1926 und Trautmann an Überschaar, 20.5.1927; ebd.

61 Gundert an Marulla Hesse, 16.3.1926; zit. in den unveröff. Memoiren Helene Gunderts, S. 144.

62 S. dazu Trautz' „Gedanken über eine Geschäftsordnung für das Japan-Institut“ v. Oktober 1927; PA/AA, R 85969.

erschienenen Werke über Japan. Für den Büchergrundstock und die Ausstattung der Bibliotheksräume spendete Hoshi noch einmal rund 48.000 RM. Daneben beteiligte sich das Institut an der Herausgabe der beiden deutschen wissenschaftlichen Zeitschriften, die sich mit Japan beschäftigten, der *Asia Major* und der *Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, ab 1928 auch am neu eingerichteten Kulturteil der *Ostasiatischen Rundschau*,⁶³ geplant war eine eigene Schriftenreihe. In der Forschung arbeitete das Institut auf eine „quellenmäßig bearbeitete Kulturgeschichte“ Japans hin, „worin, ohne Beeinträchtigung anderer Kulturstaaten, vor allem [...] die alte geistige Verknüpfung zwischen Japan und Deutschland einwandfrei und lesbar dargestellt“ werden sollte.⁶⁴ Zunächst beabsichtigt waren neben einer Reihe kleinerer Schriften eine vollständige Edition des unvollendet gebliebenen Werks Siebolds über Japan – Trautz konnte 1927 den Nachlass Siebolds von dessen Enkelinnen erwerben – sowie eine Neuausgabe der Schriften Engelbert Kämpfers, außerdem Übersetzungen wichtiger japanischer Texte, zuerst des *kojiki* [*Geschichte der alten Begebenheiten*], der ältesten überlieferten japanischen Geschichtsquelle aus dem frühen 8. Jh. n. Chr. und Grundlage des Shintoismus.

An die Öffentlichkeit trat das Institut zuerst im Sommer 1927 auf der Internationalen Buchkunstaussstellung in Leipzig mit einer Präsentation japanischer Buchkunst und der Vorstellung japanischer

63 *Die Asia Major*, hrsg. von Bruno Schindler (1882-1964), erschien seit 1923 und brachte Beiträge deutscher und ausländischer Wissenschaftler über Ostasien. Die Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG) war 1873 von deutschen Wissenschaftlern und Kaufleuten, die in Japan lebten, gegründet worden, Vereinigungen britischer Wissenschaftler und Kolonialbeamten zur Erforschung der Kultur kolonisierter Länder vergleichbar, und veröffentlichte Untersuchungen zur japanischen Religionsgeschichte, Literatur und Musik sowie zur Pflanzen- und Tierwelt Japans; sie erschienen in Tôkyô und Leipzig. *Die Ostasiatische Rundschau* war das Organ der Interessenvertretung des deutschen Ostasienhandels, des Ostasiatischen Verein in Hamburg, und erschien seit 1919.

64 „Wissenschaftliche und kulturelle Aufgaben des deutschen Japan-Instituts in Berlin“. Anlage zum Schreiben des Japan-Instituts an den Präsidenten der Notgemeinschaft, Schmidt-Ott, 30.11.1928; PA/AA, R 85970.

Maler und Illustratoren.⁶⁵ Zwei Jahre später folgte eine Ausstellung von Aquarellen, Tuschzeichnungen und Stickereien japanischer Schüler.⁶⁶ Im Winter veranstaltete das Institut alle vier Wochen öffentliche Vorträge, zunächst im Saal der KWG im Berliner Schloss, ab 1929 im Harnack-Haus in Dahlem, dem neuen gesellschaftlichen Zentrum der Dahlemer KWG-Institute, Treffpunkt Berliner Gelehrter und Gästehaus für ausländische Wissenschaftler (vom Brocke 1990, 318 ff.; Henning 1996, 209-34). Seit 1928 wurden auch Kurse über japanische Blumenkunst und die Teezeremonie abgehalten. Der japanische Institutsleiter war in der Regel Gastprofessor an der Berliner Universität und hielt Vorträge über Japan auch in anderen Städten. Trautz habilitierte sich 1927 und lehrte seitdem nebenamtlich am Seminar für Orientalische Sprachen.⁶⁷ Im Übrigen entwickelte sich das Institut zur Anlaufstelle für Japaner, die Deutschland besuchten und Kontakte zu Universitäten, Forschungsinstituten und Unternehmen suchten, sowie zur Auskunftsstelle für alle Fragen, die Japan betrafen. Schon bald beanspruchte dieser Tätigkeitsbereich einen erheblichen Anteil der personellen Ressourcen, belief sich doch die Zahl der Besucher des Instituts 1931/32 auf etwa 500 Japaner und 900 Deutsche, im folgenden Jahr auf 800 Japaner und 1.200 Europäer.⁶⁸

65 S. *Internationale Buchkunst-Ausstellung Leipzig 1927. Amtlicher Katalog*, Leipzig 1927, 178 ff.; Friese 1987, 39 f.

66 S. den Bericht über Kuratoriumssitzung und Mitgliederversammlung des Japaninstituts am 23.6.1932; PA/AA, R 85971.

67 Eine feste Verbindung zwischen der Stelle des japanischen Leiters und einer Gastprofessur an der Berliner Universität, wie von Kanokogi gewünscht, kam nicht zustande. Die beteiligten deutschen Ressorts bekundeten lediglich ihre Bereitschaft, „von Fall zu Fall mit der Universität [...] in Verbindung zu treten“ (Aufz. über eine Besprechung von AA, Reichsministerium des Innern, Preuß. Wissenschaftsministerium, KWG und Notgemeinschaft am 18.5.1926; PA/AA, R 85969).

68 Zu den Arbeitsschwerpunkten des Japaninstituts und seinen Besucherzahlen s. die Berichte über die Kuratoriumssitzungen und Mitgliederversammlungen von 1928, 1929, 1931, 1932 und 1933 sowie die Schreiben Trautz' an Gundert v. 3.10.1928 und Habers an den Preuß. Wissenschaftsminister v. 4.3.1929; PA/AA, R 85970/71.

Doch der Aufbau des Instituts ging langsamer vonstatten als von Trautz erhofft. Der Jahresetat betrug nur rund 60.000 RM – vielleicht Ausdruck der „allgemein verbreiteten[n], in Gegensatz zu China geringere[n] Vorliebe der Deutschen für Japan“. ⁶⁹ Hinzu kamen kleinere Beträge deutscher Firmen und Einzelpersonen – in der Regel jeweils 1.000 RM pro Jahr –, die in einem Förderverein zusammengefasst waren, der zugleich als Multiplikator der Institutsarbeit in der Öffentlichkeit fungieren sollte. ⁷⁰ 1923 hatte Trautz 9 Stellen für wissenschaftliche und 6 für technische Mitarbeiter vorgesehen; tatsächlich konnte das Institut 1927 außer seinen beiden Leitern nur drei wissenschaftliche Mitarbeiter finanzieren. 1928, als die Bibliothek dank der Spende Hoshis, einer Zuwendung der Notgemeinschaft und Schenkungen aus Japan und Deutschland bereits rund 5.000 Bände umfasste, stellte es zusätzlich – auf einer Halbtagsstelle – einen Bibliothekar und einen technischen Mitarbeiter ein, der Hausmeister, Techniker, Buchbinder und noch mancherlei mehr in einer Person war. Als Bibliothekar wurde Martin Ramming gewonnen. 1889 in Petersburg geboren, hatte er 1908-11 an der Universität Petersburg, dem russischen Zentrum der Ostasienforschung, Japanologie und Sinologie studiert, vor dem Krieg Japan zweimal besucht, um die Lage der Presse zu studieren, und war 1917 mit seiner Frau nach Tokyo übergesiedelt, wo er über zehn Jahre lebte; in den 20er Jahren war er ein „Schützling“ Solfs geworden. ⁷¹ seit 1931 lehrte auch er nebenamtlich am Seminar für Orientalische Sprachen.

Indessen litt das Institut nicht nur an Mangel an Mitteln, sondern auch an „Vielköpfigkeit der Organisation“, wie Solf kritisierte. ⁷² Als

69 Trautz an Gundert, 3.10.1928; PA/AA, R 85970; auch zum Folgenden.

70 S. die Gedanken Trautz' über eine Geschäftsordnung des Japan-Instituts, a.a.O.

71 So der Direktor des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Paul Kahle in: Der Japanische Botschafter in Bonn, 9.-11. April 1937, Bonn 1937, S. 8.

72 Tel. Solf an AA, 27.6.2938; PA/AA, R 85970.

besonders problematisch erwies sich die Doppelspitze aus einem deutschen und einem japanischen Leiter. Nicht nur, weil der japanische Leiter, den die japanische Regierung nominierte, häufiger wechselte und das Institut die nicht unerheblichen Reisekosten tragen musste; sondern auch und vor allem, weil hierin kaum lösbare Kompetenzstreitigkeiten angelegt waren, umso mehr, als die japanische Seite die Institutsgründung als Schritt zu kultureller Eigenwerbung im Ausland verstand, nachdem sie sich „seit Menschengedenken auf diesem Gebiet ausschließlich rezeptiv verhalten hatte“, wie der deutsche Botschafter aus Tôkyô berichtete.⁷³ Entgegen den feierlichen Bekenntnissen zur Parität betrachtete sie das Institut als „ihre Domäne“ und suchte es „einseitig ihren eigenen Absichten dienstbar zu machen“, schrieb Gundert einige Jahre später.⁷⁴ In besonderem Maße traf dies auf Kanokogi zu, der Uno bereits 1927 ablöste. Die japanische Regierung hatte ihn vermutlich ernannt, weil er fließend Deutsch sprach und in Deutschland viele Kontakte hatte; auch dass politisch weit rechts stand, mochte für ihn gesprochen haben. Nachfahre eines alten Samurai-geschlechts, Ultra-Nationalist, Verfechter panasiatischer Ansätze und deshalb ein Verehrer Gandhis, aber auch des japanischen Imperialismus,⁷⁵ hatte er schon in den Beratungen, die der Institutsgründung vorangegangen waren und an denen er als japanischer Vertreter teilgenommen hatte, die Auffassung vertreten, der japanische Leiter solle nicht nur als „Berater der japanologischen Forschung in Deutschland“ fungieren und als Anleiter oder Aufseher über die studienhalber in Deutschland weilenden Japaner, sondern auch als „Kulturbotschafter“ und das Institut zum „Zentrum der

