Monographien
Herausgegeben vom Deutschen Institut für Japanstudien
Band 35, 2003

Andrea Germer

Historische Frauenforschung in Japan

Die Rekonstruktion der Vergangenheit in Takamure Itsues „Geschichte der Frau“ (*Josei no rekishi*)

Monographien aus dem
Deutschen Institut für Japanstudien

Band 35
2003

Monographien Band 35
Herausgegeben vom Deutschen Institut für Japanstudien

Direktorin: Prof. Dr. Irmela Hijiya-Kirschnereit

Anschrift:
3-3-6 Kudan-Minami
Chiyoda-ku
Tokyo 102-0074, Japan
Tel.: (03) 3222-5077
Fax: (03) 3222-5420
E-Mail: dijtokyo@dijtokyo.org
http://www.dijtokyo.org

Umschlagbild:
Takamure Itsue und ihr Ehemann Hashimoto Kenzō
Anfang der 1950er Jahre. Mit auf dem Bild: Tonko
(Mit freundlicher Genehmigung von Hashimoto Shizuko)

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Das vorliegende Werk wurde 2001 als Dissertation
an der Ruhr-Universität Bochum angenommen.

© IUDICIUM Verlag GmbH München 2003
Alle Rechte vorbehalten
Druck: Offsetdruck Schoder, Gersthofen
Printed in Germany
ISBN 3-89129-504-9

Meinen Eltern,
Bernhard Ferdinand Germer † 2003
und
Gertrud Rosa Germer, geb. Ambs

Vorwort

Historische Frauenforschung ist eine noch junge Disziplin in den Geschichtswissenschaften, wenngleich schon immer auch Frauen in Herrscherpositionen zum Gegenstand der Geschichtsschreibung wurden. In Japan war es, wie in westlichen Ländern, ein weiter geschichtstheoretischer Weg, bis Frauen als Angehörige des „anderen" Geschlechts historiographische Beachtung fanden. Neuerdings, und dies ist theoretisch konsequent, werden auch Männer als Angehörige eines Geschlechts wahrgenommen. Die Kategorie Geschlecht – als historisch kontingentes, soziales Rollenarsenal verstanden – ist somit auch in Japan zu einem essentiellen Instrument der historischen Analyse avanciert.

Dies sind wissenschaftsgeschichtliche Entwicklungen der letzten beiden Jahrzehnte, die stark vom westlichen feministischen Wissenschaftsdiskurs beeinflußt wurden. Daß es in Japan eigene und innovative Entwicklungen in der Historischen Frauenforschung gegeben hat, zeigt der vorliegende Band sowohl in seiner gründlichen Einleitung in Geschichte und Problematik der Historischen Frauenforschung in Japan als auch in der detaillierten Vorstellung und theoretischen Analyse eines ihrer Hauptwerke. Dabei wird keinem Separatismus das Wort geredet, vielmehr wird deutlich, daß und in welcher Weise sich japanische Autorinnen und Autoren der Frauengeschichtsschreibung mit westlichen Impulsen auseinandersetzten.

Im Hauptteil dieses Bandes legt Andrea Germer eine wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung der von der Pionierin der japanischen Frauengeschichtsforschung, Takamure Itsue (1894–1964), verfaßten „Geschichte der Frau" (*Josei no rekishi*) vor. Diese sich über tausend Seiten erstreckende universalgeschichtliche Studie übte auf die Entwicklung der Historischen Frauenforschung und innerhalb der zweiten japanischen Frauenbewegung großen Einfluß aus, und Takamures historische Thesen sorgen bis heute für kontroverse Diskussionen unter Historikerinnen und Historikern. Mit der Analyse des Werkes und seiner Einordnung in den biographischen, politischen sozialen und wissenschaftlichen Kontext leistet Germer einen wichtigen Beitrag zur Geschichtstheorie und insbesondere zur Theorie der Historischen Frauenforschung, zur japanischen Wissenschaftsgeschichte und zur Ideengeschichte des modernen Japan.

Historische Frauenforschung betreibt Germer selbst in mehrfacher Hinsicht. Die Rekonstruktion des Lebens der Dichterin, der zunächst anarchistisch, späterhin nationalistisch und schließlich pazifistisch argu-

mentierenden Theoretikerin und Historikerin Takamure Itsue sowie der gesellschaftlichen und politischen Umstände zur Zeit der Entstehung von *Josei no rekishi* im Rahmen der Werkanalyse sind für sich genommen wichtige Beiträge zur japanischen Frauengeschichte. Einen systematisierten Überblick zentraler Thesen der Historischen Frauenforschung in Japan bieten die in der Analyse von *Josei no rekishi* behandelten Themenkomplexe „Die Ehe", „Die Mütter", „Liebe, Sexualität und Prostitution" sowie „Die weibliche Kultur" und deren kritische Diskussion. Hier zeichnet Germer in großer Klarheit den Geschichtsentwurf Takamures nach, verdeutlicht die Logik und das Innovative in Takamures Darstellungen, relativiert, kontextualisiert und problematisiert ihre Rekonstruktionen aber auch durch Verweise auf den heutigen historiographischen Forschungsstand, den zeitgenössischen Kontext und auf den gegenwärtigen feministischen Theorie- und Geschichtsdiskurs.

Takamure Itsues Geschichtsdeutungen ordnen sich teilweise auch in den Zusammenhang des aktuellen Themas der nationalen Selbstbehauptungsdiskurse in Asien ein, einen derzeitigen multidisziplinären Forschungsschwerpunkt am Deutschen Institut für Japanstudien. Germer spricht von der „janusgesichtigen Fähigkeit" Takamures, Frauengeschichte in ihren größeren gesellschaftlichen und nationalen Zusammenhang zu stellen. Einerseits gelingt es dieser nämlich, die geschlechtlichen Implikationen aller sozialen, wirtschaftlichen und politischen Phänomene und Entwicklungen herauszustellen, andererseits nimmt sie mit ihrem Postulat einer „weiblichen Kultur" teil an einem „vergeschlechtlichten kulturellen Diskurs", der sie besonders während des Krieges anfällig für nationalistische und imperialistische Ideologien machte – Positionen, die sie auch nach dem Krieg nicht ausdrücklich revidierte.

Erstmalig wird so mit diesem Band Leben und Werk einer der wichtigsten Autorinnen und Autoren der japanischen Frauengeschichtsforschung in Form einer Monographie in einer europäischen Sprache erschlossen. Er vermittelt Zugänge zu einer einflußreichen und politisch zugleich höchst kontrovers diskutierten Persönlichkeit der japanischen Frauenbewegung des 20. Jahrhunderts. Darüber hinaus jedoch dürfte er mit seinen theoretischen und methodologischen Reflexionen inspirierend auf die Historische Frauenforschung wirken, in Europa, in Japan und darüber hinaus. Dies jedenfalls ist Andrea Germers eindrucksvoller Studie zu wünschen!

Tōkyō, im Oktober 2003 Irmela Hijiya-Kirschnereit

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung und Danksagung 13
Verfahrensfragen 15

1 Einleitung 17
1.1 Geschlechtliche Dimensionen von Geschichtsschreibung 17
1.2 Quellenlage und Forschungsstand 20
1.3 Konzeptionelle Herangehensweise 23

2 Biographisches zu Takamure Itsue 26
2.1 Kindheit und Jugend 26
2.2 Die Tōkyōer Jahre 32
2.3 Das Haus im Wald, 1931–1945 40
2.4 Das Haus im Wald, 1945–1964 49

3 Historiographie 52
3.1 Historik 52
3.2 Frauengeschichte – allgemeine Überlegungen 58
3.3 Westliche Historische Frauenforschung 61
3.3.1 Pionierinnen 61
3.3.2 Moderne Historische Frauenforschung 67
3.3.2.1 Frauengeschichte und Politik 67
3.3.2.2 Geschlecht als Kategorie 68
3.3.2.3 Historische Frauenforschung als akademische Disziplin 73
3.3.2.4 Politik oder Geschichte? 76
3.4 Historische Frauenforschung in Japan 78
3.4.1 Frauen in der japanischen Geschichtsschreibung 79
3.4.2 Pionierinnen und Pioniere der Frauengeschichte 83
3.4.3 Frauengeschichte der Nachkriegszeit 86
3.4.4 Wer schreibt Frauengeschichte? 88
3.4.4.1 Frauengeschichte von Männern 88
3.4.4.2 Laienforschung, Volkskunde und Lokalgeschichte 91
3.4.5 Frauengeschichte-Debatten der 1970er Jahre 96

3.4.6 Neuere Historische Frauenforschung der 1980er Jahre . . . 99
3.4.7 Tendenzen der 1990er Jahre: Frauengeschichte oder Geschlechtergeschichte . . . 101
3.4.8 Frauengeschichte im asiatischen Kontext . . . 106
3.5 Historische Frauenforschung im internationalen Vergleich . . . 108
3.5.1 Frauengeschichte, Frauenforschung, Frauenbewegungen . . . 109
3.5.2 Geschichtliche Perspektive und kulturelle Verortung . . . 113

4 JOSEI NO REKISHI („DIE GESCHICHTE DER FRAU") . . . 117
4.1 Entstehungsbedingungen und Zeitgeschichte . . . 117
4.1.1 Frauen in der japanischen Nachkriegsgesellschaft . . . 118
4.1.2 Takamure Itsues Prozeß des Schreibens . . . 124
4.2 Konzeptionelle Werkanalyse . . . 129
4.2.1 Die Vorworte . . . 130
4.2.2 Gesamtschau, Aufbau und Themen . . . 136
4.2.3 Quellen und Methoden . . . 152
4.2.3.1 Historischer Ansatz – Gegenwartsbezüge . . . 154
4.2.3.2 Interdisziplinarität . . . 156
4.2.3.3 Mythenexegese . . . 157
4.2.4 Geschichtliche Periodisierung . . . 161
4.2.4.1 Die Relativierung von Engels' Thesen . . . 162
4.2.4.2 Takamures Periodisierung . . . 172
4.3 Thematische Analyse . . . 184
4.3.1 Die Ehe . . . 184
4.3.1.1 Von der Gruppenehe zur Besuchsehe . . . 188
4.3.1.2 Von der Einheirat des Mannes zur Einheirat der Frau . . . 193
4.3.1.3 Politische Heiraten, Ehebruch und Scheidung . . . 202
4.3.1.4 Exkurs: Universalgeschichtliche Vergleiche . . . 209
4.3.1.5 Die Ehe seit der Meiji-Zeit . . . 212
4.3.1.6 Die Historisierung der Ehe . . . 216
4.3.2 Die Mütter . . . 221
4.3.2.1 Die Matriarchatsidee und ihre Ursprünge . . . 222
4.3.2.2 Die „mütterlichen Verhältnisse" der Frühzeit . . . 226
4.3.2.3 Die „Clan-Mutter" Himiko und das *hime-hiko*-System . . . 231
4.3.2.4 Oya – die Alten und die Eltern . . . 245
4.3.2.5 Mutterschaft seit der Muromachi-Zeit . . . 248

4.3.2.6 Mutterschaftskonzepte seit der Meiji-Zeit: Die „gute Ehefrau und weise Mutter“ 253
4.3.2.7 Das Mütterliche als politische Kraft im 20. Jahrhundert 260
4.3.2.8 Die Ambivalenz des Maternalismus 265
4.3.3 Liebe, Sexualität und Prostitution 271
4.3.3.1 Die Geschichte der Liebe in Europa und Japan . . . 272
4.3.3.2 Sexualität, Arbeit und Familie 279
4.3.3.3 Weibliche und männliche Homosexualität 284
4.3.3.4 Entstehung und Entwicklung der heterosexuellen Prostitution 291
4.3.3.5 Außen- und innenpolitische Dimensionen der sexuellen Ausbeutung 295
4.3.3.6 Historisierung, Dekonstruktion und kulturelle Ontologisierung 302
4.3.4 Die weibliche Kultur 307
4.3.4.1 Natur und Kultur 307
4.3.4.2 „Weibliche Kultur“ und „männliche Kultur“ 314
4.3.4.3 Das Bild der Frau in Tugendlehren und Religion . 321
4.3.4.4 Sklaven, Frauen und Bauern 330
4.3.4.5 Politische Ästhetik 334
4.3.4.6 Die Degeneration der Ästhetik 339
4.4 Ergebnisse 342

5 Rezeption 347
5.1 Wissenschaftsbetrieb 347
5.1.1 Geschichtswissenschaft und Volkskunde 347
5.1.2 Historische Frauenforschung 350
5.1.3 Auseinandersetzungen um die „Fälschungsthese“ 352
5.2 Frauenbewegungen und feministische politische Theorie 356
5.2.1 Zeitschriften und *minikomi* der *ribu*-Bewegung 357
5.2.2 *Josei no rekishi* als geschichtliche Referenz 358
5.2.3 Takamures Thesen als theoretische Referenz 361
5.2.4 Politische Theorie – Anarchismus und kultureller Nationalismus 365
5.2.5 Reaktionen auf die „Fälschungsthese“ 368

6 Schlussgedanken: Geschichte, Romantik und Utopie 371

ANHANG

1. ZEITTAFEL 377

2. LITERATURVERZEICHNIS 379
Verzeichnis der Siglen 379
Schriften Takamure Itsues 380
Sonstige zitierte Literatur 381

3. REGISTER 417

Vorbemerkung und Danksagung

Die vorliegende Studie über Takamure Itsues „Geschichte der Frau“ und die Einbettung des Werkes in die Historische Frauenforschung im 20. Jahrhundert soll einen Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte Japans liefern. Gleichermaßen soll sie Material und Diskussionsstoff für eine international vergleichende Frauengeschichtsforschung und feministische Theorie bieten. Kaum eine Figur in der japanischen Frauenbewegung und Frauenforschung ist so umstritten und mit solch intensiven emotionalen Identifikations- und Idolfunktionen behaftet wie die als Pionierin der japanischen Frauengeschichtsforschung und als feministische Theoretikerin bekannte Takamure Itsue (1894–1964). Die ideengeschichtliche Aufarbeitung ihrer Werke und der anderer Denkerinnen im modernen Japan steckt in der westlichen japanologischen Forschung noch in den Anfängen. Sie bildet jedoch einen unerläßlichen Bestandteil für ein Verständnis der japanischen Moderne sowie der Chancen und spezifischen Konfliktkonstellationen, die damit verbunden sind.

Mit den feministischen Theorien Takamures beschäftige ich mich schon seit längerer Zeit; die Recherchen zu ihren historischen Studien habe ich 1996 im Rahmen meines Promotionsvorhabens an der Fakultät für Ostasienwissenschaften der Ruhr-Universität Bochum begonnen. Meine Dissertation mit dem Titel *Historische Frauenforschung in Japan: Takamure Itsues* Josei no rekishi *(„Geschichte der Frau“) 1954–58* wurde 2001 dort angenommen. Für die vorliegende Monographie wurde sie ergänzt und überarbeitet.

Über die Möglichkeit, an dieser Stelle den zahlreichen Personen und Organisationen, Lehrenden, Freundinnen und Freunden danken zu können, freue ich mich ganz besonders: Allen voran gilt mein herzlicher Dank meiner Doktormutter, Prof. Dr. Ilse Lenz, ohne deren Ermutigung, vielfältige Unterstützung und wissenschaftliche Begleitung diese Arbeit nicht zustandegekommen wäre. Danken möchte ich auch dem Zweitgutachter, Prof. Dr. Peter Weber-Schäfer, der sich freundlicherweise bereit erklärt hatte, die Betreuung in der Anfangsphase der Promotion zu übernehmen. Dankenswerte finanzielle Unterstützung erhielt ich in Form eines Promotionsstipendiums der Heinrich-Böll-Stiftung Berlin (1996–1999) und eines DAAD-Auslandsstipendiums (1997) sowie von meinen Eltern. Dank schulde ich meiner Betreuerin an der Ritsumeikan Universität Kyōto, Prof. Dr. Himeoka Toshiko, für ihre Unterstützung während meiner Materialrecherche in Japan. In Kyōto hatte ich Gelegenheit, an den Treffen der von Prof. Dr. Koyama Shizuko geleiteten Kindai Joseishi Kenkyūkai („Forschungsgruppe Moderne Frauengeschichte“) teilzunehmen, wofür ich den Kolleginnen dort einen späten herzlichen Dank aus-

sprechen möchte. Auch freue ich mich, den Interviewpartnerinnen und -partnern, die mir ihre Zeit für Expertengespräche zur Verfügung stellten und mir wertvolle Hinweise und Anregungen gaben, hier danken zu können: Amano Michimi, Fuji Mitsuko, Prof. Fukutō Sanae, Funamoto Emi, Hamada Itoe und Kōra Maki, Hitomi Junko, Iijima Aiko, Prof. Kanō Mikiyo, Kōno Nobuko, Prof. Koyama Shizuko, Prof. Kurihara Hiromu, Mizoguchi Akiyo, Nishino Yukiko, Prof. Ogino Miho, Prof. Tachi Kaoru, Terasaki Akiko, Prof. Wakita Haruko, Yamada Mitsuko und für ihre Korrespondenz Sekiguchi Yūko. Außerdem möchte ich mich bei der Leiterin des Kumamoto Kindai Bungakukan („Museum für Moderne Literatur, Kumamoto"), Nagahata Michiko, ihrem Stellvertreter Matsunaga Shigeo und ihren Mitarbeiterinnen sowie bei den Mitarbeitern der Minamata Shiritsu Toshokan („Stadtbibliothek Minamata") und der Matsubase Chōritsu Toshokan („Gemeindebibliothek Matsubase"), die mir bei meinen Recherchen in Kumamoto behilflich waren, sehr bedanken. Für die Bereitstellung der Photos in diesem Band danke ich Hashimoto Shizuko und für die Unterstützung bei der Beschaffung Sugimoto Eiko.

Für wissenschaftlichen Austausch und Unterstützung bei der Klärung von Einzelfragen freue ich mich, Prof. Dr. Ulrike Wöhr, Dr. Ulrich Goch (Akad. Oberrat), Dr. Ando Junko und Matthias Hoop danken zu können. Prof. Dr. Irmela Hijiya-Kirschnereit, Direktorin des Deutschen Instituts für Japanstudien, Tōkyō, möchte ich für das Vorwort und für die Aufnahme des Buches in die Monographienreihe des Instituts danken. Für das Korrekturlesen der Druckfahnen bin ich vielen meiner Kolleginnen und Kollegen vom DIJ und für die zuverlässige herstellerische Betreuung Dr. Lucia Schwellinger zu Dank verpflichtet.

Last but not least möchte ich mich bei meinen (meist Heidelberger) Freundinnen und Freunden für ihre Begleitung, ihren Zuspruch und mitunter Mithilfe beim Korrekturlesen von ganzem Herzen bedanken: Alexandra Mühlbauer, Amina Wilke, Beate Jeßen, Bernadette Bix, Birgit Habicht, Birgit Pansa, Carmen Kresimon, Evelyn Gangl, Gisela Bryson, Gudrun Keppler, Isabel Nierbeck, Karin Klose, Dr. Leonie Maischein, Margot Stürzbecher-Schultke, Martina Chudoba, Iwadare Masako, Michaela Lechleiter, Dr. Mitsuru Makinose, Mohsen Rousitalab, Nasuno Ritsuko, Dr. Sabine Hieronimus, Dr. Chen Shaing-Chin, Sophie Mauter, Tatjana Maydt, Tine Kessler, Ursula Fetzer, Waltraut Lehner und Yamamoto Yuri.

Tōkyō, im Herbst 2003 Andrea Germer

Verfahrensfragen

1) Personennamen

Japanische Namen erscheinen in der in Japan üblichen Reihenfolge: der Familienname steht an erster Stelle, gefolgt von dem Vornamen.

2) Seitenzahlen

Zahlen in Klammern, die ohne weitere Angaben versehen sind, beziehen sich auf den Hauptgegenstand der vorliegenden Analyse, *Josei no rekishi* („Die Geschichte der Frau"), und zwar auf die Bände 4 und 5 der Gesamtausgabe *Takamure Itsue zenshū* (*TIZS* 4 und 5). Um Eindeutigkeit zu gewährleisten, wird in einigen Fällen zusätzlich der Name Takamure (z. B. Takamure, 26) angegeben.

3) Literatur- und Quellenangaben

Literaturangaben, die in *Josei no rekishi* selbst genannt werden, sowie Übersetzungen japanischer Originalquellen werden, wenn sie nicht für die Überprüfung und hermeneutische Interpretation des Textes von mir herangezogen wurden, lediglich in den Fußnoten genannt. Das Literaturverzeichnis im Anhang unterscheidet in „Schriften Takamure Itsues", die von mir zitiert wurden, und in „Sonstige zitierte Literatur". Zu letzterer zählen sowohl Quellentexte als auch wissenschaftliche Sekundärliteratur aller anderen angeführten Autorinnen und Autoren.

1 Einleitung

1.1 Geschlechtliche Dimensionen von Geschichtsschreibung

Historische Frauenforschung[1] ist keine „westliche" Erfindung. Sie ist ein Forschungsbereich, der sich im 20. Jahrhundert in verschiedenen Ländern auf unterschiedliche Weise herausbildete und eine jeweils eigene wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung aufweist. In den USA hatte dieser Forschungsbereich seine Vorläufer in den Arbeiten Mary Beards (1876–1958) in den 1930er Jahren, er konnte sich jedoch erst im Zusammenhang mit der neuen Frauenbewegung seit Ende der 1960er Jahre (Lerner 1995a, 1995b) zu einer Disziplin formieren. In Deutschland gilt die kulturgeschichtliche Studie *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* (1907) von Marianne Weber (1870–1954) als prominentes Werk der Frauenbewegung um die Jahrhundertwende; eine von Joan Scott (1988: 17) so bezeichnete, sich auch politisch verstehende „Frauengeschichte-Bewegung" (*women's history movement*), die das Entstehen einer eigenständigen Disziplin fordert und vorantreibt, läßt sich jedoch auch hier erst mit Entstehen der zweiten Frauenbewegung zu Beginn der 1970er Jahre ausmachen (Bock 1983). In Japan lassen sich die Anfänge der Frauengeschichtsforschung als ein Vermächtnis der ersten japanischen Frauenbewegung im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts bezeichnen. Denn die Gründungsmutter der Historischen Frauenforschung in Japan, Takamure Itsue (1894–1964), war in den 1920er Jahren als Theoretikerin der alten Frauenbewegung hervorgetreten (Tsurumi 1985, Germer 1996a, 1996b, 1998), bevor sie sich 1931 zurückzog und „die Forschungen zur Geschichte der Frauen begann, um den geschichtlichen Beweis für die Notwendig-

[1] Nachdem es bereits seit mehr als einem Jahrzehnt an deutschen Universitäten Professuren mit dem „Schwerpunkt Historische Frauenforschung" gibt, die deutsche Sektion der International Federation of Research in Women's History (IFRWH) 1990 als Arbeitskreis Historische Frauen- und Geschlechterforschung (Fachverband) gegründet wurde und darüber hinaus zahlreiche interuniversitäre Arbeitskreise und Forschungsprojekte zur Historischen Frauenforschung existieren, ist der Begriff soweit etabliert, daß er groß und ohne Anführungszeichen geschrieben werden kann (vgl. Bock 1992: 33, Wöhr 1994: 451, www.geschichte.uni-bielefeld.de/akhfg). Wenn im folgenden von Historiographie die Rede ist, ist damit ausschließlich die historische Forschung gemeint, während „Frauengeschichte" auch in seiner Bedeutung als historische Begebenheiten verwendet wird.

keit einer Gesellschaft zu erbringen, die Mutter und Kind schützt" (Takamure 1965: 196).[2]

Die Liste von Takamures wissenschaftlichen Veröffentlichungen illustriert, daß sie Frauen-, Geschlechter-, Sozial- und Familiengeschichte betrieb und damit völlig neue Forschungsfelder (Nishimura 1976: 328) und eine neue Sicht auf die japanische Geschichte eröffnete. Jedoch propagierte sie in ihren Veröffentlichungen während des Pazifischen Krieges, den sie als großostasiatischen Befreiungskrieg verstand, auch ein Mutter-Konzept, das von Ideen des kulturellen Nationalismus durchdrungen war (Ueno 1998). Ihre historischen Thesen zur vormodernen Geschlechter- und Familiengeschichte wurden von der traditionellen japanischen Historiographie zunächst ignoriert (vgl. Nishimura 1976, Ogino 1980), in der Nachkriegszeit jedoch anerkennend rezensiert oder teilweise bestätigt (vgl. Ienaga 1953, 1990, Hora und Tamagusuku 1964, McCullough 1967, *NJS*) und werden gegenwärtig von dem Historiker Kurihara Hiromu (1994) wieder grundlegend in Frage gestellt (siehe das Kapitel „Rezeption" in der vorliegenden Studie).

In England hatte Virginia Woolf 1928 in ihrem berühmten Essay *A Room of One's Own* zunächst bescheiden einen „Nachtrag zur Geschichte" (Woolf 1995: 53) gefordert, in dem Frauen als historische Subjekte verhandelt würden. Oft wird dies als ein früher Ruf nach der Historischen Frauenforschung zitiert, auf den erst in den letzten drei Jahrzehnten in Folge der zweiten Frauenbewegung geantwortet wurde (Scott 1988: 15, *Journal of Women's History* 1989/90: 13). Takamure Itsue begann ihre Forschungen zur Frauengeschichte bereits 1931 und thematisierte wiederholt die geschlechtliche Dimension der Geschichtsschreibung. Sie definierte ihren historischen Ansatz in ihrer ersten Studie als „Historische Wissenschaft vom Standpunkt der Frau aus" (*josei no tachiba ni yoru rekishi kenkyū no gakumon*)[3] und theoretisierte ihn 1946 in einem Aufsatz, in dem sie darauf verwies, daß die Historische Frauenforschung bisherige Geschichtsbilder korrigieren müsse. Sie machte die Stellung der Frauen zum

---

[2] Die erste deutschsprachige Auseinandersetzung mit Takamures historiographischem Werk stammt von Ilse Lenz (1978), und seine Einordnung in die Historische Frauenforschung in Japan lieferte Ulrike Wöhr (1994). Beide Aufsätze beschreiben die Notwendigkeit und Legitimität von Historischer Frauenforschung als Forschungsgegenstand im japanologischen Zusammenhang.

[3] Takamure 1938a: 4. Ebenso wie bei *Josei no rekishi* übersetze ich hier das Nomen *josei* („Frau" oder „Frauen") im Singular, da Takamure in ihren Schriften mit einem relativ essentialistischen Begriff von Frau operiert und die gesellschaftlichen Unterschiede zwischen Frauen auf historische Entwicklungen, insbesondere auf das alle Frauen unterdrückende patriarchale Familiensystem, zurückführt.

Indikator des Emanzipationsgrades einer Gesellschaft[4] und entwarf in der von 1954–1958 in vier Bänden veröffentlichten Studie *Josei no rekishi* („Die Geschichte der Frau") eine durch die Frauengeschichte induzierte Epocheneinteilung der japanischen Geschichte. Takamure ging damit über eine kontributorisch und kompensatorisch auf Frauen ausgerichtete Historiographie (vgl. Lerner 1989, 1995b) hinaus. Tatsächlich – so der gegenwärtige Konsens unter Historikerinnen und Historikern der Frauen- und Geschlechterforschung – ist nicht nur ein „Nachtrag zur Geschichte" gefordert, weder eine bloß kompensatorische Geschichte „bemerkenswerter Frauen" noch eine kontributorische „Geschichte der Frauen als Helferinnen".[5] Der von Woolf geäußerte Vorschlag, „die Geschichte neu (zu) schreiben" (1995: 53), impliziert vielmehr, daß der bestehende theoretische Rahmen der Geschichtsschreibung eine grundlegende Änderung bzw. Erweiterung erfahren muß, wenn Frauen und mit ihnen die gesellschaftlichen Sphären, die ihnen zugewiesen wurden und werden, eine gleichwertige historiographische Behandlung erfahren sollen.

Innerhalb des umfangreichen Werkes von Takamure Itsue ist *Josei no rekishi* die einzige universalgeschichtliche Studie.[6] Sie umfaßt über tausend Seiten und bildet in der vorliegenden Arbeit den Hauptgegenstand der Analyse. Gerade dieses Werk eröffnete vielen Japanerinnen den ersten Zugang zur Frauengeschichte (Fuyuki 1992) und hatte in den 1970er

---

[4] Im westlichen Zusammenhang machte die feministische Historikerin Kelly-Gladol 1976 die Stellung der Frauen zum Indikator ihrer Bewertung geschichtlicher Epochen und verfocht die These, daß etwa die Renaissance für Frauen und Männer sehr unterschiedliche Implikationen hatte. Daß die Stellung der Frauen den Emanzipationsgrad einer Gesellschaft anzeige, stellt einen verbreiteten Topos dar, der bei Marxisten wie etwa Bebel und bei Aufklärern wie etwa Fukuzawa Yukichi auftaucht. Bei diesen dient er jedoch als Verweis auf ein marxistisches Geschichtsmodell oder auf die Fortschrittlichkeit der westlichen Moderne, der es sich anzugleichen gelte, und ist nicht primär an der Kategorie Geschlecht als solcher orientiert.

[5] Siehe Lerner 1995g: 141 f. Lerner übernahm die Begriffe „compensatory history" (ergänzende Geschichte) und „contribution history" (Frauen als Helferinnen) von Buhle, Gordon und Schrom 1971.

[6] Universalgeschichte und Frauengeschichte bilden kein Widerspruchspaar, wenn man wie Wolfgang Mommsen (1992: 130) anerkennt, „daß sich Universalgeschichte nur mit bestimmten Vorgaben und unter bestimmten Perspektiven überhaupt schreiben läßt, also stets partieller Natur ist". Als Totalgeschichte ist sie zum Scheitern verurteilt, als regulative Idee jedoch, in der die wesentliche Einheit des Menschengeschlechts trotz der „Pluralität" von Geschichten seinen historiographischen Ausdruck findet (Mommsen 1992, Rüsen 1998), wird sie auch für die Frauen- und Geschlechtergeschichte diskutiert (Blom 1991).

Jahren Einfluß auf das Selbstverständnis der neuen japanischen Frauenbewegung. Die Konzeption von *Josei no rekishi* und ihre Rezeption in nicht-wissenschaftlichen Kreisen waren ausschlaggebend für die Auswahl als Forschungsgegenstand; eine rein historiographische Untersuchung des Takamureschen Gesamtwerkes hätte eine andere Werkauswahl nahegelegt. *Josei no rekishi* gibt die wesentlichen historiographischen Thesen Takamures wieder und läßt ihre politischen Standpunkte sowie die Kontextualität des Geschriebenen besonders deutlich dadurch hervortreten, daß das Werk auch an ein allgemeines Lesepublikum gerichtet war. In meiner Analyse des Textes steht die Frage im Vordergrund, auf welche Weise Takamure eine „Geschichte der Frau" rekonstruiert, welches ihre theoretischen Prämissen sind und welche Innovationen sie dabei leistet. Diese Fragestellung soll sowohl über Takamures wissenschaftliche Verortung in der Historischen Frauenforschung Aufschluß geben, als auch die Bedeutung ihrer historiographischen Schriften für die Frauenbewegung insbesondere ab den 1970er Jahren klären helfen.

1.2 Quellenlage und Forschungsstand

Nach Takamures Tod gab ihr Ehemann Hashimoto Kenzō (1897–1976) in den Jahren 1966 bis 1967 mit der *Takamure Itsue zenshū* (*TIZS*) eine Gesamtausgabe ihres Werkes im Verlag Rironsha heraus, deren einzelne Bände bis Ende der 1980er Jahre in durchschnittlich je 9 unveränderten Neuauflagen und in einer Stückzahl von etwa 8.000 je Band erschienen. Die Bände 4 und 5 mit *Josei no rekishi* und Band 10 mit der Autobiographie *Hi no kuni no onna no nikki* („Tagebuch einer Frau aus dem Land des Feuers") bilden die meistverkauften Titel der Gesamtausgabe.[7] 1972 kamen *Josei no rekishi* und 1974 die Autobiographie zudem in jeweils zwei Bänden auch in der Taschenbuch-Auflage beim Verlag Kōdansha heraus. *Josei no rekishi* erschien hier 1997 in der 16. Auflage, der erste Band der Taschenbuch-Ausgabe erreichte nach Angaben des Verlages die Stückzahl 79.000 und der zweite Band 61.000.[8]

[7] Die Angaben beziehen sich auf eine mir vom Verlag Rironsha zur Verfügung gestellte ausführliche Liste der Auflagen, Stückzahlen und Preise. *Josei no rekishi* erschien demnach 1966 in der Auflage von 2000 Stück. Band 1 kostete 1.600 Yen und der Preis von Band 2 betrug 1.700 Yen. Band 1 erreichte insgesamt die Stückzahl 10.000, der zweite Band 9.400 (jeweils 10. Auflage, bis 1988) und die Autobiographie insgesamt 10.600 (ebenfalls 10. Auflage, 1990). Welche Stückzahlen tatsächlich verkauft wurden, konnte nicht eruiert werden.

[8] Diese Angaben beziehen sich auf mir zur Verfügung gestellten Informationen des Verlages Kōdansha. Dort erschien auch die vierbändige Originalausgabe zwischen 1954 und 1958 zu einem Preis von 320 Yen pro Band.

Josei no rekishi und die Autobiographie *Hi no kuni no onna no nikki* stellen die wesentlichen Primärquellen der vorliegenden Arbeit dar. Die vierbändige Originalausgabe von *Josei no rekishi* (1954–1958) war im Gegensatz zur Gesamtausgabe mit einigen Abbildungen versehen. Bezug nehme ich in der vorliegenden Arbeit auch auf die weiteren in die Gesamtausgabe aufgenommenen historiographischen, politischen, erzieherischen und poetischen Texte, wenngleich sie nicht zum Gegenstand der Analyse werden.[9] Daneben werden auch Schriften Takamures herangezogen, die in der Gesamtausgabe nicht enthalten sind. Dies sind vornehmlich ihre politischen Texte mit anarchistisch-feministischen Inhalten aus den Jahren 1927 bis 1931 und mit nationalistischen Inhalten aus den Jahren 1931 bis 1945. Deren beider Umfang macht nach einer m.E. hochgegriffenen Schätzung von Kanō Mikiyo (1979a: 181) zusammengenommen etwa ein Drittel von Takamures Gesamtwerk aus.

Ausgewählte Primärtexte nationalistischen Tenors sind in der Aufsatzsammlung *Takamure Itsue ronshū* (*TIRS* 1979) abgedruckt. Sammlungen von Takamures ehemals in der Zeitschrift *Fujin sensen* („Frauenfront") 1930–1931 veröffentlichten anarchistischen Schriften sind neben der Faksimile-Ausgabe von *Fujin sensen* (1984) mittlerweile in drei verschiedenen Versionen erschienen.[10] Der Abdruck anderer anarchistischer Aufsätze, wie jene, die in der Zeitschrift *Nyonin geijutsu* („Frauen-Kunst") 1929–1930 veröffentlicht wurden und in Originalausgaben noch zugänglich sind, wurde in der Faksimile-Ausgabe der Zeitschrift von den Nachkommen Takamures nicht gestattet.[11]

---

[9] Hierzu gehören die historiographischen Werke in Band 1 *Bokeisei no kenkyū,* Band 2 und 3 *Shōseikon no kenkyū* und Band 6 *Nihon kon'inshi,* politische und erzieherische Schriften in Band 6 *Ren'airon* und Band 7 *Hyōronshū Ren'ai sōsei* sowie das schriftstellerische Werk in Band 8 *Zenshishū. Jitsugetsu no ue ni* und Band 9 *Shōsetsu zuihitsu nikki*.

[10] Dies sind die beiden 1973 von Joseishi Kenkyūkai herausgegebenen Hefte *Fujin sensen ni tatsu I, II*, wiederaufgelegt bei Kokushoku Joseisha 1982 als *Takamure Itsue cho Anakizumu josei kaihō ronshū* (Takamure 1982) und schließlich auch in Nagahata 1995.

[11] Das Faksimile erschien 1987 im Verlag Fuji Shuppan, Tōkyō. Nicht nur die Artikel, mit denen sich Takamure an der sogenannten anarchistisch-bolschewistischen Debatte der Frauen (vgl. Akiyama 1973, Tsurumi 1985) beteiligte, sondern sämtliche Beiträge sowie ein Gruppenfoto, auf dem auch Takamure abgelichtet war, wurden nicht zum Abdruck freigegeben. Auflistungen der nicht in die Gesamtausgabe aufgenommenen Beiträge Takamures zu Zeitungsdebatten finden sich bei Hashimoto und Horiba (1981: Bd. II, 381, 382) sowie bei Kano und Horiba (1985: 158, 159, 162, 177, 179, 241, 266). Über die Gründe für die Verhinderung des Abdrucks kann nur spekuliert werden, denn darüber

In den 1970er Jahren begann in Japan im Zuge der neuen Frauenbewegung ein regelrechter Takamure-Itsue-Boom, der sich auch in den zahlreichen Neuauflagen ihrer Werke in jenem Zeitraum und im Entstehen einer umfangreichen japanischsprachigen Sekundärliteratur widerspiegelt. Beim Stichwort Takamure Itsue nennt etwa der Bibliotheks-Computer der Ritsumeikan-Universität in Kyōto über 60 Titel. Zahlreiche Aufsätze und allgemeine, vorwiegend populärwissenschaftliche Abhandlungen, Sondernummern in historischen und nicht-historischen Fachzeitschriften (siehe Kapitel „Rezeption"), mehrere biographisch angelegte Monographien (siehe Kano und Horiba 1985, Nishikawa 1990a, Kōno 1990) sowie ein Roman (Nakajima 1981) über Takamures Leben und Werk erschienen, ergänzt um ein Dokumentar-Video aus dem Jahr 2000 (Kano 2000), vor allem in den 1980er Jahren. Den Versuch einer stärker theoretisch orientierten Auseinandersetzung mit Takamures politischen Schriften unternahm Yamashita (1988).

Der Umfang der europäischsprachigen Sekundärliteratur nimmt sich dagegen immer noch bescheiden aus. In deutscher Sprache erschienen zunächst ein Artikel von Ilse Lenz (1978) über Takamures geschichtlichen Ansatz und ein Aufsatz von Ulrike Wöhr über die „Japanische Moderne und die Historische Frauenforschung" (1994). Das Leben und Denken Takamures steht im Mittelpunkt eines 1985 erschienenen Aufsatzes von Patricia Tsurumi; Beth Katzoff (2000) untersuchte im Rahmen ihrer Dissertation über Feminismus und Nationalismus u.a. auch Takamures Schriften während der Kriegszeit, und Sonia Ryang (1998) legte einen diesbezüglichen kritischen Artikel aus Sicht der *postcolonial studies* vor. Des weiteren wurde Takamures Autobiographie in verschiedenen Aufsätzen behandelt oder auf sie Bezug genommen (Monnet 1989, Reynolds und Andrews 1994, Loftus 1996, Tennant 2001, Reader 2001). Hinzugekommen sind meine Untersuchungen über Takamures feministische Texte aus den 1920er Jahren (Germer 1996a, 1996b), die Darstellung von Debatten innerhalb der ersten japanischen Frauenbewegung, an denen auch Takamure teilnahm (Germer 1998, ebenso Tsurumi 1998), eine Analyse der von Takamure 1930 bis 1931 herausgegebenen Zeitschrift *Fujin sensen* („Die Frauenfront") im Rahmen eines Aufsatzes über feministische Zeitschriften in Japan (Germer 2000) sowie ein Aufsatz über die kulturellen und geschlechtlichen Dimensionen in Takamures Geschichtstheorie

---

waren keine näheren Angaben zu finden. Vermutlich liegen ähnliche Gründe wie bei der Konzeption der Gesamtausgabe vor. Hashimotos Anliegen war es, Takamure über ihren Tod hinaus als Historikerin zu etablieren und ihre anarchistischen Texte als bedeutungslos darzustellen (siehe insbesondere Hashimoto und Horiba 1981: Bd. I, 396f.).

(Germer 2001). Die japanologische Forschung in osteuropäischen Sprachen konnte von mir nicht überprüft werden; diesbezügliche Internetrecherchen blieben ergebnislos.

Eine monographische Darstellung über Takamure oder eines ihrer Werke gab es in westlicher Sprache und Forschung bisher noch nicht. Auch in japanischer Sprache gibt es keine systematische Einzeluntersuchung ihrer *Josei no rekishi*. Lediglich Kano und Horiba (1985) widmeten der Darstellung von *Josei no rekishi* innerhalb ihrer biographischen Abhandlung einigen Raum, Kōra Rumiko (1976) gab in ihrem populärwissenschaftlich geschriebenen Vergleich zwischen Takamure und Simone de Beauvoir (1908–1986) eine ausführliche Zusammenfassung von *Josei no rekishi*, und Sato Yasuko (im Erscheinen) legte einen Artikel vor, der sich mit literaturwissenschaftlichen Aspekten des Werkes beschäftigt.