73 Bericht Voretzsch' v. 31.8.1929; PA/AA, R 85963.

74 Undatierte Denkschrift Gunderts; Anlage zum Bericht Dirksens vom 26.6.1934; PA/AA, R 85971.

75 Zu seiner Verehrung Gandhis s. Kanokogi 1924; zur Rechtfertigung des japanischen Imperialismus ders. 1930, 183 f.

Aufklärung über die [...] japanische Kultur in Europa“ machen; deren „Wesen und Wert allerhöchsten Ranges“ sei „noch fast gar nicht unter der gegenwärtigen Menschheit [...] begriffen worden“.⁷⁶ Bei seinem Antrittsbesuch im Auswärtigen Amt stellte er Forderungen in derart ultimativer Form, dass der Leiter der Ostasien-Abteilung, Trautmann, sich zu der Antwort veranlasst sah, „das Japaninstitut sei ein deutsches Institut, und wenn es ihm nicht passe, wie das Institut von deutscher Seite aufgezogen werde, so müsse er eben wieder heimfahren“.⁷⁷ Trotzdem beanspruchte Kanokogi in der Geschäftsführung „völlige Gleichstellung“ mit Trautz⁷⁸ und überwarf sich bald mit ihm. Denn Trautz wollte das Institut zu einem japanologischen Forschungsinstitut machen, Kanokogi zum Zentrum japanischer Selbstdarstellung in Europa, zu einem „Propagandainstitut“, wie Trautz zugespitzt formulierte.⁷⁹ Aber auch zwischen Kanokogi und Haber gab es derartige Spannungen, dass ein „Zerwürfnis“ drohte;⁸⁰ denn Kanokogi verdächtigte Haber, mit dem Institut wirtschaftliche Interessen zu verfolgen. Die Situation wurde so unerquicklich, dass Haber, der Trautz zufolge Kanokogi fürchtete „wie den Erzengel Gabriel“, ⁸¹ kurzfristig daran dachte, Tamaru als japanischen Leiter nach Berlin zu holen. Doch war dies weder in Japan noch im Kuratorium durchsetzbar, in dem Solf

76 Denkschrift Kanokogis über das Deutsch-Japanische Institut in Berlin, o.D.; PA/AA, R 85969; auch zum Folgenden; zu seiner Persönlichkeit s. auch Hielscher 1954, 138, und Katô 2006, 128.

77 Bericht Dirksens v. 26.6.1934; PA/AA, R 85971. – Den unveröff. Memoiren Helene Gunderts zufolge (S. 150), musste Kanokogis deutsche Frau in Tōkyō ganz japanisch leben und durfte mit ihren Kindern nur Japanisch sprechen. Als die Ehe scheiterte, konnte ein Sohn trotzdem weder richtig Deutsch noch richtig Japanisch.

78 Bericht über eine Besprechung von Solf, Takakusu, Tomoeda und Gundert über das Japanisch-Deutsche Kulturinstitut in Tōkyō v. 30.8.1927; Anlage zum Bericht Dirksens v. 27.6.1934; PA/AA, R 85971.

79 Gedanken Trautz' über eine Geschäftsordnung für das Japan-Institut v. Okt. 1927; a.a.O.

80 Tel. Solfs v. 13.8.1927; PA/AA, R 85969.

81 Trautz an Haushofer, 10.4.1930; BA/MA, N 508/54.

zufolge eine „philologisch-philosophische Überheblichkeit“ gegenüber den technischen Wissenschaften herrschte.⁸²

1928 eskalierte der Konflikt weiter, als Kanokogi eine Deutsch-Japanische Arbeitsgemeinschaft zur Kontaktpflege zwischen Deutschen und Japanern sowie zur „gemeinsamen Erforschung der kulturellen, politischen und ökonomischen Probleme Japans und Verbreitung von richtigen Vorstellungen über Japan in der deutschen Öffentlichkeit“ ins Leben rief. Trautz empfand dies als „einen Schlag ins Gesicht des Japaninstituts [...] und als eine Unverschämtheit ohnegleichen“; denn die Gründung war „unter sorgfältigem Ausschluß von Herrn Ramming und mir sowie unter Heranziehung lediglich ihm [Kanokogi] und seinem Ruhm ergebener Leute“ erfolgt, wie er Gundert schrieb.⁸³ Im Auswärtigen Amt empfand man die Gründung der Arbeitsgemeinschaft als „nicht so schlimm, wie sie Trautz darstellt“.⁸⁴ Offensichtlich hatte er übertrieben; denn der Arbeitsgemeinschaft gehörten namhafte Japankenner an, von denen nicht anzunehmen war, dass sie sich ohne weiteres als Agenten japanischer Kulturpolitik würden missbrauchen lassen.⁸⁵ Vorsitzender war neben Kanokogi Fritz Rumpf, geb. 1888 und in Potsdam in einer großbürgerlichen Familie aufgewachsen, die mit Künstlern Schriftstellern und Schauspielern verkehrte. 1907 war er nach Tsingtao gegangen, um seinen Wehrdienst abzuleisten, und anschließend nach Japan, wo er bis 1914 blieb; zu Beginn des Weltkrieges hatte er sich an der Verteidigung Tsingtaos beteiligt, war nach dessen Eroberung in Japan interniert worden und hatte die Zeit genutzt, seine Japanischkenntnisse zu verbessern; erst im Frühjahr 1920 war er nach Deutschland zurückgekehrt. Seit 1925 studierte er – nach

82 Solf an Haber, 1.8.1927; zit. bei Szöllösi-Janze 1998, 579.

83 Der Satzungszweck nach der Wiedergabe bei Friese 1980, 17, Anm. 4; die übrigen Zitate aus dem Schreiben Trautz' an Gundert, 3.10.1928; PA/AA, R 85970.

84 Handschriftlicher Vermerk Trautmanns auf einem Schreiben Trautz' an Kolb v. 4.10.1928; PA/AA, R 85970; zit. bei Hack 1996, 79.

85 S. zum Folgenden ausführlich Hack 1996, 84 ff.

einer externen Begabtenprüfung, denn er hatte kein Abitur gemacht – in Berlin Kunstgeschichte, Geschichte, Germanistik und Philosophie; sein besonderes Interesse galt dem japanischen Holzschnitt, dem Theater und dem Volksmärchen.⁸⁶ Schriftführer der Arbeitsgemeinschaft wurde der Jurist und Japanologe Alexander Chanoch, 1894 im russischen Gouvernement Minsk geboren und mit wirtschaftswissenschaftlichen, aber auch literarischen Arbeiten hervorgetreten. Als Kassenwart fungierte der Kunsthistoriker Kurt Erich Simon, damals Assistent an der Berliner Kunstbibliothek. Beisitzer waren Maria-Luisa Hirsch, die 1926 ihr Japanisch-Diplom am Seminar für Orientalische Sprachen erworben hatte und 1929 zum Studium bei Florenz nach Hamburg ging, Dr. Alexander Nagai, Sprössling einer deutsch-japanischen Ehe – sein Vater hatte zu den ersten japanischen Studenten in Berlin gehört – und Handelsattaché der japanischen Botschaft, sowie der Jurist und Publizist Dr. Friedrich Hielscher, geistig und politisch im linken Flügel der antidemokratischen Rechten beheimatet. Zu den einfachen Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft gehörten der junge Musikwissenschaftler Hans Eckardt, der 1928 das Japanisch-Diplom am Seminar für Orientalische Sprachen erwarb und 1929 an die Universität Heidelberg ging, Erwin Toku Bälz, Sohn des in Japan unvergessenen Erwin Bälz, und anscheinend auch Martin Ramming. Ferner traten manche in Berlin lebende Japaner der Arbeitsgemeinschaft bei, unter ihnen der Lektor am Seminar für Orientalische Sprachen, Satô Kenzô, ein ehemaliger Musiker. Mit einigem diplomatischen Geschick wäre vermutlich eine Zusammenführung der Arbeitsgemeinschaft mit dem Förderverein des Japan-Instituts möglich gewesen, zumal es zwischen ihr und dem Institut durch Rumpf und wohl auch Ramming personelle Verbindungen gab.

86 1931 promovierte er bei Kümmel mit einer Arbeit über japanische Buchillustrationen des 17. Jahrhunderts summa cum laude. Näheres zu seiner Biographie in: Walravens (Hg.) 1989 und Hack 1996, 84 f.

Doch solange Kanokogi an ihrer Spitze stand, war hieran nicht zu denken. Anfang August 1928 wurde die Eröffnung der Arbeitsgemeinschaft gefeiert. Kanokogi plädierte hier für ein politisches Zusammengehen Deutschlands und Japans – und Russlands, denn nur so werde „der grandiose, geopolitisch begründete eurasische Block möglich“ (zit. bei Hack 1996, 81). Schon bald begann die Arbeitsgemeinschaft eine bemerkenswerte Öffentlichkeitsarbeit mit Vorträgen und einer eigenen Zeitschrift, *Yamato*; sie brachte wissenschaftliche Aufsätze über Japan, Nachrichten über das japanische Kulturleben und japanbezogene Veranstaltungen in Deutschland, Übersetzungen japanischer Literatur und Anzeigen einschlägiger deutscher Veröffentlichungen.

Ob Kanokogi auch die organisatorische Zusammenfassung der in Deutschland lebenden Japaner betrieb, ließ sich nicht feststellen, erscheint aber möglich. Jedenfalls sind ab 1932 zwei solche Organisationen nachweisbar: der *Verein japanischer Akademiker (Bunkenai)* und der *Japanische Verein in Deutschland*. Der Verein japanischer Akademiker umfasste japanische Professoren und Dozenten in Deutschland und zählte 1933 fünfzig bis sechzig Mitglieder, von denen sich zwanzig bis dreißig einmal monatlich in Berlin trafen.⁸⁷ Der Japanische Verein in Deutschland war eine ausgesprochene Propagandaorganisation; er gab einen eigenen Informationsdienst heraus, um „Nachrichten und Informationen zu verbreiten, die durch die westländische Presse nicht oder nur unvollständig bekannt werden“, und Falschmeldungen richtigzustellen, vor allem aber „den weit verbreiteten schiefen und ungerechten Anschauungen entgegen zu arbeiten, die für [...] in Deutschland lebende Japaner besonders unerfreulich [...] sind“.⁸⁸

87 S. den Vermerk des Japan-Referenten Cibulinski v. 5.8.1933; PA/AA, R 85963.

88 Rundschreiben des Japanischen Vereins in Deutschland v. 19.7.1932; PA/AA, R 85972. – Vermutlich ohne Kontakt mit diesen Organisationen bildete sich in Berlin Ende der 20er Jahre auch eine Gruppe linker japanischer Studenten und Künstler, die gegen die Expansion Japans in Nordchina und der Mandschurei agitierte und in