1.3 Konzeptionelle Herangehensweise

Im Anschluß an diese Einleitung folgt ein ausführliches, biographisch und chronologisch angelegtes Kapitel über Takamures Leben und Denken, in dem ihr politischer und wissenschaftlicher Werdegang als Historikerin vorgestellt wird. Im anschließenden historiographischen Teil werden einige allgemeine geschichtstheoretische Gedanken angerissen. Dabei wird gezeigt, wie Frauengeschichtsforschung im allgemeinen und Takamures Werk im besonderen unter Fragestellungen der Historik zu verstehen sind. Dem folgt ein wissenschaftsgeschichtlicher Abriß der Genese der Historischen Frauenforschung in westlichen Ländern und in Japan, der jeweils vom Selbstverständnis der Disziplin in diesen Ländern ausgeht.

Vor diesem wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund ist die Werkanalyse von *Josei no rekishi* zu lesen. Das umfangreiche Textkorpus (1059 Seiten) mit seiner Vielfalt an Ansätzen und Methoden, seiner Fülle an Informationen und Bezügen sowie an feministischen Thesen bietet eine Universalgeschichte der Frau, die für die zeitgenössischen und späteren Leserinnen und Leser eine zum Teil schwer verdauliche Kost war. Es enthält eine Mischung aus einer chronologischen Narration und einem thematisch ausgerichteten Ansatz. Dieser Konzeption soll in der Darstellung, Analyse und Diskussion des Stoffes Rechnung getragen werden: Die Themen, welche sich als konstitutiv für die Geschichtsphilosophie Takamures herauskristallisierten, werden in der Textanalyse in einer chronologischen Perspektive behandelt. *Josei no rekishi* selbst ist ein Konglomerat beider Ansätze und noch mehr. Es basiert auf den bereits veröffentlichten historischen Forschungen Takamures zur Ehegeschichte Japans, nimmt politische und sozialphilosophische Debatten der ersten

Frauenbewegung, etwa die Anschauungen über Liebe, sowie die zeitgenössische internationale feministische Debatte beispielsweise in der Auseinandersetzung mit Simone de Beauvoirs 1949 erschienenem Klassiker *Das andere Geschlecht* (Beauvoir 1956) auf und ist gespickt von ausdrücklichen und angedeuteten Gegenwartsbezügen u.a. zu Themen wie japanische Volksbräuche oder Hetero- und Homosexualität. Es stellt eine Auseinandersetzung mit der amerikanischen Besatzung der Nachkriegszeit, mit der sie begleitenden Prostitution und mit dem drohenden Atomkrieg zu Beginn des Kalten Krieges dar. Methodisch ist es folglich von einem interdisziplinären Herangehen und Verknüpfen ethnologischer, volkskundlicher und historischer Daten sowie der Interpretation literarischen und mythologischen Materials gekennzeichnet. Dem interdisziplinären Ansatz entspechen die interkulturellen Vergleiche, die ein wesentliches Strukturmerkmal der historischen Darstellung in *Josei no rekishi* bilden.[12]

In meiner Analyse von *Josei no rekishi* werden formationstheoretisch die großen Phasen der bei Takamure ausgeführten geschichtlichen Entwicklungen nachgezeichnet. Eine chronologisch detaillierte und thematisch erschöpfende Darstellung wird nicht gegeben. Jedoch vollziehe ich, da das Werk nicht in Übersetzung vorliegt, Takamures Argumentationslinien zum Teil ausführlich nach.[13] Einen Überblick über die Themen in *Josei no rekishi* bietet der Abschnitt „Gesamtschau, Aufbau und Themen“.

---

[12] Die römische und griechische Gesellschaft des Altertums stehen als Modell für das Patriarchat, das Takamure zufolge wesentlich durch die Rechtlosigkeit der Frau gekennzeichnet ist. Vergleiche mit diesen Gesellschaften und ihren patriarchalen Kriterien ziehen sich durch *Josei no rekishi*.

[13] Die Übersetzung dieses Standardwerkes müßte als Übertragung eines Quellentextes angelegt sein, der die Anfänge der Historischen Frauenforschung in Japan dokumentiert. Sie wäre als solche ein Gewinn für die japanologische und vergleichende wissenschaftsgeschichtliche Erforschung der Frauengeschichte. Inhaltlich und methodisch gibt *Josei no rekishi* den Stand vor mehr als 40 Jahren wieder. Die japanische Historische Frauenforschung hat – selbstverständlich – mittlerweile und vor allem seit den 1980er Jahren große Fortschritte gemacht. Ich teile die Kritik von Regine Mathias (1994) an der deutschen Übersetzung eines anderen Standardwerkes: Inoue Kiyoshis *Nihon no rekishi* („Geschichte Japans“), das im Original 1963 bis 1966 in drei Bänden herausgegeben wurde. Mathias nennt es „das falsche Buch zur falschen Zeit in einer problematischen Übersetzung“ (1994: 40), da sich die Übertragung ohne ausreichende editorische Bearbeitung und Kürzungen und ohne Hinweis auf den überholten Forschungsstand an ein allgemeines deutsches Lesepublikum der 1990er Jahre richtet.

Das Werk wird als ein Text der Kultur- und Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts hermeneutisch behandelt und interpretiert. Es geht dabei nicht vornehmlich um die Validierung von Takamures Darstellung der alten Geschichte oder um die Überprüfung von Einzelergebnissen, obgleich ich in Exkursen auch auf den gegenwärtigen Forschungsstand eingehe.[14] Hauptsächlich interessiert jedoch die Frage, welche Motoren, Stabilisatoren und Triebkräfte der Frauengeschichte Takamure in *Josei no rekishi* identifiziert. Hierfür werden Einzelbereiche und zentrale Fragen von Takamures historischer und thematischer Darstellung ausgewählt. Eine Differenzierung zwischen ihren politischen Thesen und ihrer geschichtlichen Forschung ist dabei ebenso notwendig wie eine kritische Sicht auf ihre Konstruktion der Geschichte.

[14] So ziehe ich etwa für die alte Geschichte vorzugsweise die *Cambridge History,* für die Ehegeschichte Beiträge aus der fünfbändigen *Nihon joseishi* (*NJS*) als Vergleich heran.

2 Biographisches zu Takamure Itsue

Die folgenden biographischen Ausführungen über Takamures Leben und Denken stützen sich wesentlich auf ihre Selbstdarstellungen in den Tagebüchern (*TIZS* 9) und in der Autobiographie (Takamure 1965). Die Selbst-Konstruktion, die Takamure in der Autobiographie unternimmt, wird als solche gekennzeichnet, jedoch verzichte ich bewußt darauf, von einer höheren Warte aus über „die Wirklichkeit" zu spekulieren. Dabei werden jedoch kritische Fragen im Hinblick auf ihren Werdegang als Denkerin und als Historikerin angesprochen. Ihre Geschichtsschreibung findet im folgenden eine sowohl biographische als auch gesellschaftliche Einordnung. Auf die spezifischen zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und politischen Umstände bei der Entstehung von *Josei no rekishi* sowie auf die psychische und körperliche Verfaßtheit Takamures zu jener Zeit wird im Rahmen der Werkanalyse noch einmal gesondert eingegangen.

2.1 Kindheit und Jugend

> Meine Geburt war ein lange erwartetes und freudenvolles Ereignis. Wie aus einer vielbesungenen Märchenwelt kroch ich hinaus ins wirkliche Leben. (Takamure 1965: 13)

So lauten die ersten Sätze der Autobiographie, die Takamure Itsue im Alter von 69 Jahren, wenige Monate vor ihrem Tod, zu schreiben begann. Jene Sätze, geschrieben am Ende des eigenen Lebens und im Rückblick darauf, sind ein Schlüssel zum Selbstverständnis dieser Frau. In ihnen ist bereits angedeutet, was sich wie ein roter Faden durch Takamures Autobiographie zieht und was Livia Monnet treffend als das „Unternehmen einer bewußten Mythenbildung" (Monnet 1989: 69) bezeichnet: Takamures Geburt ist umgeben von der Aura eines lange erwarteten und vorherbestimmten Ereignisses. Der ihr „vorgegebene Weg", wie Takamure (1965: 239) es im Rückblick nennt, bestand für sie darin, den Mythos eines vergangenen Matriarchates vom geschichtlichen Vergessen zu befreien. Mit ihrer Neuinterpretation der Geschichte vom Blickpunkt der Frauen aus wollte sie die Grundlage für eine Wiederaneignung weiblicher Identität schaffen.

Takamure wurde am 18. Januar 1894 in Toyokawa-mura (dem heutigen Matsubase-machi), einem kleinen Dorf in der Präfektur Kumamoto im Süden Kyūshūs als älteste Tochter von Takamure Toyoko (1864–1920) und Katsutarō (1863–1927) geboren. Vor Itsues Geburt hatte ihre Mutter bereits drei Söhne zur Welt gebracht; einer davon wurde tot geboren, die beiden anderen starben kurz nach der Geburt. Vor diesem Hintergrund

beschreibt Takamure die Umstände und die Bedeutung ihrer eigenen Geburt, die sie als „märchenhafte Geschichte“ (Takamure 1965: 21) bezeichnet:

> Katsutarō und Toyoko waren überzeugt davon, daß ihr viertes Kind ein Mädchen sein würde (…) und so entschieden sie sich, zur Göttin Kannon[15] zu beten und sie um die Gnade einer Tochter zu bitten. Sie wählten dafür die berühmte Kiyomizu Kannon im Kreis Chikugo-Sanmon in der Präfektur Fukuoka. Ob es das Resultat dieser Bitten war oder nicht, Toyoko wurde kurz darauf mit mir schwanger (…). Vater und Mutter nannten mich deshalb „Kind der Kannon“ und sie behandelten mich auch wie ein Wesen mit göttlicher Abstammung. Am Achtzehnten jeden Monats, dem Gedenktag meiner Geburt, ließ mich meine Mutter in formeller Haltung vor dem Hausaltar niederknien und wir feierten dieses Ereignis, indem wir Speisen darbrachten, die meine Mutter selbst liebevoll zubereitet hatte. Von der Zeit an, da ich meiner selbst bewußt wurde, bis zu meinem Eintritt in die Grundschule, glaubte ich, daß ich das [leibliche] Kind der Göttin Kannon sei. (…)
>
> Die Idee, ein Kind der Kannon zu sein, ist nicht einfach als Aberglaube (*meishin*) zu verstehen, und darin, daß ich mit dieser Idee und mit diesem Bewußtsein aufgewachsen bin, habe ich viel meiner Mutter zu verdanken, die die Tochter eines Gelehrten war. Vieles von dem, was mich meine Mutter in Form einer Volkslegende lehrte, wurde, ohne daß ihr dies selbst bewußt war, zur Wirklichkeit. (Takamure 1965: 23)

Takamures Vater war Absolvent einer konfuzianischen Schule und Dorfschullehrer, obgleich er auch immer danach strebte, seine dichterischen und journalistischen Interessen entfalten zu können (Nakayama 1989: 97). Von Takamure wird er als Idealist und vollkommen ehrlicher Mensch bezeichnet (Takamure 1965: 17). Das Elternhaus der Mutter war ein Tempel und deren Vater war ein gelehrter buddhistischer Priester. Takamures Mutter bildete sich auch nach der Heirat weiter, so daß sie später auch

[15] Ein Bodhisattva wie Kannon ist zwar als übergeschlechtliches Wesen zu verstehen, das sein eigenes Buddhawerden aufschiebt, um anderen den Weg zu weisen; der Bodhisattva Avalokitesvara (japanisch Kannon) hat jedoch in der chinesischen und japanischen Volksfrömmigkeit weibliche Gestalt angenommen. Im Mahāyāna-Buddhismus wurde die Bodhisattva-Gestalt vergöttlicht. In Japan gibt es daher eine lange Tradition der Kannon als Göttin der Barmherzigkeit und Mütterlichkeit (vgl. Okano 1991: 43).

stellvertretend für ihren Ehemann in der Schule unterrichten konnte (ebd.).

Takamure zeichnet in ihrer Autobiographie ein sehr idealistisches Bild ihrer Eltern und von deren Lebensgemeinschaft. Ihr Vater erscheint als ein Mensch, der sowohl ihr eigener Lehrer als auch der ihrer Mutter ist, und der bestrebt ist, eine partnerschaftliche Ehe zu führen. Unter beider Namen gaben die Eltern Gedichtsammlungen heraus.[16] In Takamures Beschreibung hat die Ehe fast schon symbiotische Qualität. Zu den familiären Schwierigkeiten, die sich den kritischeren Darstellungen ihres um drei Jahre jüngeren Bruders Kiyoto entnehmen lassen (vgl. Kano und Horiba 1985: 20–22), gehört der zunehmende Alkoholismus des Vaters. Über ihn schrieb auch Takamure in einem Artikel 1930, daß er in betrunkenem Zustand zu Gewalttätigkeit neigte und auch vor der Mutter nicht haltmachte (Takamure 1930a: 19).

Takamure verbrachte ihre Kindheit in einem Elternhaus, in dem reger intellektueller Austausch stattfand und in dem sie nicht nur als „Kind der Göttin", sondern auch als „Papas Liebling" (Takamure 1965: 29) geschätzt und gefördert wurde (vgl. Tsurumi 1985: 3). Takamures Darstellung der Familienverhältnisse und ihrer frühen Erfahrungen des Auserwähltseins und der irdischen Verbindung mit einer weiblich konnotierten Göttin bilden den Hintergrund für drei Charakteristika ihres Lebens: ihre Forderung und Suche nach einer neuen symbolischen Ordnung, die sich an Frauen orientiert; der Glaube an ihre Bestimmung, mit dem sie ihren eigenen, zumal für eine Frau ihrer Zeit so ungewöhnlichen Weg ging und ein derart voluminöses und innovatives Werk schuf, und schließlich das daraus erwachsende Durchhaltevermögen und die Kraft, mit der sie ihren zunächst widerspenstigen, manchmal gewalttätigen Mann nicht nur zähmte, sondern ihn zu einem Anhänger und Mitarbeiter ihrer Wissenschaft machte.

Takamure besuchte im Laufe ihrer Jugend verschiedene Schulen,[17] bevor sie im Alter von 20 Jahren Assistenzlehrerin an der Schule ihres Vaters wurde. Im Grunde jedoch war sie eine Autodidaktin, die die

---

[16] Takamure 1965: 17f. Der Künstlername des Vaters war Gansen, die Mutter schrieb unter dem Namen Shizue.

[17] 1900 bis 1904 Grundschule in Tōnō-mura; 1904 bis 1908 Nördliche Höhere Grundschule in Moritomi; 1908 Vorbereitungsschule für den Eintritt in das Lehrerseminar der Präfekturschule in Kumamoto (Kumamoto Shihan Gakkō); 1909 bis 1910 Kumamoto Shihan Gakkō; 1911 bis 1912 aus Krankheitsgründen Selbststudium zu Hause; 1912 Quereinstieg ins vierte Jahr der Privaten Mädchenschule Kumamoto (Shiritsu Kumamoto Jogakkō), die sie aus finanziellen Gründen im März 1913 verließ (siehe *Takamure Itsue nenpyō* in Takamure 1965: 485–491).

Klassiker der japanischen Literatur und Geschichte[18] selbständig rezipierte. Im Alter von dreizehn Jahren las sie bereits das von dem Rechtsgelehrten und Historiker Ariga Nagao (1860–1921) verfaßte Geschichtswerk *Dai Nihon rekishi* („Geschichte Großjapans") und war erstaunt über die darin beschriebene Besuchsehe der Männer (*tsumadoikon*), die sich in abgewandelter Form auch in ihrem Dorf erhalten habe.[19] Dieses Stück lebendige Geschichte bildete für Takamure den Anfang eines Weges, den sie schließlich als Historikerin bis zu ihrem Lebensende verfolgte (vgl. Takamure 1963: Vorwort).

Im übrigen bezeichnet sich Takamure in der Autobiographie als ein scheues Mädchen, das einerseits bemüht ist, sich wie „eine von vielen" zu geben, deren „leidenschaftliches Temperament einer Frau aus dem Land des Feuers sich jedoch bei zumindest zwei Vorfällen explosionsartig äußerte" (Takamure 1965: 69). „Zu jener Zeit", so schreibt Takamure, „konnte ich auf eine Kraft in mir vertrauen, die selbst Berge bewegen könnte" (ebd.). Bei ihren Mitschülerinnen an der Privaten Mädchenschule Kumamoto (Shiritsu Kumamoto jogakkō), die sie zuletzt besucht, ist sie, wie sie schreibt, sehr beliebt; für die LehrerInnen scheint die vielbelesene Schülerin schwierig gewesen zu sein.[20] Das angestrebte Zertifikat als Lehrerin konnte sie nach ihren Angaben wegen eines bürokratischen Fehlers nicht bekommen. Sie wurde nicht zur Prüfung zugelassen, weil ihr Name auf der Liste der Prüfungskandidaten fehlte (Takamure 1965: 114). Im März 1913 kehrte sie in ihr Elternhaus zurück, nicht zuletzt um das Haushaltsbudget ihrer Familie zu entlasten, da nun auch ihr Bruder Motoo nach Kumamoto umzog und, wie bereits sein Bruder Kiyoto, in die Mittelschule der Präfektur eintrat. Um einen Beitrag zum Schulgeld ihrer Brüder zu leisten, verließ Takamure im November desselben Jahres heimlich ihre Familie und arbeitete die folgen-

---

[18] Takamure 1965: 72. Hierzu zählen etwa das *Kojiki* (aus dem Jahr 712), *Nihon shoki* (aus dem Jahr 720), *Man'yōshū* (Mitte des 8. Jahrhunderts), *Makura no sōshi* (spätes 10. Jahrhundert) und *Genji monogatari* (frühes 11. Jahrhundert). Siehe auch die Aufzählung in dem Vorwort ihres letzten Werkes *Nihon kon'inshi* („Ehegeschichte Japans"), in dem sie darauf verweist, daß diese Lektüre ihrer Jugendjahre für sie den ersten Zugang zu den Eheformen in Japan bedeutete (Takamure 1963: Vorwort).

[19] Takamure 1965: 72. Hiermit meint sie die nächtlichen Besuche der jungen Männer im Haus ihrer Geliebten. Zu einer Heirat kam es oft erst, wenn die Frau schwanger wurde.

[20] Vom Kollegium erhielt sie eine mündliche Verwarnung, die Takamure wie folgt wiedergibt: „Du bist kein Genie, und es geht nicht an, daß du dich für eines hältst. Deine Fähigkeiten rühren daher, daß du viel gelesen hast, und das solltest du nicht überschätzen" (Takamure 1965: 111).

den Monate in einer Baumwollspinnerei in Kumamoto (Takamure 1965: 114f.). Dort lernte sie die ausbeuterischen Praktiken in einer Fabrik kennen, die von ihren Betreibern als „moderne Einrichtung" gerühmt wurde und in der Takamures Angaben zufolge die vorgegebene zwölfstündige Arbeitszeit oft auf fünfzehn bis sechzehn Stunden ausgedehnt wurde. Takamure berichtet weiterhin, daß Frauen zu fliehen versuchten, jedoch oftmals gesucht und zurückgeholt wurden, da die Fabriksleitung die Stellung der Familie beziehungsweise des Hausvorstandes übernommen hatte. Zudem seien die Frauen dort den täglichen ideologischen Belehrungen ausgesetzt gewesen, welche besagten, daß sie „für den Staat, für seine Kaiserliche Majestät" arbeiteten (Takamure 1965: 115).[21] Als Takamures Vater herausfand, wo sie arbeitete, wurde sie entlassen und kehrte nach Hause zurück. Während ihrer folgenden dreijährigen Tätigkeit als Assistenzlehrerin beschäftigte sie sich mit Ideen Rousseaus, Pestalozzis, Jean-Henri Fabres und der amerikanischen Reformpädagogik, die sie tief beeindruckten.[22] Hier fand sie theoretische Erklärungen für das, was sie bereits zu ihrer Schulzeit als „Philosophie des Ausgangspunktes" (*shuppatsu no tetsugaku*) bezeichnet und beschrieben hatte, nämlich die „monistische Überzeugung, daß man sich ausschließlich auf die natürliche Eigenart seiner selbst stützen und

[21] Siehe die soziologischen Analysen der Frauenarbeit in den Baumwollfabriken im japanischen Industrialisierungsprozeß bei Lenz 1984 und Kaneko 1993. Von den Problemen der Fabrikarbeiterinnen in der Baumwollindustrie erzählt Hosoi Wakizōs 1925 veröffentlichter Sozialbericht *Jokō aishi* („Die traurige Geschichte der Fabrikarbeiterinnen"), in dem er nicht nur die Ausbeutungsbedingungen in den Fabriken aufzeigte, sondern auch auf die Verbindung von ländlichen patriarchalen Strukturen mit den paternalistischen Ideologien innerhalb der Fabrik hinwies (Hosoi 1986). Lenz (1984: 232) kritisierte, daß die sich auf Hosoi beziehenden wissenschaftlichen Arbeiten oft auf die Wiedergabe der Schattenseiten der Industrie bis 1920 beschränkt blieben und die Veränderungen und dynamischen Faktoren außer acht ließen. Die Restriktionen in der Frauenlohnarbeit wurden seit dem frühen 20. Jahrhundert nicht mehr nur durch Zwang und Disziplinierung, sondern auch durch eine Verinnerlichung des Weiblichkeitsbildes der Mittelklassen und durch erste soziale Sicherungen gestützt (Lenz 1984: 219). Auch Martin Kaneko äußerte Zweifel an der Einseitigkeit der „traurigen Geschichte", nachdem er ehemalige Textilarbeiterinnen befragt hatte. Im Gegensatz zu den Frauen der inländischen Mehrheit, die sich auch gewerkschaftlich engagierten, äußerten die Frauen, welche zu inländischen Minderheiten gehörten, fast nur angenehme Erinnerungen (Kaneko 1993: 278).

[22] Takamure 1965: 116. In welcher Form sie deren pädagogische Schriften rezipierte, wird in der Autobiographie nicht deutlich. Wahrscheinlich las sie sie nicht im Original, da sie sich über westliche Fremdsprachenkenntnisse ausschweigt.

dies zum ständigen ‚Ausgangspunkt' [des Handelns] machen sollte" (Takamure 1965: 112). Aus diesem Verständnis einer Philosophie, die das handelnde Subjekt absolut setzt (ebd.), läßt sich nachvollziehen, daß Takamure die Arbeit als Assistenzlehrerin innerhalb des stark reglementierten und auf Moralerziehung ausgerichteten schulischen Rahmens[23] nicht ausfüllte.

Im August 1917 lernte sie ihren späteren Ehemann und Mitarbeiter Hashimoto Kenzō (1897–1976) auf einer Sommerkonferenz für LehrerInnen in Matsubase kennen und schrieb ihm in der Folge leidenschaftliche Briefe, in denen sie ihm ewige Liebe schwor. Der um drei Jahre jüngere Hashimoto war zwar von der inneren Stärke Takamures beeindruckt, mit ihren Vorstellungen von der romantischen Liebe konnte er jedoch wenig anfangen. Vielmehr war er Takamures Beschreibung zufolge vom Nihilismus russischer Schriftsteller begeistert und vertrat die Auffassung, daß es keine Liebe, sondern nur fleischliche Lust gebe.[24] Da Takamures Gefühle nicht entsprechend erwidert wurden, entschloß sie sich zu einer fünfmonatigen Pilgerfahrt nach Shikoku, die sie zum Teil durch Reisebeschreibungen finanzierte, welche in 104 Fortsetzungen in der *Kyūshū Nichi nichi shinbun* („Kyūshūer Tageszeitung") erschienen (Tennant 2001, Reader 2001). Nach dieser Reise vertiefte sich die Beziehung zwischen Takamure und Hashimoto, so daß dieser 1919 in eine Verlobung einwilligte. Takamure zog zu ihm, hielt es jedoch nur drei Monate aus und kehrte wieder zu ihrer Familie zurück. Ab jenem Jahr verdiente sie Geld durch ihre Gedichtbeiträge in verschiedenen Zeitungen, die sehr gute Kritiken erhielten (Takamure 1965: 487). Außerdem las sie sehr viel, u.a. westliche Literatur und Dichtung, griechische Mythologie und Dramen.[25]

---

[23] Siehe die Beschreibung des Unterrichtes Mitte der Taishō-Zeit in den Erinnerungen einer Bäuerin: „In der Grundschule lernte ich Lesen, Rechnen und Ethik. Wir wurden unterrichtet in Loyalität, Gehorsam gegenüber den Eltern, Respekt für Ältere und in den ‚fünf Beziehungen'. Auf unseren Zeugnissen war Ethik der erste Punkt" (zit. nach Bernstein 1992: 138).

[24] Takamure 1965: 128, vgl. Nakayama 1989: 104–105. Da Hashimoto die Autobiographie nicht nur herausgab, sondern mit Takamures Einverständnis auch vollendete, ist davon auszugehen, daß er wahrscheinlich mit ihren Äußerungen über ihn einverstanden war.

[25] Takamure 1965: 172. Takamure nennt hier namentlich Heine, Goethe, Nietzsche, Byron, Wagner und Yeats, jedoch nicht die Titel der Werke.

2.2 Die Tōkyōer Jahre

Im Alter von 26 Jahren entschloß sich Takamure nach Tōkyō zu gehen, um dort als Dichterin am kulturellen Leben teilzunehmen. Ihre Mutter unterstützte ihr Vorhaben, und auch Hashimoto gab einen finanziellen Beitrag zur Bestreitung der Reisekosten.[26] Bereits am Tag nach ihrer Ankunft bewarb sie sich im Büro der „Tōkyōer Frauenvereinigung für Sittenreform" (Tōkyō Fujin Kyōfūkai)[27] – erfolglos – um eine Stelle. Statt dessen fand sie sofort einen Verleger für ihre Gedichtsammlung *Hōrōsha no shi* („Gedichte einer Vagabundin") und beendete noch im selben Jahr ihre Gedichtsammlung *Jitsugetsu no ue ni* („Über Sonne und Mond") (Takamure 1921). Diese wurde durch die Vermittlung des Literaturkritikers Ikuta Chōkō (1882–1936),[28] der bereits die erste von Frauen gemachte Zeitschrift Japans, die *Seitō* („Blaustrumpf"), mitinitiiert hatte und Takamures Mentor wurde, 1921 veröffentlicht. Ikuta sah in Takamures poe-

---

[26] Takamure 1965: 179. Hashimoto steuerte 100 Yen bei. Die Haltung der Eltern zu Takamures Entschluß wird in der Autobiographie nicht weiter ausgeführt. Die Abschiedsworte der Mutter, die Tochter solle es in der Welt zu etwas bringen (*shusse*), interpretiert Takamure selbst weniger als persönliche, denn als allgemeine gesellschaftliche Erwartung, die an jemand gerichtet wird, die oder der die Heimat verläßt, um nach Tōkyō zu gehen (ebd.). Diese Begebenheit taucht auch in Takamures 1940 erschienener und im Schlußteil mit autobiographischen Beschreibungen versehener Schrift *Josei nisen roppyakunen shi* („2600jährige Geschichte der Frau") auf (Takamure 1940a: 201f.).

[27] Die Vereinigung, kurz Kyōfūkai oder Fujin Kyōfūkai genannt, wurde 1886 von der wie Takamure aus Kyūshū stammenden Yajima Kajiko (1832–1925) nach dem Vorbild der amerikanischen Woman's Christian Temperance Union gegründet. Im Unterschied zu der amerikanischen Vereinigung, die den Alkoholismus der Männer bekämpfte, machten die japanischen Frauen die Abschaffung der sexuellen Gewalt innerhalb und außerhalb der Familie zu ihrem Hauptanliegen. Bereits 1887 richteten sie Petitionen an die *genrō* (politisch einflußreiche „Ältere Staatsmänner") und protestierten gegen das System der *karayuki-san*, der von Kyūshū aus in die Bordelle Ostasiens geschickten Mädchen und Frauen, gegen die lizensierte Prostitution und gegen das Konkubinat. Allerdings stellten sie unter dem Einfluß Yajimas das Leid der Frauen als nationale Schande in den Mittelpunkt der Argumentation ohne die sexuelle Ausbeutung auch als Mittel der Verwirklichung nationalstaatlicher Interessen zu erkennen (vgl. Suzuki 1992: 21, Sievers 1983: 87–113).

[28] Wirklicher Name war Ikuta Kōji. Er war Übersetzer mehrerer klassischer europäischer Werke, u.a. Nietzsches *Also sprach Zarathustra*. Darüber hinaus war er ein aktiver und sehr einflußreicher Literatur- und Sozialkritiker, der zeitweise auch die Frauenbewegung unterstützte. Takamure hatte ihm ihren Aufsatz „Minshū tetsugaku" („Volksphilosophie") geschickt. Siehe Nishikawas Analyse dieser Schrift als ein frühes Dokument der Geistesströmung, welche die „Überwindung der Moderne" propagierte (Nishikawa 1990a: 82f.).

tischem Werk eine klassische epische Gedichtform wiederbelebt, die sich an die Tradition des *Heike monogatari* [29]oder des *Kojiki*[30] anlehne (Shibata 1967: 35). Zu einer Zeit, als sich die führenden Schriftsteller dem Naturalismus (Tōson), der Edo-zeitlichen Kultur (Kafū) oder dem literarischen Humanismus (Arishima) zuwendeten (Katō 1990: 517–605), vollzog Takamure in der Stilistik ihrer Werke den Rückgriff auf die klassische japanische Literatur der Nara, Heian- und Kamakura-Zeit (siehe Zeittafel im Anhang).

Hashimoto hatte Takamures Plan, nach Tōkyō zu gehen, finanziell unterstützt. Nach seinem Besuch bei ihr in Tōkyō, einer gemeinsamen Rückkehr nach Kyūshū und einer abermaligen und endgültigen gemeinsamen Reise nach Tōkyō, brachte Takamure dort einen Jungen zur Welt, der jedoch tot geboren wurde. Dies war für sie eine schockierende Erfahrung, von der sie schrieb, daß sie ihr die Augen für die Probleme und die Isolation der Mütter geöffnet habe (Takamure 1965: 196). Das existentielle Ereignis der Geburt geschehe nicht mehr unter der Anteilnahme und mit der Unterstützung einer Gemeinschaft, sondern sei zu einem privaten Ereignis jedes einzelnen Haushalts geworden und seinen jeweiligen finanziellen und materiellen Bedingungen unterworfen (ebd.). Sie führte die Totgeburt auch auf ihre und Hashimotos Unwissenheit und Fehler zurück. Die Hebamme kam zu spät und Hashimoto presste Takamures Bauch zur Linderung der Geburtsschmerzen sehr stark (Hashimoto und Horiba 1981: 392, Tsurumi 1985: 6). Die Totgeburt wurde für Takamure zum Sinnbild der Vereinzelung in der sich modernisierenden Gesell-

---

[29] „Erzählung vom Haus der Taira", *NKBZS* 29–30. Historische Erzählung von der Machtentfaltung des Taira no Kiyomori (1118–1181) und dem Untergang seines Hauses (im Jahr 1185) im Kampf gegen die Minamoto. In die poetische Erzählprosa über das Schicksal der Taira sind buddhistische Ideen des Amida-Buddhismus aufgenommen. Die genaue Entstehungszeit des Werkes ist unbekannt. Aufgrund stilistischer Textvariationen geht man von einer ganzen Reihe von Verfassern aus (vgl. Goch 1992: 126f., die jüngste Übersetzung ins Englische wurde von Helen Craig McCullough vorgelegt: *The Tale of the Heike,* Stanford: Stanford University Press, 1988).

[30] Japans älteste Chronik und Mythensammlung, die auf der Grundlage der mündlichen Überlieferung durch Hieda no Are von Ō no Yasumarō (um 700) kompiliert sein soll und 712 vollendet wurde. Das *Kojiki* berichtet über das mythische Zeitalter der Götter bis zur Regierungszeit der Kaiserin Suiko (593–628). Im Gegensatz zu dem nur 8 Jahre später fertiggestellten annalistischen *Nihon shoki,* auch *Nihongi* genannt, legt das *Kojiki* größeres Gewicht auf Mythen und Legenden und es gibt keine unterschiedlichen Versionen des Textes. Beide handeln jedoch von dem gleichen Thema, wurden zu etwa der gleichen Zeit kompiliert und ergänzen oder wiederholen sich gegenseitig (vgl. *Kojiki* 1985: 15f., *NKBT* 1, *NKBZS* 1).

schaft und, wie sie schreibt, zum Anlaß, sich gesellschaftskritisch mit der Frage und Bedeutung von Mutterschaft auseinanderzusetzen:[31]

> Dieses Ereignis hat mir die Augen für das geöffnet, was meine Idee von Mütterlichkeit (*bosei-shugi*) werden sollte. Diese Mütterlichkeitsidee entwickelte sich in meiner 1926 veröffentlichten Schrift „Genesis der Liebe" (*Ren'ai sōsei*) zu einer Verkündigung der „neuen Weiblichkeitsidee" (*shin josei-shugi*), auch wenn das nur purer Idealismus war. (…) und schließlich begann ich die Forschungen zur Geschichte der Frau, um den geschichtlichen Beweis für die Notwendigkeit einer Gesellschaft zu erbringen, die Mutter und Kind schützt. (Takamure 1965: 196)

Takamure schrieb in der Folge das gesellschaftskritische und von Krisenstimmung durchzogene Langgedicht „Tōkyō im Fieber" („Tōkyō wa netsubyō ni kakatte iru", Takamure 1925a), in dem in 25 Strophen außer der Dichterin auch Politiker, LiteratInnen, KritikerInnen und unbenannte Frauen über die Situation in dieser Stadt zu Beginn der 1920er Jahre erzählen.[32] Der große Erfolg dieses Gedichtes war zum Teil auf die krisenhaften Zustände infolge des großen Erdbebens von 1923 zurückzuführen, in dessen Verlauf AnarchistInnen und andere linksgerichtete AktivistInnen festgenommen und einige davon ermordet wurden,[33] sowie schätzungsweise 6000 KoreanerInnen[34] nach der Brunnenvergifterlüge verfolgt und gelyncht wurden. Im Vorwort des Langgedichtes und in der Autobiographie äußerte Takamure ausdrücklich ihre antimilitaristische

---

[31] Inwieweit die Erklärungen in der Rückschau entstanden und Selbststilisierungen beinhalten, läßt sich nicht klären. Sicherlich war die Totgeburt ein traumatisches Ereignis für Takamure, die danach kein Kind mehr zur Welt brachte. Darüber, ob das Ehepaar keine Kinder mehr wollte oder keine mehr bekommen konnte, schweigt sich Takamure in der Autobiographie aus.

[32] Die Krisenstimmung ist für Takamure Ausdruck der Vorahnung eines Zweiten Weltkrieges, der, wie sie im Vorwort schreibt, nach wissenschaftlichen Methoden geführt, die Städte im Chaos versinken lassen würde (Takamure 1925a: 202, siehe auch die Autobiographie Takamure 1965: 200).

[33] Zu den bekanntesten Opfern gehören die von Polizeibeamten ermordete anarchistische Feministin Itō Noe und der damalige Kopf der anarchistischen Bewegung, Ōsugi Sakae. Relativ unbeachtet blieb die Verhaftung der Anarchistin Kaneko Fumiko und ihres koreanischen Mitstreiters Pak Yeol, die wegen Hochverrats angeklagt und verurteilt wurden. Lediglich Takamure erwähnt Kaneko, die sich 1926 im Gefängnis das Leben nahm, in ihrem 1936 erschienen Frauennamenlexikon (Takamure 1936, siehe auch Hane 1988: 75–124).

[34] Pak 1979: 102. Die Zahl wird kontrovers diskutiert, siehe dazu Weiner 1989: 102. Offizielle Angaben belaufen sich auf 231 Tote, Weiner schätzt die zwanzigfache Zahl.

Haltung und ihre Solidarität mit der koreanischen Unabhängigkeitsbewegung.[35]

Im Frühjahr des folgenden Jahres 1924 zogen Takamure und Hashimoto zum ersten Mal allein in ein Haus in einem Vorort Tōkyōs, um dort einen eigenständigen Haushalt zu gründen. Takamure schreibt:

> Auch wenn die Verhältnisse ärmlich waren, dies war unser beider Königreich. Ich freute mich unsäglich darüber, denn für mich bedeutete dies den ersten Schritt auf dem Weg der Verwirklichung meiner Idealvorstellung einer partnerschaftlichen Verbindung und einer konstruktiven Entwicklung auf der Grundlage gegenseitiger Liebe und Achtung. (Takamure 1965: 208)

Von solchen Hoffnungen war der Beginn ihres ‚normalen' Ehelebens begleitet, dessen Normalität diese Hoffnungen bald bitter enttäuschte. Hashimoto wurde Angestellter bei dem Verlag Heibonsha mit dem dürftigen Einkommen von acht Yen im Monat und Takamure zu einer Hausfrau, welche die Gäste und Arbeitskollegen ihres Mannes bewirtete und keinen eigenen Raum für ihre schriftstellerische Arbeit hatte. Sie ertrug dies knapp anderthalb Jahre und bemühte sich verzweifelt, sich der für sie vorgesehenen Rolle als mustergültige Hausfrau und Ehefrau anzupassen. In ihren Tagebucheinträgen zu jener Zeit beschreibt sie sich u.a. als eine „Frau, die den Sinn und Wert ihres Lebens aus den Augen verloren hat" (*TIZS* 9: 217).[36] Im September 1925 wählte sie den drastischen Ausweg, das Haus zu verlassen, ohne Hashimoto zu sagen, wohin sie gehe, und mit einem Kollegen Hashimotos nach Shikoku zu reisen. Für eine Frau, die sich als Dichterin bereits einen Namen gemacht hatte, blieb dieses Vorgehen keine Privatangelegenheit, sondern wurde von der Presse als Skandalgeschichte vermarktet.[37] Als Shimonaka Yasaburō (1877–

---

[35] Takamure 1965: 204, 1925a: 202–203, vgl. auch Ryang 1998. Nach der Annexion Koreas durch Japan im Jahre 1910 war die Zahl der in Japan lebenden und arbeitenden KoreanerInnen stark angestiegen. Der billige Arbeitskräfteimport zu Beginn der 1920er Jahre und die zu jener Zeit einsetzende Rezession des wirtschaftlichen Booms infolge des Ersten Weltkrieges bilden die sozialökonomischen Hintergründe für die gewalttätigen Ausschreitungen in der Bevölkerung während des großen Erdbebens (vgl. Ozawa 1978).

[36] Takamure vergleicht in der Autobiographie ihre Situation auch mit der von Hayashi Fumiko und Hirabayashi Taiko, Schriftstellerinnen, die sich im Zusammenleben mit ihren Männern nicht verwirklichen konnten, da ihnen in diesen Beziehungen weder der Raum noch die Energie dafür blieb (Takamure 1965: 209).

[37] Vgl. Tsurumi 1985: 6. Berichtet wurde in der *Tōkyō Asahi shinbun*, *Ōsaka Asahi shinbun* und *Ōsaka Mainichi shinbun* vom 22. bis 26. Oktober 1925 (Nishikawa 1990a: 98).

1961), der Chef bei Heibonsha,[38] zu Takamures Verteidigung ihren Abschiedsbrief in *Fujin kōron* („Rundschau der Frau") veröffentlichte, wurde sie in eben dieser Frauenzeitschrift von LeserInnen dafür angegriffen, daß sie Haus und Ehemann einfach so verließ. Hashimoto hingegen stellte sich auf die Seite seiner Frau und bedauerte seine bis dahin grobe, gewalttätige und auf ihre Bedürfnisse keine Rücksicht nehmende Haltung. Takamure schreibt in der Autobiographie:

> Anstatt wie sonst in meiner scheuen, unentschlossenen Art verlangte ich nach meiner Rückkehr nun von Kenzō in entschiedener Weise, daß er die Würde unserer ehelichen Beziehung anerkenne. Deutlich äußerte ich meinen Wunsch, innerhalb einer gleichberechtigten und partnerschaftlichen Verbindung mit ihm danach zu streben, für die Gesellschaft von Nutzen zu sein. Und dieses Mal versprach Kenzō feierlich, meiner Bitte zu entsprechen. (Takamure 1965: 213–14)

Als eine Art Rechtfertigung vor der Welt schrieb Takamure das Gedicht „Das Haus zu verlassen" (*Iede no shi,* Takamure 1925b), in dem sie forderte, die Gefühle von Frauen als Wirklichkeit ernst zu nehmen und sie nicht als Hirngespinste abzutun. Wenn die Frauen, wie sie es getan hatte, ihre eigene Wirklichkeit, ihre Gefühle ernst nähmen, würden sie die innere Notwendigkeit erkennen, ‚das Haus zu verlassen'. Sie formulierte und behauptete in diesem Gedicht die Analogie der Beziehungen zwischen den Verhältnissen von Ehefrau und Ehemann, Kapital und Arbeit, Privateigentum und Besitzlosigkeit, Kleinbauern bzw. -bäuerinnen und Pachtherren (Takamure 1925b: 310). Die theoretische Durchdringung des Geschlechterverhältnisses als eine politische und soziale Beziehung drückte sie hierin noch poetisch aus. Wenig später begann sie mit *Ren'ai sōsei* („Genesis der Liebe", 1926) ihre erste systematische Abhandlung über die Frauenbewegungen der Welt zu schreiben, in der sie diese geographisch differenzierte und geschichtlich einordnete sowie philosophische Theori-

[38] Die freundschaftliche Beziehung zwischen Shimonaka und Takamure zeichnete sich durch eine starke gegenseitige intellektuelle Beeinflussung und eine auch daraus resultierende große Ähnlichkeit ihrer geistigen Entwicklung aus. Auch Shimonaka stammte aus der Provinz, war Autodidakt und Lehrer. 1914 gründete er in Tōkyō den Verlag Heibonsha und 1919 die erste LehrerInnengewerkschaft Japans (Keimeikai). Mit Ishikawa Sanshirō gründete er 1925 die Nōmin Jichikai („Autonome Vereinigung der Bäuerinnen und Bauern") und wurde 1931 Mitbegründer und Vorsitzender der Nihon Sonjiha Dōmei („Union der autonomen Dörfer Japans"), die den rechtsgerichteten und antikapitalistischen *nōhon-shugi* (wörtl. „Idee vom Land als Grundlage") vertrat. Im Krieg vertrat er Ideen des Pan-Asianismus und engagierte sich in der Nachkriegszeit in der Pazifistischen Bewegung (siehe Abe 1987).

en zum Thema Geschlecht einer feministischen Kritik unterzog (Takamure 1926, siehe Germer 1996a, 1996b).