Die Situation im Japaninstitut scheint sich entspannt zu haben, als Kanokogi im Frühjahr 1929 durch den Mediziner Shimazono Junji-rô abgelöst wurde und Solf von Haber den Kuratoriumsvorsitz übernahm.⁸⁹ Shimazono kehrte wegen einer schweren Erkrankung seines Vaters vorzeitig nach Japan zurück. Ihm folgte Anfang März 1930 Ueno Naoteru, Professor für Kunstgeschichte und Ästhetik an der Reichsuniversität Seoul.⁹⁰ Mit ihm war „anscheinend eine Zusammenarbeit möglich“, wie Trautz kurz nach seiner Ankunft schrieb.⁹¹ Solf versuchte anders als Haber, als Kuratoriumsvorsitzender der Institutsarbeit eigene Impulse zu geben. Er setzte sich für eine intensivere Erforschung des Mahayana-Buddhismus und eine stärkere Berücksichtigung der japanischen Geschichte ein, um zu ergründen, warum Japan im 19. Jahrhundert sich so rasch aus einem abgeschlossenen Feudalstaat in eine moderne Weltmacht hatte verwandeln können, ferner für Übersetzungen klassischer und moderner japanischer Literatur, deren wichtigste Vertreter in Deutschland noch nicht einmal dem Namen nach bekannt waren, sowie für Präsentationen des klassischen japanischen Theaters in Deutschland, das er für das beste der Welt hielt. In materieller Hinsicht plädierte er für den Ausbau der Bibliothek, die Ausstattung des Instituts mit Diapositiven, Filmen und anderen Medien sowie die Einstellung eines „wissenschaftlich gebildeten Japaners“ zur Unterstützung des japanischen Leiters.⁹²

Verbindung mit ähnlich gesinnten Chinesen und auch mit kommunistischen Organisationen stand; s. Katô 2006, 129 ff.; Senda 1985, 31 ff. und 104 ff.

89 Shimazono (1877-1937) war Internist und Neurologe und Professor an der 1. Medizinischen Klinik der Reichsuniversität Tôkyô und vor allem durch Arbeiten über Beri Beri bekannt geworden. 1911-13 hatte er in Berlin und Frankfurt studiert.

90 S. *Yamato* 2 (1930), S. 102; Uyeno hatte schon 1925/26 in Berlin gelebt.

91 Trautz an Haushofer; 14.4.1930; BA/MA, N 508/54.

92 Aufzeichnung Solfs über die Aufgaben des Japaninstituts in Berlin v. Juni 1932; PA/AA, R 85971; abgedr. *Yamato* 4 (1932), S. 107 ff.

Bis zum Ende der Weimarer Republik jedoch blieben seine Wünsche großenteils unerfüllt. Immerhin wurde das Kriegsbeil zwischen Japan-Institut und Deutsch-Japanischer Arbeitsgemeinschaft begraben. Aus dieser ging 1929 die *Deutsch-Japanische Gesellschaft* (DJG) hervor; mit ihr erstand eine bereits 1890 gegründete, aber schon vor 1914 eingeschlafene Organisation wieder; der Förderverein des Japan-Instituts ging in ihr auf.⁹³ Den Vorsitz der DJG übernahm Wilhelm Haas, der schon nach der Rückkehr Kanokogis nach Japan an der Spitze der Arbeitsgemeinschaft gestanden hatte. Geb. 1883 in Nürnberg, hatte er Philosophie, Psychologie und Soziologie studiert, 1910 promoviert, während des Weltkrieges im Auswärtigen Amt in der Nachrichtenstelle für Orient gearbeitet und eine Abhandlung über „Die Seele des Orients“ veröffentlicht; 1919 hatte er in Köln habilitiert, seit 1923 lehrte er an der Deutschen Hochschule für Politik, die 1920 als eine Art höhere Volkshochschule nach dem Vorbild der Pariser *École libre des sciences politiques* gegründet worden war, seit 1927 auch an der TH Charlottenburg. Ein ausgesprochener Japankenner war Haas nicht, Japanologe schon gar nicht.⁹⁴ Zu seinen Stellvertretern wurden Trautz und Nagai gewählt; mit Trautz bestand jetzt auch eine personelle Brücke in den Vorstand des Japaninstituts. Schriftführer wurde Alexander Chanoch, der das gleiche Amt schon in der Arbeitsgemeinschaft innegehabt hatte (Frieze 1988, 18). Bis 1932 führte die DJG die Herausgabe von *Yamato* weiter; als Mitherausgeber fungierten ab 1930 das Japaninstitut und das Japanisch-Deutsche Kulturinstitut in Tōkyō; Schriftleiter war Martin Ramming, ab Mai 1932 der damalige japanische Institutsleiter Kuroda. 1930 begann die DJG mit der Herausgabe einer Schriftenreihe, *Nihon Bunka*, als deren erster – und zugleich letzter – Band erschien eine gediegene Abhandlung über das japanische Theater (Glaser [Hrsg.] 1930).

93 Ausführlich zur Gründung der DJG Hack 1996, 84 ff.

94 S. seinen Lebenslauf in: Haas 1967, 236.

Als erste Veröffentlichung in der Schriftenreihe des Japaninstituts, die im Verlag der *Asia Maior* in Leipzig erschien, kamen 1928 *Kleine Schriften zur japanischen Kultur* heraus, 1929 der zweite Band einer voluminösen Geschichte Japans, deren erster Band bereits 1906 erschienen war.⁹⁵ 1930 folgte ein „Torso“ und „Umriß“ der Vorlesungen und Vorträge, die Kanokogi während seiner Zeit am Japan-Institut zur japanischen Geistesgeschichte gehalten hatte, gleichsam dessen Abschiedsgeschenk – eine Art Kulturgeschichte, die die Besonderheiten der japanischen Kultur herausstellte und zugleich ihre Gleichrangigkeit mit anderen Kulturen postulierte, geschrieben mit großem Pathos und weitgehendem Verzicht auf Literaturverweise, „ein Glaubensbekenntnis, dem mit wissenschaftlichen Gegenargumenten nicht beizukommen ist“, wie Chanoch mit deutlicher Distanzierung in einer Rezension schrieb, die bezeichnenderweise nicht in *Yamato* veröffentlicht wurde.⁹⁶ Einige vom Japaninstitut herausgegebene Publikationen erschienen im Selbstverlag, einige in anderen Verlagen, z. B. 1929 ein Buch eines japanischen Germanisten über die Kunst Japan und 1932 die Dissertation Fritz Rumpfs.⁹⁷ Solf und Trautz beteiligten sich auch an der Herausgabe eines aufwendigen Fotobandes über Japan, des vielleicht bis dahin besten in Deutschland, der 1930 im Atlantis-Verlag erschien (Trautz 1930).

Indessen litt das Institut unter zunehmender Finanznot; immer wieder drohten Etatkürzungen. Der Aufbau der Bibliothek verlang-

95 *Kleine Schriften zur japanischen Kultur*, Leipzig 1928; Nachod 1929/30.

96 Kanokogi 1930; Kanokogi erweist sich darin als Anhänger der deutschen geopolitischen Denkschule; ebd. 37 ff. S. dazu die Rezension von Alexander Chanoch in: *Asia Maior* 6 (1930), S. 451-455; längere Zitate daraus bei Hack 1996, 86 f.

97 Im Selbstverlag erschien 1927 Uno, Tetsuto: *Die Ethik des Konfuzianismus*, 1928 „Zur Transskriptionsfrage der japanischen und chinesischen Schrift“ (Protokolle von zwei Arbeitstagungen, die das Institut hierzu veranstaltet hatte), 1929 im Manuskript-Druck der erste Alt-Japan-Katalog, der die in deutschen und einigen außerdeutschen Bibliotheken vorhandenen Druckwerke über Japan erfasste, die zwischen 1543 und 1853 erschienen waren. – Tsudzumi 1929; Rumpf 1932.

samte sich, zumal das Institut seit 1928 von der Notgemeinschaft „nichts mehr zu erwarten“ hatte. Wie Trautz zu berichten wusste, hatten sich deren Bibliotheksreferent und Haber „fast gehauen“, woraufhin die Notgemeinschaft dem Japaninstitut „Feindschaft“ angesagt und auch das Reichsinnenministerium auf seine Seite zu ziehen versucht hatte.⁹⁸ Tatsächlich wurde 1928 ein neuerlicher Zuschuss für die Institutsbibliothek abgelehnt. 1929 konnten nicht einmal mehr alle laufenden Zeitschriften bezogen werden.⁹⁹ Immerhin bezog das Institut 1931 eigene Räume in Charlottenburg, wo die Mehrheit der in Berlin lebenden Japaner wohnte, in unmittelbarer Nähe des Nollendorfplatzes, nahe dem Sekretariat der Japanischen Botschaft.¹⁰⁰ Doch ein Jahr später gingen die öffentlichen Zuwendungen um fast die Hälfte zurück; nur mit äußersten Einschränkungen konnte die Institutsarbeit fortgeführt werden; die Herausgabe von *Yamato* wurde eingestellt.¹⁰¹ In dieser prekären finanziellen Situation lag vermutlich ein Grund dafür, dass kein japanischer Institutsleiter bis 1933 wieder derartige Machtansprüche wie Kanokogi stellte, vielleicht auch dafür, dass DJG und Japaninstitut ihre Vorträge gemeinsam veranstalteten.¹⁰² Manche von ihnen waren bemerkenswert gut besucht, z. B. 1930 Vorträge über östliches und westliches

98 Trautz an Haushofer; 14.4.1930; BA/MA, N 508/54

99 S. das Schreiben des Japan-Instituts an den Präsidenten der Notgemeinschaft v. 29.6.1928, dessen Antwort v. 19.7.1928 und die Aufz. über das Japan-Institut, seine Bibliothek und deren Ergänzung v. 24.12.1929; PA/AA, R 85970.

100 S. den Bericht über die Kuratoriumssitzung und Mitgliederversammlung v. 5.6.1931; PA/AA, R 85970.

101 S. den Bericht über die Kuratoriumssitzung und Mitgliederversammlung v. 23.6.1932; PA/AA, R 85971, und das Geleitwort Kurodas zur letzten Nummer in *Yamato* 4 (1932), S. 171 f. Zu den finanziellen Problemen dürfte beigetragen haben, dass die Berliner Niederlassungen großer japanischer Unternehmen wie Mitsui und Mitsubishi, die bis dahin in *Yamato* inseriert hatten, seither den Nachrichtendienst des Japanischen Vereins unterstützten, ein ausgesprochenes Propagandaorgan; s. Hack 1996, S. 103, Anm. 92.

102 Ueno kehrte im Juli 1931 nach Japan zurück; ihm folgte von Dezember 1931 bis März 1934 der Mediziner Kuroda Genji von der Medizinischen Hochschule Hōten (Mukden).

Recht, von Otto Kümmerl über die Kunst der Tempyô-Epoche (8. Jh. n. Chr.) und von einem ehemaligen Schiffarzt, der sich in Japan niedergelassen hatte, über Japan-Deutsche der Meiji-Zeit. 1931 sprachen der Pianist Leonid Kreutzer, der an der Berliner Musikhochschule lehrte und kurz zuvor eine Tournee nach Japan unternommen hatte, und der Mediziner Fritz Härtel, der 1931 nach Deutschland zurückgekehrt war, über ihre Erlebnisse in Japan; der Bankier Martin Steinke, der 1922 in Berlin eine „Gemeinde um Buddha“ ins Leben gerufen hatte, stellte die Zen-Meditation vor. Seit 1932 organisierte die DJG im Japaninstitut auch gesellige Veranstaltungen, z. B. „deutsch-japanische Herrenabende“, um den persönlichen Kontakt zwischen Japanern, die in Berlin lebten oder sich dort aufhielten, und japaninteressierten Deutschen zu fördern (Hack 1996, 98 ff.).

Obwohl Trautz mit Kanokogis Nachfolgern keine nennenswerten Konflikte gehabt zu haben scheint, ließ er sich 1930 für einen zweijährigen Forschungsaufenthalt in Japan beurlauben. Grund hierfür waren erhebliche Meinungsverschiedenheiten im Kuratorium über seine Neuausgabe von Siebolds Werken. Gegen eine historisch-kritische Ausgabe gab es keine Einwände, wohl aber gegen eine Faksimile-Wiedergabe zeitgenössischer Abbildungen, denn viele von ihnen waren „direkt irreführend“, wie Clemens Scharschmidt monierte, seit 1921 Professor für Japanisch am Seminar für Orientalische Sprachen. Trautz aber stellte das Kuratorium vor vollendete Tatsachen, als er die Entscheidung über den Druck dem Verlag überließ und dieser sich trotz unsicherer Absatzaussichten für den Druck entschied. Monatelange Auseinandersetzungen waren die Folge.¹⁰³ Hinzu kam, dass das persönliche Verhältnis zwischen Trautz und Solf schlecht war. „Im Gegensatz zu Herrn Ramming, zu Kümmerl, Scharschmidt“ und selbst der zweiten

103 S. Trautz' Aufzeichnung v. 28.1.1932; PA/AA, R 85971.

Sekretärin des Japaninstituts war Trautz „noch nie“ von Solf eingeladen worden, obwohl er selbst Solf drei Jahre zuvor eingeladen hatte, wie er im April 1930 Haushofer schrieb; „meine nationale Einstellung, der Umstand, dass ich Offizier war, dass meine Frau eine geborene Adlige ist“, ließen ihn dies besonders bitter empfinden.¹⁰⁴

Der Gedanke zur Beurlaubung Trautz' scheint von Solf ausgegangen zu sein. Zunächst war offenbar vorgesehen, Trautz für zwei Jahre im Kulturinstitut in Tôkyô die Position Gunderts zu übertragen, der 1930 nach Deutschland kam. Doch Kanokogi, der dem Kuratorium des Tôkyôter Instituts angehörte, legte „mit seltener Perfidie“ sein Veto ein, wie Trautz sich empörte. Stattdessen sollte Trautz „als Studiosus“ nach Kyôto gehen und dort „etwa in einem Studentenhaus“ wohnen, was er für völlig unzumutbar hielt. Außerdem befürchtete er, dass während seiner Abwesenheit in Berlin unliebsame Dinge geschehen könnten, z. B. eine Verlagerung des Japaninstituts in das Museum für Ostasiatische Kunst, die Kümmerling angeblich „hintenrum“ bereits betrieb, oder die Einrichtung einer Professur für Japanologie und ihre Besetzung mit einem anderen als ihm. Damit, so meinte er, würde „ein tödlicher [sic] Schlag“ gegen seine Stellung geführt werden; denn er könne „natürlich einem jüngeren Ordinarius an der hiesigen Universität gegenüber in der Institutsleiterstelle“ sich „zu einer subalternen Rolle nicht verurteilen lassen“. Indessen scheint Trautz nicht ernsthaft mit einer Rückkehr in die Leitung des Japaninstituts gerechnet und sie selbst für ein „sacrificium intellectus“ gehalten zu haben;¹⁰⁵ der verbriefte Anspruch hierauf war für ihn lediglich ein „Spatz in der Hand“. Sein eigentliches Ziel, „*die Lebensfrage*“ nach seiner Rückkehr, war die „Erreichung eines Ordinariats“, in Berlin „oder sonst wo“.¹⁰⁶

104 Trautz an Haushofer, 14.4.1930; BA/MA, N 508/54; auch zum Folgenden.

105 Trautz an Haushofer, 2.8.1931; ebd.

106 Trautz an Haushofer, 14.4.1931; ebd.

„Nach Japan gehen heisst also“, resümierte er, „nicht Paradies, sondern Hasard, alles aufs Spiel setzen, um ein paar Jahre Ordinaris – vielleicht – zu gewinnen“ oder aber in der Zwischenzeit oder nach der Rückkehr „alles zu verlieren“. Doch seine Stellung in Berlin war so erschüttert, dass er keine Alternative sah. Ende Juli 1930 beurlaubte ihn das Kuratorium des Instituts für zwei Jahre unter Fortzahlung seiner Bezüge – die freilich rund ein Drittel niedriger lagen als das auch nicht eben üppige Gehalt des deutschen Institutsdirektors in Tôkyô –, ohne ihm Dank und Anerkennung für seine bisherige Tätigkeit auszusprechen; zu seinem Vertreter wurde Ramming bestellt.¹⁰⁷

Noch mehr als das Institut in Berlin litt das Schwesterinstitut in Tôkyô unter Geldmangel und Strukturfehlern.¹⁰⁸ Von der japanischen Regierung erhielt es 30.000 Yen pro Jahr, was nach damaligem Kurs rund 60.000 RM entsprach und damit dem Etat des Berliner Instituts; die deutsche Regierung beteiligte sich ebenso wenig an der Finanzierung wie die japanische an der des Berliner Instituts.¹⁰⁹ Praktisch musste es mit einer Stelle auskommen, der des deutschen Leiters; denn der japanische Leiter nahm seine Funktion nur nebenamtlich wahr. Gundert war entsprechend überlastet und wurde noch dazu so schlecht bezahlt, dass er und seine Frau nebenher Unterricht geben mussten, um die Erziehung ihrer vier Kinder zu finanzieren.¹¹⁰ Zwar wurde Gundert viel in „vornehme Gesellschaft

107 S. Trautz an Haushofer, 27.4.1931; ebd. – In Abwesenheit wurde Trautz 1931 zum stellv. Vorsitzenden der DJG gewählt; s. *Yamato* 4 (1932), S. 74.

108 S. den Bericht Dirksens v. 21.9.1934; PA/AA, R 85964; s. auch das Tel. Solf an AA, 27.6.1928; PA/AA, R 85970. Zur Eröffnung des Instituts den Bericht Solfs v. 19.7.1927; PA/AA, R 85969.

109 S. Tel. Solf an AA, 27.6.1928; PA/AA, R 85970. Zur Finanzierung beider Institute s. ferner den Bericht Voretzsch' v. 18.4.1929; PA/AA, R 85963.

110 S. den Bericht der Botschaft Tôkyô v. 15.9.1929; PA/AA, R 85060, sowie den Schriftwechsel zwischen Botschaft und AA anlässlich des Ausscheidens Gunderts 1935; PA/AA, R 85967. – Gunderts Frau unterrichtete an der Deutschen Schule in Tôkyô und an der japanischen Kadettenschule und gab der Gattin des Vizezeremonienmeisters am japanischen Hof Deutschunterricht; Gundert selbst vertrat den deut-

ten“ eingeladen und lud selbst oft in sein Haus ein.¹¹¹ Doch er musste alles aus eigener Tasche bezahlen und war außerstande, „auch nur einen Abglanz von dem zu geben, was sein Kollege von der Maison Franco-Japonaise zu leisten in der Lage“ war, wie die deutsche Botschaft berichtete.¹¹² Auch bekam er im Unterschied zum japanischen Leiter des Berliner Instituts keine Möglichkeit zur Lehre an einer Universität. Obwohl das Institut in Tōkyō „die Bedeutung, das Ansehen und den inneren Wert des japanischen Lehrstuhls einer philosophischen Fakultät“ hatte, wie der deutsche Botschafter schrieb,¹¹³ erhielt Gundert nicht den japanischen Professorentitel und rangierte in akademischer Hinsicht deshalb niedriger als sein Kollege Tomoeda, der diesen Titel führte. Solf verwandte sich deshalb dafür, ihm den deutschen Professorentitel als Amtsbezeichnung zu verleihen, um eine „Diskriminierung“ zu beseitigen, „die in diesem Lande, wo Rangfragen eine so große Rolle spielen“, seine Wirkungsmöglichkeiten „nachteilig beeinflusst“;¹¹⁴ aber vergeblich. Auch seine Bitte um einen Gehaltszuschuss für Gundert von deutscher Seite blieb unerfüllt.¹¹⁵

Zu diesen Unzuträglichkeiten hinzu kam noch, dass dem Institut angemessene Räumlichkeiten fehlten. Zunächst wurde es provisorisch in den Räumen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG) untergebracht, die 1929 ein neues Gebäude bezog (das alte war beim Erdbeben 1923 zerstört worden).¹¹⁶ Auch verursachte die Größe seines Direktoriums Unklar-

schen Pfarrer in Tōkyō in dessen Urlaub; s. die unveröff. Memoiren Helene Gunderts, S. 144 ff.

111 „Wir erleben in einer Woche mehr als sonst in einem Jahr“, schrieb seine Frau in einem Brief; zit. ebd. S. 148.