In dieser Zeit begann ihr Briefkontakt mit der ehemaligen Herausgeberin der *Seitō*, Hiratsuka Raichō (1886–1971), die an Takamure schrieb, daß deren Gedichte „wie die Gestalt und die Stimme einer Geliebten sind, die meine Gedanken tagelang nicht mehr loslassen" (Hiratsuka 1983: 221). Mit Takamure habe sie endlich die Schwester (*shimai*) gefunden, nach der es sie so oft verlangte (Hiratsuka 1983: 222). Takamure erwiderte das Gefühl der Seelenverwandtschaft und schrieb, daß sie sich als Raichōs geistige Tochter verstehe (*TIZS* 9: 233). Hashimoto hatte seine Stelle bei Heibonsha aufgegeben und redigierte Takamures Schriften, die als freie Mitarbeiterin bei verschiedenen Zeitschriften den Unterhalt für beide verdiente. Zu ihrer politischen Überzeugung schreibt sie in der Autobiographie:

> Damals tendierte ich also zum Anarchismus und von jenem politischen Standpunkt aus führte ich den Kampf gegen die Schicht der Mächtigen und gegen diejenigen, die am Erhalt der bestehenden Verhältnisse interessiert waren. Dabei ging es mir nicht ums bloße Geldverdienen, vielmehr drückte sich in jenen Schriften wie bereits in meinem Gedicht „Tōkyō im Fieber" das leidenschaftliche Aufbegehren meines sozialen Gewissens aus. (Takamure 1965: 228)

In den Jahren 1928 bis 1930 führte sie in Form von Zeitschriftenartikeln verschiedene Diskussionen mit marxistischen Feministinnen: zunächst die hauptsächlich mit Yamakawa Kikue (1890–1980) in *Fujin kōron* („Rundschau der Frau") geführte Debatte um die Liebe (*ren'ai ronsō*, 1928), in der es um die theoretische Erkenntnis ging, daß Liebe, Sexualität und Ästhetik politische Kategorien sind.[39] Die folgende anarchistisch-bolschewistische Debatte (*ana-boru ronsō,* 1929) mit den marxistisch orientierten Frauen um die Zeitschrift *Nyonin geijutsu* („Frauen-Kunst") begann als Literaturdiskussion über die Bewertung von Literatur anhand politischer Kriterien und entwickelte sich zu einer Auseinandersetzung

[39] Yamakawa kritisierte das in den 1920er Jahren vieldiskutierte Thema Liebe als den begrifflichen Deckmantel dafür, daß sich Frauen nun individuell und zu vorteilhafteren Bedingungen als in familiär arrangierten Heiraten selbst verkaufen können. Echte weibliche Emanzipation sei jedoch nur durch wirtschaftliche Eigenständigkeit zu erringen. Takamure hingegen erkannte in der Liebe auch eine kulturelle Dimension, die für eine echte politische Emanzipation der Frauen unabdingbar sei. Sie kritisierte Yamakawas marxistischen Ansatz als unzureichend (Takamure 1928). Zur gesamten Debatte siehe Germer 1998, Tsurumi 1998.

über Anarchismus und Bolschewismus.[40] Ergebnis letzterer Debatte war Takamures Rückzug von dieser Zeitschrift und die Gründung der anarchistischen Musan Fujin Geijutsu Renmei („Kunstvereinigung proletarischer Frauen"), sowie die Herausgabe der in einer Auflage von 5000 Exemplaren erscheinenden anarchistisch-feministischen Zeitschrift *Fujin sensen* („Frauenfront") als dem Organ dieser Vereinigung im Jahre 1930 (Nishikawa 1975, Germer 2000).

In ihrer Autobiographie betont Takamure zwar, daß ihr Wunsch schon seit Jahren der war, sich der Erforschung der japanischen Frauengeschichte der Frühzeit zu widmen, um ihrer feministischen Gesellschaftskritik eine historiographische Grundlage zu geben; so hatten es Hashimoto und sie schließlich auf Neujahrsgrußkarten zum Jahre 1930 angekündigt, als von dem anarchistisch orientierten Verlag Kaihōsha die Zusage zur Herausgabe von *Fujin sensen* kam. Takamure zeichnete für die nächsten anderthalb Jahre als Hauptverantwortliche und unter mehreren Pseudonymen als Hauptbeitragende dieser Zeitschrift. Sie konzipierte *Fujin sensen* als eine um das gesellschaftliche Bewußtsein erweiterte zweite *Seitō* und stellte sie ausdrücklich in die Tradition des Teils der japanischen Frauenbewegung, der die weibliche Selbstfindung und Entfaltung zum Ziel erklärt hatte.[41] Die drei Slogans der Zeitschrift, deren Verfasserin nicht benannt wird, lauteten:

1. Wir werden den Autoritarismus abschaffen und erwarten eine Gesellschaft der Selbstverwaltung. Unser Motto: Nieder mit dem Autoritarismus!
2. Unsere grundlegende Strategie besteht darin, die alltägliche Realität männlicher Autokratie offenzulegen und auszumerzen und

---

[40] Marxistische Auffassungen vertraten Kamichika Ichiko, Nakayama Yukiko, Nakamoto Tokiko, Mitsuda Tokiko und der Ehemann der Herausgeberin Hasegawa Shigure, welcher der Anarchistin Jō Natsuko zufolge prägenden Einfluß auf die politische Ausrichtung dieser von Frauen herausgegebenen Zeitschrift hatte (Jō 1972: 333, vgl. zur gesamten Debatte Akiyama 1973a: 122–154). Es hatte davor schon einen *ana-boru ronsō* der Männer gegeben, der nach der Russischen Revolution von 1917 einsetzte und zu Beginn der 1920er Jahre unter den Linken heftig geführt wurde. Die Auseinandersetzungen zwischen den ehemals theoretisch dominierenden Anarcho-Syndikalisten und den Marxisten (Bolschewisten) führten zu einer zunehmenden Vorherrschaft marxistischer Positionen und wurde abgeschlossen durch die Ermordung des führenden anarchistischen Theoretikers Ōsugi Sakae und seiner Frau, der anarchistischen Feministin Itō Noe, durch die Polizei nach dem Erdbeben von 1923 (Totten 1966, zur politischen linken Literatur in diesem Zeitraum siehe Schamoni 1973).

[41] Takamure 1930b: 8, vgl. Germer 2000, zur *Seitō* siehe Neuss 1971, Horiba 1988, Mae 1997.

dadurch bei allen Frauen ein Bewußtsein zu schaffen. Unser Motto: Nieder mit den Männern!

3. Wir sind uns unserer Pflicht bewußt, neue Ideen und Lösungen vom Standpunkt der Frauen aus anzubieten, um eine neue Kultur und Gesellschaft zu schaffen. Unser Motto: Wiedergeburt des Weiblichen!

Trotz dieser radikalfeministischen Rhetorik arbeitete die Musan Fujin Geijutsu Renmei auch mit anderen männlich dominierten anarchistisch-bäuerlichen Vereinigungen[42] zusammen und führte gemeinsame Fortbildungs-oder Vortragsveranstaltungen durch. Das Ende der *Fujin sensen* nach der sechzehnten Ausgabe im Juni 1931 hatte mehrere Ursachen. Eine Liebesaffäre zwischen Takamure und Nobeshima Eiichi (1902–1969), welcher als Chefredakteur der anarchistischen Zeitschrift *Kaihō sensen* („Befreiungsfront"),[43] an der auch Takamure mitarbeitete, fungierte, und der gleichzeitig der Ehemann von Matsumoto Masae,[44] einer Freundin und aktiven Mitarbeiterin bei *Fujin sensen*, war, belastete das Verhältnis zwischen allen Beteiligten.[45] Hashimoto entzog Takamure die Unterstüt-

---

[42] So etwa die Nōmin Jichikai („Autonome Vereinigung der Bauern und Bäuerinnen") oder die Zenkoku Nōmin Geijutsu Renmei („Nationale Kunstvereinigung der Bauern und Bäuerinnen"). Mit letzterer wurde eine öffentliche Vortragsveranstaltung am 28. Mai 1931 organisiert, bei der Takamure eine Rede über „Die Arbeit der *Frauenfront*" hielt. Diese wurde von der anwesenden Polizei unterbrochen, und Takamure erhielt Redeverbot (Takamure 1965: 236, Kano und Horiba 1985: 163).

[43] Ebenso wie *Fujin sensen* im Verlag Kaihōsha (von Okt. 1930 bis Feb. 1931) herausgegeben, bestanden enge personelle und inhaltliche Verbindungen zwischen beiden Zeitschriften. In den Gründungsverlautbarungen von *Kaihō sensen* verfaßte Takamure den anarchistischen Standpunkt der Frauen. Nobeshima veröffentlichte unter dem Namen seiner Frau Matsumoto auch in *Fujin sensen,* die eigentlich als eine ausschließlich von Frauen herausgegebene Zeitschrift konzipiert war. *Kaihō sensen* erschien 1990 als Faksimile im Verlag Ryokuin Shobō, Tōkyō, versehen mit einem Kommentar von Nishikawa (1990b).

[44] Geb. 1901. Als Sekretärin arbeitete sie zwischen 1922 und 1940 in einer deutschen Handelsfirma und unterstützte *Fujin sensen* nicht nur finanziell, sondern auch durch ihre Beiträge von hohem theoretischem Niveau zu Fragen der Wirtschaft und zum Verhältnis von Produktion und Reproduktion (Nishikawa 1991).

[45] Vgl. Matsumotos Schilderungen der Affäre in Setouchi 1975: 410–412, Nishikawa 1991: 137. Das Ende der Zeitschriften hängt für Nishikawa wesentlich mit den Beziehungskrisen der Beteiligten zusammen: Wegen der Affäre verläßt Matsumoto ihren Ehemann. Es kommt zu einer Aussprache zu viert (Takamure, Hashimoto, Matsumoto, Nobeshima) und Takamure entschließt sich, mit Hashimoto zusammenzubleiben.

zung bei der Herausgabe, und sporadische Kontrollen der Geheimpolizei (*tokkō*) und der Militärpolizei (*kenpei*) sowie finanzielle Schwierigkeiten bedeuteten das, wie Takamure schrieb, „natürliche Ende" der Zeitschrift (Takamure 1965: 237). In Absetzung von ihrer anschließenden wissenschaftlichen Phase bezeichnet Takamure ihre aktivistische Periode im nachhinein als „fruchtlose Zeit" (*fumō no jidai*) (Takamure 1965: 238).

2.3 Das Haus im Wald, 1931–1945

Bereits einen Monat nach Aufgabe der Zeitschrift zogen Takamure und Hashimoto in ein neu errichtetes Haus in einem Wäldchen in Setagaya, am Stadtrand Tōkyōs. Das Ziel war beiden klar: Takamure richtete in dem hellen Raum im ersten Obergeschoß ihr Forschungszimmer ein und sollte sich von nun an mit der Stellung der Frauen in der japanischen Frühgeschichte befassen. Sie plante ein dreiteiliges Werk, das sie innerhalb von zehn Jahren fertigstellen wollte: eine „Abhandlung über die Frau" (*Fujinron*), eine „Abhandlung über die Liebe" (*Ren'airon*) und eine „Japanische Frauengeschichte" (*Nihon joseishi*) (vgl. Takamure 1965: 245). Tatsächlich verbrachte sie die nächsten 33 Jahre in diesem „Haus im Wald" (*mori no ie*), wie sie ihre Eremitage nannte, wo sie nach eigenen Angaben im Durchschnitt täglich zehn Stunden ihre Forschung betrieb und von wenigen Ausnahmen abgesehen weder selbst das Haus verließ noch BesucherInnen empfing. Hashimoto arbeitete zwischen 1931 und 1935 wieder bei Heibonsha, und er trug das Material, das Takamure für ihre Forschungen benötigte, aus Bibliotheken und Buchläden zusammen. Nach 1935 übernahm er ganz die Rolle des Hausmanns,[46] des Sekretärs und des wissenschaftlichen Mitarbeiters.

[46] Selbstverständlich gab es den Begriff des Hausmanns und das dazugehörige Rollenmodell in der damaligen Zeit nicht. Hashimoto ging es sicherlich nicht um ein neues Geschlechtsrollenmodell. Er bezeichnete Takamure späterhin als *kami* („Göttin") (Takamure 1965: 477), was auf seine Verehrung ihrer Arbeit schließen läßt, die er auf jede erdenkliche Weise förderte. In der neuen japanischen Frauenbewegung ist er als das Beispiel eines neuen Mannes gesehen worden (vgl. Lenz 1978). Die Beziehung zwischen Takamure und Hashimoto wird vielfach idealisiert. Die Rolle des umsorgenden Hausmannes wird jedoch von Hamada Itoe in Frage gestellt, eine der wenigen Personen, die das Paar in ihrem Haus besucht hat. Sie berichtet über den kontrollierenden Umgang Hashimotos mit Takamure. Zur Haushaltsführung Hashimotos merkt sie an, daß es nur verrostete Messer in der Küche gab und das Paar sich offensichtlich hauptsächlich von Fertiggerichten ernährte (Gespräch im August 1997).

Takamure Itsue und Hashimoto Kenzō vor ihrem „Waldhaus“
(mit freundlicher Genehmigung von Hashimoto Shizuko)

„Menkai okotowari – Keine Besuche!“
Schild an der Eingangstür
(entnommen aus *Takamure Itsue zasshi* 9: 59,
mit freundlicher Genehmigung
von Hashimoto Shizuko)

1936 erschien Takamures erstes umfangreiches und zu einem großen Teil auch auf Recherchen Hashimotos basierendes Werk, das erste und bis in die jüngste Zeit[47] einzige „Großjapanische Frauennamenlexikon" (*Dai Nihon josei jinmei jisho*), das 1852 Einträge von Frauennamen von der Frühgeschichte bis zur Gegenwart enthält und in dem auch mythologische Figuren wie die Sonnengöttin Amaterasu ōmikami als geschichtliche Personen aufgeführt sind. Das Lexikon bildete gleichzeitig die Materialsammlung für Takamures eigentliche Forschungsarbeit, die sie 1938 als Band 1 der „Großjapanischen Frauengeschichte" unter dem Titel „Forschungen zur Matrilinearität"[48] (*Bokeisei no kenkyū*)[49] herausgab (Takamure 1938a). Im Januar 1936 hatte sich auf Initiative von Hiratsuka Raichō und Takenaka Shige (1875–1968)[50] anläßlich der Herausgabe des Frauennamenlexikons eine „Vereinigung zur Unterstützung der Forschungsarbeit von Takamure Itsue" (Takamure Itsue Chosaku Kōenkai) gegründet, die aus zahlreichen namhaften AutorInnen, unter anderen auch einstigen politischen Gegnerinnen wie Yamakawa Kikue und Kamichika Ichiko

---

[47] Seit 1993 gibt es nun ein weiteres japanisches Frauennamenlexikon mit 7000 Eintragungen, herausgegeben von Haga Noboru *et al*.

[48] Trotz einiger Bedenken habe ich mich für die Übersetzung des Begriffes *bokeisei* mit „Matrilinearität" statt „Mutterlinie" oder „Mutterrecht" entschieden. Obgleich Takamure keine Definition des Begriffes gibt und er in ihrem Gebrauch sicherlich nicht auf seine heutige ethnologische und genealogische Bedeutung beschränkt ist, sondern ein umfassenderes kulturelles, an Frauen und Ahninnen bzw. Ahnen orientiertes System bezeichnet, scheint er mir adäquater als etwa Bachofens wahlweise gebrauchte Begriffe „Mutterrecht", „Muttertum" oder „Gynaikokratie" (Bachofen [1861] 1993). Takamure stützte ihre Thesen auf empirische Untersuchungen historischen Quellenmatrials und setzte sich mit den Ergebnissen von Morgans Untersuchungen auseinander, so daß der auch in Morgans *Ancient Society* (1877) bereits benutzte Begriff *matrilineal* als geeignet erscheint.

[49] Im Vorwort des in die Gesamtausgabe aufgenommenen Textes schreibt Takamure: „Als ich die Forschungen zur Matrilinearität durchführte, war dies eine Zeit, in der man zögerte, auch nur das Wort Matrilinearität auszusprechen" (Takamure 1938a: 1).

[50] Takenaka war die erste Frau, die von 1911 bis 1930 bei der Zeitung *Asahi shinbun* als Journalistin arbeitete. Sie war aktiv in den Frauenvereinigungen Tōkyō Fujin Kyōfūkai, in der von Hiratsuka, Oku Mumeo und Ichikawa Fusae 1919 gegründeten „Vereinigung neuer Frauen" (Shin Fujin Kyōkai) und in dem 1924 gegründeten und von Kubushiro Ochimi und Ichikawa geleiteten „Bund zur Erlangung des Frauenwahlrechtes" (Fujin Sanseiken Kakutoku Kisei Dōmeikai). Sie war außerdem Vorsitzende der „Montagsgesellschaft" (Getsuyōkai) der *Asahi shinbun* (Takamure 1965: 260).

(1888–1981)[51] bestand und es sich zur Aufgabe machte, Spenden zu sammeln sowie den Vertrieb von Takamures Werken durch Werbung zu fördern.[52] Die Vereinigung eröffnete Takamure eine zusätzliche Einnahmequelle durch die Veröffentlichung ihrer Artikel in der Zeitschrift *Josei tenbō* („Ausblick der Frau").[53]

Dem persönlichen und öffentlichen Engagement der Vereinsmitglieder war es zum Teil zu verdanken, daß *Bokeisei no kenkyū*, das ein Jahr nach dem vom Erziehungsministerium herausgegebenen *Kokutai no hongi* („Essenz des nationalen Wesens")[54] erschien, nicht verboten wurde. Während das *Kokutai no hongi* auf der Vorstellung gründete, daß das großjapanische Kaiserreich ein großer Familienstaat sei, der sich auf eine

---

[51] Kamichika wurde als Tochter eines Arztes der chinesischen Medizin in der Nähe von Nagasaki geboren. Sie besuchte die höhere Mädchenschule in Nagasaki und ab 1910 die christliche Tsuda-Englischschule in Tōkyō. 1912 wurde sie Mitglied der Seitōsha, was zunächst ihren Verweis von der Schule und die Entlassung aus ihrer bald darauf angetretenen Stelle als Lehrerin zur Folge hatte. Sie arbeitete als Journalistin in Tōkyō, als sie 1916 im sog. Hikage-Teehaus-Vorfall aus Eifersucht versuchte, ihren Geliebten, den Anarchisten Ōsugi Sakae, der bereits mit der anarchistischen Feministin Itō Noe zusammenlebte, umzubringen. 1928 vertrat sie in der „Debatte um das Frauenwahlrecht" (*Fusen ronsō*) kritische Positionen gegenüber Takamure. In ihren Beiträgen zu *Nyonin geijutsu* und anderen Zeitschriften nahm sie marxistische Standpunkte ein. Von 1953 bis 1969 war sie Unterhausabgeordnete der Sozialistischen Partei Japans (Terasaki und Lenz 1978: 91–101).

[52] Takamure 1965: 261. Weitere prominente Vereinsmitglieder waren u.a. Enchi Fumiko, Maruoka Hideko, Shimonaka Yasaburō, Matsuda Tokiko, Hirabayashi Taiko, Oku Mumeo und Ichikawa Fusae.

[53] Vor 1936 hieß sie *Fusen* („Frauenwahl") und war Organ der Bewegung für das Frauenwahlrecht, deren von Ichikawa Fusae seit 1924 mitbegründete und seit 1925 geleitete Organisation Fusen Kakutoku Dōmei („Bund zur Erlangung des Frauenwahlrechtes", ehemals Fujin Sanseiken Kakutoku Kisei Dōmeikai, 1924) sich 1940 auflöste.

[54] Erstmals im März 1937 herausgegeben und an das Lehrpersonal des Landes verschickt, wurde dieser in schwer verständlicher klassischer Schriftsprache verfaßte Text in verschiedenen Ausgaben millionenfach aufgelegt. Die ursprüngliche Fassung stammt aus der Feder von Hisamatsu Sen' ichi (1894–1976), einem Professor an der Universität Tōkyō und Experte auf dem Gebiet der klassischen Schriften Japans. Sein Text wurde von zwei Komissionen, die eine bestehend aus Professoren, die andere aus Regierungsbeamten, weitgehend überarbeitet und schließlich von Itō Enkichi, einem Beamten des Erziehungsministeriums, editiert und in weiten Teilen neugeschrieben. Dieses politische Traktat wurde von der Regierung als die grundlegende Darlegung der fundamentalen Prinzipien des *kokutai* („nationales Wesen") betrachtet. Es stellte das Göttliche von Ursprung, Führung und Charakteristika Japans als

einzige kaiserliche Linie von Vorfahren zurückführen lasse (*bansei ikkei*), ergab Takamures Auswertung alter Genealogien in *Bokeisei no kenkyū*, daß die einzelnen Sippen (*ukara/uji*) sich in der frühen japanischen Geschichte nicht nur auf eine, sondern auf mehrere Linien von Vorfahren beriefen; und während das *Kokutai no hongi* die ahistorische Vorstellung einer seit Urzeiten unverändert bestehenden patriarchalen Familie beinhaltete, kam Takamure zu dem Schluß, daß jenes Phänomen der „einen Sippe mit vielen Ahnen" (*ishi taso*) Zeichen einer Gesellschaft gewesen sei, deren ursprünglich matrilineare und mutterrechtliche Organisation von der patrilinearen Abstammungsrechnung überlagert wurde, sich also in einem Übergangsstadium hin zur patriarchalen Gesellschaft befand.[55] Daß *Bokeisei no kenkyū* trotz dieser der offiziell forcierten Ideologie widersprechenden Ergebnisse nicht verboten wurde, lag, wie Nishikawa (1990c: 253f.) vermutet, auch am Schlußkapitel des Werkes, in dem Takamure ausführt, daß die Vereinigung der verschiedenen matrilinearen Sippen auf die Besuchsehe der Männer zurückzuführen waren, daß somit durch eine „Vereinigung des Blutes" (*chi no kiitsu*) und nicht durch kriegerische Unterwerfung ein einziges großes Reich geschaffen worden wäre.[56] Nishikawa (ebd.) betont, daß diese Thesen mit der damaligen Vorstellung vom *kokutai* als einem Familienstaat und

---

Ursache für die Prosperität des Landes dar und beschrieb Sprache, Sitten, Gebräuche, Religionen, das politische System der Meiji-Verfassung und die direkte Herrschaft des Kaisers mit dem Ziel, Japans göttliche Mission zu illustrieren (siehe Gauntlett und Hall 1949, Tsunoda 1958).

[55] Vgl. Nishikawa 1990b: 252f. Eine wesentliche Grundlage dieser Forschungen bildete das *Shinsen shōjiroku* (815), ein Familienregister des Adels, in dem die blutsverwandtschaftliche Nähe oder Entfernung der Clans in patrilinearer Linie zum Kaiserhaus bestimmt wird. Yamashita Etsuko betont die strukturalistische Herangehensweise bei der Untersuchung des Registers, mit der Takamure eine aus dem Prozeß der Etablierung einer patrilinearen Genealogie ausgeschlossene Mutterlinie entdeckte. Bewußt oder unbewußt habe sie damit das Bestehen und den Austausch verschiedener Ethnien (*minzoku*) bei der Entstehung des japanischen Staates entdeckt und somit auch gezeigt, daß die im *Kojiki* und *Nihon shoki* dargestellte Abstammung der Clans von einem Ahn des Kaiserhauses eine Konstruktion ist (Yamashita 1988: 151–153).

[56] Der Abschnitt „Vereinigung des Blutes" im letzten Kapitel wurde in der Nachkriegsausgabe von *Bokeisei no kenkyū* weggelassen und auch in der *TIZS* nicht abgedruckt. Auch in ihrer Schrift *Josei nisen roppyakunen shi*, die mir in der Originalausgabe von 1940 vorliegt, erklärt Takamure, daß es zwei Arten der Reichsgründung gebe: zum einen durch die Unterwerfung und Versklavung anderer Clans und zum anderen durch das Umfassen (*hōyō shite*) und das Knüpfen von Blutsbanden (*chienteki ni tateru mono*). Letzteres sei der Prozeß gewesen, durch den das japanische Reich gegründet worden sei. Hier verweist

auf Blutsbanden beruhenden Staatswesen völlig in Einklang standen und deshalb eine Zensur überflüssig war. Auch Kano und Horiba betonen die Ähnlichkeit von Takamures damaliger Argumentation mit dem Diskurs um das mythisch begründete „nationale Wesen" (Kano und Horiba 1985: 220, 229, 276). Dem ist andererseits hinzuzufügen, daß auch Takamures Verweis auf das Nicht-Kriegerische der Staatenbildung betont werden könnte.

Während des Krieges wurde es schwierig, rationierte Luxusartikel wie Papier und Bücher zu bekommen. Auch die Nahrungsmittel wurden in den letzten Kriegsjahren so knapp, daß Takamure und Hashimoto 1944 einen Gemüsegarten anlegten (Takamure 1965: 321). Ihr Lebensunterhalt speiste sich aus verschiedenen Quellen. Nach 1931 publizierte Takamure Artikel in der Zeitschrift *Fujo shinbun* („Die Frauenzeitung"),[57] seit 1937 wurde sie von *Josei tenbō* durch Werbung und Besprechungen ihrer Forschung unterstützt, und ab 1942 lieferte sie bis kurz vor Kriegsende insgesamt dreiundzwanzig Beiträge in der Zeitschrift *Nippon fujin* („Die japanische Frau"), dem Organ der gleichgeschalteten Frauenvereinigung Dai Nippon Fujinkai („Großjapanischer Frauenverein") (Nishikawa 1990c). Ab 1939 erhielt Takamure Forschungsgelder von der akademischen Stiftung Zaidan Hōjin Hattori Hōkōkai[58] und vom Erziehungsministerium (Nakayama 1989: 118). Weiterhin erhielt sie 1941 ein Forschungsstipendium von der akademischen Stiftung Zaidan Hōjin Keimeikai,[59] was für sie nicht nur in finanzieller Hinsicht bedeutsam war, sondern auch ein Zeichen der Anerkennung als Frau und Laienforscherin in der akademischen Welt darstellte (Takamure 1965: 287). Es ist dennoch nicht anzunehmen, daß Takamure durch die Gelder kooptiert wurde.

---

sie auf die Legende des Ōkuninushi no mikoto, der mit den mächtigen Göttinnen in den verschiedenen Regionen Japans nach Art der Besuchsehe Kinder zeugte und auch Gott der Reichsgründung (*kunitsukuri no kami*) genannt werde (Takamure 1940a: 16f.).

[57] Zu jener Zeit von Fukushima Shirō herausgegeben. Seit 1900 erscheinende Zeitschrift mit gemäßigt bürgerlichen Inhalten, in der ab 1938 jedoch überwiegend faschistische Ideen vertreten wurden.

[58] Ab 1939 erhielt Takamure insgesamt drei Mal Forschungsgelder dieser Stiftung zugesprochen (Takamure 1965: 286–292, Kano und Horiba 1985: 223f.).

[59] Den Vorsitz der Stiftung hatte der Historiker Tsuji Zennosuke inne, Professor an der Universität Tōkyō und Herausgeber des *Kokushi jiten*. Zu der insgesamt erhaltenen Summe macht Takamure nur ungenaue Angaben. Zusammen mit den Geldern der Hattori Hōkōkai, der Unterstützungsvereinigung und einem von der Mäzenin Sōma Kokkō gestifteten Beitrag von 3000 Yen habe sie weit über 10.000 Yen, eine für die damalige Zeit stattliche Summe, erhalten (Takamure 1965: 286f.).

Viemehr verstärkte sich während des 15jährigen Krieges (1931–1945) bei Takamure die bereits zuvor bestehende Tendenz, sich auf das eigene kulturelle und nationale Erbe zu besinnen und dieses in Opposition zum „Westen" zu propagieren.

Kano und Horiba haben bereits Takamures 1926 erschienene Schrift *Ren'ai sōsei* aufgrund der darin entfalteten Ablehnung der ‚männlichen Kultur' und der umfassenden Kritik der Moderne als „Schrift der Ablehnung" (*hitei no sho*) bezeichnet, die jedoch gleichzeitig eine „Schrift der Rückkehr" (*kaiki no sho*) darstelle (Kano und Horiba 1985: 148). Sie reihten damit Takamure in die Tradition japanischer Intellektueller ein, die während des Zweiten Weltkrieges die geistige Rückkehr nach Japan (*Nippon e no kaiki*) und die „Überwindung der Moderne" (*kindai no chōkoku*) propagierten.[60] In Takamures Artikeln in den 1930er Jahren verstärkte sich diese Tendenz, etwa in einem Artikel in *Fujo shinbun,* in dem sie schrieb: „Es besteht keine Notwendigkeit, daß wir uns so sehr nach dem Westen sehnen. Wenn wir Japan, unser eigenes Land, erforschen, wird sich uns oftmals der Weg der Befreiung ganz von selbst eröffnen" (Takamure 1931a: 193). 1934 schließlich rechtfertigte sie in der gleichen Zeitschrift den Einfall in die Mandschurei (1931) als Akt des Widerstandes gegen eine internationale Ordnung, die von den fortgeschrittenen westlichen Nationen im 19. Jahrhundert auf gewaltsame Weise geschaffen wurde und die im 20. Jahrhundert von einer Institution wie dem Völkerbund konserviert werden solle (Takamure 1934: 207). Takamure sprach darin vom „Volksgeist Japans" (*Nihon no minzoku seishin*) und seiner Aufgabe in Asien und benannte damit die Ideologeme Nipponismus und Asianismus (*Ajia-shugi*), die Kojima Masaru (1993) als die Hauptpfeiler der Ideologie der „Großostasiatischen Wohlstandssphäre" (*Daitōa kyōeiken*) identifiziert. 1937 rief sie ebenfalls in *Fujo shinbun* erstmals die Frauen dazu auf, sich in Krisenzeiten innerhalb des Systems zu engagieren, und im folgenden Jahr der Generalmobilmachung (1938) ließ sie in einem Artikel in *Josei tenbō* die Unterschiede zwischen Mann und Frau zurücktreten vor der nationalen Aufgabe, deren Erfüllung vor allem den Frauen die Chance biete, ihren gesellschaftlichen Status zu erhöhen (Takamure 1937,

[60] Im Jahre 1942 fand unter der Teilnahme verschiedener Intellektueller eine von der Zeitschrift *Bungakkai* veranstaltete Konferenz unter dem Motto „Die Überwindung der Moderne" (*Kindai no chōkoku*) statt, deren Symposiumsberichte in den September- und Oktobernummern erschienen und 1943 als Monographie unter dem gleichnamigen Titel veröffentlicht wurden. Auch wenn dieser bereits früher von Takayama Chogyū geprägte Ausdruck kein einheitliches Gedankengut bezeichnet und die Konferenzteilnehmer sehr unterschiedliche Meinungen vertraten, wurde der Titel zum Slogan und zu einem Symbol für die intellektuelle Kollaboration mit dem Faschismus (Takeuchi 1987).

1938b, vgl. Kanō 1979a: 188). 1940 veröffentlichte sie ihre Schrift *Josei nisen roppyakunen shi* („2600jährige Geschichte der Frau")[61] und leistete damit einen Beitrag zu der Regierungskampagne, die jenes Jahr zum nationalen Jubiläumsjahr der legendären Reichsgründung vor 2600 Jahren machte mit dem Ziel, die Loyalität und die Vorstellung des japanischen Volkes als Schicksalsgemeinschaft im Krieg zu stärken (vgl. Kōno 1988: 177f., Nishikawa 1990c: 263). In *Nippon fujin* schließlich hob sie 1943, während des Pazifischen Krieges, den sie als großostasiatischen Befreiungskrieg verstand, in dem Artikel „Gunji to josei" („Das Militär und die Frauen") die in der Mythologie überlieferten kriegerisch-kämpferischen Fähigkeiten japanischer Frauen hervor, um sie im Kampf gegen die westliche Bedrohung zu reaktivieren (Takamure 1943, vgl. Germer 1996b: 172–177).

Auf die ideologische Kollaboration Takamures wiesen ab Ende der 1970er Jahre Wissenschaftlerinnen der Frauen- und Geschlechterforschung wie Kanō Mikiyo (1979a, 1979b) oder Nishikawa Yūko (1990a, 1990c) hin. Morosawa Yōko hingegen führt die japanorientierten Schriften Takamures im wesentlichen auf Hashimotos Einfluß zurück und bewertet sie als Teil eines Handels, der es Takamure ermöglichte, die frauengeschichtlichen Forschungen fortzuführen (Morosawa 1980: 242). Tatsächlich ließ Takamure in den 1930er und 1940er Jahren auch kritische

[61] Wie Takamure im Vorwort schreibt, wurde die Schrift in der vom Zeitungsverlag Asahi herausgegebenen Neujahrsnummer *Fujin Asahi* („Frauen Asahi") 1940 erstmals veröffentlicht und, mit einigen Ergänzungen und einem autobiographischen Abschnitt versehen, als Monographie im Februar des selben Jahres im Verlag Kōseikaku aufgelegt. Sie habe nur zwei Wochen zum Verfassen der Schrift gehabt, die Chance jedoch aufgrund des historisch einmaligen Datums und der Möglichkeit, die Themen Frauengeschichte und Frauenfragen einzubringen, ergriffen (Takamure 1940a: Vorwort). Die Kernthesen besagen, daß Mann und Frau in der Frühzeit aufeinander angewiesen, weitgehend gleichgestellt gewesen seien und auch Frauen einen wesentlichen Beitrag zur Reichsgründung und zur Entwicklung der Kultur geleistet hätten. Die gesellschaftliche Entwicklung habe jedoch allmählich, und verstärkt seit der Tokugawa-Zeit, zu einer Verschlechterung der Stellung der Frauen geführt, welche trotz vereinter Bemühungen von fortschrittlich gesinnten Männern und Frauen bis in ihre Zeit anhalte (Takamure 1940a: 122f.). Die Schrift wurde von Kaneko Shigeri als *A History of Japanese Women* ins Englische übersetzt und ab März 1940 in einer Serie von Artikeln in der Zeitschrift *Japanese Women* (Nr. 2, März 1940–?) veröffentlicht (Kano und Horiba 1985: 231). Takamure lieferte sozusagen den weiblichen Beitrag zur geschichtlichen Jubiläumsfeier. Im Jahr zuvor war bereits die „2600jährige Geschichte Japans" (*Nihon nisen roppyakunen shi*, 1939) von Ōkawa Shūmei (1886–1957), einem der bekanntesten Ideologen der politischen Rechten zwischen 1920 und 1945, im Tōkyōer Verlag Dai'ichi Shobō erschienen.

Töne über das gewalttätige Verhalten der japanischen Siedler in der Mandschurei verlauten (Takamure 1932) oder forderte die Rückholung japanischer Prostituierter aus China (Takamure 1940b). Daß Takamures Nipponismus jedoch mehr als ein Zugeständnis an die Agenten der Gedankenkontrolle war, läßt sich nicht zuletzt an ihren emotionalen Reaktionen zur Verlautbarung der Kapitulation ablesen, die in ihren Tagebucheintragungen von Enttäuschung und Erschütterung zeugen.[62]

Takamures kulturellen Nationalismus halte ich für einen integralen Bestandteil ihres Denkens. Takamure kann jedoch gleichsam als Sprachrohr jener Kreise prominenter Personen aus der gesamten Frauenbewegung gesehen werden, die sich vor und während des Krieges zu ihrer Unterstützung in der Takamure Itsue Chosaku Kōenkai zusammengeschlossen hatten.

Während feministische Aktivistinnen wie etwa Ichikawa Fusae (1893–1981)[63] in der Nachkriegszeit für ihre Kollaboration während des Krieges zur Rechenschaft gezogen und ihrer Ämter enthoben wurden bzw. ihre Lehrerlaubnis entzogen bekamen, ergaben sich für Takamure, wohl immer noch unter dem Schutz der Unterstützungsvereinigung und aufgrund der Tatsache, daß sie niemals öffentliche Ämter bekleidete, keinerlei Konsequenzen. Somit gab es für sie auch keine unmittelbare Notwendigkeit einer öffentlichen Entschuldigung, wie etwa Ichikawa sie leistete,[64]

---

[62] Der gedichtartige Tagebucheintrag vom 16. August 1945 beginnt mit den Worten: „Gestern mittag die Radioansprache des *tennō* über die Beendigung des Krieges (*sensō shūketsu no tennō hōsō*)./Einen tiefen Schmerz fühle ich drängend in meiner Brust, nur Weinen und Klagen/nur Weinen und Klagen/Nachts wache ich auf aus dem Schlaf, nur Weinen und Klagen, auch am Morgen nur Weinen/einfach nur Weinen und Klagen“ (*TIZS* 9: 259 zum 16. Aug. 1945, vgl. auch Kano und Horiba 1985: 250–263).

[63] Frauenrechtlerin, die 1919 eine Stelle in der Frauenabteilung der Gewerkschaft Yūaikai antrat und den ersten japanischen Arbeiterinnenkongreß leitete. 1920 war sie an der Gründung der Shin Fujin Kyōkai („Vereinigung neuer Frauen“) um Hiratsuka Raichō beteiligt und wurde nach einem dreijährigen Amerika-Aufenthalt 1924 zusammen mit Kubushiro Ochimi u.a. Mitbegründerin des Bundes zur Erlangung des Frauenwahlrechts, den sie die folgenden 16 Jahre leitete. Während des Krieges wurde sie vom Regime in mehrere öffentliche Beratungsgremien berufen. Sie hatte den Krieg mit China 1937 als eine Möglichkeit für die japanischen Frauen begrüßt, ihre Stellung im Staat zu verbessern (vgl. Garon 1993). Seit 1953 wurde sie insgesamt sechs Mal als Parteilose ins Oberhaus gewählt. Siehe die Autobiographie Ichikawa 1981, vgl. Vavich 1967, Pharr 1981.

[64] Ichikawa selbst sprach von ihrer „passiven Kollaboration“ mit der Kriegsregierung und nahm deshalb nach dem Krieg keine Unterstützung von staatlicher Seite mehr an (vgl. Kikuchi 1986: 11f.).

und wie es nach Meinung vieler ihrer Kritiker auch in Takamures Verantwortung gelegen hätte (Kano und Horiba 1985: 271, Kanō 1979b: 175f., Hinokiyama 1979: 116). In keiner ihrer Schriften ging sie auf die Rolle ein, die sie für die Propaganda des Faschismus gespielt hatte.