112 Bericht Dirksens v. 30.1.1935; PA/AA, R 85964.

113 Bericht Voretzschs v. 15.9.1929; PA/AA, R 85960.

114 Ebd.

115 Ebd.

116 S. Friese 1990, 821 f. 1929 stellte der japanische Großindustrielle Shimazu Genzo Kyōto dem Institut sein Haus zur Beherbergung deutscher Wissenschaftler zur Ver-

heiten über Richtung und Schwerpunkte seiner Arbeit. So wurden 30.000 RM, die das Berliner Institut aus Mitteln der Notgemeinschaft als Gegengabe für die Hoshi-Spende für Bücherkäufe zur Verfügung stellte, derart zögerlich abgerufen, dass die Notgemeinschaft sich irritiert zeigte.¹¹⁷ Vor allem aber verstanden die Japaner das Institut in erster Linie als japanische Einrichtung, das sich japanologischer Forschung unter dem Gesichtspunkt ihrer Vermittlung nach Deutschland annehmen sollte, aber nicht als Repräsentanz deutscher Kultur in Japan. Schon in seinem Namen kam dies zum Ausdruck. Analog zum Berliner Japaninstitut hätte es „Deutschland-Institut“ heißen müssen; auf japanischen Druck erhielt es jedoch die Bezeichnung „Japanisch-Deutsches Kulturinstitut“.¹¹⁸ Gundert erklärte man wiederholt, „daß ja an deutschem Kultureinfluß in Japan kein Mangel sei, während in Deutschland in bezug auf Japan eine fast völlige Unkenntnis herrsche“. Mehrfach bedeutete ihm der Direktoriumsvorsitzende Takakusu, „seine Aufgabe sei weniger, dem deutschen Kultureinfluß Vorschub zu leisten, als vielmehr seinen japanologischen Studien obzuliegen und darüber Veröffentlichungen herauszugeben. Um die Erforschung deutscher Kultur werde man sich schon von japanischer Seite aus kümmern; es genüge durchaus, wenn er diese japanischen Bemühungen durch solche Hilfeleistungen, wie sie eben nur ihm als Deutschem möglich seien, unterstütze und im übrigen sein Studium betreibe, ohne ,dauernd nach der Deutschen Botschaft zu gehen“.¹¹⁹ Die japanische Dominanz wurde durch den Konflikt zwischen Trautz und Kanokogi in Berlin noch verstärkt; denn in Tōkyō kamen Deutsche und

fügung, die sich vorübergehend in Japan aufhielten; s. die WTB-Meldung v. 14.6.1929; PA/AA, R 85960.

117 S. Schmidt-Ott an Japaninstitut, 19.7.1928; PA/AA, R 85970

118 S. die undatierte Denkschrift Gunderts; Anlage zum Bericht Dirksens v. 26.6.1934; PA/AA, R 85971.

119 Ebd.; s. auch Hack 1995, 80.

Japaner jetzt überein, dass der eigentliche Institutsbetrieb „aus einleuchtenden praktischen Gründen in Deutschland wie in Japan notwendig je Sache des einheimischen, nicht des fremden Leiters sein müsse“.¹²⁰ Seitdem hielt die japanische Leitung des Tôkyôter Instituts „streng darauf [...], dass jede Veranstaltung zur Förderung der Kenntnis deutscher Kultur ihre eigene Angelegenheit sei und nicht die des deutschen Leiters“; dieser sollte „stets nur anregend und unterstützend in Tätigkeit treten, niemals leitend und führend“. Versuche Gunderts, zu japanischen Germanisten engere Beziehungen zu knüpfen, stießen auf „merklichen passiven Widerstand“.¹²¹

Seit 1928 gab das Institut eine Schriftenreihe *Japanisch-Deutscher Geistes Austausch* heraus. Das erste der schmalen Hefte enthielt zwei Vorträge deutscher Lektoren über zeitgenössische deutsche Literatur und Philosophie.¹²² Walter Donat, seit 1925 Lektor an der Kôtôgakko in Hiroshima, gab einen Überblick über die zeitgenössische deutsche Literatur, in dem er die Bedeutung der Großstadtdichtung und diejenige von Thomas und Heinrich Mann, Hesse, Rilke und Wassermann hervorhob und die relative Bedeutungslosigkeit der „völkisch-rassisch orientierten Programmdichtung“ vom Schlage Hans Grimms zeigte.¹²³ Allerdings sprach Donat, nach 1933 einer der engagiertesten Nationalsozialisten in Japan, auch von einem „Richtungswechsel“, nämlich einer „Kampfansage an den rationalisierten Geist“ und einem „Wiederentdecken der allgemeinen menschlichen Gebundenheiten als der wahren Kraftquellen aller Kulturwerte“.¹²⁴ Das zweite Heft enthielt einen Vortrag über

120 Bericht über eine Besprechung von Solf, Takakusu, Tomoeda und Gundert über das Japanisch-Deutsche Kulturinstitut in Tôkyô v. 30.8.1927; Anlage zum Bericht Dirksens v. 27.6.1934; PA/AA, R 85971.

121 Undatierte Denkschrift Gunderts; a.a.O.

122 *Japanisch-Deutscher Geistes Austausch*. Heft 1. Walter Donat: *Individualität und Gebundenheit in der gegenwärtigen deutschen Dichtung*; Fritz Karsch: *Das Freiheitsproblem bei Kant und Nicolai Hartmann*, Tôkyô o.D. (1928 oder 1929).

123 Ebd. S. 6.

124 Ebd. S. 31.

die Entwicklung der Atomphysik, den Arnold Sommerfeld 1929 bei seinem Besuch in Japan gehalten hatte, das dritte eine Abhandlung von Robert Schinzinger, seit 1923 Lektor an der kôôtôgakkô in Ôsaka, über die Stellung der Philosophie im deutschen Geistesleben der Gegenwart. Das vierte brachte zum Goethe-Jahr 1932 vier Goethe-Studien, darunter einen Essay Thomas Manns „An die japanische Jugend“. ¹²⁵ Seit 1929 gab das Institut gemeinsam mit dem *Verein für deutsche Literatur* an der Reichsuniversität Tôkyô auch eine Zeitschrift, *Studien zur deutschen Literatur*, heraus (Matsushita 1989, 55); sie enthielt germanistische Beiträge und vermied kontroverse politische Debatten (Frieze 1990, 827). Ob und gfs. welche Vorträge am Institut gehalten wurden und welche Rolle es bis 1933 als Treffpunkt von Japanern und Deutschen spielte, lässt sich den erhaltenen deutschen Quellen nicht entnehmen.

Deutlich ist indessen, dass es weder dem Institut in Tôkyô noch dem Schwesterinstitut in Berlin bis 1933 gelang, die kulturellen Beziehungen als „dritte große Sphäre“ internationaler Beziehungen zu etablieren, wie Haber bei der Eröffnung des Berliner Instituts im Dezember 1926 postuliert hatte. Abgesehen davon, dass ein halbes Jahrzehnt hierfür zu kurz war, lag ein Grund möglicherweise darin, dass die Institute singulär blieben und vergleichbare Institute in anderen Staaten nicht entstanden. Andernfalls wäre vielleicht ihr kulturpolitischer Stellenwert höher, ihre Finanzierung besser gewesen. Doch sie blieb dürftig, die personelle Ausstattung folglich ebenfalls, in Tôkyô noch mehr als in Berlin. Auch gab es keinen Konsens über Richtung und Schwerpunkt ihrer Tätigkeit. Während die

125 Arnold Sommerfeld: Über die Entwicklung der Atomphysik in den letzten zwanzig Jahren, Tôkyô o.J. (1929) (*Japanisch-Deutscher Geistes Austausch*, Heft 2); Robert Schinzinger: Die Stellung der Philosophie im deutschen Geistesleben der Gegenwart; beigelegt: Alfred Amonn: Wahrheit und Irrtum in der Theorie des Marxismus, Tôkyô 1929 (Heft 3); *Goethe-Studien*. Thomas Mann: An die japanische Jugend; Fritz Strich: Goethe und unsere Zeit; Erwin Jahn: Goethe und Asien; Walter Donat: Goethes Vermächtnis in der Gegenwart, Tôkyô 1932 (Heft 4).

deutsche Seite nach dem verlorenen Krieg einen kulturpolitischen Neuanfang auf den Prinzipien kultureller Gleichrangigkeit und Gleichberechtigung versuchte, scheinen die Japaner beide Institute in erster Linie als Vorposten japanischer Kulturpropaganda betrachtet zu haben. Allerdings kam das Institut in Tôkyô wegen seiner äußerst bescheidenen Ausstattung nach den Worten von Solfs Nachfolger Voretzsch bis 1933 kaum über „ein besseres Büro zur Beratung deutscher Reisender in Japan“ hinaus, „mit der ausgesprochenen Tendenz japanischer Propaganda“.¹²⁶ Das deutsche Schwesterinstitut in Berlin gewann zwar in der Reichshauptstadt gewisse Bedeutung als Ort der Informationsvermittlung über Japan und als Treffpunkt von Deutschen und Japanern; doch seine wissenschaftliche und publizistische Ausstrahlung war einstweilen gering. Einen nennenswerten Beitrag zur Verbreiterung und Vertiefung des Wissens über Japan und des Interesses an dem fernöstlichen Land vermochte es bis 1933 nicht zu leisten.

Die Asymmetrien in den kulturellen Beziehungen zwischen Deutschland und Japan blieben deshalb bestehen. Bezeichnend hierfür ist, dass die klassische deutsche Literatur in den 20er Jahren zum großen Teil in japanischen Übersetzungen vorlag, Goethes *Faust* sogar in nicht weniger als zehn Versionen. Übersetzungen aus dem Deutschen waren jetzt auch in preiswerten Bändchen erhältlich, die das Konzept der deutschen Reclam-Reihe übernahmen: außer Werken der Klassik Texte von Hesse, Thomas Mann und anderen Gegenwartsautoren, von Marx und Engels, Nietzsche und Max Weber; auf Weber waren Sozialwissenschaftler aufmerksam geworden, die sich längere Zeit in Deutschland aufgehalten hatten (Mathias 1990, 380 ff.). Für viele japanische Intellektuelle wurden Marx und Engels zur Pflichtlektüre, für Philosophen Husserl und Heidegger (Koshina [Hg.] 1990, 31 ff.). Beträchtliche Aufmerksam-

126 Voretzsch an AA, 2.6.1933; zit. bei Wippich 1990, 147.

keit fanden auch deutsche expressionistische Dramen und zeitgenössische populäre Romane; die höchste Auflage erzielte die Übersetzung von Remarques *Im Westen nichts Neues*. Und 1932 gedachte man in Japan der Todestage Goethes und Hegels mit zahlreichen Veranstaltungen (Gundert 1932a, 108 ff.; Pringsheim 1932, 111-14; Gundert 1932b, 232). Dagegen ließen sich in Deutschland Anfang der 1930er Jahre die aus dem Japanischen übersetzten Werke noch immer „leicht auf einem einzigen Bücherbrett unterbringen“, wie Trautz 1927 geschrieben hatte;¹²⁷ selbst die Namen der wichtigsten japanischen Autoren waren nach wie vor weithin unbekannt. Und während Mitte der 20er Jahre die Zahl japanischer Studenten und Postgraduierter in Deutschland über 60 lag, gingen erst 1930 die ersten beiden deutschen Studenten nach Japan, im Rahmen einer Austauschvereinbarung der Universitäten Leipzig und Kyôto. Die Zahl japanologischer Professuren an deutschen Universitäten betrug damals noch immer nicht mehr als zwei, während germanistische Professuren an japanischen Universitäten nach Dutzenden zählten und die Zahl der Germanistik-Studenten nach Hunderten. 1932 wurde in Deutschland endlich eine dritte Professur für Japanologie eingerichtet – in Leipzig, wo seit Lamprechts Tagen über Japan geforscht wurde; doch dies war weder der sächsischen Staatsregierung noch der Notgemeinschaft oder dem Stifterverband zu verdanken, sondern einmal mehr japanischen Mäzenen.¹²⁸

Erst nach 1933 schwächten sich diese Asymmetrien ab. Denn das nationalsozialistische Deutschland interessierte sich im Zuge seiner politischen Annäherung an Japan, die ihren sichtbarsten Ausdruck im Antikominternpakt von 1936 und – unter Einschluss Italiens – im Dreimächtepakt von 1940 fand, weit stärker für die Kultur Japans als frühere deutsche Regierungen, allerdings nur für bestimmte

127 Gedanken Trautz' über eine Geschäftsordnung für das Japan-Institut v. 10.10.1927; PA/AA, R 85969.

128 S. OAR 14 (1933), S. 132; Walravens 1977, 62.

Aspekte, vor allem für das kriegerische Ethos der Samurai, wie es im zeitgenössischen Japan als essentiell auch für das moderne Japan propagiert wurde. Ende 1938 schlossen Deutschland und Japan ein Kulturabkommen, das den Austausch von Wissenschaftlern und Künstlern, aber auch anderer Gruppen vorsah. Wegen des Umschlags des japanisch-chinesischen Konflikts in einen offenen Krieg 1937 und der Entfesselung des Kriegs in Europa 1939 wurde hieraus nicht mehr viel. Während des Zweiten Weltkrieges aber entwickelte der Nationalsozialismus einen regelrechten Kult, der deutschen Soldaten den Samurai als leuchtendes Vorbild vor Augen stellte, „sozusagen als 'Germane im Quadrat'“, mit Eigenschaften, „die bei uns vor langen Jahrhunderten von den Helden der Sage berichtet werden“, wie es 1942 in einem geheimen Lagebericht der SS hieß.¹²⁹ In diesem Kontext stieg auch die öffentliche Wirksamkeit der beiden Kulturinstitute als Kulturvermittler, erst recht aber als Plattform kultureller und politischer Propaganda – deutscher in Japan, japanischer in Deutschland.¹³⁰

Literatur

a) Veröffentlichungen mit Verfassernamen

Ahvenainen, Jorma: *The Far Eastern Telegraphs. The History of Telegraphic Communication between the Far East, Europe and America before the First World War*, Helsinki 1981.

Andô, Junko: *Die Entstehung der Meiji-Verfassung*, München 2000.

Aschoff, Ludwig: *Ein Gelehrtenleben in Briefen an die Familie*, Freiburg 1966.

129 Bericht v. 6.8.1942, in: Heinz Boberach (Hg.): *Meldungen aus dem Reich 1938-1945. Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS*, Herrsching 1984, Bd. 11, S. 4042; s. dazu Maltarich 2005.

130 Der Verfasser bereitet eine Untersuchung der deutsch-japanischen Kulturbeziehungen zwischen 1933 und 1945 vor, in der sich mehr hierzu finden wird.

- Axenfeld, Theodor: *Briefe und Tagebücher von seiner Reise zum VIII. Alljapanischen Medizinischen Kongress in Osaka*, Stuttgart 1932.
- Bartels-Ishikawa, Anna: *Hermann Roesler. Dokumente zu seinem Leben und Werk*, Berlin 2007.
- Becker, C.H.: *Kulturpolitische Aufgaben des Reiches*, Leipzig 1919.
- Benz, Ulrich: *Arnold Sommerfeld*, Stuttgart 1975.
- Berger, Klaus: *Japonismus in der westlichen Malerei 1860-1920*, München 1980.
- Boberach, Heinz (Hg.): *Meldungen aus dem Reich 1938-1945. Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS*, Bd. 11, Herrsching 1984.
- Bohner, Alfred: Japan und wir, in: *Heimat und Arbeit* 11 (1938), S. 77-96.
- Borris, Siegfried (Hg.): *Musikleben in Japan in Geschichte und Gegenwart*, Kassel 1967.
- Brocke, Bernhard vom: Die Kaiser Wilhelm-Gesellschaft in der Weimarer Republik, in: Vierhaus / vom Brocke (1990), S. 197-355.
- Burks, Ardath W. (ed.): *The Modernizers. Overseas Students, Foreign Employees, and Meiji Japan*, Boulder 1985.
- Büchner, Franz: *Pläne und Fügungen. Lebenserinnerungen eines deutschen Hochschullehrers*, München 1965.
- Chickering, Roger: *Karl Lamprecht*, New Jersey 1993.
- Clark, Ronald W.: *Albert Einstein*, München 1976.
- Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens: *Engelbert Kämpfer (1651-1716). Philipp Franz v. Siebold (1796-1866)*, Tôkyô 1966.
- Donat, Walter: *Individualität und Gebundenheit in der gegenwärtigen deutschen Dichtung*, Tôkyô 1928.
- Döscher, Hans Jürgen: *Das Auswärtige Amt im Dritten Reich*, Berlin 1987.
- Driesch, Hans: *Lebenserinnerungen*, München 1951.
- Driesch, Hans / Margarete Driesch: *Fern-Ost. Als Gäste Jungchinas*, Leipzig 1925.
- Düwell, Kurt: *Deutschlands auswärtige Kulturpolitik 1918-32*, Köln 1976.

- Eppstein, Ury: Musical Instruction in Meiji Education, in: *Monumenta Nipponica* 40 (1985), S. 1-37.
- Fischer, Otto: *Wanderfahrten eines Kunstfreundes in China und Japan*, Stuttgart 1939.
- Fölsing, Albrecht: *Albert Einstein*, Frankfurt 1993.
- Freitag, Adolf: *Die Japaner im Urteil der Meiji-Deutschen*, Tôkyô 1939.
- Frenz, Albrecht (Hg.): *Brücke zwischen Indien und Europa. Begleitbuch zur Hermann Gundert-Ausstellung 1993 in Stuttgart*, Ulm 1993.
- Friese, Eberhard: *Philipp Franz von Siebold als früher Exponent der Ostasienwissenschaften*, Bochum 1983.
- Friese, Eberhard: *Fritz Haber und Japan*, Berlin 1985.
- Friese, Eberhard: Kontinuität und Wandel. Deutsch-japanische Kultur- und Wissenschaftsbeziehungen nach dem Ersten Weltkrieg, in: Rudolf Vierhaus / Bernhard vom Brocke (Hg.): *Forschung im Spannungsfeld von Politik und Gesellschaft. Geschichte und Struktur der Kaiser-Wilhelm-/Max Planck-Gesellschaft*, Stuttgart 1990, S. 802-834.
- Glaser, Curt (Hg.): *Japanisches Theater*, Berlin 1930.
- Glockner, Hermann: *Heidelberger Bilderbuch*, Bonn 1969.
- Goch, Ulrich: Gesellschaft und Auslandswissenschaft am Beispiel der deutschen Japanologiegeschichte, in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 3 (1980), S. 98-131.
- Goldschmidt, Richard: *Im Wandel das Bleibende*, Hamburg 1963.
- Gülberg, Niels: Eugen Herrigels Wirken als philosophischer Lehrer in Japan in: *Waseda-Blätter* 4 (1997), S. 41-66, und 5 (1998), S. 44-60.
- Gundert, W.: Goetheehrung in Japan, in: *Yamato* 4 (1932a), S. 108 ff.
- Gundert, W.: Hegel-Feiern in Japan, in: *Kant-Studien* 37 (1932b), S. 232.
- Gundert, Wilhelm: Japan von heute, in: *Ostasiatische Rundschau* 17 (1936), S. 298-302.
- Günther, Christiane C.: *Aufbruch nach Asien. Kulturelle Fremde in der deutschen Literatur um 1900*, München 1988.
- Haas, William S.: *Östliches und westliches Denken*, Reinbek 1967.

- Haber, Fritz: *Aus Leben und Beruf*, Berlin 1927.
- Haber, Charlotte: *Mein Leben mit Fritz Haber*, Düsseldorf 1970.
- Hack, Annette: Das Japanisch-Deutsche Kulturinstitut in Tôkyô in der Zeit des Nationalsozialismus, in: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Bd. 157/58 (1995), S.77-100.
- Hack, Annette: Die Deutsch-Japanische Gesellschaft vor 1945, in: Günter Haasch (Hg.): *Die Deutsch-Japanischen Gesellschaften von 1888 bis 1996*, Berlin 1996, S. 1-440.
- Härtel, Fritz: Über die Entwicklung der japanischen Medizin in der Vergangenheit und Gegenwart, in: *Das junge Japan*, 2. Jg. H. 3 (Sept. 1925), S. 80 ff.
- Hartmann, Rudolf: Einige Aspekte des geistig-politischen Einflusses Deutschlands auf Japan vor der Jahrhundertwende, in: *Mitteilung des Instituts für Orientforschung* 12 (1966/67), S. 463-79.
- Hazel J. Jones: *Live Machines: Hired Foreigners and Meiji Japan*, Vancouver 1980.
- Hempenstall, Peter J. / Paula Tanaka Mochida: *The Lost Man. Wilhelm Solf in German History*, Wiesbaden 2005.
- Henning, Eckart: Das Harnack-Haus in Berlin-Dahlem (1929-1995), in: Horst Kant (Hg.): *Fixpunkte. Wissenschaft in der Stadt und in der Region*, Berlin 1996, S. 209-234.
- Hesse, Hermann: *Gesammelte Briefe*, Bd. 2, Frankfurt 1986.
- Hielscher, Friedrich: *Fünfzig Jahre unter Deutschen*, Hamburg 1954.
- Hüls, Hans / Hans Hoppe (Hg.): *Engelbert Kämpfer zum 330. Geburtstag*, Lemgo 1982.
- Kanokogi, Kazunobu: *Gandhi. Der Geist der indischen Revolution*, Berlin 1924.
- Kanokogi, Kazunobu: *Der Geist Japans*, Leipzig 1930.
- Karsch, Fritz: *Das Freiheitsproblem bei Kant und Nicolai Hartmann*, Tôkyô 1928.
- Katô, Tetsurô: Personal contacts in Japanese-German cultural relations during the 1920s and early 1930s, in: Christian W. Spang / Rolf-Harald