2.4 Das Haus im Wald, 1945–1964

Takamures Lebensstil änderte sich im Vergleich zur Kriegszeit kaum. Sie vertiefte sich in die Forschung und veröffentlichte 1947 ihre erste in der Nachkriegszeit erschienene Monographie „Sozialgeschichte der japanischen Frauen" (*Nihon josei shakaishi*, 1947a). Darin unternahm sie erstmals den Versuch, eine der Frauengeschichte eigene Periodisierung vorzunehmen, indem sie die Absolutheit des patriarchalen Familiensystems nicht nur in Frage, sondern auf den Kopf stellte. Die Entwicklung des Verwandtschaftssystems bestimmte demnach ihre Epocheneinteilung: Bis zur Jōmon-Zeit (300 v. u. Z.) dauerte das Zeitalter der Sippe (*mure jidai*),[65] bis zur Taika-Reform (645) reichte die Epoche des Clans (*shizoku jidai*), dessen Niedergang bis zum Beginn der Muromachi-Zeit (1338) andauerte (*shizoku hōkai jidai*). Diese Epoche wurde wiederum vom Zeitalter der Familie abgelöst (*kazoku jidai*), welches schließlich seit der Meiji-Zeit (1868–1912) in die Epoche des Niederganges auch der Familie (*kazoku hōkai jidai*) mündete. Takamure zufolge war diese Entwicklung von einem stetigen Wandel der gesellschaftlichen Stellung der Frauen begleitet. Das Zeitalter der Freiheit dauerte ihr zufolge bis zur Clan-Gesellschaft, war im Zeitalter der Familie von Unterdrückung geprägt und mit dem Niedergang der Familie wieder in die Epoche der Freiheit eingetreten (Takamure 1947a). Erstmals stützte sie ihre historische Darstellung auf ökonomische Argumente und nicht wie in *Bokeisei no kenkyū* (1938a) auf die dem *kokutai*-Diskurs verwandte Vorstellung von der „Vereinigung des Blutes" (*chi no kiitsu*) (vgl. Kano und Horiba 1985: 276).

In dieser Zeit veröffentlichte Takamure ihre rein geschichtstheoretischen Schriften, etwa einen Aufsatz über die Grundprinzipien der Frauengeschichte (Takamure 1946) sowie eine Sammlung ihrer Schriften über

[65] Hierbei stützte sie sich vor allem auf Morgans Beschreibung der Gruppenehe in *Ancient Society* (1877), die sie aber auch zu relativieren suchte. So entspreche die von Morgan beschriebene Paarungsehe (*taigūkon*) der japanischen Besuchsehe (*tsumadoikon*) und die bei ihm beschriebene Einzelehe (*ippu ippu kon*) der in Japan seit der Muromachi-Zeit bestehenden patrilinearen und patrilokalen Ehe (*yometorikon*). Die Einzelehe habe sich in Japan im Gegensatz zu Morgans Ergebnissen jedoch auf der Grundlage der Einheirat des Mannes in die Familie der Frau (*shōseikon*) entwickelt .

die Prinzipien der Frauenforschung („Joseishi-gaku ni tatsu", Takamure 1947b). Eine Fortsetzung ihrer Forschungen zur Matrilinearität unter dem Titel „Studien zur Einheirat des Mannes" (*Shōseikon no kenkyū*) erschien 1953.[66] Darin stellte sie die These auf, daß die Einheirat des Mannes seit der Taika-Reform bis zur Zeit des kaiserlichen Schismas zwischen den Höfen im Süden und im Norden (Nanbokuchō-Zeit, ab 1336) die vorherrschende Eheform gewesen sei, die sich aus der Besuchsehe heraus in vier Entwicklungsphasen schließlich bis zur Einheirat der Frau gewandelt habe. Von 1954 bis 1958 wurde die Universalgeschichte *Josei no rekishi* („Die Geschichte der Frau") in vier Bänden herausgegeben. (Auf die Entstehungsbedingungen und zeitgeschichtlichen Hintergründe dieses Werkes gehe ich in der Analyse gesondert ein.) 1963 erschien Takamures letzte große wissenschaftliche Arbeit, die „Geschichte der Eheformen in Japan" (*Nihon kon'inshi*). Daneben schrieb und veröffentlichte sie gelegentlich Gedichte und Essays. Bis zu ihrem Tod 1964 erhielt sie für ihre Forschungen finanzielle und ideelle Unterstützung sowohl von Privatpersonen[67] und Vereinen als auch von der Regierung (Takamure 1965: 286–292, 489–491).

In ihrer politischen Ausrichtung läßt sich seit ihrer 1947 erschienenen *Nihon josei shakaishi* ein Wandel hin zu marxistischem Gedankengut und während der 1950er Jahre im sich abzeichnenden Kalten Krieg eine Bevorzugung der Sowjetunion gegenüber den USA sowie offene Sympathie für die gesellschaftlichen Entwicklungen in der Volksrepublik China erkennen. Der politische Wandel von der Vorkriegs-Anarchistin über den kulturellen Nationalismus der Kriegszeit zur Sympathisantin sozialistischer Gesellschaftsmodelle in der Nachkriegszeit verwundert nur auf den ersten Blick. Was sich jenseits dieser scheinbar unvereinbaren politischen Brüche als Konstanten der Argumentationen Takamures deutlich

---

[66] Dieses Werk (Takamure 1953a) gilt allgemein als ihr wissenschaftlich fundiertestes. Als einziges ihrer Geschichtswerke existiert dazu ein von Tanaami Haruko erstelltes und 1986 als Monographie herausgegebenes sach- und personenbezogenes Register (Tanaami 1986).

[67] Hierzu gehörte vor allem Ichikawa Fusae. Bei einem Treffen am 10. Januar 1952 beschlossen Hiratsuka Raichō, Takeuchi Shigeyo, Yamataka Shigeri, Ichikawa Fusae u.a. wiederum die Gründung einer „Unterstützungsvereinigung zur Herausgabe von Takamures Werken" (Takamure Itsue Chosaku Kankō Kōenkai), der schließlich 197 Personen beitraten (*TIZS* 9: 358). Besonders bei den Bemühungen darum, einen Verlag für die Veröffentlichung von *Shōseikon no kenkyū* zu finden, engagierten sich o.g. Personen sehr. Die Verlage Iwanami und Heibonsha hatten abgelehnt, und das Werk wurde vom Verlag Kōdansha herausgegeben, in desssen Räumen die Mitgliederversammlungen der Unterstützungsvereinigung stattfanden (Kano und Horiba 1985: 280).

heraushebt, hat Nishikawa (1990a: 204) treffend bemerkt: „Das was an Takamure, die durch zwei Brechungen hindurch drei Gesichter hatte, sich durchgängig nicht änderte, war ihr auf ‚Japan' und ‚Frau' bezogenes Bewußtsein" (Nishikawa 1990a: 204). „Japan" und „Frau" bilden dabei identitätsstiftende Metaphern, welche der Selbstbehautung dienen. Takamure kann in die Reihe jener Denker gestellt werden, welche die geschichtlich variierende kulturelle Selbstbehauptung Japans gegenüber einem als überlegen empfundenen „Außen", sei es China für die Vertreter der *kokugaku* („nationale Schule") oder der „Westen" für japanische Intellektuelle bis in die heutige Zeit (Hijiya-Kirschnereit 1996), betreiben. Takamure fügte der kulturellen noch eine weitere, die geschlechtliche Dimension hinzu und vertrat die weibliche Selbstbehauptung gegenüber den Männern in dezidierter Weise nicht nur in diesbezüglichen theoretischen und politischen Schriften, sondern auch durch ihr Projekt der Frauengeschichtsschreibung selbst.

Im September 1963 begann Takamure mit dem Schreiben ihrer Autobiographie „Tagebuch einer Frau aus dem Land des Feuers" (*Hi no kuni no onna no nikki*), mit der sie, wie Monnet (1989: 69) schreibt, selbst einen Mythos von der „Frau aus dem Land des Feuers" schuf. Ihre Aufzeichnungen endeten jedoch mit dem dritten Kapitel am 9. April 1964 (Takamure 1965: 471). Am 12. Mai wurde Takamure in ein staatliches Krankenhaus in Tōkyō eingeliefert, wo sie am 7. Juni 1964 im Alter von 70 Jahren starb. Die Diagnose lautete krebsbedingte Bauchfellentzündung. Hashimoto ergänzte mit ihrem Einvernehmen die restlichen zwei Kapitel der Autobiographie, welche im Juni des folgenden Jahres zum Gedenken an ihren Todestag im Verlag Rironsha veröffentlicht wurde.

3 Historiographie

Für eine theoretische und historiographische Verortung von Takamures historischen Arbeiten soll im folgenden ein wissenschaftsgeschichtlicher Abriß der Historischen Frauenforschung gegeben werden. Dieser ist in zwei eigenständige Darstellungen der Frauengeschichtsforschung im Westen und der Entwicklung in Japan geteilt, wobei in einem dritten Teil in Auseinandersetzung mit den Thesen von Tomida Hiroko (1996) ein internationaler Vergleich unternommen wird. In diesem Vergleich spielt auch die Einordnung des Takamureschen Werkes eine wichtige Rolle. Ein internationaler Vergleich zwischen Merkmalen der westlichen und der japanischen Entwicklung kann in der gebotenen Kürze nur grob skizziert werden. Die Geschichte der Geschichtswissenschaft und der anderen Sozialwissenschaften ist, wie Bourdieu (1996: 76) betonte, „nicht ein Teilbereich der Geschichte unter anderen (…) (dasselbe gilt für die Soziologie der Soziologie), sondern eine notwendige Voraussetzung für jede bewußte Praxis von Geschichtswissenschaft". Sie sollte nicht nur chronologische Entwicklungen darstellen, sondern mit Fragestellungen nach theoretischen Grundlagen, Begriffen und Arbeitsverfahren zu einem Instrument wissenschaftsgeschichtlicher Reflexivität werden. Im folgenden Abschnitt zur Historik sollen solche grundlegenden Fragen vorgestellt werden.

„Sometimes you have to
create your own history"
(C. Dunye 1997)

3.1 Historik

Die Historik wendet sich in der Definition Jörn Rüsens (1989: 12) der narrativen Sinnbildung in der Geschichtswissenschaft auch als sozialer Tatsache zu. Sie fragt danach, wie sich die Wissenschaft zur Lebenspraxis der historisch Forschenden, zur Entstehung der jeweiligen Geschichtswerke und zum praktischen, d.h. individuellen, gesellschaftlichen und politischen Gebrauch des eruierten historischen Wissens verhält. Geschichte als Wissenschaft kann Rüsen (1989: 12) zufolge diesen Fragen gegenüber keine strukturelle Neutralität beanspruchen.

Als Grundlage für eine wissenschaftsgeschichtliche Diskussion des Takamureschen Werkes und der Historischen Frauenforschung nenne ich im folgenden einige zentrale geschichtstheoretische Positionen innerhalb des historiographischen Diskurses. Der Anschaulichkeit halber erläutere ich diese theoretischen Positionen anhand eines Filmes von Cheryl

Dunye (1997), um sodann geschichtstheoretische Implikationen für und Verbindungen zu Takamures Werk aufzuzeigen. Dabei gehe ich davon aus, daß es möglich ist, jenseits der Konstrukte kultureller und historischer Entitäten metahistorische Fragestellungen an und Perspektiven auf unterschiedliche historiographische *und* kulturelle Erzeugnisse zu richten und sie zu vergleichen. Dies ist auch die Begründung dafür, daß ich in dieser japanologischen Arbeit einen meiner theoretischen Abrisse anhand eines nicht-japanischen kulturellen Produktes erläutere. Den Film der schwarzen U.S.-Amerikanerin Cheryl Dunye sah ich kurz nach seiner Fertigstellung zum ersten Mal während meines Forschungsaufenthaltes in Kyōto 1997, noch bevor er in Deutschland (in einem westlichen Land also) auf Festivals gezeigt wurde. Dies weist darauf hin, daß in der heutigen Zeit in besonderem Maße die Chance und die Notwendigkeit besteht, die Komplexität kultureller Verflechtungen und Beeinflussungen wahrzunehmen sowie der Vorstellung der kulturellen Entität als Faktum zu abstrahieren und sie als Konstrukt ernstzunehmen.

Das oben zitierte Motto „Sometimes you have to create your own history" stammt aus dem Abspann des Filmes *The Watermelon Woman* von Cheryl Dunye (1997). Nachgezeichnet wird darin in einer quasidokumentarischen Darstellung die Recherche der Regisseurin, einer jungen afro-amerikanischen Lesbe, über eine schwarze Schauspielerin und ihre weiße Geliebte aus den 1930er Jahren. Alles, was die Regisseurin zunächst von der Existenz der schwarzen Frau, genannt *the watermelon woman*, weiß, ist, daß sie in einem Südstaaten-Melodram die schwarze Haushälterin spielte. Die Suche nach historischen Quellen schriftlicher, kinematographischer und mündlicher Art bildet den Hauptstrang der filmischen Handlung. Ein weiterer und damit eng verflochtener Strang zeichnet die in der Gegenwart spielende Geschichte der Regisseurin nach: Diese ahmt in manchen Szenen spielerisch die Rolle der *watermelon woman* nach, beginnt eine Liebesbeziehung zu einer weißen Frau und muß sich mit den rassischen und kulturellen Spannungen auseinandersetzen, die sich aus dieser Liaison im sozialen Umfeld der beiden ergeben.

Am Ende des Filmes stellt sich für das Publikum heraus, daß die *watermelon woman* als historische Person niemals existiert hat und daß die Suche nach der Vergangenheit dieser schwarzen lesbischen Frau eine Fiktion war. Die historische Forschungsarbeit der Hauptfigur erweist sich als eine Konstruktion, mit der diese sich ihrer schwarzen und lesbischen Identität versichert und sie historisch zu untermauern sucht. Sie erzählt damit eine Geschichte, in der sie das Publikum teilnehmen läßt an einer dokumentarischen und archivarischen Suche danach, „wie es eigentlich gewesen" ist, um ihm am Ende zu offenbaren, daß es sich

um ein Spiel, eine Fiktion, eine Möglichkeit handelte, *wie es gewesen sein könnte*.

Anhand dieses Filmes lassen sich zugespitzt unterschiedliche Formen des Verständnisses von Wesen, Form und Funktion von Geschichtsschreibung darstellen. Zunächst einmal das Paradigma der traditionellen Geschichtsschreibung im Anschluß an den deutschen Historiker Leopold von Ranke (1795–1886), der das vielzitierte Ideal einer Rekonstruktion der Vergangenheit, davon, „wie es eigentlich gewesen" ist, verfocht.[68] Die Regisseurin unseres Filmes, die auch in der Filmhandlung die Rolle der Regisseurin spielt und damit den Eindruck verstärkt, es handle sich bei der Dokumentation über eine historische Recherche um eine Abbildung der Wirklichkeit, führt die Zuschauenden auf die Spuren der Vergangenheit, weckt und befriedigt scheinbar die Erwartung, herauszufinden, „wie es eigentlich gewesen" ist. Sie vermittelt in der Darstellung zum einen den Eindruck der Objektivität, artikuliert andererseits aber auch ihr persönlich begründetes historisches Erkenntnisinteresse in der Auswahl ihres Gegenstandes. Es war Max Weber, der bereits 1904 die Frage nach der Objektivität gestellt und die Abhängigkeit der Auswahl des Forschungsgegenstandes von den Interessen des erkennenden Subjektes in den Kulturwissenschaften herausgearbeitet hat: „W a s aber für uns Bedeutung hat, das ist natürlich durch keine ‚voraussetzungslose' Untersuchung des empirisch Gegebenen zu erschließen, sondern seine Feststellung ist Voraussetzung dafür, daß etwas G e g e n s t a n d der Untersuchung wird".[69] Reinhart Koselleck (1977) und Jörn Rüsen (1998: 32) betonen in ihren Arbeiten zur Historik unter anderen das Perspektivische in der Geschichtsschreibung. Das historische Wissen erfülle Funktionen der Daseinsorientierung und konstituiere sich entlang spezifischer Interessen, die Rüsen als Bedürfnisse der zeitlichen Orientierung versteht. Die gegenwärtigen Interessen formen Fragen an oder den Blick auf die Vergangenheit, sie bilden die sogenannten „Leitideen" oder „leitenden Hinsichten" (Rüsen 1976, 1986: 9). In unserem Film werden diese Fragen immer wieder von der Hauptfigur selbst gestellt, und sowohl die leiten-

[68] Von Ranke 1874: VII. Rüsen (1998: 26) bemerkt zur Begründung gerade dieser Form von Historie, daß in modernen Gesellschaften Wahrheitsansprüche durch Wissenschaftlichkeit, Rationalität und Objektivität begründet werden. In der Geschichtswissenschaft wurde die Präsentation des eigentlich Gewesenen mit dem Gehalt der historischen Quellen identifiziert, der sich durch methodische Rationalität der Forschung eruieren lasse.

[69] Weber 1973: 175–176. Gleichwohl waren für Max Weber Wertfreiheit und Rationalität wissenschaftlicher Erkenntnis zentral. Er wandte sich gegen die „Vermischung" von wissenschaftlicher Erörterung und Werturteilen (Weber 1973: 157).

den Hinsichten in den Nachforschungen als auch ihre Funktion der Daseinsorientierung finden in der parallel konstruierten gegenwartsbezogenen Geschichte der Regisseurin ihren Ausdruck. Was Rüsen (1986: 9) die aus den genannten Orientierungsbedürfnissen, Leitideen, Funktionen der Daseinsorientierung und darüber hinaus aus Formen der Darstellung und methodischen Verfahren der empirischen Forschung bestehende „disziplinäre Matrix der Geschichtswissenschaft" nennt, scheint in dem Film *The Watermelon Woman* umfassend thematisiert. Denn auch die Form der Darstellung ist bewußt als historische Dokumentation konzipiert. Die diversen methodischen Verfahren empirischer Forschung zeigen sich in der Darstellung von Archivarbeiten, das methodische Verfahren der hermeneutischen Textinterpretation in der Hinzuziehung und Interpretation schriftlicher Quellen (Briefe), die Methode der *oral history* in der Eruierung mündlicher Quellen durch Interviews mit Zeitgenossinnen aus den 1930er Jahren, zu denen unter anderen auch die Mutter der Hauptfigur gehört. Neben die durch methodische Verfahren gewährte kritische Reflexion auf die geschichtliche Differenz tritt jedoch auch die Identifikation, das Verstehenwollen durch Einfühlung als Versuch der Überwindung dieser Differenz.

Was den Schluß des Filmes betrifft, so vollzieht sich darin jener postmoderne *linguistic turn*, der in den wissenschaftsgeschichtlichen metahistorischen Arbeiten Hayden Whites ausgeführt wird. White versteht Geschichtsschreibung nicht primär als eine – wenn auch interessengeleitete – Rekonstruktion der historischen Wirklichkeit, sondern als eine poetische Konstruktion des Historikers in seiner Zeit (White 1986). Wenngleich er die Frage nach der Empirie nicht verwirft, lenkt er seinen Fokus ausschließlich auf die poetischen, die Geschichtsschreibung präfigurierenden Sprach- und Denkformen, welche sowohl die Historien als auch die Geschichtsphilosophien der Klassiker bestimmten und begrenzten. Die Wahl der Perspektive oder der Interpretationsstrategie, auf die sie sich jeweils stützten, um historischen Darstellungen den Anschein einer Erklärung zu geben, ist White zufolge weniger erkenntnistheoretisch, als vielmehr letztlich moralisch und ästhetisch bestimmt (White 1991: 12f.). White geht dabei jedoch „nicht soweit (…), den historischen Text als geschichtlichen Wahrheitsvermittler zum Verschwinden bringen [zu] wollen", wie Koselleck (1986: 6) schreibt. In der filmischen Pointe des oben zitierten provokativen Satzes, daß man/frau sich manchmal die eigene Geschichte erschaffen muß, verweist die Regisseurin auf das poetische und kreativ-künstlerische Moment der „historischen Einbildungskraft", von der White (1991: 16) spricht. Zum anderen bezieht sich der Ausdruck „to create your *own* history" pointiert auf den Sinn ihres Unternehmens, auf die Notwendigkeit einer eigenen Geschichte und eines

Bewußtseins für die eigene Identitätsbildung sowie für die lebensweltliche Orientierung in der Gegenwart. Darüber hinaus ist hier ein weiterer Punkt angesprochen: Die dargestellten Schwierigkeiten bei den Recherchen zu der schwarzen lesbischen Schauspielerin zeigen, wie schwierig die Suche nach einer eigenen Geschichte ist. Sie verweisen auf die Verschüttung dieser Geschichte durch die dreifache Marginalisierung als Schwarze, als Frau und als Lesbe und stellen ex negativo die Theorie von Charles Collier (1981) in Frage, der davon ausgeht, daß auf quasi natürlich-organischem Wege nur dasjenige der Nachwelt geschichtlich überliefert werde und erhalten bleibe, was *an sich* historisch relevant sei. Sein strukturalistischer postmoderner Ansatz ist ein Beispiel dafür, wie die fehlende Berücksichtigung diskursiver Machtverhältnisse zwischen historischen Akteuren dazu führen kann, daß wertkonservative Positionen bestätigt und verstärkt werden.

Was ist nun mit den Fakten, Vorgängen und Personen, die im Film auftauchen und offensichtlich erfunden, fiktiv waren? Seit Bestehen der modernen Geschichtswissenschaft wurde die Frage ihrer Verortung zwischen Wissenschaft und Kunst diskutiert, zwischen dem, was historisch gefunden und poetisch erfunden ist, unterschieden. White möchte in seinem Ansatz zur Tiefenstruktur der Historik diese kategorische Trennung nicht länger akzeptieren. In Cheryl Dunyes Film sind die individuellen Personen und Orte fiktiv, der umfassende historische Kontext und seine „rassischen", sozialen, geschlechtlichen und sexuellen Bedingungen jedoch sind „realistisch" widergegeben. Des weiteren braucht die Regisseurin diese Frage eigentlich überhaupt nicht zu kümmern, denn ihr Film gehört ja zum Metier der Kunst, deren Wahrheitsgehalt sich dem historiographischen Anspruch nicht zu unterwerfen braucht und deren Wesen gerade in der Kreativität der Darstellung liegt. Die wissenschaftliche Geschichtsschreibung hingegen bleibt m.E. durch das methodische Postulat des kritischen und von sich selbst sowie der Gegenwart differenzierenden Umgangs mit der historischen Quelle und den von Leopold von Ranke formulierten und seither vielfach fortentwickelten Regeln der Verifizierung in hohem Maße geschützt vor der Selbsterfindung. Voraussetzung hierfür ist jedoch das Wissen darum und das Eingeständnis des Umstandes, daß die sprachlich vermittelte Geschichtswissenschaft in Teilen immer auch auf sich selbst und die eigene zeitliche und kulturelle Bedingtheit der Erkenntnis verweist. Die „epistemologische Krise", in welche die Geschichtswissenschaft sich durch die postmoderne Herausforderung der linguistischen Wende seit den 1980er Jahren gestürzt sieht (vgl. Evans 1998), und in der Fragen „über die Möglichkeit, objektives Wissen zu erlangen, über den flüchtigen und relativen Charakter von Wahrheit, über die Schwierigkeiten, zwischen Fakten und Fiktionen zu unterscheiden" (Evans 1998: 18) neu

aufgeworfen wurden und werden, kann m.E. zu einem vertieften und selbstreflexiveren Verständnis des Faches führen (vgl. auch Evans 1998: 238). In diesem Sinne ist auch die Heranziehung des oben zitierten Filmes und Mottos als provokative Thematisierung geschichtstheoretischer Fragen mit Hilfe eines fiktionalen Mediums zu verstehen, welches selbst die eigentliche historische Forschung nicht ersetzen kann.

Wie sieht es nun mit der Historischen Frauenforschung im allgemeinen und mit Takamures *Josei no rekishi* im besonderen aus? Der Anspruch, gerade durch die Perspektive der feministischen Parteilichkeit ein angemesseneres Bild der Vergangenheit – davon, wie „es eigentlich gewesen" ist – geben zu können, bildet ungeachtet kultureller Unterschiede eine Konstante in der internationalen Frauengeschichtsforschung. Den Anspruch an die Validität der Empirie hat die Historische Frauenforschung nicht aufgegeben, darüber hinaus jedoch weitreichende Fragen bezüglich der Auswahl historischer Objekte, Perspektiven, Methoden und Schlußfolgerungen in der Historiographie gestellt.

Takamures *Josei no rekishi* wird in der vorliegenden Arbeit zum einen als geschichtswissenschaftliche Studie vorgestellt, die vor allem in Hinblick auf die darin eingenommene Perspektive Historikerinnen wie Laiinnen inspirierte und faszinierte, und zum anderen als Text gelesen, der im politischen und sozialen Kontext der 1950er Jahre in Japan geschrieben wurde. Darüber hinaus wird das Geschichtswerk jedoch auch im Hinblick auf seine sinnbildende und poetisch-visionäre Dimension untersucht. White vertritt in seiner metahistorischen Studie über die klassischen Historiker Michelet, Ranke, Tocqueville und Burckhardt und über die Geschichtsphilosophen Hegel, Marx, Nietzsche und Croce die These, daß deren Vorbild- und Modellcharakter nicht in erster Linie der Beschaffenheit der Fakten oder Theorien, auf die sie sich stützten, zu verdanken sei. Ihr Status als Modellcharakter historischer Erzählung und Begriffsbildung hänge vielmehr von der „Konsistenz, der Kohärenz und der erhellenden Kraft des jeweiligen Blicks auf das Feld der Geschichte" und schließlich „von der vorbegrifflichen und spezifisch poetischen Natur ihrer Ansicht der Geschichte und ihrer Abläufe" ab (White 1991: 17). Takamure hatte als Dichterin einen gewissen Bekanntheitsgrad erreicht, bevor sie sich in den 1920er Jahren dem feministischen Aktivismus und Anfang der 1930er Jahre der Frauengeschichtsforschung zuwandte. Am Ende ihres Lebens hoffte sie, eine poetische Gesamtgeschichte der Frau in Form eines epischen Gedichtes schreiben zu können. Bereits in *Josei no rekishi* ist neben ihrem originären Blick auf die Geschichte auch die poetisch-visionäre Kraft ihrer Darstellung wesentlich für ihre Aufnahme durch nachfolgende professionelle und nicht-professionelle Historikerinnen und Historiker.

„Der Schlüssel zum Verständnis einer Frauengeschichte liegt [darin], anzuerkennen – wie schwer das auch fallen mag –, daß es die Geschichte der Mehrheit der Menschheit ist.“ (Lerner 1995g: 146)

3.2 Frauengeschichte – allgemeine Überlegungen

Gerda Lerner (1995h: 164) schrieb 1977, daß die erste Herausforderung, welche die Frauengeschichtsschreibung an die traditionelle Geschichtsschreibung richtete, bereits in dem Begriff Frauengeschichte verborgen lag. Es war die Behauptung, daß Frauen eine Geschichte *haben*. Schon der Begriff Frauengeschichte stellte die bislang universelle Geltung von „Geschichte“ in Frage, machte deutlich, daß darin etwas fehlte und übergangen wurde. Die Unzulänglichkeit der Begriffe verwies auf die Unzulänglichkeit der Fragestellungen in der traditionellen Geschichtsschreibung. Was folgte, war die Suche nach einem theoretischen Begriffssystem, das auch die adäquate Behandlung der Erfahrungen von Frauen erlaubte, sowie nach einer geschichtlichen Periodisierung, die diesen Erfahrungen angemessen war (Lerner 1995a: 19f.).

Der Perspektivenwechsel, den eine Geschichtsschreibung vollzog, die Frauen in den Mittelpunkt des Interesses rückte, hatte vielfältige theoretische Konsequenzen: Es galt nicht nur, die „vergessenen“ Frauen wieder auszugraben, sondern nach den strukturellen Zusammenhängen und Verfahrensweisen zu forschen, die Frauen und ihre Geschichte bislang unsichtbar hielten (Spender 1981: 2, Bock 1983: 24, Kuhn 1990: 10). Das Fehlen von Frauen war wissenschaftspolitisch erklärungsbedürftig und die Diskursregeln der Historiographie begründungspflichtig geworden. Tendenziell waren nun alle HistorikerInnen durch die feministische Sicht auf Geschichte und die Frage nach Frauengeschichte herausgefordert (Rüsen 1988: 522). Das, was feministischen Verfechterinnen und Forschenden einer Frauen- und Geschlechtergeschichte als Parteilichkeit angelastet wird, galt es als Voraussetzung jedes wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses anzuerkennen: die Abhängigkeit der historischen Erkenntnis vom Standpunkt des erkennenden Subjektes.

Zu den weitreichendsten Leistungen der Frauengeschichtsforschung gehört es, beunruhigende und destabilisierende Fragen an das historiographische Establishment gerichtet zu haben (Scott 1991: 48, Shapiro 1992: 1). Diese Fragen haben zwei Dimensionen, auf die Kelly-Gladol bereits 1976 in dem vielzitierten Satz verwies: „Women’s history has a dual goal: to restore women to history and to restore our history to women“ (809). Im Gegensatz zu geschichtlichen Darstellungen über Frauen, die es vereinzelt auch vor dem 19. Jahrhundert gegeben hat (auf diese wird in dem Kapitel „Pionierinnen“ eingegangen), hat die moderne

Historische Frauenforschung sich nicht nur das Ziel gesetzt, Frauen ihren rechtmäßigen Platz in der Geschichtsschreibung zu verschaffen, sondern darüber hinaus auch den Anspruch formuliert, die Geschichtsschreibung zu einem Paradigmawechsel herauszufordern.

Neben diesen Herausforderungen an das Establishment entwickelte die Frauengeschichtsschreibung und Geschlechterforschung auch weitreichende theoretische Vertiefungen, die das eigene Forschungsgebiet betrafen. So stellte sie zum einen ihr ureigenstes Objekt in Frage: „die Frau", von der sehr bald klar wurde, daß sie nur im Plural zu begreifen ist, und daß ihre Geschichte nicht linear und kohärent, sondern komplex ist (Bock 1988: 369). Doch damit nicht genug. „Does a sex have a history?" fragte Denise Riley provozierend, denn für sie stellten selbst „die Frauen" noch eine unzumutbare, Einheit suggerierende Entität dar (Riley 1988: 1). Foucaults Forderung nach der Auflösung des Subjektes modifizierend, wechselte sie zwischen einer Konzentration auf die Identität namens „Frau" oder „Frauen" und deren Ablehnung und stellte als zentrale Frage die nach der Historizität geschlechtlicher Identität. Hier haben wir es mit einer zweiten theoretischen Weiterentwicklung der Frauengeschichte, mit der Fokusierung auf die Konstruktion des Geschlechterverhältnisses zu tun. Die Manifestation dieser Konstruktion in historischen Prozessen und ihre Repräsentationen und Wirkungsweisen in allen sozialen oder ethnisch-politischen Verhältnissen wurden nun zum Gegenstand der Untersuchung (Scott 1988). Neben dieser Geschlechtergeschichte wurde jedoch weiterhin die Notwendigkeit einer eigenen Geschichte der Frauen betont (Kuhn 1990, Lerner 1995a: 11) und vor der zu raschen Übernahme des Begriffes Geschlechtergeschichte gewarnt (Kuhn 1990). Die „Fraueneigengeschichte" wurde von Bock (1988: 380) auch als „Geschlechtergeschichte par excellence" bezeichnet. Das Projekt einer Universalgeschichte, das durch die Frauengeschichte als androzentrisch und partikular entlarvt wurde, ist dennoch nicht endgültig verworfen. Erst in der Erforschung und Anerkennung verschiedener Vergangenheiten, Periodisierungen und Entwicklungsprozesse nicht nur zwischen unterschiedlichen sozialen, kulturellen, ethnischen und nationalen Gruppen, sondern auch und vor allem zwischen den Geschlechtern lasse sich eine neue Synthese schreiben, von der die heutige Geschichtsschreibung jedoch weit entfernt ist (Lerner 1995a: 21, Bock 1988, Kuhn 1990: 6).

Das Problem der Synthese stellt sich auch in der vorliegenden Arbeit, denn im folgenden werden die westlichen und japanischen Entwicklungen der Frauengeschichtsschreibung jeweils einzeln und getrennt voneinander dargestellt. Dies hat seinen offensichtlichsten und schwerwiegendsten Grund darin, daß die westliche Frauengeschichtsforschung sich in völliger Isolation von der japanischen entwickelt hat. Natürlich wur-

den in Darstellungen von Frauen im Westen immer schon die „exotischen Frauen“ (*geisha* etwa) in kontrastiver polemischer Funktion eingesetzt. In anthropologischen Studien wurden Geschlechterverhältnisse in anderen Kulturen untersucht und dabei die spezifischen kulturellen Bedingtheiten des hiesigen, westlichen Geschlechterarrangements entweder offengelegt oder verteidigt. Doch eine gleichwertige wechselseitige Einbeziehung frauengeschichtlicher Forschungen hat es aufgrund vielfältiger, nicht zuletzt sprachlicher Barrieren nicht gegeben.

Abgesehen davon ist zu konstatieren, daß selbst Frauengeschichte im Westen, seit sie vereinzelt geschrieben wurde, nicht als ein zusammenhängendes und sich entwickelndes Forschungsgebiet aufgefaßt werden konnte (vgl. Davis 1996). Das größte Hindernis dafür war nach Lerner (1995m) die Tatsache, daß Frauen wegen ihres Geschlechtes systematisch der gleiche Zugang zu Bildung, wie ihn die Männer ihrer jeweiligen Klasse beanspruchten, verwehrt wurde. Zudem fehlte ihnen meist die Möglichkeit, ihre Ideen und Schriften zu veröffentlichen. Eine der Behinderungen, die daraus folgten, war, daß gelehrte und schreibende Frauen, die es dennoch gab, sich selten auf die Schriften ihrer Vorgängerinnen berufen konnten, da diese ihnen unbekannt waren. Dies führte, wie Lerner am Beispiel der Bibelkritik der Frauen gezeigt hat, dazu, daß sie nicht aufeinander aufbauen und in Abgrenzung voneinander ihre Theorien weiterentwickeln konnten, sondern sich immer wieder an den gleichen androzentrischen Vorgaben abarbeiteten.

Auch für eine internationale Entwicklung der Frauen- und Geschlechterforschung ist es wichtig, um die Leistungen von Frauen früherer Generationen zu wissen. Unerlässlich ist darüber hinaus jedoch auch das Wissen um die Frauengeschichte anderer Kulturen. Bereichernd hat die internationale Theorieentwicklung für die japanische Frauenforschung seit den 1980er Jahren und für die japanische Frauengeschichte seit den 1990er Jahren gewirkt. Von einer umgekehrten Beeinflussung der westlichen Historischen Frauenforschung durch die japanische oder asiatische kann hingegen nicht die Rede sein. Ebenso wie es Geschlechtergeschichte nicht ohne eine entsprechende Männerforschung, oder Universalgeschichte nicht ohne entsprechende Geschlechter- und Kulturengeschichte geben kann, beinhaltet auch der Begriff Frauengeschichte selbst noch einen uneingelösten Anspruch: die ernstgemeinte Berücksichtigung der Geschichte von Frauen in verschiedenen Kulturen. Die Synthese, die dafür notwendig wäre, vermag eine Einzelarbeit wie die vorliegende nicht zu leisten und herzustellen. Ein erster Schritt in Richtung auf dieses Ziel jedoch ist das Aufzeigen der theoretischen Verbindungslinien zwischen den feministischen Diskussionen verschiedener Kulturen, zwischen Ost und West – eines meiner Hauptanliegen in der Analyse des Takamureschen Geschichtswerkes.

3.3 Westliche Historische Frauenforschung

3.3.1 Pionierinnen

Die Unbekanntheit weiblicher Historikerinnen gehört selbst heute, nachdem die Historische Frauenforschung sich in den bald drei Jahrzehnten ihrer Entwicklung innerhalb der akademischen Institutionen einen (Nischen-)Platz erobert hat, mit zu den theoretischen Behinderungen, die eine eigene Wissenschaftsgeschichte und kontroverse Theoriebildung nur in Ansätzen erlaubten. Dabei hat die westliche Historische Frauenforschung, wie allmählich deutlich wird, eine ganze Reihe von vergessenen Vorläuferinnen, Historikerinnen und auch Historikern, die sich mit Frauen in der Geschichte befaßten, aufzuweisen.[70]

Die Ergebnisse der wissenschaftsgeschichtlichen Arbeiten seit den 1970er Jahren zeigen, daß zahlreiche Frauen seit dem späten 18. Jahrhundert bis ins 20. Jahrhundert Geschichte von Frauen geschrieben haben. Die Methoden, die sie wählten, unterschieden sich erheblich voneinander und waren eng verbunden mit den Intentionen, die ihren jeweiligen Werken und Forschungen zugrundelagen. Biographien bemerkenswerter oder bekannter Frauen (*women worthies*) bildeten hierbei sowohl in Europa als auch in den USA ein herausragendes und beliebtes Genre, das in den USA nach 1850 mit der Zunahme weiblicher Leserschaft einen sprunghaften Aufschwung erfuhr. Natalie Zemon Davis prägte den Begriff *women worthies*, und betont bei aller methodischen und qualitativen Verschiedenheiten der einzelnen biographischen Arbeiten deren gemeinsamen Zweck:

> Some studies were seriously researched; others mixed the mythical with the real. But all of them had a polemical purpose: to disclose the range of female capacity, to provide exemplars, to argue from what some women had done to what women could do, if given the chance and the education. (Davis 1996: 79)

[70] In bezug auf die USA hat Kathryn Kish Sklar erstmals 1975 einen Aufsatz über „American female historians in context" vorgelegt, 1980 folgte Natalie Z. Davis mit einem Aufsatz für Frankreich und England, 1984 Bonnie Smith für Frankreich, England und die USA und Karen Offen für Frankreich, 1985 Joan Thirsk für England (Literaturangaben bei Bock 1988: 364f.), 1989 Maria Grever für die Niederlande, 1993 Gerda Lerner (1995m) für die USA und Europa sowie 1998 Rosemary Mitchell für England. In Deutschland allerdings, wo die moderne wissenschaftliche Geschichtsschreibung begründet wurde, fehlt eine solche Studie, welche die verstreuten Zeugnisse einer Frauengeschichtsschreibung vor den 1970ern zu eruieren trachtet, noch immer.

Davis konstatiert, daß diese Form von Frauengeschichte bis zu Plutarch zurückzuverfolgen ist, der Kurzbiographien von tugendhaften Frauen schrieb und damit für Frauenbildung warb. Mit den *women worthies* des 19. Jahrhunderts wurde eine mittelalterliche Tradition der Geschichtsschreibung wiederaufgenommen: Nonnen hatten ehedem in Klöstern die Lebensgeschichten von Äbtissinnen oder Heiligen verfaßt, auch um die Geschichte ihres Ordens festzuhalten (vgl. Lerner 1995m: 317). Ebenso hatte die für die Frauengeschichte wiederentdeckte mittelalterliche Schriftstellerin und Historiographin Christine de Pizan mit ihrem *Buch von der Stadt der Frauen* (1405) sowohl geschichtliche und didaktische als auch politische Zwecke verfolgt (de Pizan 1987, Davis 1996, Pernoud 1990). In Anlehnung an die Listen berühmter Frauen des Altertums von Giovanni Bocaccio stellte de Pizan Listen berühmter Frauen ihrer Gegenwart und Vergangenheit in der Absicht zusammen, eine Universalgeschichte der Frauen in Würdigung ihrer Leistungen zu schreiben.

Seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts gehört in den USA zu dieser Art der vornehmlich biographischen Geschichtsschreibung Lydia Maria Childs zweibändige *Brief History of the Condition of Women in Various Ages and Nations* von 1835, in der sie sowohl ethnographische, anekdotenhafte und kulturbezogene Angaben macht als auch bemerkenswerte und berühmte Frauen nach chronologischen und regionalen Gesichtspunkten auflistet (Lerner 1995m: 314). In England verfaßten die Schwestern Agnes und Elizabeth Strickland gründlich recherchierte Biographien und veröffentlichten sie 1840–1848 in der zwölfbändigen Reihe *Lives of the Queens of England from the Norman Conquest* (vgl. Purvis 1995). Sie hatten sich vielen Widerständen zum Trotz Zugang zum Staatsarchiv, zum Britischen Museum, zur Bodleian Library und zu privaten Sammlungen verschafft, um Originaldokumente zu eruieren. Ebenfalls ausgiebigen Gebrauch von Primärquellen machte ihre Zeitgenossin Mary Anne Everett Green, die von 1849 bis 1855 die Reihe *Lives of the Princesses of England* herausgab (Purvis 1995: 3).

Die erste Frau, die als wissenschaftliche Historikerin der Geschichte der amerikanischen Frauen anerkannt und gefeiert wurde, war Elizabeth Fries Ellet (1812–1877). Mit ihrer 1848 erschienenen Arbeit *The Women of the American Revolution* definierte sie Methode und Zweck einer Frauengeschichte in den USA: innerhalb der Historie den Frauen einen Platz zu sichern und gleichzeitig Geschichte selbst als durch Frauen beeinflußt neu zu verstehen. Sie behauptete in ihrer Sammlung von Biographien über und Anekdoten von 120 Frauen der Amerikanischen Revolution, daß diese zur amerikanischen Unabhängigkeit beigetragen hatten und als geschichtliche Vorbilder für andere Frauen gelten konnten. Ellet selbst zeigte durch ihre Arbeit, daß Frauen nun auch selbst Geschichte schrie-

ben und so von ihrer häuslichen Rolle ausgehend die öffentliche Bühne betraten (Casper 1992). Sie war bereits als Dichterin und Kritikerin bekannt, bevor sie sich der Geschichtsschreibung zuwandte. Die politische, rechtliche oder soziale Struktur ihrer Zeit und Gesellschaft stellte Ellet niemals in Frage (Casper 1992: 24). Sie verfocht vielmehr die kulturelle Idee der weiblich-häuslichen Sphäre des 19. Jahrhunderts und füllte diese mit öffentlicher und patriotischer Bedeutung.

Der sozialgeschichtliche Ansatz Ellets, die in ihre Aufzeichnungen bewußt auch unbekannte Amerikanerinnen aufnahm, findet sich auch bei einer der größten niederländischen Historikerinnen des 19. Jahrhunderts: Anna Louisa Geertruida Bosboom-Toussaint (1812–1886) widmete sich in großer Abgeschiedenheit dem Verfassen zahlreicher historischer Romane. Der zweite Band ihrer Trilogie *Leycestercyclus* (Leicester-Zyklus, von 1845–1855), der eine Debatte unter Historikern über die Bedeutung Leicesters für die Niederlande initiierte, trug den Titel *Vrouwen van het Leycestersche tidjvak* („Frauen der Leycester-Ära", von 1850) und behandelte die Stellung der Frauen in dieser Zeit. Ebenso wie Ellet war Bosboom-Toussaint der Frauenbewegung gegenüber sehr distanziert. Auch sie betonte Werte wie Weiblichkeit und Selbstaufgabe für das allgemeine Wohl (Grever 1989). Beide waren Laienforscherinnen und hatten Mitte des 19. Jahrhunderts ihre Themen bereits auf Frauen verschiedener Schichten ausgeweitet. Die 1897 entstandene, erste historische Dissertation einer Frau in Deutschland, *Die Bedeutung der Kaiserin Kunigunde für die Regierung Heinrichs II* von Anna Gebser,[71] war dagegen noch ganz dem Konzept der großen Frauen in der Geschichte verpflichtet.

Ende des 19. Jahrhunderts wurde in den USA und in England eine neue, feministische Richtung des Interesses an Frauengeschichte deutlich. Zum einen wurden Anstrengungen unternommen, systematisch Quellenmaterial zur Darstellung von Frauengeschichte zu sammeln, um die Leistungen von Frauen in der Öffentlichkeit und in verschiedenen Gemeinschaften vor dem Vergessen zu bewahren.[72] Zum anderen wurde nun Frauengeschichte von Feministinnen geschrieben, die sich in verschiedenen Bewegungen, u.a. für Frauenbildung und für das Frauenwahlrecht, engagierten. In den USA zählten hierzu Elizabeth Cady Stan-

---

[71] Vgl. Bock 1988: 365. Eine weitere historische Dissertation über Frauengeschichte ist Johanna Heineckens *Die Anfänge der sächsischen Frauenklöster,* Göttingen, 1909. Auch die erste Frau, die in Schweden promovierte, befaßte sich mit Frauengeschichte.

[72] Hierauf geht die von Andrea Hinding 1979 herausgegebene umfangreiche Quellensammlung *Women's History Sources. A Guide to Archives and Manuscript Collections in the United States* zurück (Lerner 1995m: 317).

ton, Susan B. Anthony und Matilda Joslyn Gage, welche von 1881 bis 1922 die sechsbändige Quellensammlung *History of Woman Suffrage*[73] herausgaben. In England veröffentlichte 1894 Charlotte Carmichael Stopes, die erste Frau in Schottland, die einen Universitätsabschluß erhielt, ihre Studie über Frauenrechte *British Freewomen, their Historical Privileges*. Stopes engagierte sich für das Frauenwahlrecht ebenso wie Georgina Hill, die zwei Jahre später *Women in English Life from Medieval to Modern Times* veröffentlichte (Purvis 1995: 3f.). In den Niederlanden gilt Johanna Naber (1859–1941), die von 1917 bis 1922 Präsidentin des Dutch National Council of Women war, als eine der wichtigsten Feministinnen und Frauenrechtlerinnen ihrer Zeit und als die erste Historikerin der niederländischen Frauenbewegung. Zu ihren mehr als 250 Veröffentlichungen zählten Studien über die Frauenbewegung und Biographien von Frauen. Mit ihrer ersten historischen Studie über eine französische Äbtissin des sechzehnten Jahrhunderts stellte auch sie sich in die Tradition weiblicher Geschichtsschreibung (Grever 1989: 259).

Die Geschichte der Frauen konnte weder primär durch Darstellungen der Ereignisse in der öffentlich-politischen Sphäre erfaßt werden, noch allein durch die Beschreibung einer rein privaten Sphäre, da Frauen sowohl öffentlich als auch privat agierten und beide Sphären oftmals ineinander übergingen. Die naheliegendste Art der Darstellung war deshalb bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts die Biographie, die eine integrierende Sicht auf das Private und das Öffentliche erlaubte, oder der historische Roman, in dem Fakten der politischen Geschichte mit privater Fiktion vermischt wurden, um beide Sphären als interdependent darzustellen. Noch die Niederländerin Sini Greup Roldanus (1893–1984), die 1936 ihre Dissertation in Sozial- und Wirtschaftsgeschichte einreichte und der eine akademische Karriere offenstand, entschied sich zum Schreiben von historischen Romanen, in denen sie die Rolle von Frauen im Alltagsleben und die sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Hintergründe in einer integrierenden Sicht darstellen konnte (Grever 1989). Die Genres der Biographie und des historischen Romans wurden Frauen am ehesten zugebilligt und als literarische Formen von Historikern meist nicht ernstgenommen. Auch die Sozialgeschichte bot zu einer Zeit, als den Frauen der Zutritt zu den Archiven noch weitgehend versagt war (Smith 1984, Grever 1989), einen angemessenen Rahmen für Frauengeschichte, da sie Themen des persönlichen Umfeldes von Frauen zum

[73] Nach Lerner (1995m: 318) ist dies eine „unvollständige, fehlerhafte und von erheblichen Vorurteilen bestimmte Quellensammlung", in der sich politische Rivalitäten der Herausgeberinnen spiegeln und die dennoch ein Meilenstein in der Geschichtsschreibung zu diesem Thema ist.

Gegenstand machte (Familiengeschichte, Mentalitätengeschichte, Sitten und Gebräuche, Lokalgeschichte). Doch auch diese Form der Geschichtsschreibung, mit der Frauen von Anfang an experimentierten, blieb lange im Schatten der „Großen Geschichte", und die Sozialgeschichte selbst favorisierte seit ihrer akademischen Etablierung den „kleinen Mann" und marginalisierte die Frau als Forschungsobjekt.

Das 20. Jahrhundert brachte vermehrt feministische und eindeutig sozialhistorische Arbeiten hervor, wie etwa Alice Clarks *Working Life of Women in the Seventeenth Century* aus dem Jahre 1919 oder Léon Abensours *La Femme et le Féminisme en France avant la Révolution*, veröffentlicht im Jahre 1923. Nach Davis (1996: 81) sind dies zwei der besten Arbeiten der frühen Historischen Frauenforschung. Beide wurden auf der Grundlage einer Theorie der sich verändernden Beziehungen von Frauen zu Macht, Besitz und Arbeit geschrieben. Abensours Absicht war es, Frauenaktivitäten des 18. Jahrhunderts von der Ebene der Anekdote und des Skandals zu befreien und in den *mainstream* der Geschichte zu stellen. Clark, die von anderen Frauen wissenschaftlich und finanziell unterstützt wurde, entwickelte eine Geschichtstheorie, die durch Olive Schreiners *Women and Labour* (1911) beeinflußt war und in der sie die Notwendigkeit der ökonomischen Unabhängigkeit und Produktivität der Frau in den Mittelpunkt ihrer Geschlechtertheorie stellte (vgl. Davis 1996: 82f.).

Die Frau, die den Begriff *women's studies* erfand und erstmals und erfolglos versuchte, einen Kurs zum Thema Frauenforschung in das Lehrprogramm eines Colleges aufzunehmen, war die Amerikanerin Mary Beard. Sie war Aktivistin der Arbeiter- und Frauenbewegung der 1920er Jahre und kämpfte mit älteren Suffragetten um die Gründung eines World Center for Women's Archives. Zeit ihres Lebens war sie eine Sammlerin von Quellen zur Geschichte der Frauen und veröffentlichte 1946 ihre später auch ins Japanische übersetzte Studie *Woman as Force in History* (1946, Lerner 1995a: 27, 1995b: 40, 1995m: 321). Sie entwickelte eine Konzeption von Frauengeschichte als Fachwissenschaft, und im Zentrum ihrer Studien stand die Überzeugung, daß Frauen zu allen Zeiten eine historische Kraft waren und sind. Beards Schriften und wissenschaftspolitische Überzeugungen sowie ihr Ansatz, der die Sicht auf Frauen als Opfer ablehnt,[74] hatten großen Einfluß auf Gerda Lerner, eine

[74] Die mit Takamure vergleichbare U.S.-amerikanische Historikerin und Pionierin der Historischen Frauenforschung, Mary Beard, grenzte sich, anders als Takamure, von den Feministinnen ihrer Zeit scharf ab, weil sie deren Konzeption einer Unterdrückungsgeschichte der Frauen ablehnte (vgl. Cott 1991).

der wichtigsten Pionierinnen der modernen Historischen Frauenforschung in den USA.[75]

Gerda Lerners These zu den Entstehungsbedingungen der Historischen Frauenforschung als wissenschaftlicher Disziplin besagt, daß die autobiographischen und biographischen Werke der vergangenen Jahrhunderte zwar die Quellenlage verbesserten, jedoch nicht die Voraussetzungen für ein angemessenes historisches Deutungsmuster lieferten. Die Vielzahl an einzelnen und vereinzelten Werken zur Frauengeschichte, zuletzt auch Mary Beards, konnte vielmehr erst durch die Unterstützung einer starken und entwicklungsfähigen Frauenbewegung zu einem Paradigmawechsel und zu einer Herausforderung an die traditionelle Geschichtswissenschaft werden (Lerner 1995m: 322).

Die Entstehung der Frauengeschichte als historischer Disziplin ist demnach untrennbar verbunden mit einer sozialen Bewegung von Frauen. Thematisch wird dies auch daran deutlich, daß Sexualität in den frauenhistorischen Werken vor der zweiten Frauenbewegung dieses Jahrhunderts noch nicht thematisiert werden konnte. Weder Clark noch Abensour (vgl. Davis 1996: 86) noch Beard (1946) theoretisierten dieses Thema, welches in Takamures *Josei no rekishi* bereits großen Raum einnimmt, und das in den westlichen Frauenbewegungen seit den späten 1960er Jahren zum Ausgangspunkt der Analyse und zur Grundlage der Befreiung gemacht wurde. Das Anprangern der sexuellen Unterdrükkung der Frau und die Hinterfragung vorgeblicher Geschlechtscharaktere bewirkten, daß das Geschlechterverhältnis nicht mehr als „natürlich" angenommen, sondern, wie Kelly-Gladol (1976) verdeutlichte, als soziales Verhältnis begriffen und somit der historischen Untersuchung freigegeben wurde.

Auf die Komponenten, welche die moderne Historische Frauenforschung von früheren Arbeiten unterscheiden, nämlich erstens die politisch-soziale Bewegung als Entstehungsbedingung der Disziplin und zweitens die Entwicklung des wissenschaftlichen Instrumentariums von Geschlecht als sozialer Kategorie, soll in der folgenden überblickartigen Zusammenfassung eingegangen werden.

---

[75] In Lerners Aufsatzsammlung *Frauen finden ihre Vergangenheit* (1995a), in der ihre frauengeschichtlichen Aufsätze seit 1969 abgedruckt und neu kommentiert sind, verweist Lerner auf die große Rolle, die Beards Werk auf ihre eigenen Konzeptionen hatte und zeigt anschaulich, wie sich diese durch die Diskussionen in der nordamerikanischen Frauenbewegung seit Ende der 1960er Jahre veränderten.

3.3.2 Moderne Historische Frauenforschung

3.3.2.1 Frauengeschichte und Politik

Das Entstehen der Historischen Frauenforschung als akademischer Disziplin in den USA vor nunmehr drei Jahrzehnten ist untrennbar verbunden mit den Themen der neuen Frauenbewegung seit Ende der 1960er Jahre, mit den Einsichten, die durch sie gewonnen und den historischen Fragen, die durch sie aufgeworfen wurden.

Am Beginn stand die Forderung, daß Frauenleben und -handeln von gestern für aktuelle Strategien der Frauenbewegung aufgearbeitet und nutzbar gemacht werden solle (Kuhn 1990: 5), denn, so die Erkenntnis: „Frauenemanzipation ist ohne genaue Kenntnis der Frauengeschichte nicht möglich" (Lerner 1995k: 19). Der Emanzipationsgedanke liegt aller humanistischen Wissenschaft zugrunde. In der Frauenforschung im allgemeinen und in der Historischen Frauenforschung im besonderen wurde er jedoch auf vielfache Weise formuliert und als erkenntnisleitendes Interesse an wissenschaftlichen Fragen und Unternehmungen herausgestellt. Zunächst dominierte noch ein v.a. von marxistischen Feministinnen vertretenes Geschichtsverständnis der Frauen als Opfer (Frevert 1988: 258). Diese Unterdrückungsgeschichte wurde aufgrund der Erfahrungen der neuen Frauenbewegung abgelöst durch eine Fraueneigengeschichte, in der Formen von „Eigenmacht" gesucht und gefunden wurden. Hierzu zählt vor allem die Matriarchatsforschung, ein von männlichen Anthropologen und Sozialphilosophen seit Bachofen bearbeitetes Feld, das nun Frauen für ihre eigene Identitätsfindung neu entdeckten. Frauen, die in Deutschland diese Forschungen betrieben, waren jedoch oft Laiinnen wie Gerda Weiler oder die Psychologin Carola Meier-Seethaler (1988) oder standen wie Heide Göttner-Abendroth außerhalb der Institutionen. Letztere gründete 1986 eine private „Akademie für kritische matriarchale Forschung und Praxis", in der es wie in ihren Büchern darum geht, „Matriarchat als Vergangenheit, Gegenwart und Utopie" (Göttner-Abendroth 1989: 7) wiederzuentdecken. Kritische Auseinandersetzungen mit dieser Art Matriarchatsforschung hat es unter feministischen Soziologinnen, Ethnologinnen und Altertumswissenschaftlerinnen gegeben (Lenz und Luig 1990, Wagner-Hasel 1988). Streitpunkte auch in der internationalen Debatte sind die Interpretationen und Übertragbarkeiten von archäologischen Indizien und die Frage, inwieweit der relativ unumstrittene Fruchtbarkeitskult und die zentrale Stellung der Frau darin (Gimbutas 1991) auf eine religiöse symbolische Ordnung und darüber hinaus auf ein soziales System schließen lassen, in dem Frauen eine dominierende Rolle spielten (Lerner 1995k: Kapitel 7). Im Gegensatz zu den wissenschaftlichen Kritikerinnen, die sich in ihren Disziplinen auch um die Anerkennung der Fachwelt bemühen mußten, war

es das primäre Anliegen der Matriarchatstheoretikerinnen, ein kohärentes und identitätsstiftendes Bild zu entwickeln. Sie wurden zu den Geburtshelferinnen einer spirituellen Frauenbewegung und hatten prägenden Einfluß innerhalb dieser Bewegung.

Die Frage nach der Macht von Frauen, die sich in politischen Kämpfen von Frauen in der Bewegung und in den Institutionen täglich stellte, führte zur Suche nach machtvollen Frauen(-bildern), zur Entdeckung von „Listen der Ohnmacht" (Honegger und Heintz 1981) oder der informellen Macht von Frauen (Bock 1988: 388) und in der ethnologischen Forschung zur Frage nach der Qualität von „Frauenmacht ohne Herrschaft" (Lenz und Luig 1990).

Wissenschaftliche Institutionen machten der Frauengeschichte den Vorwurf der ideologischen Voreingenommenheit. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit deren inhaltlichen, theoretischen und methodischen Herausforderungen findet sich selten. Feministische Parteilichkeit äußerte sich u.a. als feministische Wissenschaftskritik, in der Forderung nach Verbindung von Theorie und Praxis und in einer expliziten Bezugsetzung zu einem emanzipatorischen politischen Auftrag (Mies 1984a, 1984b). Sie verstand sich als „Politik im Wissenschaftsprozeß" (Rüsen 1988: 520).

Die Diskussion um Objektivität und Parteilichkeit ist als Teil eines Aushandlungsprozesses in der Wissensproduktion zu verstehen, in dem Wissen sozial konstruiert, strukturiert, selektiert und validiert wird und in dem Macht eine große Rolle spielt (Spender 1981: 1). In einer sowohl thematisch als auch personell männlich dominierten Geschichtswissenschaft wurde bereits eine Erweiterung des Forschungsspektrums, die Thematisierung von Frauengeschichte und die Neuorientierung auf weibliche Lebenszusammenhänge zum Politikum. Doch die politische Herausforderung reichte in der feministischen Wissenschaftskritik der modernen Historischen Frauenforschung noch weiter. Die Prinzipien wissenschaftlichen Verfahrens selbst wurden stellenweise als androzentrisch und als Hindernis einer adäquaten Rekonstruktion weiblicher historischer Erfahrung bewertet.

3.3.2.2 Geschlecht als Kategorie

Die „Entdeckung" der Kategorie Geschlecht war eine Wiederentdeckung. Denn Männer und vereinzelt auch Frauen hatten sich im Laufe der Geschichtsschreibung und der philosophischen und politischen Theoriebildung immer wieder dieser Kategorie bedient. Aristoteles, Plutarch, Simmel, Weininger und Bacon sind nur einige von denen, deren Geschlechtertheorien in der feministischen Wissenschaftskritik bereits einer Analyse unterzogen wurden (vgl. Lerner 1995m: Kapitel 7, Schröder 1986, Klinger 1988, Stopcyk 1980). Ausgegangen waren diese von einem Kon-

zept der natürlichen Geschlechtscharaktere, denen es im gesellschaftlichen Zusammenhang zu ihrem Recht zu verhelfen gelte oder anhand derer die Gefährdung einer als natürlich angenommenen gesellschaftlichen Ordnung exemplifiziert werden konnte.

In den Frauenbewegungen ging es zunächst um das politische Ziel der Emanzipation und Gleichberechtigung, für welches das Wissen um eine eigene Geschichte der Frauen als unabdingbar erkannt wurde. Thema der ersten Schriften war eine Wiedereinsetzung der Frau als Subjekt. Ein Strang feministischer Theoriebildung ging dabei ebenfalls von einem weiblichen Geschlechtscharakter aus. Die Annahme einer essentiellen Weiblichkeit vor der Berücksichtigung ihrer sozialen Konstruktion wurde jedoch alsbald als Biologismus kritisiert, worin sich Traditionalisten und Feministinnen glichen (Rosaldo 1980: 393). Die Feststellung, nicht als Frau geboren, sondern dazu gemacht zu werden (Beauvoir 1956), bot jedoch bereits die Voraussetzung für die Schaffung eines Instrumentariums, das Fragestellungen jenseits der Annahmen natürlich fixierter Geschlechtscharaktere und ihrer Kompatibilität mit gesellschaftlichen Verhältnissen erlaubte. Die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender*, zwischen einem biologisch vorgegebenen Geschlecht (Frau oder Mann) und einem sozial konstruierten Geschlecht, erlaubte die Theoretisierung und Untersuchung des Geschlechterverhältnisses als eines sozialen Verhältnisses, das nicht auf biologische Geschlechtsunterschiede reduzierbar und nicht natur- oder sozialwissenschaftlich davon abzuleiten war. Hier entwickelte sich die feministische Theorie in ihrer postmodernen Version zu einer grundlegenden Problematisierung dieser Kategorie bis hin zu deren Verwerfung weiter. Nicht mehr nur das Geschlecht (*gender*) sondern auch der bis dahin als selbstverständlich und biologisch vorgegeben angenommene Geschlechtskörper (*sex*) wurde seit Ende der 1980er Jahre als sozial konstruiert gezeichnet. Die Diskussion kreiste einerseits um den emanzipatorischen Auftrag des Feminismus, der nach wie vor eines kollektiven Subjektes bedarf, und auf der anderen Seite um die Dekonstruktion nicht nur „der Frau" oder „der Frauen", sondern selbst von Geschlecht als Kategorie (siehe Benhabib, Butler, Cornell, Fraser in Benhabib *et al.* 1993). Eine neue und m.E. die bislang überzeugendste theoretische Herangehensweise an die Vermittlung zwischen einer konstruierten Geschlechtsidentität und einer materiellen und geschlechtlich erfahrenen Wirklichkeit hat Maihofer mit ihrem Konzept von „Geschlecht als Existenzweise" (1995, 1994) vorgelegt.[76]

[76] Maihofer schreibt: „Ich denke, wir begreifen ‚Geschlecht', ‚Frau' oder ‚Mann' sein nur, wenn wir einen Begriff entwickeln, der *sowohl* das *Imaginäre* dieser Existenzweise, also Geschlechtlichkeit, Subjektivität, Identität und Körperlich-

Die in den 1970er Jahren zu verzeichnende Zunahme an Fallstudien meist deskriptiver Art verlangte innerhalb des Feldes der Historischen Frauenforschung schon bald nach einer theoretischen Fundierung, die eine synthetische Perspektive auf die sehr unterschiedlichen historischen und sozialen Erfahrungen von Frauen erlaubte. Darüber hinaus wurde mit der kontinuierlichen wissenschaftspolitischen Marginalisierung qualitativ hochstehender Arbeiten der Historischen Frauenforschung klar, daß deskriptive Ansätze allein dominante Konzepte der traditionellen Geschichtswissenschaft nicht wesentlich tangieren und diese nicht zu entmachten oder zu transformieren vermochten (Scott 1988: 30). Geschlecht (*gender*) wurde zu einem Begriff, der den Anspruch auf eine eigene Kategorie erhob und damit eine Herausforderung an die traditionelle Historiographie darstellte. Theoretische Analogien wie Klasse, Kaste, Minderheit, in denen die Erfahrungen der Frauen als Gruppe gefaßt werden könnten, waren bereits früh diskutiert, doch bald wieder als nicht ganz passend verworfen worden (Lerner 1995d: 74). Die theoretische Installierung von Geschlecht (*gender*) als eigener Kategorie war ein Meilenstein in der Frauenforschung im allgemeinen und in der Historischen Frauenforschung im besonderen. Die am weitesten gefaßte Definition dieser Kategorie scheint mir die von Joan W. Scott zu sein. Diese besteht aus den beiden integral zusammenhängenden Grundthesen, daß Geschlecht ein konstitutives Element sozialer Beziehungen ist, welches auf angenommenen geschlechtlichen Unterschieden basiert, und daß es einen primären Indikator von Machtverhältnissen darstellt (Scott 1988: 42).

Wenn Geschlecht als konstitutives Element sozialer Beziehungen bezeichnet wird, so heißt dies, daß es eine Kategorie ist, die nur in Beziehungen gedacht und erforscht werden kann, daß es in allen gesellschaftlichen Beziehungen wirksam ist und daß alle gesellschaftlichen Beziehungen auf die Geschlechterbeziehungen einwirken. Geschlechtergeschichte

---

keit als gesellschaftlich-kulturell *produzierte* historisch bestimmte Selbstverhältnisse reflektiert, *als auch* die *Realität* dieser Existenzweise als *gelebte* Denk-, Gefühls- und Körperpraxen" (Maihofer 1994: 185, Hervorhebung im Original). Dabei sei zum einen die Frage zu stellen, wie Individuen zu Geschlechtern gemacht werden. Auch Geschlecht selbst werde zum erklärungsbedürftigen theoretischen Phänomen. Neben dieser theoretischen Konsequenz sieht Maihofer jedoch auch „die Notwendigkeit, (zumindest kurz- und mittelfristig) eine Politik der positiven nicht-hierarchisierenden Anerkennung der Geschlechterdifferenz zu verfolgen. (…) Eine Leugnung/Verleugnung dieses Faktums [der geschlechtlich differenzierten Existenzweise] hat letztlich nichts anderes als die fortgesetzte Reproduktion sowohl der Entwertung wie auch der gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Diskriminierung und Unterdrückung der Frauen zur Folge" (Maihofer 1994: 185–186).

kann sich nur als Geschichte zwischen den Geschlechtern und innerhalb der Geschlechter entfalten (Kelly-Gladol 1976, Rosaldo 1980, Bock 1983, 1988, Duby und Perrot 1993–1995, Scott 1988). „Mann" und „Frau" sind darin zugleich „leere" (empty) und „überfließende" (overflowing) Kategorien, schreibt Scott: „Empty because they have no ultimate transcendent meaning. Overflowing because even when they appear to be fixed, they still contain with them alternative, denied, or suppressed definitions" (Scott 1988: 49). Geschlecht als analytische Kategorie fixiert nicht weiterhin die binäre Opposition Mann – Frau, sondern dient der Erschließung der historischen Varietät und Variabilität. Entscheidend für die Tragweite des Konzeptes ist das Aufdecken seiner strukturierenden Wirkweisen in allen gesellschaftlichen Beziehungen und Bereichen, selbst wenn Frauen nicht vertreten sind. Die Frage nach Geschlecht sollte demnach, wie Davis (1996) fordert, zur zweiten Natur der Historikerinnen und Historiker werden und die gleiche Berücksichtigung wie etwa Klasse erfahren.

Mit der Etablierung dieser eigenständigen Kategorie Geschlecht neben Klasse und „Rasse"[77] entwickelten vor allem Feministinnen verschiedener Ethnien in den USA oder aus der sogenannten Dritten Welt das Analyseinstrument der dreifachen Unterdrückung durch Geschlecht, „Rasse" und Klasse, das einen Rahmen für die Erörterung ihrer spezifischen sozialen, kulturellen und geschlechtlichen Situation darstellte. Mit dem Konzept eines „schwarzen Feminismus" (Joseph 1993, Collins 1990, 1993) war jedoch auch eine Diskussion um die Rangordnung dieser Kategorien verbunden. Denn die Bedeutung von „Rasse" war in den vornehmlich von weißen feministischen Theoretikerinnen produzierten Schriften ein bei weitem unterbeleuchteter oder gar ignorierter Aspekt.[78]

---

[77] Auf einem 1998 von der Internationalen Gastprofessur für Frauenforschung an der Ruhr-Universität Bochum ausgerichteten Workshop mit dem Thema „Nachdenken über ‚race' und ‚gender' – Schwierigkeiten im deutschen Kontext?" diskutierten Wissenschaftlerinnen aus unterschiedlichen Forschungsbereichen besonders kontrovers über den Begriff „Rasse". Tenor unter den deutschen Diskussionsteilnehmerinnen war, daß der Begriff vornehmlich in der Biologie Anwendung finde, die soziologische Wahrnehmung der Konstruiertheit von Identitäten verschleiere und daß er wegen des Mißbrauchs durch die nationalsozialistische Ideologie in der heutigen Sozialforschung nicht mehr zu gebrauchen sei. Die Übersetzung des englischen Begriffes *race* ist daher nur in Anführungszeichen wiederzugeben.

[78] Und dies, so Sara Evans, obgleich in den USA der Kampf um schwarze Bürgerrechte sowohl in den 1830er und 1840er Jahren als auch in den 1960er Jahren eine wichtige bewußtseinsbildende Vorstufe für die anschließenden Kämpfe um Frauenrechte und Emanzipation war (zit. nach Shapiro 1992: 10).

In der Diskussion um die dreifache Unterdrückung wurde jedoch auch immer wieder betont, daß eine Hierarchisierung der Kategorien „Rasse“, Klasse und Geschlecht wenig produktiv ist und daß sie die vielfältigen Interrelationen zwischen diesen Feldern der Analyse verschleiert.[79] Deutlich wurde in diesen Diskussionen die Dimension der vielfältigen sozialen, ökonomischen und kulturellen Determinanten und Differenzen unter Frauen. Die monolithische Kategorie Geschlecht wurde unter feministischen Historikerinnen und Soziologinnen in grundlegender Weise differenziert, indem die Frage nach den Vermittlungen von Ethnizität, sozialer Schichtung und Geschlecht (Lenz 1993, Lenz und Luig 1990) oder die Frage nach dem „Wie“ der Reproduktion historischer Machtverhältnisse (Scott 1988) in den Mittelpunkt gestellt wurden. Weitergehende Differenzierungen der Kategorie Geschlecht wurden von afroamerikanischen Historikerinnen, die sich für eine *black women's history* eingesetzt hatten, unternommen, indem sie nun ihrerseits das zugrundliegende Konzept einer *black womanhood* kritisch beleuchteten: Es sei insofern totalisierend, als es die realen Unterschiede nach Status, Schattierung der Hautfarbe und regionaler Kultur sowie anderen Differenzen, die auch zwischen schwarzen Frauen bestehen, verdecke (Higginbotham 1992: 256). Differenzierter Umgang mit der Kategorie Geschlecht wurde auch im internationalen Forschungskontext thematisiert, wo die Frage gestellt wurde, ob und inwieweit Theorien und Konzepte der euro-amerikanischen feministischen Tradition international übertragbar und in anderen kulturellen Kontexten anwendbar sind (Blom 1991: 140). Auch die Untersuchung der Beziehungen innerhalb der Geschlechter wurde als notwendige Erweiterung des binären Geschlechterkonzeptes erkannt und in Arbeiten etwa über Frauenfreundschaften (Smith-Rosenberg 1975) oder in Arbeiten über lesbische und schwule Geschichte (Duberman, Vicinus und Chauncey 1991) der historischen Analyse unterzogen. Die Kategorie Geschlecht erwies sich somit als in theoretischer und thematischer Hinsicht differenzierbar und erweiterbar. Immer deutlicher wurde damit auch, daß die Frage nach Geschlecht in allen sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnissen unabdingbar ist, um zu einem vertieften Verständnis historischer Prozesse gelangen zu können.

---

[79] Lerner 1995i: 182, Bock 1988: 391, Lenz 1996. Sehr gute Beispiele dafür, wie die komplexe Beziehung und gegenseitige Durchdringung der Kategorien „Rasse“ und Geschlecht analytisch freigelegt werden kann und sich daraus neue Erkenntnisse gewinnen lassen, sind die Arbeiten Gisela Bocks (1984, 1993) über die geschlechtlichen Dimensionen der nationalsozialistischen Rassenpolitik.

3.3.2.3 Historische Frauenforschung als akademische Disziplin

Nichtakademische weibliche Intellektuelle wie die bereits genannte Historikerin Mary Beard verfochten bereits in der ersten Hälfte des 20sten Jahrhunderts die Anerkennung von Frauengeschichte als wissenschaftliche Disziplin (Lerner 1995m: 320). Die erste Berufsorganisation akademisch ausgebildeter Historikerinnen wurde 1929 in den USA gegründet und veranstaltete ab 1934 jährlich die Berkshire History Conference, wo Frauen der wissenschaftliche Austausch und die gegenseitige Unterstützung im männlich dominierten Wissenschaftsbetrieb ermöglicht wurde. Von diesen Frauen stammen auch die wenigen Monographien, die sich in den späten 1930er Jahren mit Frauenbildung oder mit Frauengeschichte befaßten (ebd.).

Mit der Frauenbewegung ab den 1960er Jahren wurde Frauengeschichte nicht mehr nur von Einzelforscherinnen betrieben, sondern weitete sich zu einer Frauengeschichte-Bewegung mit politischem Anspruch aus. Den Beginn in Großbritannien machten Anfang der 1970er Jahre Akademikerinnen, die mit dem sozialistisch ausgerichteten *History Workshop Journal* assoziiert waren und deren Bemühungen um Frauengeschichte innerhalb jener Gruppe zunächst noch lächerlich gemacht wurden (Purvis 1995: 7). Startpunkt der Frauengeschichte in England war die 1973 erschienene Publikation *Hidden From History: 300 Years of Oppression And the Fight Against It* von Sheila Rowbotham. In den USA wandten sich in den späten 1960er und 1970er Jahren feministische Historikerinnen den *Annales* zu. Die 1929 gegründete Zeitschrift und die in den 1970er Jahren ins Englische übersetzten historischen Arbeiten von Braudel, Bloch, Duby, Le Roy Ladury u.a., in denen nun das Private ebenso wichtig genommen wurde wie das Öffentliche und diese beiden Bereiche darüber hinaus miteinander verbunden waren, hatten großen Einfluß auf Historikerinnen, die eine andere Sicht auf die Geschichte suchten (Davis 1994, Stuard 1981). Mit der Erweiterung des Forschungsfeldes auf die Lebensbedingungen von Frauen erweiterte sich auch das Spektrum der untersuchten Quellen und Methoden u.a. durch die der *oral history* (Lerner 1995g: 149). Kennzeichen der angloamerikanischen Forschung war im Gegensatz zur deutschsprachigen Historischen Frauenforschung die von Anfang an interdiziplinäre Herangehensweise an den „neuen" Forschungsgegenstand.

Erste Women's-History-Kurse wurden in Kanada bereits 1971 von Natalie Zemon Davis und Jill Conway angeboten (Pierson 1992). Auch in den USA haben seit den 1970er Jahren im Zuge der Ausweitung von Women's-Studies-Kursen die Lehr- und Unterrichtsangebote in Frauengeschichte ständig zugenommen. Die institutionelle Anerkennung von Frauengeschichte in Deutschland hingegen setzte verspätet ein. Sie blieb

und ist bis heute ohne ausreichende Ressourcen und sehr verhalten, da, wie Bock (1983: 22) schrieb, „die Expansion des Interesses an Frauenstudien mit einer Kontraktion der öffentlichen Haushalte zusammenfiel". Auch in Frankreich blieben trotz einer Reihe eigenständiger und umfassender frauengeschichtlicher Arbeiten sowie epochemachender Werke wie die von Duby und Perrot herausgegebene fünfbändige *Geschichte der Frauen* (1993–1995) Frauen in der politischen Historiographie von politischen Historikern als institutionelle Gruppe im wesentlichen unbeachtet (Riot-Sarcey 1997). In Deutschland scheint darüber hinaus das Verhältnis zwischen der autonomen Frauenbewegung und den akademischen Institutionen von besonderem beiderseitigem Mißtrauen und von der Spannung zwischen den Forderungen nach Integration bzw. nach Autonomie geprägt zu sein.[80] Auch in Nordamerika nimmt Frauengeschichte immer noch eine randständige Position innerhalb der Historiographie und des historiographischen Establishments ein. Pierson (1992) hat in ihrer Untersuchung über die Ursachen dieses Umstandes fünf Merkmale kolonisierender Prozesse und Effekte benannt, die die fortgesetzte Unterordnung der Frauengeschichte im Wissenschaftsbetrieb bedingen: die Marginalisierung des Forschungsfeldes oder seine Aneignung, die Unterdrückung von Heterogenität und die Angleichung an dominierende Standards sowie die Internalisierung von Differenz als Minderwertigkeit durch Forscherinnen und Studentinnen der Frauengeschichte. Die Verweigerungshaltung der traditionellen Geschichtswissenschaft[81] auch in ihren Fachperiodika führte Ende der 1980er, Anfang der 1990er Jahre zur Herausgabe einer Reihe von Fachzeitschriften zu Frauengeschichte[82]: Die Fachzeit-

---

[80] Vgl. Bock 1991, Frevert, Wunder und Vanja 1991, in bezug auf politische Institutionen siehe Ferree 1990.

[81] Der Widerstand der traditionellen Historiographie und ihrer Vertreter zeigte sich darin, daß Frauengeschichte entweder zur Kenntnis genommen, dann aber abgespalten oder abgelehnt wurde, oder daß von vornherein nur minimales Interesse an ihr bestand. Dieser Widerstand und die rigide Weise, in der sich besonders die Geschichtswissenschaft institutionell den Frauen verschloß (Frevert 1992), haben dazu geführt, daß lange Zeit thematisch und personell zwei Diskurse, der männlich-allgemeine und der feministisch-frauengeschichtliche Diskurs, relativ isoliert nebeneinander bestanden (vgl. Kuhn 1990). Diese Situation verändert sich jedoch mittlerweile dahingehend, daß immer mehr frauen- und geschlechterspezifische Themen in allgemeinen Publikationen und Fachzeitschriften aufgenommen werden.

[82] Den Anfang machte 1989 das *Journal of Women's History* in den USA und noch im selben Jahr die erste Zeitschrift zur Geschlechtergeschichte *Gender & History* in England und den USA. Seit 1990 erscheint die österreichische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft, *L'Homme,* und seit 1992 die erste deut-

schriften bilden Foren für Arbeiten in der Historischen Frauenforschung und spiegeln einen Teil der methodischen und theoretischen Vielfalt der feministischen Debatte. Sie bilden auch eine Grundlage, von der aus die traditionelle Geschichtswissenschaft einer kontinuierlichen Kritik unterzogen und weiterhin zur Modifikation ihrer exklusiven „Politik im Wissenschaftsprozeß" herausgefordert wird.

Die Historische Frauenforschung hat wichtige Einsichten aus der Sozialgeschichte bezogen, die seit den 1960er Jahren mit der Hinwendung zur Unterschichtsforschung, zur Mobilitätsforschung und zur Familienforschung neue Forschungsfelder eröffnet hat. In den USA, aber auch in der sogenannten Kocka-Kontroverse in Deutschland haben Historikerinnen jedoch der Subsumierung der Historischen Frauenforschung als Teilbereich der Sozialgeschichte und einer Hierarchisierung der Kategorien Klasse und Geschlecht heftig widersprochen.[83] Sie haben auch die – verglichen mit konservativen Historikern – bei Sozialgeschichtlern festzustellende verstärkte Konzentration auf den Mann in Form des *kleinen Mannes* kritisiert (Kuhn 1990: 4, Frevert 1988: 242). Die Abgrenzung von Frauen- und Geschlechtergeschichte von der Familiengeschichte ist von Historikerinnen der Frauengeschichte betont worden (Lerner 1995a: 8), auch wenn eingeräumt wurde, daß Familiengeschichte, sofern sie unter geschlechtsspezifischen Gesichtspunkten untersucht wird, wichtige Beiträge zur Frauengeschichte liefern kann (Tilly 1987).

---

sche „Zeitschrift für historische Frauenforschung und feministische Praxis", *metis* (seit 2000 trägt sie den Untertitel „Zeitschrift für historische Frauen- und Geschlechterforschung"). Ebenfalls seit 1992 erscheint die in England herausgegebene *Women's History Review.* Zwischen diesen Zeitschriften verlaufen auch die Hauptscheidelinien feministischer Theoriebildung. Während *Gender & History* eine Affinität zu sozialistischer Geschichte hat und seine Schwerpunkte auf das Verhältnis der Geschlechter, auf dessen Konstruktion und auf Differenzen unter Frauen legt, ist in den Titeln *Journal of Women's History* und *Women's History Review* der Begriff *women* Programm zur Stärkung der Frauengeschichte. *Women's History Review* nimmt dabei vermehrt lesbische Themen auf und wendet sich gegen poststrukturalistische Tendenzen in der Historischen Frauenforschung (Freist 1996, Purvis 1995). Auch die deutschsprachigen Fachzeitschriften *metis* und *L'Homme* setzten zunächst die Erforschung einer Fraueneigengeschichte, verstanden als Voraussetzung einer Geschlechtergeschichte, in den Mittelpunkt ihres Konzeptes.

[83] Zu Kockas Haltung, daß die Geschichtswissenschaft von der Frauengeschichte keine grundlegend neuen theoretischen Erweiterungen erwarten könne, siehe Kocka 1982, kritisch hierzu Bock 1988: 384f., Frevert 1988: 242f., Kuhn 1990: 7. Zur U.S.-amerikanischen Diskussion siehe Tilly 1987: 312, Scott 1988: 22.

3.3.2.4 Politik oder Geschichte?

Der Zusammenhang von Frauengeschichte und Politik wird von Historikerinnen nicht geleugnet. Joan Scott (1991: 42f.) spricht von einer Frauengeschichte-Bewegung, zum einen weil das Forschungsfeld der Historischen Frauenforschung aus der zweiten Frauenbewegung hervorgegangen ist, zum anderen weil darin die stillen „Wirkweisen des Geschlechtes" (operations of gender) aufgedeckt werden und schließlich weil die Politik der existierenden Historiographie in kritischer Weise damit konfrontiert wird (Scott 1988: 27). Frauengeschichte hat Scott zufolge eine inhärent politische Natur. Die Weiterentwicklung von der Frauen- zur Geschlechtergeschichte verteidigte Scott gegen Vorwürfe aus den eigenen Reihen. Diese warnten nicht nur vor einer Deradikalisierung der eigentlichen Frauenpolitik durch den Begriff Geschlecht (*gender*) (*Women's History Review*, vgl. Freist 1996: 113), sondern kritisierten die poststrukturalistische feministische Historiographie selbst als abstrakt, elitär, maskulin und ohne praktischen politischen Bezug und Nutzen für Frauen. Die pointierteste politische Kritik an der Frauen- und Geschlechtergeschichte, wie sie sich als akademische Disziplin entwickelte, veranschaulichen die folgenden Sätze:

> „What happens to feminism when the women's movement is dead?" Elaine Showalter asked recently. „It becomes women's studies – just another academic discipline." (zit. nach Scott 1991: 43)

Kritisiert wird hier die Depolitisierung durch fehlende praktische Rückbindung an eine politische Bewegung. Der Praxisbezug war ehemals im deutschsprachigen Zusammenhang von Maria Mies (1984a, 1984b) als zentrales methodisches Postulat für feministische Forschung formuliert worden.