- Wippich (Hg.): *Japanese-German relations, 1895-1945*, London 2006, S. 119-138.
- Kim, Kisôn: *Theater und Ferner Osten*, Frankfurt 1982.
- Koshina, Yoshio (Hg.): *Deutsche Sprache und Literatur in Japan*, Tôkyô 1990.
- Kreiner, Josef: Deutschland – Japan. Die frühen Jahrhunderte, in: ders. (Hg.): *Deutschland – Japan. Historische Kontakte*, Bonn 1984.
- Lederer, Emil / Emy Lederer-Seidler: *Japan – Europa*, Frankfurt 1929.
- Leims, Thomas: Von der Schwermut des Nichtverstehens: Berlin – Tokyo und die Darstellenden Künste, in: *Berlin – Tokyo im 19. und 20. Jahrhundert*, Berlin 1997, S. 153-182.
- Lüth, Paul: *Die japanische Philosophie*, Tübingen 1944.
- Maltarich, Bill: *Samurai and Superman. National Socialist Views of Japan*, Frankfurt 2005.
- Marsch, Ulrich: *Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft. Gründung und frühe Geschichte 1920-1925*, Frankfurt 1994.
- Mathias, Regine: Reclams Universal-Bibliothek und die japanische Reihe Iwanami-bunko – Einflüsse auf das japanische Deutschlandbild in der Zwischenkriegszeit, in: Josef Kreiner / Regine Mathias (Hg.): *Deutschland – Japan in der Zwischenkriegszeit*, Bonn 1990, S. 361-384.
- Mathias-Pauer, Regine: Deutsche Meinungen zu Japan. Von der Reichsgründung bis zum Dritten Reich, in: Josef Kreiner (Hg.): *Deutschland – Japan. Historische Kontakte*, Bonn 1984, S. 123 ff.
- Matsushita, Takeo: *Rezeption der Literatur des Dritten Reiches im Rahmen der kulturspezifischen und kulturpolitischen Bedingungen Japans 1933-45*, Saarbrücken 1989.
- Molisch, Hans: *Deutsche Kulturarbeit in Japan*, Wien 1926.
- Molisch, Hans: *Im Land der aufgehenden Sonne*, Wien 1927.
- März, Roland / Alice Laura Arnold in: *Berlin – Tokyo, Tokyo – Berlin. Die Kunst zweier Städte*, Ostfildern 2006.
- Miyazawa, Toshiyoshi: *Verfassungsrecht*, Köln 1986.

- Muntschick, Wolfgang: Beziehungen zwischen Japan und Deutschland auf dem Gebiet der Physik 1870-1940, in: Erwin Müller-Hartmann (Hg.): *Die Geschichte der Physik in Japan*, Wiesbaden 1984, S. 105-112.
- Nachod, Oskar: *Geschichte von Japan*, Bd. 2, Leipzig 1929/30.
- Neffe, Jürgen: *Einstein*, Reinbek 2005.
- Nitobe, Inazo: *Bushido. The soul of Japan. An exposition of Japanese thought*, Tōkyō 1900; dt.: *Bushido. Die Seele Japans*, Magdeburg 1937.
- Oehlke, Waldemar: *Sechzig Reisejahre eines Danzigers*, Danzig 1940.
- Ostwald, Paul: *Deutschland und Japan*, Berlin 1941.
- Pantzer, Peter (Hg.): *Japanischer Theaterhimmel über Europas Bühnen*, München 2005.
- Papellier, Eduard: Erinnerungen an bedeutende Europäer im Japan der Meiji-Zeit, in: *Yamato* 2 (1930).
- Paul, Barbara: Der Ferne Osten in seiner Wirkung auf das Theater Europas vom 17. bis frühen 20. Jahrhundert, in: „...Ich werde deinen Schatten essen“. *Das Theater des Fernen Ostens*, Berlin 1985, S. 199 ff.
- Pekar, Thomas: *Der Japan-Diskurs im westlichen Kulturkontext (1860-1920)*, München 2003.
- Pringsheim, Klaus: Veranstaltungen zu Ehren Goethes in Tokyo, in *Yamato* 4 (1932), S. 111-14.
- Rauck, Michael: *Die Beziehungen zwischen Japan und Deutschland 1859-1914*, Diss. rer. pol. Erlangen 1988.
- Röhl, Wilhelm: Die Einflüsse deutschen Rechts auf Japan, in: Gerhard Krebs (Hg.): *Japan und Preußen*, München 2002, S. 185-207.
- Rumpf, Fritz: *Das Ise-Monogatari von 1608 und sein Einfluß auf die Buchillustration des 17. Jahrhunderts in Japan*, Berlin 1932.
- Schairer, Reinhold: Ausländische Studenten an deutschen Hochschulen, in: Michael Doeberl u.a (Hg.): *Das Akademische Deutschland*, Bd. 3, Berlin 1930, S. 523-542.
- Schenck, Paul-Christian: *Der deutsche Anteil an der Gestaltung des modernen japanischen Rechts- und Verfassungswesens*, Stuttgart 1997.

- Schober, Carolin: *Das Auswärtige Amt und die Kunst in der Weimarer Republik*, Frankfurt 2004.
- Schulze, Winfried: *Der Stifterverband für die deutsche Wissenschaft 1920-95*, Berlin 1995.
- Schumacher, Martina: *Ausländische Nachrichtenagenturen in Deutschland vor und nach 1945*, Köln 1998.
- Schütte, Hans-Wilm: *Die Asienwissenschaften in Deutschland*, Hamburg 2004².
- Seidler, Eduard / Peter Ackermann: *Freiburg und die japanische Medizin*, Freiburg 1986.
- Senda, Koreya: *Wanderjahre*, Berlin (DDR) 1985.
- Suchy, Irene: *Deutschsprachige Musiker in Japan*, Diss. phil. Wien 1992 (Masch.).
- Szöllösi-Janze, Margit: *Fritz Haber 1868-1934*, München 1998.
- Thiede, Arnulf u.a. (Hg.): *Philipp Franz von Siebold and His Era*, Heidelberg 2000.
- Tilitzki, Christian: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Bd. 1, Berlin 2002.
- Trautz, F.M.: *Japan, Korea und Formosa. Landschaft/Baukunst/Volksleben*, Berlin 1930.
- Tsudzumi, Tsuneyoshi: *Die Kunst Japans*, Leipzig 1929.
- Twardowski, Fritz von: *Anfänge der deutschen Kulturpolitik im Ausland*, Bonn 1970.
- Umetani, Noburo: *The Role of Foreign Employees in the Meiji Era in Japan*, Tōkyō 1971.
- Vietsch, Eberhard v.: *Wilhelm Solf*, Tübingen 1961.
- Waki, Yasui / Heinrich Mehl: Der Einfluß Japans auf die deutsche Literatur, in: Gerhard Paul (Hg.): *Klischee und Wirklichkeit japanischer Kultur*, Frankfurt 1987, S. 77 ff.
- Walravens, Hartmut (Hg.): *Du verstehst unsere Herzen gut. Fritz Rumpf (1888-1949) im Spannungsfeld der deutsch-japanischen Beziehungen*, Weinheim 1989.

Walravens, Hartmut: Die Universität Köln und Ostasien, 1922-30, in: Roger Goepper u.a. (Hg.): *Zur Kunstgeschichte Ostasiens. 50 Jahre Lehre und Forschung an der Universität Köln*, Wiesbaden 1977, S. 59-64.

Werner, Petra / Angelika Irmscher (Hg.): *Fritz Haber. Briefe an Richard Willstätter 1910-34*, Berlin 1995.

b) Sonstige Veröffentlichungen

Biographisches Handbuch des deutschen Auswärtigen Dienstes, 1871-1945, Bd. 3, Paderborn 2008

Der Japanische Botschafter in Bonn, 9.-11. April 1937, Bonn 1937.

Festschrift zur Einweihung des Gebäudes der ehemaligen Botschaft in Berlin-Tiergarten, Berlin 1987

Internationale Buchkunst-Ausstellung Leipzig 1927. Amtlicher Katalog, Leipzig 1927

Kleine Schriften zur japanischen Kultur, Leipzig 1928

Japanisch-Deutscher Geistes Austausch, Heft 2-4.

Nippon. Ein Überblick, Tōkyō 1937.

Ostasiatische Rundschau [abgekürzt: OAR].

The Japan Year Book

Yamato, Jg. 2-4, 1930-32.

c) Archivalien

Polit. Archiv des Auswärtigen Amtes [abgekürzt: PA/AA]:
R 85060, 85961 bis 85978

Bundesarchiv Berlin [abgekürzt BArchB]:

R 43 I

R 43 II

R 4901

Nl. Dirksen I

Bundesarchiv/Militärarchiv Freiburg [abgekürzt BA/MA]:
Teilnachlass Trautz (N 508).
Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg:
NWG, Eb 27 b: Unveröffentlichte Memoiren Helene Gunderts

Zeittafel

- 1839 Erster Opiumkrieg zwischen Großbritannien und China (bis 1842).
- 1853 Landung des US-amerikanischen Admirals Perry im japanischen Hafen Uraga.
- 1854 Abschluss der Konvention von Kanagawa zwischen Japan und den USA.
- 1856 Zweiter Opiumkrieg von Großbritannien und Frankreich gegen China (bis 1860).
- 1858 Abschluss des Amerikanisch-Japanischen Handels- und Freundschaftsvertrags. Er ist ein „ungleicher“ Vertrag, weil er den USA in Japan einseitig Konzessionen einräumt wie Exterritorialität ihrer Staatsangehörigen und Zollhoheit für amerikanische Waren. Anschließend schließen die Niederlande, Großbritannien, Russland und Frankreich gleiche „Freundschafts“- und Handelsverträge mit Japan ab.
- 1867 Amtsverzicht des Shôguns Tokugawa Yoshinobu. Ende des Tokugawa-Shôgunats. Inthronisation des Prinzen Mutsuhito als Tennô.
- 1868 Meiji-Restauration (*Meiji ishin*: wörtlich Meiji-Erneuerung): Wiederherstellung der Macht des Tennôs nach knapp 700 Jahren.
- 1873 Japans Teilnahme an der Welt-Ausstellung in Wien: Japanisches Kunsthandwerk wird in größerem Umfang zum erstenmal gezeigt.
- 1874 Forderung nach der Einberufung des vom Volk gewählten Parlaments. Beginn der „Bewegung für Freiheit und Volksrechte“ (*jiyû minken undo*; bis ca. 1889)

- 1877 Satsuma-Rebellion (*seinan sensō*): Letzter und größter Aufstand von Samurai nach der Restauration.
- 1889 Proklamation der Reichsverfassung (Inkrafttreten der Meiji-Verfassung 1890)
- 1890 Zusammentritt des ersten japanischen Parlaments (*teikoku gikai*) mit zwei Kammern.
- 1894 Erster Japanisch-Chinesischer Krieg (bis 1895)
- 1895 Japans Rückgabe der Halbinsel Liaodong an China infolge der Triple-Intervention von Russland, Deutschland und Frankreich. Anschließend Besetzung der ganzen Halbinsel durch Russland .
- 1899 Abschaffung der Exterritorialität westlicher Staatsangehöriger in Japan.
- 1900 Boxeraufstand in China, Truppenentsendung durch sieben westlichen Mächten und Japan.
- 1901 Abschluss des britischen-japanischen Militärbündnisses. Eine japanische Schauspieltruppe zum erstenmal in Europa.
- 1904 Russisch-Japanischer Krieg (bis 1905). Eröffnung der Transsibirischen Eisenbahn.
- 1911 Rückgewinnung der Zollhoheit Japans. Xinhai-Revolution und Sturz der Qing-Dynastie in China: Gründung der Chinesischen Republik.
- 1914 Ausbruch des Ersten Weltkriegs: Japan tritt gemäß dem militärischen Bündnis mit Großbritannien auf der Seite der Alliierten in den Krieg ein und besetzt das deutsche „Pachtgebiet“ Tsingtao in China.
- 1919 Pariser Friedenskonferenz. Bewegung des 4. Mai in China.
- 1923 Großes Erdbeben in Kantō (Tokyō und Umgebung; *kantō daishinsai*)

- 1926 Gründung des Deutsch-Japanischen Kulturinstituts in Berlin.
- 1927 Gründung des Japanisch-Deutschen Kulturinstituts in Tôkyô.
- 1931 Mandschurei-Krise (*Manshû jihen*) zwischen Japan und China.
- 1932 Gründung des japanischen Satellitenstaates Mandschukuo.
- 1933 Ermächtigungsgesetz in Deutschland. Machtergreifung der Nationalsozialisten.
- 1935 Disput um die Lehre der Stellung des Tennôs als Staatsorgan (*tennô-kikansetsu-Disput*).
- 1936 Deutsch-Japanischer Antikominternpakt.
- 1937 Zweiter Japanisch-Chinesischer Krieg.
- 1939 Angriff Deutschlands auf Polen. Ausbruch des Zweiten Weltkriegs.
- 1940 Dreimächtepakt zwischen Deutschland, Japan und Italien.
- 1941 Hitlers Angriff der Sowjetunion: Beginn des deutsch-sowjetischen Kriegs. Pearl Harbor: Beginn des Pazifischen Kriegs.
- 1945 Mai: Bedingungslose Kapitulation Deutschlands. August: Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki. Bedingungslose Kapitulation Japans.
- 1946 Eröffnung des Tôkyôter Kriegsverbrecherprozesses (bis 1948). Wiederausbruch des Chinesischen Bürgerkriegs.
- 1947 Inkrafttreten der neuen japanischen Verfassung mit dem Friedensartikel (Art.9).
- 1948 Gründung der Volksrepublik China.
- 1959 Erste Welle der Protestbewegung gegen die Revision des ANPO (Japanisch-Amerikanischen Sicherheitsvertrages) in Japan.

Über die Autoren

Hans-Joachim Bieber, Prof. Dr. (*1940), Akademischer Direktor und apl. Professor für Neueste Geschichte an der Universität Kassel i.R. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die deutsche Politik und die Juden* (1969; zus. mit Egmont Zechlin); *Zur politischen Geschichte der friedlichen Kernenergienutzung in Deutschland* (1977); *Gewerkschaften in Krieg und Revolution. Arbeiterbewegung, Industrie, Staat und Militär 1914-1920* (2 Bde., 1981); *Bürgertum in der Revolution. Bürgerräte und Bürgerstreiks in Deutschland 1918-1920* (1992). Zahlreiche Aufsätze zur deutschen Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, zur Geschichte des sog. Atomzeitalters sowie zur Wissenschafts- und Hochschulpolitik.

Takemitsu Morikawa, Dr. rer. pol. (*1969), Habilitand und Lehrbeauftragter an der Universität Kassel. Er war dort von 2004 bis 2007 wissenschaftlicher Mitarbeiter für das DFG-Projekt „Interkulturelle Vermittlung. Zur Bedeutung und Wirkung von Mori Ôgai im Modernisierungskonflikt Japans“ und in Tôkyô von 2001 bis 2004 research fellow für the Japan Society for the Promotion of Science. Wichtigste Veröffentlichungen: *Handeln, Welt und Wissenschaft. Zur Logik, Erkenntniskritik und Wissenschaftstheorie für Kulturwissenschaften bei Friedrich Gottl und Max Weber* (2001); *Wissen und Konstruktion des Anderen. Zwischen Weber und Japan. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Soziologie* (2008); als Übersetzer: *Burudyû to Rûman. rironhikaku no kokoromi* (2006, aus: Nassehi, Armin / Gerd Nollmann (Hg.), *Bourdieu und Luhmann. Ein Theorievergleich*, 2004). Forschungsschwerpunkte: Soziologische Theorie, Philosophie der Sozialwissenschaften, Wissenssoziologie, Kulturosoziologie, Ideengeschichte.

Wolfgang Seifert, Prof. Dr. phil. (*1946), Professor für Japanologie (Schwerpunkt Gesellschaft und Geschichte des Modernen Japan) u. seit April 2005 stellv. Direktor des Zentrums für Ostasienwissenschaften an der Universität Heidelberg. Advisory editor der Reihe *Contemporary Japanese Society*, Cambridge University Press. Wichtigste Veröffentlichungen: *Nationalismus in Nachkriegs-Japan. Ein Beitrag zur Ideologie der völkischen Nationalisten* (1977) und *Gewerkschaften in der japanischen Politik 1970-1990. Der dritte Partner?* (1997). Als Herausgeber u. Übers.: (zus. mit

W. Schamoni) M. Maruyama, *Denken in Japan* (1988); (zus. mit Chr. Uhl) Y. Takeuchi, *Japan in Asien. Geschichtsdenken und Kulturkritik nach 1945* (2005); M. Maruyama, *Freiheit und Nation. Ausgewählte Aufsätze 1936-1949*, Bd. 1 (2007); als Herausgeber: (zus. mit M. Sprotte u. H.-D. Löwe) *Der Russisch-Japanische Krieg 1904/05 – Anbruch einer neuer Zeit?* Wiesbaden 2007; T. Ishida, *Die Entdeckung der Gesellschaft. Zur Entwicklung der Sozialwissenschaften in Japan*, Frankfurt a.M. 2008. Zahlreiche Artikel u.a. zur Entwicklung der Menschenrechte, zur Ideengeschichte und zu den industriellen Beziehungen in Japan. Derzeitiger Forschungsschwerpunkt: Demokratie, Nationalismus und Regionalismus in Ostasien.

Shingo Shimada, Prof. Dr. (*1957), Lehrstuhl Modernes Japan II mit sozialwissenschaftlichem Schwerpunkt an der Heinrich-Heine-Universität. Wichtigste Veröffentlichungen: *Grenzgänge – Fremdgänge. Japan und Europa im Kulturvergleich* (1994); *Die Erfindung Japans. Kulturelle Wechselwirkung und politische Identitätskonstruktion* (2000/2007); (zus. Mit Christian Tagsold) *Alternde Gesellschaften im Vergleich. Solidarität und Pflege in Deutschland und Japan* (2006).

Johannes Weiß, o. Professor (em.; *1941) für Soziologische Theorie und Philosophie der Sozialwissenschaften an der Universität Kassel; 1991-1993 Gründungsdirektor des Instituts für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig; Caspar Borner Medaille für Verdienste um die Erneuerung der Universität Leipzig 1993; Fellow-in-residence des Kollegs Friedrich Nietzsche der Stiftung Weimarer Klassik im Wintersemester 2002/2003. Hauptsächliche Arbeitsgebiete: Soziologische Theorie und Theoriegeschichte; philosophische Grundlagenprobleme der Sozialwissenschaften; Kultursoziologie. Wichtigste Veröffentlichungen: *Weber and the Marxist World* (1986, Neuausgabe 1998); *Vernunft und Vernichtung. Zur Philosophie und Soziologie der Moderne* (1993); *Handeln und handeln lassen. Über Stellvertretung* (1998); *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft* (2001, als Herausgeber).

Intervalle

Schriften zur Kulturforschung

Herausgegeben von der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Kulturforschung
der Universität Kassel

Band 1

Johannes Weiß (Hg.):
Mehrdeutigkeiten der Moderne
1998 ISBN 3-7281-2438-7

Band 2

Winfried Nöth / Karin Wenz (Hg.):
Medientheorie und die digitalen Medien
1998 ISBN 3-933146-05-4

Band 3

Helmut Scheuer / Michael Grisko (Hg.):
Liebe, Lust und Leid. Zur Gefühlskultur um 1900
1999 ISBN 3-933146-11-9

Band 4

Urte Helduser / Johannes Weiß (Hg.):
Die Modernität der Romantik. Zur Wiederkehr des Ungleichen
1999 ISBN 3-933146-16-X

Band 5

Sabine Flach / Georg Christoph Tholen (Hg.):

Mimetische Differenzen. Der Spielraum der Medien zwischen Abbildung und Nachbildung

2002 ISBN 3-933146-54-2

Band 6

Hans-Joachim Bieber / Hans Ottomeyer / Georg Christoph Tholen (Hg.):

Die Zeit im Wandel der Zeit

2002 ISBN 3-933146-77-1

Band 7

Winfried Nöth / Guido Ipsen (Hg.):

Körper – Verkörperung – Entkörperung. Body – Embodiment – Disembodiment. Beiträge des 10. Internationalen Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Semiotik (DGS) vom 19.-21. Juli 2002 an der Universität Kassel (CD-ROM)

2004 ISBN: 3-89958-045-1

Band 8

François Beilecke / Katja Marmetschke (Hg.):

Der Intellektuelle und der Mandarin

2005 ISBN: 3-89958-134-

Band 9

Winfried Nöth / Anke Hertling (Hg.):

Körper – Verkörperung – Entkörperung

2005 ISBN: 3-89958-142-3

Band 10

Winfried Nöth (ed.):

Semiotic Bodies, Aesthetic Embodiments, and Cyberbodies

2006 ISBN: 3-89958-143-1