Weiter ausgeführt wird diese Kritik von schwarzen Feministinnen in den USA an ihren weißen Kolleginnen (wie Scott, De Lauretis, Butler), die wenig über „Rasse" zu sagen hätten:

> The general trend has been to mention black and Third World feminists (…). Beyond this recognition, however, white feminist scholars pay hardly more than lip service to race as they continue to analyze their own experience in ever more sophisticated terms. (Higginbotham 1992: 251)

Unterschiede der Einflußmöglichkeiten, und das heißt der politischen Macht innerhalb der heterogenen Gruppe der Feministinnen, beruhen auf Differenzen zwischen weißen und schwarzen Theoretikerinnen sowie auf einem kulturellen Imperialismus, wie ihn auch kanadische Historikerinnen durch US-amerikanische erfahren (Pierson 1992: 143). Unter-

schiede in der politischen Macht äußern sich auch, wie es in Higginbothams Hinweis auf „ever more sophisticated terms" anklingt, als unterschiedliche Akzeptanz einer poststrukturalistischen, rein theoretischen Geschlechterforschung, für die allen voran der Name Butler steht, und einem sich als Frauenforschung mit unmittelbarem politischem Auftrag und Nutzen verstehenden, „parteilichen" Wissenschaftsbereich.

Im akademischen Zusammenhang besteht eine Kontroverse um Frauengeschichte, in der es einerseits um die Einhaltung wissenschaftlicher Standards und die Notwendigkeit theoretischer Weiterentwicklungen geht und andererseits um den politischen Anspruch, Deutungsmuster bereitzustellen, welche die Entlarvung patriarchaler gesellschaftlicher Verhältnisse ermöglichen und Mittel zu deren Veränderung liefern sollen. Die Diskrepanz zwischen diesen Positionen ist meines Erachtens zum großen Teil eine scheinbare, denn beide Positionen sind in vielerlei Hinsicht untrennbar miteinander verbunden. Das dekonstruktivistische Potential, das zur Entlarvung patriarchaler Verhältnisse notwendig war und erfolgreich aktiviert und verfeinert wurde, machte nicht halt vor der Subjektivität der Geschlechter und auch nicht vor dem eigenen (weiblichen) Geschlecht, wenngleich dessen stillschweigend geleugnete Subjektivität die Frauenforschung und die Historische Frauenforschung eben zu rehabilitieren und wiedereinzusetzen angetreten war. Andererseits versteht sich auch der dekonstruktivistische Ansatz der Destabilisierung vorgegebener Geschlechterstereotypen zu Recht als politisch. Wissenschaftliche Standards wiederum werden auch von Vertreterinnen einer engagierten *women's history* eingehalten, die die Frage nach dem Patriarchat oder nach dem System männlicher Dominanz in den Mittelpunkt des Interesses rücken. Die oben genannten Gegensätze sind bei genauerem Hinsehen nicht haltbar.

Die Kontroverse erhält ihren politischen Stachel jedoch durch das Phänomen, daß im machtdurchwirkten Raum des Wissenschaftsbetriebes diejenigen Ansätze leichter geduldet wurden, die sich der geschlechtlichen Dekonstruktion und dem neutraler wirkenden Begriff *gender studies* verschrieben. Dieser wurde in den Mechanismen der Wissensproduktion tendenziell eher mit dem Gütesiegel der Wissenschaftlichkeit versehen und von *women's studies* abgesetzt (Spender 1981). Einmal mehr wurde dadurch die vermeintliche Diskrepanz zwischen beiden Herangehensweisen der Dekonstruktion in einen Gegensatz umgemünzt, in dem es auf der einen Seite um abstrakte wissenschaftliche Erkenntnis und auf der anderen um emanzipatorisches Engagement zu gehen schien.

Dichotomisierungen kennzeichneten zunächst die wissenschaftspolitischen und methodologischen Spannungen innerhalb der feministischen Historiographie. Hier als praktische Politik versus akademische Wissen-

schaftlichkeit, disziplinäre Standards versus interdisziplinäre Ansätze, atheoretische historiographische Standpunkte versus feministische Theorie (vgl. Scott 1988: 17). Längst ist deutlich, daß gegenseitige Ausschließungen in der Historischen Frauenforschung und in der traditionellen Historiographie nicht weiterführen. Auch inhaltliche Dichotomisierungen, wie sie in den Debatten um *sex* und *gender*, Gleichheit versus Differenz, Integration versus Autonomie vorgenommen wurden, gilt es produktiv aufzuheben und theoretisch weiterzuentwickeln (vgl. auch Bock 1991: 17). So kann für die Historische Frauenforschung die Alternative nicht heißen: Politik oder Wissenschaft bzw. Geschichte, denn dabei handelt es sich um einen falschen Gegensatz. Vielmehr sind das Entstehen und die Entwicklung der Historischen Frauenforschung gerade durch die Offenlegung des allgemeingültigen Sachverhaltes gekennzeichnet, daß sowohl Geschichte als auch Geschichtswissenschaften nicht im politikfreien Raum gemacht werden.

3.4 Historische Frauenforschung in Japan

Die Entwicklung der Historischen Frauenforschung in Japan wird im allgemeinen in die drei Phasen unterschieden, die Inumaru Giichi 1982 vorschlug: Die erste Phase begann demnach 1945 und dauerte bis in die 1960er Jahre. Sie wurde durch die Namen Inoue Kiyoshi und Takamure Itsue und deren aufklärerisch gesinnte und marxistisch orientierte „Befreiungsgeschichte“ geprägt. Die zweite Phase umspannt die 1970er Jahre und die sogenannten Frauengeschichts-Debatten (*joseishi ronsō*). Im Mittelpunkt stand Murakami Nobuhikos Ansatz und Methodik einer „Alltagsgeschichte“ und seine Kritik an dem historisch-materialistischen Ansatz Inoues. Die dritte Phase begann mit den 1980er Jahren und markiert die Konsolidierung der Frauengeschichte unter dem Einfluß der Frauenforschung. In Publikationen mit sozialgeschichtlichem Ansatz und Gemeinschaftspublikationen von akademischen HistorikerInnen wurden Versuche einer neuen Gesamtgeschichte der japanischen Frauen unternommen (Inumaru 1982). In meiner Darstellung der Historischen Frauenforschung folge ich im wesentlichen dieser Phaseneinteilung, führe sie aus und setze inhaltliche Schwerpunkte. Darüber hinaus erörtere ich zwei weitere Phasen, die Inumaru unberücksichtigt ließ. Zum einen wende ich mich den PionierInnen der Frauengeschichtsschreibung und damit der Phase vom Beginn des Jahrhunderts bis 1945 zu. Das Interesse an Frauengeschichte war durch die Arbeiten von Morgan und Engels geprägt und auf die Themen Mutterrecht und Matrilinearität gerichtet. Zum anderen ist die Frauengeschichtsforschung in den 1990er Jahren in eine neue Phase eingetreten. Die Entwicklungen in theoretischen Diskussionen und einzel-

nen Publikationen lassen in der gegenwärtigen Phase den anfangs kontrovers diskutierten Trend hin zur Geschlechtergeschichte erkennen. Bevor auf die einzelnen Phasen eingegangen wird, soll jedoch der Frage nachgegangen werden, wodurch sich eine spezifische „Frauengeschichte" von der vereinzelt auftauchenden Darstellung von Frauen in der traditionellen japanischen Geschichtsschreibung unterscheidet.

3.4.1 Frauen in der japanischen Geschichtsschreibung

Für Frauen in der japanischen Geschichtsschreibung läßt sich auch konstatieren, was Wagner-Hasel in bezug auf die Alte Geschichte Europas herausstellte, daß Frauen nämlich keineswegs „vergessen" wurden, daß die „Damen der Antike" vielmehr immer schon Thema waren, eben „die unvergessene Hälfte" bildeten (Wagner-Hasel 1988: 11). „Die Frau in der japanischen Geschichtsschreibung" hat Goch (1994) in dem gleichnamigen Aufsatz einer Untersuchung unterzogen. Beginnend bei den frühesten japanischen Geschichtswerken, untersucht er die japanische Hofannalistik von der Nara- bis in die Edo-Zeit, einzelne Werke der erzählenden Geschichtsschreibung und ein geschichtsphilosophisches Werk im Hinblick auf die Aufnahme und Darstellung von Frauen bzw. Frauentypen und auf explizite und implizite Stellungnahmen zu Frauen. Welches Bild und Werturteil mit der Darstellung einzelner historischer und mythischer Frauenfiguren verbunden ist, bildet den Angelpunkt des Interesses. So stellt der Autor heraus, daß in der frühen erzählenden Geschichtsschreibung, im *Ōkagami* („Großer Spiegel"), *Eiga monogatari* („Erzählung von der prächtigen Blüte")[84] und im geschichtsphilosophischen Werk *Gukanshō* („Abriß einer törichten Geschichtsschau")[85] Frauen aus Kaiser-

[84] Beide Werke zählen zu der in der Heian-Zeit durch die Entwicklung des Japanischen zur Kultursprache entstandenen Formen der erzählenden Hofgeschichtsschreibung. Das *Ōkagami* (*NKBZS* 20, *NKBT* 21) vereinigt seinen annalistisch-historiographischen Stil mit belletristischen Elementen, das *Eiga monogatari* (*NKBT* 75–76) ist im Stil eines realistischen Hofromans geschrieben (Goch 1992). Verfaßt im 11. Jahrhundert, erzählt das *Eiga monogatari* die Hofgeschichte von Uda (887–897) bis in die Zeit Kaiser Horikawas (1092). Übers. von William und Helen Craig McCullough: *A Tale of Flowering Fortunes*, 2 Bde., Stanford: Stanford University Press, 1980.

[85] Dies ist eine von dem buddhistischen Abt Jien (1155–1225) 1219 auf Japanisch verfaßte philosophisch-politische Analyse seiner Zeit. Sie umfaßt die Darstellung der japanischen Geschichte von Kaiser Jinmu bis zum Vorabend der Jōkyū-Wirren (1221). Das Werk liegt in der englischen Übersetzung von Delmer Brown und Ichirō Ishida vor: *The Future and the Past: A Translation and Study of the Gukanshō, an Interpretative History of Japan Written in 1219,* Berkeley: University of California Press, 1979.

haus und Hofadel als wichtige, den Männern gleichwertige historische Persönlichkeiten behandelt werden. Auch in den frühesten Annalen, *Nihon shoki* („Kaiserannalen Japans") und *Shoku Nihongi* („Fortgesetzte Kaiserannalen Japans"),[86] werden die Kaiserinnen, welche die Hälfte der Zeit zwischen 592 und 770 den Thron innehatten, als eigenständige Herrscherinnen dargestellt (vgl. Tsurumi 1980). In den späteren Annalen hingegen spiegelt sich nach Goch (1994: 111) die „männerzentrierte, geistige Begrenzung der Kompilatoren" wider, in der Frauen typenhaft als loyale (Schwieger-)Töchter (*kōjo, kōshi*), als treue und sittsame (Ehe-)Frau (*seppu, teijo*), als lamentierende Hofadelige, Geliebte, Konkubine oder als zerstörerische Schöne nur in bezug zu Männern dargestellt werden. In den konfuzianisch geprägten Edo-zeitlichen Geschichtswerken wie *Dai Nihonshi* („Geschichte Großjapans")[87] oder in den populären Biographiensammlungen japanischer Frauen, den *retsujoden*,[88] werden diese Frauentypen um die ehrbewußte, literarisch, politisch und intellektuell hervor-

[86] Das *Nihon shoki*, auch *Nihongi* genannt, ist die offizielle und in *kanbun* verfaßte, dem Thron 720 vorgelegte annalistische Darstellung der Entstehungsgeschichte der Welt und der Geschichte Japans von Kaiser Jinmu bis zu Jitō *tennō* (regierte 690–97). Die Kompilatoren setzten die sagenhafte frühe Kaisergeschichte in die chinesisch inspirierte Annalistik um und ordneten die japanische Geschichte in die damals bekannte Weltgeschichte ein (vgl. Goch 1992: 16f., *NKBT* 67–68, siehe die Übersetzung von Aston 1972. Das *Shoku Nihongi* entstand zwischen 760 und 797 und ist eine ebenfalls in *kanbun* verfaßte annalistische Geschichtsdarstellung von der Regierungszeit des Kaiser Monmu bis zur Zeit des Kaiser Kanmu (697–791). Drei verschiedene Kompilationen von insgesamt 40 Bänden faßte man unter dem Titel *Shoku Nihongi* zusammen. Es markiert die Wende von der reinen Kaiserannalistik zur Hofannalistik, da auch Biographien von Hofadligen eingeschoben sind (Goch 1992: 18f.). Kompiliert wurde sie von Fujiwara no Tsugutada (727–796) u.a. (*SNBTK* 12–14).

[87] Auf Initiative von Tokugawa Mitsukuni (1628–1701) an der Mito-Akademie Shōkōkan erarbeitete und in *kanbun* geschriebene Reichsgeschichte, die den Zeitraum von Kaiser Jinmu bis Go Komatsu *tennō* (1412) umfaßt. Kaiserannalen und Biographien wurden bis 1715 fertiggestellt, die gesamte Entstehungszeit liegt zwischen 1657 und 1906, und der Umfang beläuft sich auf 397 Bände (Goch 1992: 36f.).

[88] *Retsuden* ist eine aus der chinesischen Geschichtsschreibung übernommene Form von Biographien, die im Guten wie im Schlechten herausragende Untertanen oder ebensolche Meldungen von Fremdvölkern beschreiben. Nach der Übersetzung der Biographiensammlung chinesischer Frauen wurde 1668 eine solche Sammlung japanischer Frauen, *Honchō retsujoden*, durch den konfuzianischen Gelehrten Kurosawa Sekisai (1622–1678) vorgenommen (Goch 1994: 112).

ragende Frau (*retsujo*) erweitert,[89] bleiben aber durchweg das Vehikel einer moralisierenden, auf Männer und auf das Ideal der Selbstaufgabe der Frau hin wertend ausgerichteten Geschichtsschreibung.

Auch Davis bemerkt für den westlichen Zusammenhang, daß Frauengeschichte in einer gewissen Form eben keinen „newcomer" darstellt, sondern Biographien von Frauen bereits bei Plutarch zu didaktischen Zwecken verfaßt wurden (Davis 1996: 79). Im japanischen Zusammenhang verwies Takamure bereits 1938 in ihrer ersten historischen Studie *Bokeisei no kenkyū* („Forschungen zur Matrilinearität") darauf, daß die biographischen Beschreibungen von Frauen als Vorläuferinnen der Frauengeschichtsforschung zu verstehen sind, auch wenn Takamure als deren Beginn erst das Edo-zeitliche Geschichtswerk *Dai Nihonshi* ansetzt:

> Frauengeschichte wurde in unserem Land zwar nach der Meiji-Zeit geboren (*umareta*), aber ihre Anfänge liegen bereits in der *Dai Nihonshi*. Die *Dai Nihonshi* wurde in Nachahmung der chinesischen Geschichtsschreibung im sogenannten *kiden*-Stil geschrieben, das heißt, daß der Inhalt aus zwei Teilen, den *hongi* und den *retsuden* besteht, wobei die *hongi* in chronologischer Form historische Tatsachen aufzeichnen, und die *retsuden* die Biographien berühmter Persönlichkeiten abhandeln. In diese *retsuden* sind Kaiserinnen, kaiserliche Prinzessinnen und heldenhafte Frauen aufgenommen, so daß wir es hier wohl mit der ersten Form einer biographischen Frauengeschichtsschreibung zu tun haben. Darüber hinaus ist der *retsuden*-Stil außerdem noch in Weiblichen Tugendbüchern (*jokunrui*) wie in Frauenspiegeln (*jokan*), Biographien hervorragender Frauen (*retsujoden*), Damen-Spiegeln (*hime kagami*)[90] und anderen [Genres] angewendet worden (…). Diese Weiblichen Tugendbücher und die o.g. Biographien innerhalb des *kiden* repräsentierten in einer Zeit, in der es noch keine Frauengeschichte gab, so etwas wie eine Seite der

[89] Bemerkenswert ist jedoch auch, daß etwa in der *Dai Nihonshi* „talentierte Frauen" (*saijo*), die als unmoralisch aber fähig gelten, aufgenommen sind (Goch 1994).

[90] Der Begriff bezeichnet ein Genre von Tugendlehren edler Frauen. Ein Einzelwerk unter dem Titel *Hime kagami* ist jedoch auch die in Japanisch (*wabun*) verfaßte bekannte Tugendlehre für Frauen aus der Feder des Konfuzianers Nakamura Tekisai (1629–1702) (*KSSMR* 6: 802d–803a, *NKBDJ* 4: 522.). Für diesen Hinweis danke ich Ulrich Goch. Takamure nennt Nakamura auch in *Josei no rekishi* und bezeichnet ihn als reinen Konfuzianer, der selbst buddhistische Lehren und japanische Literatur wie das *Genji* oder das *Ise monogatari* ablehnte. Seine von Takamure auch in *Josei no rekishi* (437) zitierte Schrift *Hime kagami* gehörte zu den weithin gelesenen Tugendlehren.

> Frauengeschichte, sie bildeten sozusagen deren Vorläufer. (Takamure 1938a: 4)

Mit der Entwicklung der Geschichtswissenschaft seit der Meiji-Zeit richteten einige männliche Historiker und Erzieher ihr Augenmerk auf Frauengeschichte. Das älteste Werk ist Takamure zufolge die 1901 von Sudō Kyūma verfaßte *Nihon joshi* („Frauengeschichte Japans"). Von Biographien berühmter Frauen ausgehend werden darin das gesellschaftliche System, die Literatur und die Sitten der jeweiligen Epoche mit der biographischen Beschreibung der Frauen in Zusammenhang gebracht. Takamure kategorisiert dies als ein Werk aus der „zweiten Phase der biographischen Frauengeschichtsschreibung" und darüber hinaus als „den ersten Text, in dem bewußt Frauengeschichte geschrieben wurde" (Takamure 1938a: 5).

Sowohl in der biographischen Geschichtsschreibung als auch in den Darstellungen von Frauen innerhalb der japanischen Geschichtsschreibung sind die Werturteile zentral und jeweils Ausdruck des zeitgenössischen Verständnisses von der Rolle der Frau beziehungsweise von der Ordnung des Geschlechterverhältnisses. So sind auch viele der frauengeschichtlichen Publikationen[91] der Taishō- und des Anfangs der Shōwa-Zeit in der deskriptiven Methode Sudōs geschrieben und spiegeln, wie Takamure anmerkt, die Haltung der Moralerziehungsbücher (*kyōkunsho*). Von diesen Biographiensammlungen setzt Takamure die folgenden zwei 1913 erschienenen Werke ab: Shirayanagi Shūkos *Dai Nihon keimonshi* („Familiengeschichte Großjapans") und Shimoda Utakos *Nihon no josei* („Japans Frauen"). Beide werden zwar auch als fast rein biographische Werke charakterisiert, „Ersteres betrachtet die gesellschaftliche Stellung der Frauen jedoch aus historischer Sicht, Letzteres ist, auch wenn es sich selbst nicht als streng historisches Werk beurteilt, ein unvergleichliches Werk aus der Feder einer Frau" (Takamure 1938a: 5).

Merkmal dieser frühen Frauengeschichte war also ihr biographischer Ansatz. Neben Biographien von Frauen, die es in japanischen Geschichtswerken immer gab, und die immer schon Aussagen über Frauen und die natürliche Ordnung der Geschlechter beinhalteten, traten mit den Weiblichen Tugendbüchern (*jokunrui)* in der typenhaften und moralisierenden Darstellung von Frauenfiguren deutlich didaktische Zwecke in den Vordergrund. Die *jokunrui* wurden von Takamure dennoch als Vorläufer

---

[91] Takamure nennt hier Kubota Tatsuhiko: *Nihon joseishi*, 1914, Nakagawa Kazuo: *Nihon joseishiron*, 1925, Tatsui Matsunosuke: *Josei Nihonshi*, 1933, Ōita Gentarō: *Nihon josei hattatsushi,* 1933, Shirayanagi Shūko: *Nihon joseishi banashi,* 1934. Die ersten vier Namen konnten nicht verifiziert werden.

einer Frauengeschichte charakterisiert, während die eigentliche Frauengeschichte sich durch einen anderen Ansatz auszeichnete: Hier ging es nicht mehr nur um Frauen in der japanischen Geschichtsschreibung und um Biographien von Frauen, die in eine Zeit hineingeschrieben wurden. Vielmehr wurde nun wie bei Sudō Kyūma die Zeit aus der Sicht der Frauenbiographie und aus der Perspektive der Lebensläufe japanischer Frauen betrachtet und beschrieben.

In den japanischen Geschichtsbüchern der 1930er Jahre diente die Auswahl und Darstellung von Ehefrauen berühmter Männer und ihrer weiblichen, loyalen Aufopferung dem selben didaktischen Zweck wie die Darstellung der Frauen in der alten japanischen Geschichtsschreibung (Ienaga 1985: 44). Gleichzeitig zeigten sie die Art der Marginalisierung von Frauen in einer androzentrisch konzipierten Historiographie. Auch Tsurumi hat darauf hingewiesen, daß die historiographische Marginalisierung von Frauen auf die sozialen, kulturellen, und das heißt androzentrischen Vorannahmen bei der Interpretation historischer Quellen zurückzuführen sein kann. Sie untersuchte die politischen Umstände, unter denen die sechs Frauen regierten, die zwischen 592 und 770 den Kaiserthron bestiegen, und wies die Platzhalterinnen-These von Inoue Mitsusada und Cameron Hurst u.a. als eine Projektion von gegenwärtigen geschlechtlich-politischen Verhältnissen in die Vergangenheit zurück. Die Frage, warum so strikt an dem eindimensionalen Modell der Platzhalterin als Erklärung für die Existenz von Frauen in Herrscherpositionen festgehalten wurde, beantwortete Tsurumi mit einem Zitat aus Takamures *Josei no rekishi*, in dem diese darauf verweist, daß seit hunderten von Jahren die Historiker ausschließlich Männer waren (Tsurumi 1980: 10, Takamure 261).

3.4.2 Pionierinnen und Pioniere der Frauengeschichte

Historikerinnen in den 1970er Jahren, wie etwa Yamazaki Tomoko (1999: 6) und Akagi Shizuko (1988: 10), vertraten die Auffassung, daß historische Arbeiten über Frauen vor 1945 nicht als Historische Frauenforschung bezeichnet werden könnten (vgl. Tomida 1996: 192). Die Mehrheit der Historikerinnen der Frauengeschichte stimmt jedoch darin überein, daß es einen ersten Höhepunkt in der Erforschung der japanischen Frauengeschichte bereits in der Taishō- und zu Beginn der Shōwa-Zeit gab. Manche sehen die Entstehung der Frauengeschichtsschreibung in einem weiteren Sinn als eng mit der sogenannten Taishō-Demokratie (*Taishō demokurashī*) verbunden (Nishimura 1991: 11). Nach Ansicht anderer HistorikerInnen ist das zunehmende Interesse an Frauengeschichte schon damals als Reaktion auf das Wachsen der Frauenbewegung zu

verstehen (Tachi 1989a: 106, Itō 1992: 27). Als früheste Publikation einer emanzipatorisch gesinnten und nicht biographisch ausgerichteten Frauengeschichte gilt Sakai Toshihikos erstmals 1908 als *Danjo kankei no shinka* („Die Evolution der Mann-Frau-Beziehung") erschienene und 1920 als *Danjo sōtōshi* („Kampfesgeschichte von Mann und Frau")[92] wiederaufgelegte Monographie. Die Pionierleistung dieses Bandes bestand in dem geschärften geschichtlichen Bewußtsein der Geschlechterproblematik. Da Sakai in dieser Studie jedoch über eine Verarbeitung von Engels Thesen nicht hinausging, ist Ienaga (1985: 44) zufolge ihr Wert als originärer Beitrag zu einer japanischen Historischen Frauenforschung eher gering einzuschätzen. Sakai war kein ausgebildeter Historiker, sondern marxistischer Aktivist, Publizist und Übersetzer linksgerichteter Autoren.

Das Interesse an Eheformen, an den Themen Mutterrecht und Matrilinearität war in Japan vor allem durch den Einfluß der Übersetzungen von Morgan und Engels geprägt. Die japanische Übersetzung von Engels *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats* (1884) erschien 1922,[93] Morgans *Ancient Society* (1877) wurde 1931[94] und Bachofens *Das Mutterrecht* (1861) wurde 1938[95] übersetzt. An japanischen Studien erschienen in der Folge Nakayama Tarōs *Nihon kon'inshi* („Geschichte der Eheformen in Japan")[96] im Jahr 1928 und Watanabe Yoshimichis Monographie *Nihon bokei jidai no kenkyū* („Studien zur Epoche der Matrilinearität in Japan")[97] im Jahr 1931. 1936 veröffentlichte Takamure

---

[92] Die Monographie wurde 1908 bei Yūrakusha, 1920 bei Eisendō Shoten verlegt.

[93] Die Werkversion der 8. Auflage erschien in der Übersetzung von Naitō Kichinosuke unter dem japanischen Titel *Kazoku shiyū zaisan oyobi kokka no kigen* im Tōkyōer Verlag Yūhikaku. 1990 erschien eine neue Übersetzung (der 4. Werkauflage von 1892) von Tsuchiya Kazuo unter dem Titel *Kazoku shiyū zaisan kokka no kigen* im Tōkyōer Verlag Shin Nihon Shuppansha. Siehe Kokuritsu Kokkai Toshokan Toshobu 1986–1990: 23.

[94] Arahata Kanson übersetzte *Ancient Society*, das unter dem japanischen Titel *Kodai shakai* in zwei Bänden im Tōkyōer Verlag Kaizōsha erschien. 1954 wurde eine ebenfalls zweibändige Neuauflage im Tōkyōer Verlag Kadokawa Bunko herausgegeben (*SGJ*: 896f.).

[95] Die japanische Übersetzung unter dem Titel *Bokenron* stammt von Tomino Yoshiteru und erschien im Tōkyōer Verlag Hakubasha (*SGJ*: 752).

[96] Takamure hat Nakayama rezipiert und zitiert ihn, wie in der Analyse zu lesen ist, an mehreren Stellen in *Josei no rekishi*.

[97] Erschienen im Verlag Hakubasha. Der marxistische Historiker vertritt darin die These, daß die von den Frauen erfundene kleinbäuerliche Agrarwirtschaft sich durch die Beteiligung der Männer vergrößerte. Die im Vergleich zu den Männern geringere körperliche Arbeitskraft der Frauen habe sodann ihre Un-

das erste Ergebnis ihrer bis dahin fünfjährigen Materialsammlungen in Form des biographischen Frauennamenlexikons *Dai Nihon josei jinmei jisho.* Diesem in weiten Teilen auf den bibliographischen Recherchen ihres Ehemanns Hashimoto Kenzō basierenden und als Grundlage bzw. Vorarbeit konzipierten, immerhin knapp siebenhundert Seiten starken Band folgte 1938 Takamures *Bokeisei no kenkyū* („Forschungen zur Matrilinearität"). Darin stellt sie auf der Grundlage ihrer Untersuchungen von Familienregistern (im wesentlichen des *Shinsen shōjiroku*) die These der Matrilinearität in der frühen japanischen Gesellschaft auf. Takamure schrieb als erste Frau in Japan Frauengeschichte, die sich nicht auf biographische Beschreibungen beschränkte. Im Gegensatz zu ihrem ebenfalls emanzipatorisch gesinnten Vorgänger Sakai schrieb sie auf der Grundlage eigener Forschungen und nach Auswertung einer Fülle historischen Quellenmaterials. Auch ihre Sichtweise unterschied sich von der jener Historiker, die sich mit Frauengeschichte von einem marxistischen Standpunkt aus befaßten. Sie problematisierte das Fehlen einer Frauengeschichte sowie die methodische Herangehensweise der Interdisziplinarität, die zu ihrer Erforschung notwendig sei, und stellte Frauen in den Mittelpunkt ihres feministisch ausgerichteten Erkenntnisinteresses (vgl. Takamure 1938a: 1–22).

Die erste Publikation, die nach Ienaga (1985: 44) als wissenschaftliche Forschung in der Frauengeschichte zu bezeichnen ist, war die ein Jahr vor Takamures *Bokeisei no kenkyū* herausgegebene Sondernummer der Zeitschrift *Rekishi kyōiku* („Geschichtsdidaktik", 1937) mit dem Thema „Joseishi kenkyū" („Forschungen zur Frauengeschichte"). In über 20 Aufsätzen wurde darin Frauengeschichte sowohl von älteren und etablierten Historikern als auch von fortschrittlichen marxistischen Forschern, darunter bereits Inoue Kiyoshi, geschrieben. Dennoch, so kommentiert Ienaga (1985: 44) diese Publikation, läßt sich an den Beiträgen erkennen, daß ein Bewußtsein von der Bedeutung und dem Ausmaß von Frauengeschichte noch nicht weit entwickelt war und ohne ein praktisches Interesse an Frauenbefreiung nicht entstehen konnte.

---

terordnung mit sich gebracht. Er ging von geschlechtsspezifischen Leistungsunterschieden in der Produktivkraft aus, die Wakita Haruko mit Verweisen auf die kulturanthropologischen Ergebnisse etwa Margaret Meads in Frage stellt (Wakita 1992: 82). Im Gegensatz zu Watanabe, der mit der Größe der männlichen Produktivkraft die allmähliche Ergreifung der Macht erklärt, geht Wakita davon aus, daß dies nicht auf die Arbeitskraft an sich, sondern auf die Verfügung über die Produktionsmittel (*seisan shudan*) zurückzuführen sei, wofür die die Männer bevorzugenden bürokratischen Bestimmungen der *ritsuryō*-Gesetzgebung eine entscheidende Rolle gespielt hätten (Wakita 1992: 83).

Zu den frauengeschichtlichen Publikationen vor 1945 zählen jedoch auch Takamures von Regierungsseite unterstützte Veröffentlichungen wie *Josei nisen roppyakunen shi* („2600jährige Geschichte der Frau") aus dem Jahr 1940, in denen sie ideologisch den Kurs des Regimes unterstützte (Takamure 1940a). Hierzu gehören auch ihre Artikel in *Nippon fujin*, wo sie, wie z.B. in dem Beitrag „Gunji to josei" („Das Militär und die Frauen", Takamure 1943) die geschichtlich-mythologisch überlieferten, kriegerisch-kämpferischen Fähigkeiten japanischer Frauen hervorhob, um diese während des Pazifischen Krieges, den sie als Großostasiatischen Befreiungskrieg verstand, zu reaktivieren.

3.4.3 Frauengeschichte der Nachkriegszeit

Der erste große Boom an Publikationen zur Frauengeschichte begann in der unmittelbaren Nachkriegszeit. 1947 veröffentlichte Takamure ihre erste nicht thematisch auf Eheformen ausgerichtete, sondern als allgemeine Sozialgeschichte konzipierte *Nihon josei shakaishi* („Sozialgeschichte der japanischen Frau", Takamure 1947a); 1948 folgte Tamagusuku Hajimes *Nihon joseishi* („Frauengeschichte Japans"),[98] in der es primär um Ehe und Erbrecht, aber auch um das Prostitutionssystem und um Sitten und Gebräuche ging; 1949 erschien Kamichika Ichikos *Josei shisōshi* („Ideengeschichte der Frau"), eine Art ideengeschichtliches Lesebuch, in dem sie sich auf die historischen Arbeiten von Mary und Charles Beard stützte.[99]

1948 publizierte der marxistische Historiker Inoue Kiyoshi die in der Folgezeit meistgelesene und zum Bestseller der Frauengeschichte avancierte *Nihon joseishi* („Frauengeschichte Japans"). Frauengeschichte stand zu dieser Zeit wie andere akademische Zweige der Historiographie unter der strengen Ägide marxistischer Geschichtstheorie. Weite Verbreitung fand Inoues Ansatz durch die ausschließlich aus Frauen bestehende Studiengruppe Fujin Mondai Kenkyūkai („Forschungsgruppe zur Frauenfrage"), die sich als eine Abteilung der Vereinigung Demokratischer WissenschaftlerInnen (Minshu-shugi Kagakusha Kyōkai – Minka) bildete und die u.a. Inoues und August Bebels Arbeiten untersuchte und diskutierte. Diese aus Hausfrauen, erwerbstätigen Frauen und Studentinnen bestehende Frauengeschichtsgruppe, aus der viele der in den folgenden Jahren publizierenden Historikerinnen hervorgehen sollten,[100] veröffent-

[98] Herausgegeben bei Ondorisha, siehe Itō 1992: 28.

[99] 1974 wurde es im Zuge der neuen Frauenbewegung mit einer Erweiterung um die Theorien der japanischen *women's lib*, sowie einem Nach- und Vorwort von Tanaka Kazuko wiederaufgelegt (Kamichika 1974).

[100] Zu diesen gehören bereits Ide Fumiko, Komashaku Kimi, Nagahara Kazuko, Murata Shizuko und Tatewaki Sadayo (vgl. Mitsui 1953: 4, Tomida 1996: 195).

lichte 1950 ihre ersten Forschungsergebnisse in dem Band *Gendai josei jūnikō* („Zwölf Vorlesungen über Frauen der Gegenwart").[101] Vom Erziehungsministerium unterstützt und von Inoue selbst wissenschaftlich betreut, führte diese Gruppe ein dreijähriges Forschungsprojekt durch, aus dem die 1953 von Mitsui Reiko herausgegebene Publikation *Kindai Nihon no josei* („Die Frauen des modernen Japan")[102] hervorging. Ebenso wie Inoues Bestseller war dies eine Geschichte vornehmlich der Frauenbefreiung und das heißt, einer in den Frauenbewegungen seit der Meiji-Zeit engagierten Elite von Frauen. *Kindai Nihon no josei* ist eine von mehreren Monographien und Aufsatzsammlungen, wie sie in den 1950er und 1960er Jahren veröffentlicht wurden.[103] 1954 bis 1958 erfolgte die Veröffentlichung von Takamures alle Epochen umfassende *Josei no rekishi* („Geschichte der Frau") und 1963 ihre letzte große wissenschaftliche Studie *Nihon kon'inshi* („Geschichte der Eheformen in Japan"). Hinzu kamen in den 1970er Jahren Autobiographien vieler prominenter Aktivistinnen der Frauenbewegung der Vorkriegszeit wie Hiratsuka Raichō, Yamakawa Kikue, Kamichika Ichiko, Yamanouchi Mina (1900–1990) und anderen, die neues Material zur Rekonstruktion einer Bewegungsgeschichte und einer Personengeschichte (*jinbutsushi*) lieferten.[104]

Die Demokratisierungspolitik der Nachkriegszeit und die formale verfassungsmäßige Gleichberechtigung von Frauen und Männern bildete den gesellschaftspolitischen Hintergrund für diese Art aufklärerisch gesinnter Frauengeschichtsschreibung.[105] Das Entstehen von demokratischen Frauengruppen und einer Mütterbewegung (*hahaoya undō*) ist ebenfalls in diesem kulturpolitischen Zusammenhang zu sehen, in dem

---

101 Herausgegeben von Tatewaki Sadayo und Kishida Fuki bei Naukasha.

102 Erschienen bei Gogatsu Shobō.

103 Hierzu gehören Veröffentlichungen allgemeiner frauengeschichtlicher Abhandlungen wie *Nihon joseishi-kō* („Abhandlung über die japanische Frauengeschichte") von Nishioka Toranosuke, 1956, und *Josei no rekishi* („Geschichte der Frau") von Matsushima Eiichi, 1958, sowie zwei Bücher mit dem gleichen Titel, wie ihn schon die Veröffentlichungen Inoues und Tamagusukus trugen, nämlich *Nihon joseishi* („Frauengeschichte Japans"), einmal von Nakatani Takao, 1958, und einmal von den Herausgebern Miyagi Eishō und Ōi Minobu, 1959.

104 Siehe die Autobiographien von Hiratsuka Raichō: *Genshi josei wa taiyō deatta,* Tōkyō: Ōtsuki Shoten, 1971–1973, Yamakawa Kikue: *Onna nidai no ki,* Tōkyō: Heibonsha, 1972, Kamichika Ichiko: *Waga ai waga tatakai,* Tōkyō: Kōdansha, 1972, Yamanouchi Mina: *Yamanouchi Mina jiden. Jūnisai no bōseki jokō kara no shōgai,* Tōkyō: Shinjuku Shobō, 1975 (vgl. auch Itō 1992: 30).

105 Hierzu zählen des weiteren Nihon Kindaishi Kenkyūkai: *Shashin kindai joseishi,* 1953, Tamagusuku Hajime: *Fujin no rekishi,* 1956, Matsushima Eiichi: *Josei no rekishi,* 1958.

Frauen und Mütter sich bewußt als solche der Friedensarbeit und der Verbreitung demokratischer Werte verschrieben. Spezifisch bewegungsgeschichtliche Monographien und Aufsätze erschienen ab Ende der 1950er und in den 1960er Jahren. Wichtig waren hier die Arbeiten von Tatewaki Sadayo.[106] Das wesentliche Thema der Frauengeschichtsschreibung der Nachkriegszeit war die Geschichte der verschiedenen Frauenorganisationen und ihrer Aktivitäten. Typische Beispiele hierfür waren auch die Selbstdarstellungen von Aktivistinnen etwa der Mütterbewegung[107] oder des Demokratischen Clubs.[108]

Weitere wichtige Publikationen der 1960er Jahre, in denen die Entwicklungen der Frauenbewegungen im Vordergrund des geschichtlichen Interesses standen, waren die 1963 von Mitsui Reiko herausgegebene *Gendai fujin undōshi nenpyō* („Tabellarische Chronik der Frauenbewegung der Gegenwart") und die erste Sondernummer der historischen Fachzeitschrift *Rekishi hyōron* (1966) zum Thema „Kindai joseishi" („Frauengeschichte der Moderne"), in der von einem marxistischen Standpunkt aus die Geschichte der Frauenbewegung beleuchtet wird.

3.4.4 Wer schreibt Frauengeschichte?

Im folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wer, aus welcher Perspektive, mit welcher Zielsetzung und mit welchem institutionellen Hintergrund in Japan Frauengeschichte schrieb. Dabei soll die Tatsache beleuchtet werden, daß in Japan bis in die 1960er Jahre überwiegend Männer zum Thema Frauengeschichte publizierten. Welche Rolle Laien in der Entwicklung dieses Forschungsbereiches spielten, soll ebenso thematisiert werden wie die Bedeutung der japanischen Volkskunde und der Lokalgeschichtsschreibung für die Frauengeschichtsforschung.

3.4.4.1 Frauengeschichte von Männern

Frauengeschichte wurde in Japan bis in die 1960er Jahre überwiegend von Männern geschrieben. In den Vorworten erklären die Autoren das Schreiben von Frauengeschichte regelmäßig damit, daß eine klaffende historiographische Lücke bestehe (Nishioka 1956, Harada 1965, Kano

---

[106] *Nihon no fujin: Fujin undō no hatten o megutte* („Die japanischen Frauen: Über die Entwicklung der japanischen Frauenbewegung"), 1957, und *Sengo fujin undōshi* („Geschichte der Frauenbewegung der Nachkriegszeit"), 1960.

[107] Siehe *Hahaoya undō jūnen no ayumi* („Zehn Jahre Mütterbewegung") von 1966, autobiographische Texte von Aktivistinnen erschienen 1968 in *Hahaoyatachi no kiroku*.

[108] Siehe *Kōro nijūnen: Fujin Minshu Kurabu no kiroku* („20 Jahre unterwegs: Aufzeichnungen des Demokratischen Frauenklubs") von 1967 (vgl. Itō 1992: 35f.).

1989). Auch findet sich die kritische Erkenntnis, daß „die japanische Geschichte eine Geschichte der Männer“ sei (Nishioka 1956: 1). Eine weitergehende Problematisierung des Umstandes, daß auch die Geschichtsschreibung bislang ausschließlich von Männern unternommen wurde und dies in einem Zusammenhang mit der androzentrischen Sichtweise auf Geschichte stehen könnte, ist nicht zu finden. Die theoretischen Fragen, die aufgeworfen werden, sind noch eher bescheidener Natur, so etwa bei Nishioka, der schreibt:

> Die Frauen haben natürlicherweise diesen Hintergrund (*rimen*) [in der Geschichte] gebildet. Zumindest in der Vergangenheit war das so. Unabhängig von der Bewertung, ob das nun ethisch gut oder schlecht sei, war es tatsächlich so. Die Frauen waren für die Rückseite der gesellschaftlichen Institutionen zuständig und haben so die Geschichte bewegt. Die japanische Geschichte wurde durch diese Rolle, die die Frauen gespielt haben, vorangetrieben.
>
> Dabei ist die Entdeckung, das Verständnis und die Würdigung der Rolle der Frau in der Vergangenheit nicht nur wichtig, um die japanische Geschichte adäquat zu verstehen, sondern auch, um die Situation der Frauen in der gegenwärtigen und zukünftigen Gesellschaft zu gestalten. (Nishioka 1956: 1f.)

Dabei stellt Nishioka einige Sätze weiter seine eigene Annahme einer „natürlichen“ Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern zaghaft in Frage:

> Haben die Fähigkeiten und Möglichkeiten der Männer und Frauen, die als Menschen in der Gesellschaft leben und sie gestalten, wirklich natürlicherweise die Form von „Der Mann im Vordergrund (*hyōmen*), die Frau im Hintergrund (*rimen*)“ angenommen? Zur Lösung dieser und vieler anderer Fragen ist die Erforschung der Geschichte der Frauen wichtig. (Nishioka 1956: 2)

Die Metapher von Vorder- und Hintergrund zur Beschreibung der geschlechtlichen Rollenverteilung taucht auch im Vorwort von Hayashiya Tatsusaburō zu *Beni to kon to: Nihon joseishi* („Seidenrot und dunkles Blau: Japanische Frauengeschichte“, 1966) auf, einer ausschließlich von sechs Männern verfaßten Frauengeschichte, die auf einer Serie von Artikeln basiert, welche in der Ōsaka-Ausgabe der *Asahi shinbun* zwischen 1965 und 1966 erschienen:

> Die Frauen in Japan waren seit alters her so etwas wie das ‚Radium‘. Vordergründig (*hyōmen)* waren sie nicht zu erkennen, weil versteckt, aber im Hintergrund (*rimen*) übten sie immer große Macht und Funktionen aus. (Hayashiya 1966: 14)

Von einer ähnlichen Vorstellung der Komplementarität der gesellschaftlichen Sphären und Rollen der Geschlechter geht auch Harada Tomoyuki, der sich als Schüler sowohl von Inoue Kiyoshi als auch von Takamure Itsue versteht, in seiner 1965 veröffentlichten *Nihon joseishi* („Frauengeschichte Japans") aus:

> Die Hypothese, daß die Frauen gegenüber den Männern gesellschaftlich benachteiligt waren, weil sie ökonomisch von den Männern abhängig waren, trifft meiner Meinung nach zu. Aber es gab auch nicht wenige Fälle, in denen die Frauen in dem ‚Kleinen Universum' der Familie (*katei*) die Ökonomie beherrschten. Bislang haben die Frauen, gesellschaftlich gesehen, auf der ‚Makro-Ebene' zweifellos großen Schaden erlitten, sie haben diesen gesellschaftlichen Verlust aber auf der ‚Mikro-Ebene', in der Familie (*katei*), durch Ehemann und Kinder zu einem erheblichen Teil kompensiert. (Harada 1965: 282)

Die ausgebildeten Historiker, die sich der Frauengeschichte zuwandten, haben meist in Form einer ergänzenden, kontributorischen Geschichtsschreibung einen Beitrag zu den Anfängen der Historischen Frauenforschung geleistet. Als theoretische Bereicherung für die sich formierende Disziplin können die Veröffentlichungen der 1950er und 1960er Jahre jedoch nicht bezeichnet werden. Dazu fehlte ihnen eine ausreichende Reflexion über ihr eigenes Fachgebiet und die theoretische und historische Infragestellung der „Natur" des Geschlechterverhältnisses sowie der angenommenen Komplementarität der öffentlichen und familiären Sphären.

Einige Historiker gingen darüber hinaus von einer Einschätzung der Gegenwart aus, in der die gesellschaftliche Gleichberechtigung von Mann und Frau bereits verwirklicht sei, wie etwa Kasahara Kazuo in seiner 1972–1973 herausgegebenen siebenbändigen *Nihon joseishi* („Frauengeschichte Japans") oder Higuchi Kiyoyuki in seiner 1965 erschienenen *Koibumi kara mita Nihon joseishi* („Japanische Frauengeschichte im Spiegel von Liebesbriefen"), wo er die Anstrengungen der Frauen um gesellschaftliche Veränderungen herunterspielt und davon ausgeht, daß in Japan Freiheit und Demokratie vollständig verwirklicht seien (vgl. Itō 1992: 40). Hier stellt sich die Frage nach dem Erkenntnisinteresse, den Standpunkten und Perspektiven, mit denen diese Historiker an den Gegenstand Frauengeschichte herantraten.

Historikerinnen der Frauengeschichte haben diese Fragen von Anfang an gestellt. Takamure machte die Perspektive auf Frauen zum Angelpunkt ihres Ansatzes und definierte Frauengeschichte als „historische Wissenschaft auf der Grundlage des Standpunktes der Frau" (Takamure

1938a: 4). Sie essentialisierte diesen Standpunkt nicht in dem Sinne, daß nur Frauen Frauengeschichte schreiben könnten. Doch machte sie wiederholt auf die blinden Flecken einer ausschließlich von männlichen Historikern erforschten japanischen politischen Geschichtsschreibung aufmerksam (in *Josei no rekishi*, 221, 251 f., 265, 366).

3.4.4.2 Laienforschung, Volkskunde und Lokalgeschichte

Die bisherigen Leistungen der Historischen Frauenforschung sind von der etablierten Historikerzunft lange Zeit gänzlich ignoriert worden und werden auch gegenwärtig nur sehr zögerlich anerkannt. Von wenigen Ausnahmen abgesehen war Frauengeschichte ein Forschungsgebiet, das durch Laienforschung erschlossen und vorangetrieben wurde (Rekishigaku Kenkyūkai Henshū Iinkai 1985: 1). Kano charakterisiert diese frauengeschichtliche Forschung als Teil der von ihm so benannten *minkangaku* („zivile Wissenschaft"), die sich jenseits und in Abgrenzung des sogenannten *akademizumu* („Akademismus") (vgl. auch Wöhr 1994) entwickelte:

> Der Akademismus im modernen Japan nahm rasch die verschiedenen Wissenschaften vom Westen auf und etablierte sich als eine auf den Staat orientierte Wissenschaft, wohingegen die Wissenschaften, die von der Absicht getragen wurden, das Leben und das Lebensbewußtsein (*seikatsu ishiki*) der Menschen innerhalb der japanischen Gesellschaft auszugraben, sich fast vollständig außerhalb akademischer Kreise als Laienforschung herausbildeten. (Kano 1989: 62)

Die Erschließung neuer Forschungsfelder und -fragen hält Ienaga (1985: 45) für ein wesentliches Merkmal der Laienforschung in Japan. Gerade weil die frühen Laienforscherinnen und -forscher wie Sakai, Yamaji, Nakayama und Takamure der Ideologie des Systems und den akademischen Kreisen, die es stützten, fern waren, konnten sie seine Dogmen von der Unveränderlichkeit des Familiensystems (*ie-seido*), der Eheformen und der patriarchalen Verfaßtheit der japanischen Gesellschaft insgesamt in Frage stellen und historisieren. Laienforschung erst machte Frauengeschichte möglich, und Frauengeschichte bildet in ihrer Historisierung der sozialen Stellung der Frauen im Ehe- und Familiensystem einen wesentlichen Strang der *minkangaku*.

Lediglich die Volkskunde als akademische Wissenschaft hat früh schon Frauengeschichte und Frauen in ihr Blickfeld genommen. Bereits 1931 hatte Yanagita Kunio (1875–1962),[109] der Begründer der japanischen

[109] Yanagita hinterließ ein äußerst umfangreiches Werk an volkskundlichen Materialien und Schriften sowie zahlreiche Schüler. Sein ursprünglicher Name war

Volkskunde, die Wichtigkeit der Alltagsgeschichte gegenüber einer Ereignisgeschichte (*jiken*) betont und damit auch auf die Bedeutung der Frauen in der Geschichte hingewiesen (Ienaga 1985: 48). Yanagita unterstützte auch die 1937 gegründete erste „Forschungsgruppe Frauen und Volkskunde" (Josei Minzokugaku Kenkyūkai) sowie die Ausbildung von Volkskundlerinnen (Akatsuka 1996: 678).

Frauengeschichte und eine Volkskunde, wie Yanagita sie prägte, gleichen sich teilweise in ihren Themen und Methoden: Die Würdigung der magischen Kräfte und Funktionen der Frauen in der Volksreligion, die Thematisierung der Rolle der Frauen im Alltagsleben oder spezifischer Frauenbelange wie Schwangerschaft oder Regelblutung, Methoden der teilnehmenden Beobachtung und der *oral history*. Bereits 1946 erschienen die ersten Publikationen zu Frauen und Volkskunde von Yanagita Kunio und Segawa Kiyoko. Letztere veröffentlichte bis 1980 allein zehn Monographien zu diesem Thema (vgl. Akatsuka 1996: 680f.). Neben dem gemeinsamen Forschungsinteresse von Frauengeschichte und Volkskunde werden jedoch auch Unterschiede in bezug auf die jeweilige Perspektive deutlich, die Akatsuka folgendermaßen zusammenfaßt:

> Die Frauenperspektive (*josei shiten*) der Volkskunde nahm eine Würdigung der Frauen auf der Grundlage ihrer Geschlechtsrolle vor. Begriffe wie „Hausfrauenrecht (*shufuken*)" oder „spirituelle Kräfte der Frau (*reiriki*)" sind typisch hierfür.

Die Frauengeschichte hingegen hat die Frage verfolgt, welches denn die Grundlagen und Ursprünge der Geschlechtsrollen sind. Das heißt, sie untersuchte für die jeweilige Zeit die Frage, welche Stellung Frauen in

---

Matsuoka. Er selbst hatte in die Familie seiner Frau eingeheiratet und ihren Namen übernommen. Er betrieb Feldforschung und schrieb über 100 Bücher und 1000 Artikel. Zu seinen herausragenden Werken gehören das 1910 veröffentlichte *Tōnō monogatari* und *Senzō no hanashi* von 1945. Ersteres liegt in der Übersetzung von Ronald A. Morse vor: *The Legends of Tōno,* 1995, letzteres erschien in der Übersetzung von Fanny Mayer und Ishiwara Yasuyo: *About our Ancestors*, 1970. Ab 1930 konzentrierte er sich auf die Entwicklung der Volkskunde als wissenschaftlicher Disziplin, orientierte sich an der britischen Volkskunde, blieb in seiner Terminologie jedoch vage. Er war der *kokugaku* („nationale Schule") zugeneigt und begründete die Richtung der *shin kokugaku* („neue nationale Schule"), die als Forschungsgegenstand nun an Stelle der literarischen Tradition der Oberschicht die Tradition der Volksüberlieferung stellte. Wie der erzieherische Ton vieler Schriften Yanagitas zeigt, sollte die neue nationale Schule auch eine Schule der Nation sein (vgl. Kano 1983: 59–79, Naumann 1987, Morse 1990).

der Gesellschaft zugewiesen wurde. Begriffe wie „Befreiung“ (*kaihō*) und „Autonomie“ (*jiritsu*) sind hierfür typisch (Akatsuka 1996: 683).

Auf der 45. Volkskunde-Tagung 1993 wurde erstmals das Frauenbild in der Volkskunde thematisiert und die verschiedenen Rollenzuweisungen und Typisierungen von Frauen in der volkskundlichen Forschung problematisiert. Die Perspektive auf Frauen als Töchter, Ehefrauen, Mütter, Schwiegermütter, Schwiegertöchter und ihre besonderen Wesensqualitäten wie das Mütterliche, das Jungfräuliche (*shojosei*) oder das Mystische (*shinpisei*) wurden als Merkmale der Volkskunde herausgearbeitet, in der immer noch der männliche Blick auf die Frauen dominiert. Bis zum Ende der 1970er Jahre publizierten mit Ausnahme Segawas ausschließlich Männer zum Thema Frauen in der Volkskunde. Von den seit Anfang der 1980er Jahre entstandenen Monographien stammen hingegen mehr als ein Drittel aus der Feder von Frauen. Die Frage, was eine Volkskunde vom Blickpunkt der Frauen aus bedeuten könnte, wurde 1994 in der Sondernummer der Zeitschrift *Fōkuroā* (engl. „Folklore“) erörtert.

Ein weiterer Bereich innerhalb der Historischen Frauenforschung ist die Lokalgeschichtsforschung. Seit den 1960er Jahren entstand eine Kombination von Lokalgeschichte und Frauengeschichte, in der zahlreiche Frauenstudiengruppen mit Methoden der *oral history* die Geschichte ihrer eigenen Lebenswelt, ihrer Mütter und Großmütter aufzuzeichnen versuchten. Hier ging es bewußt um die Ausgrabung einer Geschichte, die nicht androzentrisch und nicht zentralistisch in seinen Inhalten war, und die von denen erforscht wurde, die nicht primär der Elite oder dem akademischen Establishment angehörten. Die erste lokale Frauengeschichte-Gruppe gründete sich bereits 1956 aus Anlaß von Arbeitskämpfen. Sie war Teil einer Lokalgeschichte-Bewegung und ihre Mitglieder waren sowohl Laien als auch professionelle Historiker, Frauen und Männer, Arbeiterinnen, Hausfrauen und Personen aus anderen Berufen und Schichten.

Anlaß zur Gründung weiterer Studiengruppen waren oftmals von einer Stadt oder Präfektur angebotene Seminare zur Frauengeschichte, aus denen heraus sich fortlaufende Studiengruppen bildeten. So richtete etwa der Dachverband der Frauenvereine der Präfektur Nagano 1960 eine Art mobiles Erwachsenenbildungsprogramm für Frauen ein (Shinshū Fujin Daigaku Kōza), das drei Jahre Laufzeit hatte und an 16 Orten Seminare anbot. Tsujimura Teruo hielt Vorlesungen über japanische Frauengeschichte, woraus die Idee eines Buchprojektes über die Frauengeschichte der Präfektur Nagano entstand und zum Anlaß des 20jährigen Bestehens des Dachverbandes mit öffentlichen Mitteln gefördert und verwirklicht wurde. Das Ergebnis war der als Pionierleistung in der Frauen- und Lokalgeschichte bewertete Band *Sengo Shinshū joseishi*

(„Shinshū Frauengeschichte der Nachkriegszeit“, 1966), verfaßt von Tsujimura Teruo und herausgegeben von der Nagano-ken Rengō Fujinkai. Im Mittelpunkt stand hierbei die Geschichte lokaler Frauenverbände (Akatsuka 1996: 644, Kano 1989: 182). Weitere Beispiele dafür, wie lokale Frauengeschichte geschrieben wurde, sind Serien von Artikeln zur Frauengeschichte in Lokal- oder Regionalzeitungen, die von EinzelautorInnen oder von Studiengruppen verfaßt und schließlich vom jeweiligen Zeitungsverlag als Buchpublikationen herausgegeben wurden.[110]

Anlaß für die Gründung vieler lokaler Frauengeschichte-Gruppen war die Dekade der Frau 1975 bis 1985. Getragen von Frauenorganisationen auf Präfekturebene und gefördert von regionalen Verwaltungen wurde Frauengeschichte als Bestandteil in die allgemeine Präfekturgeschichte eingefügt oder es wurden Monographien über die Frauengeschichte der jeweiligen Präfektur herausgegeben (Kano 1989: 82). Seit den 1980er Jahren bieten die Lokalverwaltungen in den städtischen und präfekturalen Frauenzentren und Frauenbildungsstätten Seminare zu Frauenthemen und Frauengeschichte an, aus denen heraus häufig Studiengruppen aus Laien und HistorikerInnen entstehen, die wiederum an Publikationen arbeiten, mit denen oft das Jubiläum des Frauenzentrums gefeiert wird. 1990 gab es insgesamt 82 Gruppen, die lokale Frauengeschichte betrieben.[111] Die Bereitstellung von Material in den städtischen und präfekturalen Archiven sowie die vielfältige infrastrukturelle, kommunikationstechnische und finanzielle Unterstützung durch die Verwaltung führten zu einem regelrechten Boom in der Veröffentlichung lokaler Frauengeschichte seit den 1980er Jahren. Diese Publikationen waren jedoch nicht frei von der Einflußnahme und den Vorgaben der Verwaltung, so daß sich explizite oder kämpferische radikalfeministische Ansätze und Töne darin nicht finden lassen (Orii 2001: 41). Daneben gibt es jedoch auch eine Reihe herausragender Veröffentlichungen zu lokaler Frauengeschichte von Ein-

---

[110] Hierzu gehören etwa Morosawa Yōkos Studie *Shinano no onna* („Die Frauen von Shinano“, 1966 erschienen bei Miraisha), die Lokalgeschichte nicht volkskundlich, sondern historisch als Teil der allgemeinen Geschichte erforscht und somit als eigenständiges Forschungsgebiet umreißt; sowie die 1969 von der in Nagoya beheimateten Studiengruppe für Frauengeschichte, Nagoya Joseishi Kenkyūkai, bei Fūbaisha herausgegebene *Haha no jidai: Aichi no joseishi* („Die Zeit der Mütter: Frauengeschichte Aichis“), bei der die regionale Frauengeschichte aus den Zeitungsarchiven, aus Berichten über Frauen und Frauenorganisationen rekonstruiert wurde. Den Anfang bildeten auch hier von einem Lehrer, Hasegawa Noboru, gehaltene Seminare, aus denen heraus der Wunsch entstand, aktiv Frauengeschichte der Region zu erforschen (Kano 1989: 182).

[111] Akatsuka 1996: 674. Bis in die 1960er Jahre gab es 7, in den 1970ern wurden 28 neue Gruppen gezählt, in den 1980ern 36 und in den 1990ern 11.

zelautorInnen, wie etwa Yamamoto Shigemis *Aa Nomugi tōge* („Der Nomugi-Paß")[112] von 1968 oder Yamazaki Tomokos *Sandakan hachiban shōkan* („Bordell Nr. 8 in Sandakan") von 1972, eine *oral history* der *karayukisan*, jener Frauen, die den ärmsten Schichten vor allem von Amakusa und Shimabara entstammten und seit Ende der Edo-Zeit bis zur Mitte der Taishō-Zeit als Prostituierte in ganz Asien arbeiten mußten.[113]

Yamazaki steckte das Aufgabenfeld einer lokalen Frauengeschichte ab, indem sie schrieb, daß nicht nur die traditionelle Geschichtsschreibung androzentrisch war, sondern auch die marxistische Berücksichtigung von Arbeitern und Bauern von einem männlichen Standpunkt aus geschrieben wurde. Die Frauengeschichte, die nach dem Zweiten Weltkrieg und mit der Gewährung politischer und gesellschaftlicher Rechte für die Frauen erstmals möglich wurde, war jedoch von wenigen Ausnahmen abgesehen auf die Elite der Frauen beschränkt, die nur die Spitze des Eisberges ausmachten. Aufgabe der lokalen Frauengeschichte sei die Berücksichtigung der untersten gesellschaftlichen Schicht von Frauen, zumal aus der Peripherie Japans (Yamazaki 1999: 6f.). So sieht auch Kano die große Bedeutung der Lokalgeschichte für die Frauengeschichte in ihrem Pioniergeist und in ihrem spezifischen Standpunkt, von dem aus Frauengeschichte geschrieben wird. Dieser zeichne sich durch die Entfernung vom *main stream*, d.h. von den Männern, vom geographisch-kulturellen Zentrum und von akademischen Kreisen aus.[114] 1977 veranstaltete die „Aichi Forschungsgruppe für Frauengeschichte" (Aichi Joseishi Kenkyūkai) in Nagoya die erste landesweite Konferenz zu lokaler Frauengeschichte. Seit dieser Zeit finden in unregelmäßigen Abständen und mit unterschiedlichen Schwerpunktthemen in verschiedenen Präfekturen Konferenzen zur Lokalgeschichte statt.[115]

---

[112] Die Studie (erschienen bei Asahi Shinbunsha) thematisiert die Geschichte der unverheirateten Arbeiterinnen in den Seiden-Fabriken der Präfektur Nagano.

[113] Siehe die mit einer ausführlichen Einleitung versehene Übersetzung von Colligan-Taylor 1999.

[114] Vgl. Kano 1989: 185. Weitere wichtige Werke dieser Art sind Horiba Kiyokos Studie *Inaguya nanabachi: Okinawa joseishi o saguru* („Frauen haben sieben Flüche: Studien zur Frauengeschichte Okinawas"), Domesu Shuppan, 1990, und Gregory M. Pflugfelders Studie über die Wahlrechtsbewegung in Akita, *Seiji to daidokoro: Akita-ken joshi sanseiken undōshi* („Politik und Küche: Die Frauenwahlrechtsbewegung der Präfektur Akita"), Domesu Shuppan, 1986.

[115] 1981 in Asahikawa auf Hokkaidō, 1983 in Enoshima, Kanagawa, 1986 in Matsuyama, Aichi, 1992 in Naha, Okinawa, 1994 in Yamagata-shi, 1998 in Kanagawa und 2001 in Gifu. 1989 fand eine außerordentliche Konferenz in Adachi-ku, Tōkyō, statt (Orii 2001: 42f.).

3.4.5 Frauengeschichte-Debatten der 1970er Jahre

Koshō Yukiko konstatiert für die 1970er Jahre einen Fortschritt von einer marxistisch dominierten und primär aufklärerisch gesinnten Stufe frauengeschichtlicher Publikationen hin zu einer „Frauengeschichte als Geschichtswissenschaft" (Koshō 1991: 283, Itō 1992: 62f.), welcher schließlich die Anerkennung als Teilbereich der akademischen Historiographie zuteil wurde. Der zweite Boom der Frauengeschichtsschreibung, die sich ab Mitte der 1970er Jahre stärker themenorientiert mit Frauengeschichte befaßte, sowie die Frauengeschichte-Debatten dieses Jahrzehnts haben zu einer lebhaften Diskussion um Sinn, Zweck und Inhalt von Frauengeschichte und zu einer sprunghaften theoretischen Erweiterung des Gebietes geführt.

In den Debatten der 1970er Jahre wurden zwei Modelle der Frauengeschichtsschreibung diskutiert, welche die Frauengeschichte seit der Nachkriegszeit maßgeblich geprägt hatten. Einander in verschiedener Hinsicht gegenübergestellt werden Inoue Kiyoshis 1948 erschienene *Nihon joseishi* und das geschichtliche Werk Takamure Itsues (vgl. Wöhr 1994, Hayakawa 1991: 171, Kano und Horiba 1985: 275, Wakita 1983: 18, Lenz 1978: 93). Inoue gehörte als Professor der Elite-Universität Tōkyō zur akademischen Elite, und sein historisch-materialistischer Ansatz, der die Befreiung der Frauen von Diskriminierung und Unterdrückung der Klassenherrschaft vertrat, stand für eine Geschichtsschreibung der Aufklärung und des Fortschritts und stellte die Elite der Frauenbewegung in den Mittelpunkt (Wöhr 1994). Auch in der 1962 erschienenen Fortsetzung der *Nihon no joseishi*, *Gendai Nihon no joseishi*, in der er das Thema der „Frauenbefreiung" nach dem Zweiten Weltkrieg bearbeitet, hält er nicht das veraltete Denken der Männer und das ungenügende Bewußtsein der Frauen, sondern die objektiven Umstände, die gegenwärtige soziale, ökonomische und politische Verfassung Japans für grundlegend für die fehlende Verwirklichung der formalen Gleichberechtigung (Inoue 1978: 3).

Das Werk der Laienforscherin Takamure hingegen stand für einen Ansatz, in dem Frauengeschichte nicht innerhalb eines bestehenden marxistischen Theorierahmens, sondern neu, „von der tatsächlichen Rolle her, die Frauen in der Bewußtseinsbildung, der Produktion und der Reproduktion einer Gesellschaft im historischen Ablauf erfüllten" (Lenz 1978: 93), geschrieben wurde. Das Anliegen, das Takamures historischem Ansatz zugrunde lag, nämlich Geschichte von Frauen und vom Standpunkt der Frau aus zu schreiben, thematisierte sie bereits 1938 in *Bokeisei no kenkyū* und theoretisierte es 1946 in ihrem Methoden-Aufsatz „Joseishi kenkyū no tachiba kara" („Vom Standpunkt der Historischen Frauenforschung aus"). Hier wies sie darauf hin, daß die Historische Frauenfor-

schung nicht nur bisherige Geschichtsbilder korrigieren muß, sondern ein Beitrag zu einer theoretisch neuen Geschichtswissenschaft sein kann. Daß Inoues und Takamures Ansätze sich trotz dieser Unterschiede als aufklärerische Befreiungsgeschichte mit einer Betonung der Objektrolle der Frau im historischen Prozeß näher standen als zunächst vermutet, haben Yoneda (1987: 83) und Itō (1988: 29f.) und später Ueno Chizuko (1995) hervorgehoben.

Diese beiden Strömungen in der Historischen Frauenforschung setzen sich bis heute fort, ihre Unterschiedlichkeit wurde aber erstmals 1970 zum Gegenstand einer fruchtbaren meta-historischen Debatte. Ausgelöst wurde diese durch Murakami Nobuhikos Artikel „Joseishi kenkyū no kadai to tenbō" („Themen und Ausblicke der Historischen Frauenforschung", 1970), in dem er Inoues Ansatz als zu eng auf führende Personen und Organisationen der Frauenbewegung begrenzt und seinen historischen Materialismus als deterministisch kritisierte. Murakami, der sich in der Nachfolge Takamures sah, hatte bereits 1955/56 mit seiner *Fukusō no rekishi* („Geschichte der Kleidung")[116] einen anderen, alltagsgeschichtlichen Ansatz angewendet und seine 1970 bis 73 erschienene vierbändige *Meiji joseishi* („Frauengeschichte der Meiji-Zeit") als eine „Geschichte der Menschen, wie sie gelebt haben" (*ikita ningen no rekishi*) (Murakami 1973a: 3) konzeptionalisiert. In Abgrenzung zu Inoue und dessen NachfolgerInnen schrieb er:

> Aber meiner Meinung nach ist die Befreiungsgeschichte nur ein Teil der Frauengeschichte, keineswegs deren Gesamtheit, und kann deshalb auch nicht Frauengeschichte an sich repräsentieren. Es ist von vornherein klar, daß die Geschichte der Frau den Weg von der Unterdrückung zur Befreiung beschritten hat, aber wenn diese Geschichte auf der Perspektive der Befreiung beruht, sollte sie, ebenso wie dies im Verhältnis der Geschichte der Arbeiterbewegung zur allgemeinen Geschichte der Fall ist, streng genommen eine Geschichte der Frauenbefreiungsbewegung, also ein besonderes Forschungsgebiet innerhalb der umfassenderen Frauengeschichte sein. Frauengeschichte ist Geschichte der gesamten Lebenszusammenhänge (*zen seikatsu*), zu denen auch die Bewegung gehört. In diesem Punkt gab es in der Frauengeschichtsschreibung bisher Verwirrung.

[116] Erschienen in 3 Bänden bei Rironsha. Ienaga (1985: 48), der bereits 1952 in der Mai-Ausgabe von *Nihon rekishi* einen Aufsatz über den Wandel der Kleidung in Japan veröffentlichte, bewertet Murakamis Arbeit zwar in vielerlei Hinsicht als kritikwürdig, von der alltagsgeschichtlichen Konzeption her jedoch als epochemachend.

> Und diese Verwirrung hat, wie ich meine, grundlegende Mißverständnisse und Einseitigkeit bewirkt. (Murakami 1973a: 1)

Die Debatte um den Gegensatz von Befreiungsgeschichte vs. Alltagsgeschichte, d.h. um die Frage, welches der Gegenstand der Frauengeschichte sei, erweiterte sich 1973 in einer zweiten Debatte um die doppelte Unterdrückung der Frauen durch Klasse und Geschlecht. Hierbei traten vor allem Mizuta Tamaes, Harada Jirōs, Yoneda Sayokos und Itō Yasukos Positionen hervor. Obgleich Yoneda und Itō auch die fehlende Subjektivität der Frauen in Inoues Darstellungen kritisierten, gehörten sie doch der marxistischen Strömung der Frauengeschichte an und verteidigten Inoues Ansatz gegenüber Murakami, der nicht nur die Klassenherrschaft, sondern auch das im Proletariat bestehende Patriarchat als Ursache der Frauenunterdrückung ausmachte. Itō stand der Ende der 1960er Jahre in Abgrenzung von den sozialistischen Genossen entstehenden *ūman ribu*-Bewegung (*women's lib*) und ihrer starken Betonung der geschlechtlichen Diskriminierung ablehnend gegenüber, und auch Yoneda warnte davor, daß die Behauptung einer unabhängig von der Klassenherrschaft im Proletariat existierenden geschlechtlichen Unterdrückung eine Spaltung in der Sache der Arbeiter durch die Sache der Frauen mit sich bringen würde.[117] Mizuta Tamae, die der *women's lib* nahe stand, vertrat die Auffassung, daß Frauengeschichte neben dem Begriff der Klasse auch das Konzept des Patriarchats und der sexuellen Unterdrückung als eigenständige Analyseinstrumente beinhalten müsse. Hierfür wurde sie nicht zuletzt von Harada Jirō und Yoneda Sayoko heftig kritisiert. Dabei blieb Mizuta eine marxistische Feministin, da für sie trotz ihrer Zweifel am Marxismus und seiner Blindheit für die geschlechtliche Reproduktion der Verhältnisse in der Familie, die Vorteile der marxistischen Analyse von Unterdrückung überwogen (Mizuta 1989: 120).

Ogino Mihos Einschätzung nach bremste die marxistische Haltung in dieser Frage eine Weiterentwicklung der Frauengeschichte und ihre Emanzipation von der Geschichte des Klassenkampfes (Ogino 1993: 711). Die Zurückweisung der neuen feministischen Ansätze durch etablierte marxistische Historiker hielt sich bis in die 1980er Jahre. Die Kritik auch der marxistischen Frauen an den männlichen Pionieren der Frauengeschichtsschreibung war jedoch ein Schritt auf dem Weg zu einer eigenen Frauengeschichte, die ab Mitte der 1970er Jahre immer mehr in die Hände von Frauen überging.

---

[117] Eine kommentierte Zusammenstellung der wichtigsten Beiträge zu den Debatten um Frauengeschichte liefert Koshō (1991). Siehe darin die Beiträge von Itō, Harada, Mizuta und Yoneda.

3.4.6 Neuere Historische Frauenforschung der 1980er Jahre

Die grundlegenden Debatten über Frauengeschichte Anfang der 1970er Jahre, das Entstehen der *women's lib,* die auch westliche feministische Theorie nach Japan brachte, die „Wiederentdeckung" von Takamures *Josei no rekishi* durch die Frauen- und Studienzirkel, die aus der *women's lib*-Bewegung heraus entstanden, und die öffentliche Thematisierung der Frauenfrage durch die UNO-Dekade der Frau (1975–1985) bilden den diskursiven Hintergrund, vor dem sich das Interesse an Frauengeschichte unter professionellen HistorikerInnen und Laienforscherinnen, in Studienzirkeln oder bei Einzelautorinnen in den 1970er Jahren rasch ausbreitete.

Die produktivste Gruppe war die „Allgemeine Forschungsgruppe Frauengeschichte" (Joseishi Sōgō Kenkyūkai), die 1977 von Wakita Haruko in Kyōto gegründet wurde und aus AkademikerInnen, LaienforscherInnen und StudentInnen bestand. Diese Gruppe gab 1982 die als epochemachende Leistung gepriesene fünfbändige *Nihon joseishi* („Frauengeschichte Japans", *NJS*) heraus, 1985 die zweibändige Aufsatzsammlung *Bosei o tou* („Studien zur Mütterlichkeit", Wakita 1985), 1990 die ebenfalls fünfbändige *Nihon josei seikatsushi* („Geschichte des Alltagslebens japanischer Frauen") sowie in den Jahren 1983, 1988 und 1994 Bibliographien zur japanischen Frauengeschichte. Neben diesen alle Epochen umfassenden Studien erschienen in der gleichen Zeit von anderen historischen Vereinigungen und HistorikerInnen Publikationen über die Frauengeschichte bestimmter Epochen, etwa der Vormoderne oder der Neuzeit.[118] Öffentliche Anerkennung dieser wissenschaftlichen Leistungen wurde durch die Vergabe des Aoyama-Nao-Preises für Frauengeschichte (Joseishi Aoyama Nao shō)[119] gewährt, der erstmals 1986 an die Herausgeberin Wakita Haruko für die o.g. Publikation *Bosei o tou* ging.

Seit Mitte der 1970er Jahre wurden an einigen Frauen-Universitäten Frauenforschungs-Institute eingerichtet, in denen seither interdisziplinär

---

[118] Kinsei Joseishi Kenkyūkai: *Ronshū kinsei joseishi,* 1986, Zenkindai Joseishi Kenkyūkai: *Kazoku to josei no rekishi: Kodai, chūsei*, 1989, Kinsei Joseishi Kenkyūkai: *Edo jidai no joseitachi*, 1990, Tabata Yasuko: *Nihon chūsei no josei*, 1987 (alle vier Publikationen herausgegeben bei Yoshikawa Kōbunkan), Wakita Haruko: *Nihon chūsei joseishi no kenkyū,* Tōkyō Daigaku Shuppankai, 1992.

[119] Der Preis wird jährlich für herausragende Leistungen in der japanischsprachigen Frauengeschichtsforschung vergeben. Er wird aus einem Fond finanziert, der aus dem Nachlaß des 1985 verstorbenen Professors für japanische Ideengeschichte an der Frauen-Universität Tōkyō, Aoyama Nao, gebildet wurde. Nach Wakita 1986 erhielt 1987 die Kinsei Joseishi Kenkyūkai (Studiengruppe für Frauengeschichte der Neuzeit) den Preis für ihre Publikation *Ronshū kinsei joseishi* („Aufsätze zur Frauengeschichte der Neuzeit"), erschienen 1986 bei Yoshikawa Kōbunkan.

zu frauengeschichtlichen Themen gearbeitet wird, Seminare angeboten und Nachwuchsforscherinnen ausgebildet werden, Quellen und Material zur Frauengeschichte systematisch gesammelt und Forschungsberichte und -ergebnisse in Buch- oder Bulletinform veröffentlicht werden (Tomida 1996: 197). Grundlegende Voraussetzungen für Quellenstudien wurden 1976–1981 mit der Herausgabe der *Nihon fujin mondai shiryō shūsei* („Quellensammlung zur Frauenfrage in Japan" *NFMSS*) und ab den 1980er Jahren mit den Nachdrucken der wichtigsten Frauenzeitschriften seit der Meiji-Zeit[120] sowie durch die Herausgabe der Gesammelten Werke vieler Protagonistinnen der Frauenbewegung[121] geschaffen. Die Publikationstätigkeit stieg in den 1980er Jahren sprunghaft an. Allein zwischen 1982 und 1987 erschienen der Bibliographie *Nihon joseishi kenkyū bunken mokuroku* zufolge ca. dreitausend Publikationen zum Thema Frauengeschichte veröffentlicht (Joseishi Sōgō Kenkyūkai 1988: Bd. II, Vorwort, Tomida 1996: 197).

Die Wissensakkumulation über Frauen in der Geschichte war in diesem Zeitraum charakterisiert durch eine strengere Orientierung hin zu Positivismus, Fraktionalisierung und Spezialisierung der Themen und durch eine Abschwächung oder das Fehlen der ideologischen und kämpferischen Töne früherer Phasen. Statt der Frauen in der Wahlrechts- oder Arbeiterbewegung wurden das Alltagsleben und Denken gewöhnlicher Frauen zu bevorzugten Themen, und der Schwerpunkt des Interesses verschob sich von der wiederholten Beschreibung einer kleinen Zahl von *women worthies* hin zur Neuentdeckung oder Neuinterpretation von Quellen, die Aufschluß über das Leben der Mehrzahl von Frauen geben konnten (Ogino 1995: 21).

Diese quantitative Zunahme und die qualitative Veränderung der Frauengeschichtsschreibung, die mit einem begrenzten Vorstoß in die Universitäten verbunden war, kritisierte Kano Masanao (1989: 69) als die Verwandlung der engagierten Frauengeschichte in eine „kalte Wissenschaft".[122]

---

[120] Zu diesen gehören *Jogaku zasshi, Safuran, Seitō, Shin shin fujin, Fujin undō, Nyonin geijutsu, Fujin sensen* und *Katei zasshi.*

[121] Siehe *Yamakawa Kikue shū*, 11 Bde., Tōkyō: Iwanami Shoten, 1981–1982, *Hiratsuka Raichō chosakushū*, 8 Bde., Tōkyō: Ōtsuki Shoten, 1983–1984, *Kanno Sugako zenshū*, 3 Bde., Tōkyō: Kōryūsha, 1984, (Kishida Toshiko) *Shōen zenshū*, 4 Bde., Tōkyō: Fuji Shuppan, 1985.

[122] Kano 1989: 69. Er beklagt einerseits die Flut an Publikationen, die wissenschaftliche Standards außer acht ließen und oftmals an Plagiat grenzten, andererseits stellt er eine Angleichung an wissenschaftliche Normen fest, die auch die finanzielle Unterstützung durch das Erziehungsministerium findet. Repräsentativ für diesen Trend sind die von der Joseishi Sōgō Kenkyūkai herausgegebenen Publikationen *Nihon joseishi* (*NJS*) und *Nihon joseishi kenkyū bunken mokuroku*, denen Kano im allgemeinen allerdings das Fehlen eines „schmerzlichen Bewußtseins" attestiert (Kano 1989: 69).

Kanos Vorwurf stand im Zusammenhang mit seinem kulturell differenzierten Wissenschaftsverständnis. Er monierte den Übergang aus dem außerakademischen, sozusagen aus dem japanischen Volk heraus entstandenen Bereich der *minkangaku* in den als staatstragendes Gegenüber gezeichneten Akademismus (*akademizumu*). Dieser wurde als eine seit der Meiji-Zeit aus dem Ausland importierte Wissenschaftstradition begriffen (Kano 1983: 8, vgl. Wöhr 1994). Wakita Haruko wies den politischen Vorwurf zurück und verteidigte die Angleichung an institutionelle Normen mit der Begründung, daß Frauengeschichte an sich „die Inhalte paternalistischer Wissenschaft sowie das Wesen einer patriarchalen Wissenschaft, die vergessen hat, Frauen zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft zu machen, hinterfragt" (Joseishi Sōgō Kenkyūkai 1990: Vorwort). In einer Hinsicht ähnelte diese Argumentation Scotts Verteidigung einer Geschlechtergeschichte, die an sich und durch ihren Gegenstand eine Herausforderung an die etablierte Geschichte darstelle und allein dadurch politisch wirksam sei. Scott rechtfertigte damit das Abrücken von einer politischen Parteilichkeit, die sich in Form einer Fraueneigengeschichte ausdrückte (Scott 1988). Wakita verteidigte damit die Angleichung an institutionelle akademische Normen. Diese sei notwendig, um eine wissenschaftspolitische Herausforderung an sexistische Strukturen und Inhalte in der Wissenschaft darstellen zu können.

3.4.7 Tendenzen der 1990er Jahre: Frauengeschichte oder Geschlechtergeschichte

Inumaru Giichi, der Anfang der 1970er Jahre an den Frauengeschichte-Debatten beteiligt war, setzte die Entstehung der modernen japanischen Frauengeschichtsforschung in den 1970er Jahren und ihre Etablierung in den 1980er Jahren an. Die theoretische Diskussion um Frauengeschichte hatte in dieser Zeit die genannten Ausweitungen, Differenzierungen und Verschiebungen im Forschungsinteresse hin zu empirischen alltagsgeschichtlichen Studien zur Folge, war in der Theorieproduktion jedoch seit den Debatten der 1970er Jahre nicht weiter fortgeschritten (Inumaru 1982, Ogino 1995: 26). Ogino Miho wähnt einen Grund für die theoretische Stagnation in dem Umstand, daß die marxistischen Historiker und ihre Schülerinnen und Schüler, die Frauengeschichte schrieben, sich den theoretischen Impulsen und Forderungen der neuen Frauenbewegung seit den 1970er Jahren nicht stellten, vielmehr der feministischen Theorie und Frauenforschung ablehnend gegenüberstanden (Ogino 1995: 20). Während also einerseits im Zuge der neuen Frauenbewegung der 1970er und 1980er Jahre und ihrer theoretischen Diskussionen in Bereichen wie Soziologie, Literatur, Linguistik oder Psychologie zunehmend Publikatio-

nen mit feministischen Ansätzen erschienen, distanzierten sich viele HistorikerInnen der Frauengeschichte von diesen als zu polemisch erachteten Konzepten. Als eine der Verfechterinnen einer theoretischen Weiterentwicklung der Historischen Frauenforschung auch unter Berücksichtigung westlicher Geschlechtertheorien kommentiert Ogino:

> As a result a kind of segregation of niche developed between women's history on the one hand and the new women's movement and women's studies on the other, bringing about many disadvantages for both sides. In my view the greatest disadvantage for feminists is ignorance of their own past and the rich tradition of women's movement; and the most serious disadvantage for women's history is its weakness in theoretical thinking. (Ogino 1995: 26)

Ogino (1995: 26) konstatiert für die japanische Frauengeschichtsschreibung einen essentialistischen und stillschweigend biologistischen Gebrauch des Begriffes „Frauen", der dazu führe, daß sexuelle Differenz selten in relativen Termini untersucht und Sexualität oder Körper kaum, und wenn, dann nur im Kontext „normaler" Heterosexualität thematisiert würde. Das Defizit einer Historisierung der Sexualität wurde von verschiedener Seite konstatiert.[123] In den 1990er Jahren sind nun in Reaktion auf solche Kritik einige Studien von Einzelpersonen und Forschungsgruppen entstanden.[124]

Ogino gehört zu jenen Theoretikerinnen, welche seit Ende der 1980er Jahre die die Aufnahme des Konzeptes Geschlecht (*gender*) mit der Begründung verfochten, die auch westliche Historikerinnen in der Kontroverse um Frauengeschichte oder Geschlechtergeschichte anführten: daß die *gender*-Pespektive notwendig sei, wenn Frauengeschichte ihren Sonderstatus aufgeben und eine echte Herausforderung an die etablierte und

---

[123] Siehe etwa Ienaga 1985: 42, Tachi 1989a: 113, Ogino 1988. Sexualität wurde historisch fast ausschließlich von Männern in Form von Monographien über Prostitution und über „Freudenmädchen" (*yūjo*) thematisiert, in denen die dualistischen Stereotype von Frauen als Mütter auf der einen und als Prostituierte auf der anderen Seite reproduziert wurden (Ogino 1988: 83).

[124] Siehe die von der Tōkyōer Allgemeinen Forschungsgruppe für Frauengeschichte Sōgō Joseishi Kenkyūkai (1992) herausgegebene *Nihon josei no rekishi: Sei, ai, kazoku* („Geschichte der japanischen Frauen: Sexualität, Liebe und Familie") und Morisaki Kazues *Baishun ōkoku no onnatachi* („Frauen im Königreich der Prostitution"), erschienen 1993 bei Takarajimasha. Letztere ist eine Studie über das staatlich regulierte Prostitutionssystem in der Präfektur Fukuoka von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis nach dem Zweiten Weltkrieg. Siehe auch die erste umfassende historische Forschungsarbeit zum Thema Sexualität von Fujime Yuki (1997) mit dem Titel *Sei no rekishigaku* („Historie der Sexualität").

traditionelle Geschichtsschreibung werden solle.[125] Dies bedeute, daß auch Männer, die gerade in der japanischen Frauengeschichtsschreibung einen solch großen Raum einnehmen, als Geschlechtskategorie zu begreifen sind. Darüber hinaus müßten ebenso Krieg, Politk und das Gesellschaftliche auf ihre geschlechtsspezifischen Dimensionen überprüft werden:

> Both as the subjects and writers of history [in Japan] men are omnipresent, but „men" as gender – their bodies, minds, feelings, private lives and sexualities – remain transparant and unexplained. (…) If we can start problematizing „men" (…), it may be a good starting point for Japanese women's history to engender not only men and women but also war, politics and the public world. (Ogino 1995: 29)

Gegenüber Oginos von Joan Scott (1988) beeinflußtem Konzept einer „Geschlechtergeschichte" („Seisa no rekishigaku") mit Blick auf die Neukonzeption einer Universalgeschichte (Ogino 1988), vertrat Tachi Kaoru in Anlehnung an Gisela Bock (1989) eine „Woman Centered History" (*josei o chūshin ni oita rekishi*) und betonte ebenso wie Bock, daß innerhalb einer Geschlechter- oder Beziehungsgeschichte (*kankeishi*) der frauenzentrierte Blickwinkel nicht verloren gehen darf, wenn wirklich Einfluß auf traditionelle Paradigmata genommen werden solle (Tachi 1989a: 114, 1989b: 117). Noch grundlegender und kämpferischer war Itō Yasukos Kritik an Oginos Ansatz. Sie wandte sich gegen die vermeintliche Vereinnahmung der japanischen Frauengeschichte durch die europäisch-amerikanische Frauenforschung, deren emanzipatorisches Potential sie in Zweifel zog (Itō 1990a: 12, vgl. Wöhr 1994). Bereits 1984 hatte Hasegawa Hiroko in Rezeption euro-amerikanischer Frauenforschung das Konzept einer Beziehungsgeschichte vertreten, in der es nicht mehr nur um Frauen, sondern um die Beziehungen zwischen Frauen, Männern und Kindern geht und das soziale Geflecht zum Gegenstand der Forschung wird.[126]

---

[125] Ogino 1993: 713. Diese Argumentation ist bei Scott (1988: 30) zu finden. In der westlichen Theoriediskussion herrscht Übereinstimmung darin, daß Geschlecht als konstitutives Element sozialer Beziehungen zu verstehen ist und eine Kategorie darstellt, die nur in Beziehungen gedacht und erforscht werden kann und in allen gesellschaftlichen Beziehungen wirksam ist (Kelly-Gladol 1976, Rosaldo 1980, Bock 1983, 1988, Scott 1988, Duby und Perrot 1993–1995).

[126] Deutlicher noch als in der deutschen sogenannten Kocka-Kontroverse, in der Jürgen Kocka die Frauengeschichte der Sozialgeschichte unterzuordnen suchte, formulierte Hasegawa die allmähliche Auflösung einer Frauengeschichte

Im Hintergrund dieser wissenschaftstheoretischen Äußerungen der 1980er und 1990er Jahre stand die Frage nach der kulturellen Situierung und politischen Schlagkraft der verschiedenen Konzepte in der Historischen Frauenforschung. Die Parteinahmen für eine (lokale) Frauengeschichte (Itō), eine Sozial- und Beziehungsgeschichte (Hasegawa), eine frauenzentrierte Geschichte (Tachi) oder eine Geschlechtergeschichte (Ogino, Ueno 1995) waren über die wissenschaftstheoretischen Positionierungen hinaus auch politische Stellungnahmen. Itō, die auf der ersten landesweiten Frauengeschichtekonferenz 1977 in Nagoya zu den zentralen Akteurinnen zählte und – selbst Autodidaktin – für die zahlreichen Laienforschungsgruppen steht, kämpfte in der marxistischen Tradition Inoues für eine als Befreiungsgeschichte analog zur Arbeitergeschichte konzipierte eigene japanische Frauengeschichte und gegen einen ausländischen oder inländischen Theorieimport über die *women's studies*. In Hasegawas Vorschlag einer Auflösung der Frauengeschichte in der Beziehungsgeschichte, der sich nur auf europäisch-amerikanische Ansätze bezog, sahen Historikerinnen der Frauengeschichte eine Ablehung ihrer Befreiungsgeschichte und ein Akzeptieren geschlechtlicher Unterschiede, die politisch auch ein Akzeptieren geschlechtlicher Diskriminierung impliziere (zit. nach Tachi 1989a: 111). Tachi und Ogino hingegen, die beide die Diskussionen der westlichen Frauenforschung und Frauengeschichte rezipiert und dem japanischen Publikum vorgestellt haben,[127] waren und sind bemüht um eine Verbindung der japanischen mit der westlichen Forschung und deren Anwendung und Weiterentwicklung in der japanischen Frauengeschichte. Beide beziehen sich theoretisch jedoch nicht nur auf westliche Theorien, sondern hoben die Bedeutung Takamure Itsues für die Theoriebildung in der japanischen Frauengeschichte hervor. Tachi schrieb:

> Takamure wußte, daß Frauengeschichte sich nicht darin erschöpft, nur die Geschichte zu erhellen, sondern daß sie auf ein Theoriegebäude abzielt, das „aus der Geschichte Prinzipien zu abstrahieren versucht". Deshalb konnte sie eine eigenständige Periodisierung der

zugunsten einer Beziehungsgeschichte für die Konstruktion einer Universalgeschichte. Heftig kritisiert wurde ihr Artikel dahingehend, daß darin wie bei einem Teil der französischen Annales-Schule die Geschlechterdifferenz grundsätzlich bejaht, die Idee des Fortschritts abgelehnt, die Kritik der Moderne betont und die Vormoderne beschönigt würde. Siehe die Kritik Funabashi Kunikos und Yunomae Michikos, zit. nach Tachi 1989a: 113, vgl. auch Ogino 1988: 74.

[127] Siehe Tachi 1989b. Ogino Mihos Übersetzung von Joan W. Scotts *Gender and the Politics of History* erschien 1992 als *Jendā to rekishigaku* bei Heibonsha.

> japanischen Frauengeschichte aufzeigen. (…) Angefangen mit Takamure haben auch andere feministische Theoretikerinnen, von der Wirklichkeit der Geschichte japanischer Frauen ausgehend, die Forderung nach gesellschaftlicher Veränderung aufgestellt. (Tachi 1989a: 113–114)

Tachis Wertschätzung Takamures wendet sich implizit gegen die Gleichsetzung von Geschichtstheorie mit westlichem Theorieimport. Die Abstraktion theoretischer Prinzipien aus der eigenen japanischen Frauengeschichte könne auch für Japan spezifische feministische Forderungen zur Folge haben, die sich von der feministischen Forschung und Politik in Europa oder in den USA unterscheiden. Nur in der theoretischen Erweiterung einer gleichwohl eigenen japanischen Frauengeschichtsforschung kann Tachis Ansicht nach die japanische Historische Frauenforschung auch international zu einem Paradigmawechsel beitragen (Tachi 1989a).

1995 löste die marxistisch-feministische Sozialwissenschaftlerin Ueno Chizuko mit ihren provokanten Thesen eine erneute Diskussion um das Verhältnis von Frauengeschichte und Geschlechtergeschichte aus. Das „unglückliche Zusammentreffen von Frauengeschichte und Feminismus“ bzw. soziologischer Frauenforschung führte sie auf die Anfangsphase der Historischen Frauenforschung und ihre Konzeption als marxistisch orientierte Befreiungs- und Bewegungsgeschichte zurück, für die Inoue Kiyoshi, aber auch Takamure Itsue maßgeblich gewesen seien. Das Unglück bestehe darin, daß sich Frauengeschichte vor und unabhängig vom Feminismus etabliert habe. Diese Frauengeschichte gelte es zugunsten einer Geschlechtergeschichte zu überwinden. Geantwortet auf diese Kritik an der Frauengeschichtsforschung hat Sone Hiromi (1996: 77), indem sie u.a. die westliche Theorielastigkeit, die ungenügende Historisierung und die unzureichende Brücksichtigung der japanischen Frauengeschichtsforschung in sozialwissenschaftlichen Arbeiten Uenos oder Ochiai Emikos kritisierte. Ōguchi zufolge ist Uenos Positionierung von Takamures Frauengeschichte als fortschrittsgläubige Befreiungsgeschichte zu einseitig gezeichnet und übersieht einen wesentlichen Aspekt in Takamures theoretischem Ansatz:

> (…) zumindest aus Sicht der Frauengeschichte lassen sich Inoues Frauengeschichte und Takamures Frauengeschichte nicht als ‚Befreiungsgeschichte‘ zusammenfassen, gewürdigt werden müssen vielmehr Takamures Perspektive und ihre Methode, mittels derer sie entgegen dem auf die Gesellschaftsstruktur (*shakai kōsei*) reduzierten monokausalen Standard [Inoues] ihre Betrachtung auf den beiden Ebenen der Klassenherrschaft und der Geschlechterherrschaft anstellt. (Ōguchi 1997: 65)

Auch bei dieser differenzierten Wiederauflage der Frauengeschichte-Debatten der 1970er Jahre stand die Diskussion um die Anfänge der Historischen Frauenforschung in Japan und die Bewertung der Ansätze Inoues, Takamures und Murakamis im Zentrum der Diskussion um Sinn, Zweck, Strategien und Entwicklungen der Frauengeschichte. Der Trend zur Geschlechtergeschichte scheint von sozialwissenschaftlich orientierten und sozialhistorisch forschenden WissenschaftlerInnen vorangetrieben zu werden und unaufhaltsam zu sein.[128] Hayakawa (1991: 176f.) bemerkte Anfang der 1990er Jahre, daß Geschlecht als Analyseinstrument unter japanischen Historikerinnen noch nicht eingeführt ist, daß aber dennoch Frauengeschichte in Japan bereits unter einem feministischen Blickwinkel und damit aus einer geschlechtlichen Perspektive erforscht wurde (ähnlich Ōguchi 1997: 68). Zwischenzeitlich sind jedoch eine Reihe von Publikationen erschienen, die den Geschlechteransatz auch in ihrer Terminologie zum Ausdruck bringen, so daß *gender* mittlerweile auch in der feministischen Geschichtswissenschaft zum Standardbegriff geworden ist.[129]

3.4.8 Frauengeschichte im asiatischen Kontext

Die Frage der Mitverantwortung der Frauen im Krieg wurde zwar schon 1956 von Tamagusuku Hajime, u.a. in *Fujin no rekishi* („Geschichte der Frauen"), gestellt, ab 1977 erschienen jedoch Monographien, die sich ausschließlich diesem Thema widmeten: Yoshimi Kazukos Studie *Nihon fashizumu to josei* („Der japanische Faschismus und die Frauen")[130] und

---

[128] Siehe die Arbeiten von Koyama Shizuko 1991, Muta Kazue 1992, Muta und Shin 1998, Tabata, Ueno und Fukutō 1997.

[129] Siehe etwa die 1994 von Wakita Haruko und Susan B. Hanley herausgegebene *Jendā no Nihonshi* („Japanische Geschichte des Geschlechtes"), der familiengeschichtliche Band *Jendā to josei* („Geschlecht und Frau") von Tabata, Ueno und Fukutō (1997), Suzuki Yūkos (1997) historische Arbeit über Zwangsprostitution, *Sensō sekinin to jendā* („Kriegsverantwortung und Geschlecht"), und die von Kōno Nobuko und Tsurumi Kazuko 1996 herausgegebene sechsbändige Reihe *Onna to otoko no jikū*, die sich in eigener Titelübersetzung *TimeSpace of Gender: Redefining Japanese Women's History* nennt. Letztere Publikation sieht sich in der methodischen Nachfolge der französischen *Annales* und Takamure Itsues. 1999 hatte eine Ausgabe der Zeitschrift *Shisō* („Denken") (1999, 4, Nr. 898) den Schwerpunkt *Gender Histories* und versammelte theoretische Aufsätze amerikanischer, deutscher, französischer und japanischer Historikerinnen der Geschlechtergeschichte. Vertreten waren Joan Scott, Gayatri Spivak, Claudia Koonz, Atina Grossmann, Ute Frevert und Geneviève Fraisse, sowie auf japanischer Seite Wakita Haruko, Himeoka Toshiko und Senda Yuki.

[130] Erschienen bei Godō Shuppan.

die ab demselben Jahr in acht Folgen erschienenen *Jūgoshi nōto* („Notizen zur Geschichte der Heimatfront"),[131] an denen Kanō Mikiyo[132] maßgeblich beteiligt war. Kanō und Suzuki Yūko thematisierten immer wieder die Verantwortung von Frauen innerhalb und außerhalb der Frauenbewegung für die Kollaboration im Krieg, Suzuki in den 1990er Jahren in ihren engagierten Publikationen über die *jūgun ianfu* („Trostfrauen im Gefolge der Armee"),[133] die vorwiegend koreanischen Opfer der Zwangsprostitution und Sexsklaverei während des Zweiten Weltkrieges. Auf der dritten landesweiten Konferenz zur Frauengeschichte 1983 wurde erstmals eine Sektion „Frauen und Krieg" eingerichtet, und 1984 lautete das Thema der jährlichen Sondernummer zur Frauengeschichte in der Zeitschrift *Rekishi hyōron* „Jūgonen sensō to josei" („Der 15jährige Krieg und die Frauen"). Auf der fünften landesweiten HistorikerInnen-Konferenz in Okinawa 1992 wurde die *jūgun ianfu*-Problematik auch zu einem Hauptthema der Lokalgeschichte, denn neben den vorwiegend koreanischen Zwangsprostituierten waren auch Frauen aus Okinawa, von der Peripherie des eigenen Landes „rekrutiert" worden (Wöhr 1993). Das Neue an dieser thematischen Ausweitung auf Japans kolonialistische Geschichte in Asien besteht in dem Umstand, daß mit den ehemaligen Zwangsprostituierten als anklagenden Zeitzeuginnen die kolonialistische Vergangenheit zu einem gegenwärtigen und vielbeachteten Thema in Japan wurde. Innerhalb der japanischen Frauenbewegung formierte sich in den 1990er Jahren eine weitgestreute Unterstützerbewegung für die Anliegen der *ianfu*.[134] Auch hier wird der feministische Geschichtsdiskurs vielstimmig und kontrovers geführt, wie das am 13./14. April 2000

---

[131] Herausgegeben von Onnatachi no Ima o Tou Kai, ab der 4. Ausgabe erschienen bei JCA Shuppan (vgl. Itō 1992: 65).

[132] Kanō ist auch Verfasserin von *Josei to tennōsei* (Kanō 1989a [1979]) sowie von *Onnatachi no jūgo* („Die Frauen an der Heimatfront") 1987.

[133] Der Begriff ist ein Euphemismus, den betroffene Frauen auch zurückgewiesen haben (Ajia Taiheiyō Chiiki 1997), der aber aus Gründen der Verständigung über dieses spezifische geschichtliche Phänomen mit Einschränkungen weiter verwendet wird. Ein Museum außerhalb Seouls zum Gedenken an die Frauen trägt den englischen Namen „The Historical Museum of Sexual Slavery by the Japanese Military", und im Bericht von Coomaraswamy (1996) an die Vereinten Nationen wird ebenfalls von „military sexual slavery" gesprochen.

[134] Als organisatorische und ideologische Basis der Unterstützerbewegung bis in die späten 1990er Jahre kann die Ajia Josei Onnatachi no Kai (Asian Women's Association, AWA) bezeichnet werden. 1998 übernahm eine neu gegründete und international ausgerichtete Organisation, die VAWW-NET Japan (VAWW steht für Violence Against Women in War), der über 100 verschiedene Gruppen in ganz Japan angehörten, diese Rolle. Die VAWW ist stärker politisiert als die

vom Deutschen Institut für Japanstudien in Tōkyō veranstaltete Symposium „Contested Historiography – Feminist Perspectives on Wold War II" deutlich machte. Dort diskutierten führende japanische und internationale Theoretikerinnen und Historikerinnen über Fragen von Geschlecht, Nation und Krieg, sowie über die methodologischen und politischen Ansätze unterschiedlicher feministischer wie revisionistischer Formen von Vergangenheitsbewältigung.[135]

Die seit den 1980er und verstärkt seit den 1990er Jahren konstatierte Neuorientierung Japans auf Asien hin (Hijiya-Kirschnereit 1996) eröffnete einen wenngleich umstrittenen Raum, in welchem gegenwärtig die Neuinterpretation der Vergangenheit von staatlicher, nicht-staatlich feministischer sowie von revisionistischer Seite unternommen wird. Der Diskurs wird öffentlich gemacht, in wissenschaftlichen Publikationen (von revisionistischer und feministischer Seite) behandelt, aktivistisch vorangetrieben und medial vermittelt. In dem sich wechselseitig bedingenden Prozeß der Hinwendung zu Asien, der Regionenbildung und der Neugestaltung der Rolle Japans darin eröffnete sich zumindest die Möglichkeit, Geltungsansprüche geschichtlicher Interpretationen neu zu stellen und Vergangenheit aufzuarbeiten.

3.5 Historische Frauenforschung im internationalen Vergleich

Der Frage, wodurch sich die Entwicklung der japanischen Historischen Frauenforschung von der ihres westlichen Gegenstücks unterscheidet, ist erstmals Tomida (1996) nachgegangen. Bevor ich entlang einer Kritik an einigen von Tomidas Thesen das Phänomen Historische Frauenforschung

AWA, beide bestehen aber im wesentlichen aus den gleichen führenden Personen und Mitgliedern. Den feministischen Diskurs über die *ianfu*, wie er sich vor allem in der AWA-Zeitschrift *Onnatachi no 21 seiki* (Engl. Untertitel *Women's Asia 21*) entfaltet, hat Ulrike Wöhr (i.E.) untersucht. VAWW-NET Japan veranstaltete vom 8.–12. Dezember 2000 ein Women's International War Crimes Tribunal, in dem NGOs der ehemals von Japan kolonisierten Länder und ein internationales Beratungsgremium mit Menschenrechtsexperten aus fünf Kontinenten ein symbolisches Tribunal abhielten. Dabei gab es auch Anhörungen über gegenwärtige Kriegsverbrechen an Frauen, um den japanischen Fall sexueller Gewalt gegen Frauen im Krieg in einen universellen Rahmen zu stellen.

[135] Die Besonderheit diese Symposiums war laut Veranstalterin Nicola Liscutin, daß hier japanische Wissenschaftlerinnen mit sehr kontroversen Ansätzen in einem internationalen Forum gemeinsam diskutierten. Hauptvortragende waren Claudia Koonz, Kanō Mikiyo, Gudrun Schwarz, Gisela Notz, Kōra Rumiko, Nakahara Michiko, Matsui Yayori, Ilse Lenz, Ueno Chizuko, Kim Puja, Ōgoshi Aiko, Suzuki Yūko und Fujime Yuki. Eine Publikation ist geplant.

in Japan erläutere und zur westlichen Entwicklung in Beziehung setze, fasse ich im folgenden die fünf Punkte zusammen, die Tomida herausgearbeitet hat: Erstens entstand die westliche Historische Frauenforschung im Tandem mit den Frauenbefreiungsbewegungen der 1960er und 1970er Jahre. In Japan hingegen begann Frauengeschichte bereits in der Nachkriegszeit unter dem Einfluß der neuen Verfassung. Die darin vertretene formale rechtliche Gleichstellung der Frauen sowie die weitergehenden rechtlichen und sozialen Maßnahmen zur Verbesserung der Stellung der Frauen in der UNO-Dekade der Frau seit 1975 hatten den größten Einfluß auf die Legitimierung und Ausweitung der Frauengeschichte. Zweitens waren es im Westen Aktivistinnen der Frauenbewegungen, die Frauengeschichte betrieben und vorantrieben. In Japan initiierten, angefangen mit Inoue Kiyoshi, marxistische Historiker die Frauengeschichte nach 1945, und Männer dominierten dieses Gebiet bis 1975. Drittens wurden in der westlichen Frauengeschichte Methoden der *oral history* in großem Umfang sowohl von Laienforscherinnen als auch von akademischen Historikerinnen angewandt. In Japan haben akademische Kreise sich nur unter großen Vorbehalten mit dieser Methode befaßt; die meisten Arbeiten stammen aus der Laienforschung, in der oftmals der klare analytische Rahmen fehlt. Viertens sind die Forschungsansätze im Westen oftmals komparativ auf verschiedene Länder hin ausgerichtet, während die japanische Frauengeschichte sich fast ausschließlich mit japanischen Verhältnissen befaßt. Fünftens stellt Interdisziplinarität ein innovatives Merkmal der westlichen Frauenforschung und Frauengeschichte dar, die Forschungsmethoden und -ansätze der japanischen akademischen Frauengeschichte hingegen sind eher von einer Beschränkung auf die jeweilige Disziplin gekennzeichnet. Im folgenden diskutiere ich Tomidas Thesen, indem ich die Unterschiede zwischen der Historischen Frauenforschung in Japan und im Westen skizziere und auf ihre gesellschaftlichen und historischen Entstehungsbedingungen zurückführe.

3.5.1 Frauengeschichte, Frauenforschung, Frauenbewegungen

Daß die westliche Historische Frauenforschung im Sinne einer Frauengeschichte-Bewegung untrennbar mit der Entstehung der zweiten Frauenbewegung verbunden ist, ist unstrittig, auch wenn es bereits vor dem Zweiten Weltkrieg einzelne, auch feministisch inspirierte, frauengeschichtliche Arbeiten gab, wie die Marianne Webers zu Beginn des Jahrhunderts in Deutschland oder die Studien Mary Beards in den 1930er und 1940er Jahren in den USA.

Wo der Beginn der japanischen Frauengeschichtsschreibung anzusetzen ist, bleibt auch heute noch eine Sache des politischen bzw. feministi-

schen Standpunktes der jeweiligen Autorin oder des jeweiligen Autors. Tomida wählt mit ihrer These von der Entstehung der Frauengeschichte durch die neue Verfassung und rechtliche Gleichstellung der Frau die marxistische Variante. Zum einen setzt sie den Beginn der Frauengeschichte in der Phase nach 1945 an, als die marxistische Geschichtstheorie die Forschung dominierte; des weiteren macht sie, wenn sie die politischen und gesetzlichen Veränderungen für den signifikantesten Einfluß auf die Entstehung der Frauengeschichte hält, die äußeren und von oben bestimmten, objektiven politischen Verhältnisse in Japan und nicht etwa Subjekte einer Bewegung zum Hauptmoment der Entstehung. Frauengeschichtsschreibung wurde nach dem Zweiten Weltkrieg zweifellos quantitativ von marxistisch orientierten HistorikerInnen und LaienforscherInnen dominiert, dies bedeutet jedoch nicht, daß diese Richtung die Historische Frauenforschung in Japan initiierte.

Unter den HistorikerInnen, die sich tatsächlich mit Frauengeschichtsschreibung befaßt haben, ist die Pionierleistung Takamure Itsues unumstritten: Sie gilt als die Gründungsmutter der Frauengeschichtsforschung in Japan. Als erste und vor den Publikationen der Volkskundlerin Segawa Kiyoko lange Zeit einzige Frau begann sie mit ihren Forschungen bereits Anfang der 1930er Jahre. Takamures eigentliche Pionierleistung ist jedoch weniger zeitlicher Art. Sie begriff und theoretisierte Frauengeschichte als erste und im Unterschied zu den marxistischen Ansätzen der ersten Phase nach 1945 als nicht bloß kontributorische oder kompensatorische Geschichte, die auch ohne innovative Forschungsansätze die bisherige Geschichte der Männer zu ergänzen vermöge. Sie problematisierte Frauengeschichte als eigenen Forschungsbereich, den es zu erschließen gelte und dessen theoretische Implikationen die Historiographie als ganzes verändern würden (Takamure 1938a, 1946).

Die Leistungen Takamures haben jedoch eine Vorgeschichte und einen Kontext, innerhalb dessen solche theoretisch weitgehenden Entwürfe entstehen konnten. Diesen Kontext bilden für Takamure die anarchistische Bewegung und die erste japanische Frauenbewegung, an deren Diskursen sie in den 1920er Jahren wesentlich beteiligt war. Die Entscheidung, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen und sich der Frauengeschichte zu widmen, beruht auch auf den dort gesammelten Erfahrungen. Der auf Gegenwart und Zukunft bezogene politische Diskurs wurde von Takamure als stagnierend und „fruchtlos“ empfunden (Takamure 1965: 237), wenn die Vergangenheit nicht auf die eigenen Fragen hin erforscht und erschlossen wurde. Diese Notwendigkeit, sich mit den eigenen Fragen an die Geschichte zu wenden, wurde im Westen mit der Frauenbewegung Ende der 1960er Jahre formuliert und führt seither zu einer exponentiellen quantitativen und qualitativen Ausweitung in dem

Bereich der Frauen- und Geschlechtergeschichte. In Japan entstand diese Erkenntnis mit dem Ende der ersten Frauenbewegung Anfang der 1930er Jahre. Die Tatsache, daß Takamures Forschungen von zahlreichen ProtagonistInnen über die unterschiedlichen politischen Lager innerhalb der Frauenbewegung hinweg finanziell und ideell unterstützt wurde, belegt, daß Takamures Erkenntnis von den Theoretikerinnen der damaligen Frauenbewegung geteilt wurde. Frauengeschichte in Japan resultierte demnach aus der ersten Frauenbewegung mit den unmittelbar darauf aufbauenden Pionierleistungen Takamure Itsues. Was in Japan Anfang der 1930er Jahre fehlte, war eine von Frauen getragene Frauengeschichte-Bewegung, wie sie im Westen Anfang der 1970er Jahre entstand. Hierfür fehlten den japanischen Frauen der 1930er Jahre die Ressourcen und die universitäre Bildung, zu der westliche Historikerinnen der 1960er und 1970er Jahre schließlich breiten Zugang hatten.

Die Soziologin Ueno hält erst die durch die zweite Welle der Frauenbewegung beeinflußten feministischen Publikationen in Japan für Historische Frauenforschung im eigentlichen Sinn: Die Diskussionen um Geschlecht und Sexualität, die in der Bewegung der 1970er Jahre geführt wurden, erweiterten die Frauengeschichtsforschung um eine wesentliche Dimension, und das feministische Erkenntnisinteresse löste das marxistische ab. Damit Ueno die These von der Entstehung feministischer Frauengeschichtsschreibung erst mit der zweiten Welle der Frauenbewegung in den späten 1970er Jahren beginnen lassen kann, muß Takamures Frauengeschichte zusammen mit der marxistischen Frauengeschichtsschreibung unter den Begriff „Befreiungsgeschichte" subsumiert werden. In den 1970er Jahren wurden jedoch sowohl Takamures politische, anarchistisch-feministische Texte als auch ihr geschichtliches Werk, allen voran *Josei no rekishi*, von Frauen der *ūman ribu* und von Historikerinnen wiederentdeckt und wiedergelesen. Wenn die erste Phase der Frauengeschichtsschreibung (1945 bis in die 1960er Jahre) wirklich bloß die Vorgeschichte zur Begegnung mit dem Feminismus war (Ueno 1995: 151), wäre zu fragen, warum so viele Frauen der feministischen *ūman ribu* sich mit Takamures Schriften befaßt und sich auf sie bezogen haben.

Tomidas Hinweis auf die geringe Anzahl interkultureller Studien, die innerhalb der japanischen Frauengeschichte geschrieben wurden, beschreibt ein Phänomen, das nicht nur für die Frauengeschichte, sondern für die japanische Historiographie im allgemeinen zutrifft. Zu Tomidas Gegenüberstellung mit dem komparativen Vorgehen in der westlichen Historischen Frauenforschung muß jedoch kritisch angemerkt werden, daß die westliche Historische Frauenforschung sich komparativ primär auf Frauengeschichte innerhalb des eigenen Kulturkreises beschränkte, während eine ernsthafte Auseinandersetzung und vergleichende Heran-

gehensweise etwa mit asiatischer Historiographie nicht stattgefunden hat. Auch wenn interkulturelle Ansätze in Japan – außer in der Frage der *ianfu* seit den 1990er Jahren – in der Tat rar sind, wurde vor allem seit den 1990ern eine große Anzahl frauengeschichtlicher Werke aus dem Westen ins Japanische übersetzt. Umgekehrt läßt sich hier ein gravierendes Defizit im Westen erkennen, wo aus dem Bereich der japanischen Frauengeschichte lediglich vereinzelte Aufsätze[136] und meines Wissens nur ein Sammelband (Wakita, Bouchy und Ueno 1999) in Übersetzung vorliegen.

Methoden der *oral history* sind, wie Tomida bemerkt, in akademischen Kreisen in Japan nicht so etabliert wie in der entsprechenden westlichen Sozial- oder Frauengeschichte. Der Unterschied besteht hier jedoch hauptsächlich hinsichtlich der akademischen Aufnahme dieser Methode. In der japanischen Laienforschung wurde dieser Ansatz von vielen Studiengruppen und von freien SchriftstellerInnen vielfältig angewendet und entwickelt. Innovative Leistungen in den Sozial- und Geisteswissenschaften kamen hier aus der Laienforschung, wo im Vergleich zu den akademischen Riten und der Lehrer-Schüler-Abhängigkeit größere forscherische Freiheit gegeben war (Ienaga 1985).

Die Entstehung einer *minshūshi* (Geschichte des Volkes), *teihenshi* (Geschichte von unten), *kojinshi* (Personengeschichte) oder *seikatsushi* (Alltagsgeschichte) in den 1960er und 1970er Jahren (Nakamura 1987: 3) steht in einem inneren Zusammenhang zur Anwendung der *oral history* seit den 1960er Jahren. Wenngleich einer Vielzahl von seither entstandenen laienforscherischen Arbeiten der klare analytische Rahmen und eine stringente Methodik, etwa die notwendige Differenzierung zwischen historischen Fakten und dem Erinnerungsvermögen der Interviewten, fehlen, so haben doch herausragende Einzelwerke, etwa von Yamamoto Shigemi, Morisaki Kazue oder Yamazaki Tomoko, Einfluß selbst auf eingefleischte marxistische Historiker ausgeübt (Nakamura 1987). Unabhängig davon war *oral history* in der japanischen ebenso wie in der westlichen Frauengeschichte deshalb von solch eminenter Wichtigkeit, weil Frauen in den offiziellen Geschichtsdokumenten so selten zu Wort kommen. Frauenbewegungsgeschichte, Lokalgeschichte und die Erfahrungen von Frauen im Krieg (vgl. Nagahara 1987) sind auch in Japan untrennbar mit der Methode der *oral history* verbunden.

[136] Siehe etwa Fukutō (1989), Wakita (1984) in *Journal of Japanese Studies* oder übersetzte Aufsätze in *US-Japan Women's Journal*.

3.5.2 Geschichtliche Perspektive und kulturelle Verortung

Für die Entstehung einer Frauengeschichtsforschung war in Japan ebenso wie im Westen die Bestimmung einer neuen geschichtlichen Perspektive, die ihren Fokus auf Frauen bzw. auf das Geschlechterverhältnis legte, zentral. Inhaltlich gibt es in Japan und im „Westen" neben Ähnlichkeiten aber auch eine Reihe von Unterschieden in der Ausformung dieser Perspektiven.

Zunächst einmal ging es im Westen wie in Japan darum, Frauen in die Geschichte einzufügen. Dies gilt sowohl für PionierInnen wie etwa Clark, Abensour, Ellet oder Beard als auch für die frühesten japanischen Publikationen. Was die Forschungsumstände Takamures jedoch von denen ihrer westlichen KollegInnen unterscheidet, ist, daß sie von den 1930er Jahren bis in die 1960er Jahre hinein in der Frauengeschichtsschreibung fast ausschließlich männliche Kollegen hatte. Für Takamure war der Standpunkt, „als Frau" Geschichte zu schreiben, nicht nur gegen eine allgemeine, Frauen als Subjekte und Objekte ausschließende traditionelle Historiographie gerichtet, wie dies unter westlichen Historikerinnen der Fall war. Takamure war umgeben von Männern in ihrem eigenen Forschungsbereich der Frauengeschichte und propagierte die Notwendigkeit, Frauengeschichte vom „Standpunkt der Frau" (Takamure 1946) aus zu erforschen. Sie essentialisierte diesen Standpunkt zwar nicht in dem Sinne, daß Männer nicht auch diese Perspektive einnehmen könnten, doch schrieb sie noch 1954 im Vorwort von *Josei no rekishi*, daß niemand vor ihr wissenschaftliche Frauengeschichtsforschung in Japan betrieben hätte.[137] Inoues Bestseller *Nihon joseishi* war bereits 1948 erschienen.

Die von Kano auf das Erbe von Motoori Norinaga (1730–1801)[138] und der „nationalen Schule" (*kokugaku*) zurückgeführte Unterscheidung in *kangaku* als eine ursprünglich ausländische Wissenschaft im Dienste des Staates und *minkangaku* als Teil der authochthonen Wissenschaft aus dem

---

[137] Takamure 1954–1958 = *TIZS* 4: 2, siehe das Kapitel „Die Vorworte" in der vorliegenden Studie.

[138] Arzt und Gelehrter des 18. Jahrhunderts, der die Bewegung der „nationalen Schule" (*kokugaku*) zu seinem Höhepunkt brachte. Sein Werk, das über 90 Titel und 260 Bände umfaßt, ist gekennzeichnet durch seinen historisch-philologischen Ansatz, durch seine Bejahung des gefühlsmäßigen Wesens der Menschen und seine Verehrung der Shintō-Mythologie. Sein Anliegen war es, durch Kommentierung und Übertragung der ältesten mythologischen und geschichtlichen Texte der klassischen japanischen Literatur das Wesen einer autochthonen japanischen Kultur zu rekonstruieren, in der im Gegensatz zur männlich dominierten chinesischen Kultur weiblich-maternalistische Prinzipien bestimmend seien (Matsumoto 1970).

Volk zieht sich in verschiedenen Ausformungen und Zuschreibungen auch durch die Frauengeschichte als wissenschaftliche Disziplin. Die Einordnung Takamures und der Laienforschung als Teil dieser autochthonen Wissenschaft auf der einen Seite und von Inoue als Professor der Elite-Universität Tōkyō sowie von marxistischen Akademikern und deren Frauengeschichte auf der anderen Seite trägt in sich die Spannung nicht nur zwischen Laienforschung von unten und „Akademismus" von oben, sondern auch zwischen kulturell eigener und aufoktroyierter importierter Wissenschaft eines anderen Kulturkreises (vgl. auch Wöhr 1994). Die Diskussion um das Fremde und das Eigene liegt nicht nur diesen frauengeschichtlichen Werken der ersten Phase zugrunde, sondern tritt noch einmal in erweiterter Form in der Kontroverse um Frauengeschichte oder Geschlechtergeschichte in den 1990er Jahren zutage. Hier werden wiederum Takamure (Tachi 1989a) oder die überwiegend Lokalgeschichte betreibenden Laienforscherinnen (Itō 1990a) als Vertreterinnen einer eigenen Geschichtstheorie oder eines kulturell eigenen geschichtlichen Erkenntnisinteresses einer ausländischen wissenschaftlichen Tendenz zur Frauenforschung und zur Geschlechtergeschichte und dem damit in Zusammenhang stehenden Theorie- und Terminologie-Import entgegengestellt.

In der westlichen Historischen Frauenforschung, wie sie im Zuge der zweiten Frauenbewegung entstand, haben sich Frauenforschung, Feminismus und Frauengeschichte in der Bewegung und in den neu betretenen akademischen Institutionen gegenseitig bedingt und befruchtet. Doch auch hier hat die zunehmende Institutionalisierung der Frauenforschung und Frauengeschichte sowie ihr Wandel in eine Geschlechterforschung und -geschichte zu kontroversen Diskussionen um die Vereinnahmung der Frauengeschichte und um ihre Loslösung von ihrem politisch emanzipatorischen Auftrag geführt (Scott 1991, Purvis 1995). Die im japanischen Zusammenhang so ernst genommene nationale und kulturelle Unterscheidung fehlt jedoch – zumindest als konstante Argumentation – innerhalb einer feministischen Theorie und Frauengeschichte des Westens.

Doch sie fehlt nicht völlig. Auch in den USA haben schwarze Frauen ihr „Schwarzsein" schließlich nicht nur als soziale, sondern auch als kulturelle Unterschiedlichkeit zu den dominierenden weißen Theoretikerinnen des Feminismus begriffen, die gegenüber sozialkulturellen und ethnischen Unterschieden nur Lippenbekenntnisse abgäben und weiterhin lediglich ihre eigenen Erfahrungen ausdrückten (Higginbotham 1992). Sie haben ihren eigenen Standpunkt am deutlichsten hervorgehoben und eine entsprechende Theorie der *standpoint epistemologies* ausgearbeitet und systematisch angewendet (z.B. Collins 1990, 1993). Dies führte zu der Einsicht, daß Standpunkte und Erkenntnisinteressen nicht nur

zwischen Frauen und Männern, sondern auch zwischen Frauen unterschiedlicher sexueller Orientierung (Harding 1994), Herkunft, sozialer Schicht und Hautfarbe divergieren. Die Offenlegung der persönlichen Standpunkte der forschenden und theoretisierenden Person, wie Feministinnen sie gegenüber Männern forderten, wurde nun auch für Frauen gegenüber anderen Frauen wichtig. Erst unter Anerkennung dieser Voraussetzung könnten auf einer praktischen politischen Ebene Bündnisse zwischen Frauen verschiedener Herkunft zur Bekämpfung von Diskriminierung geschlossen werden (vgl. Christensen 1997). Die Entdeckung und Hervorhebung der kulturell unterschiedlichen Standpunkte ist im Westen wie in Japan mit der Frage nach der politischen Richtung und Wirksamkeit von Frauengeschichte und -forschung und mit der Möglichkeit der Rückkoppelung bzw. des Bezogenseins auf die Frauenbewegung verbunden. Sie beschreibt in beiden Fällen auch das Spannungsverhältnis zwischen der Wissenschaft und der Bewegung, die auch gegenwärtig in ihrer jeweiligen Ausdifferenzierung zu einem neuen Verhältnis zueinander finden müssen.

In einem inneren Zusammenhang mit der kulturellen Frage in der japanischen Frauengeschichte steht auch die Absetzung der Lokalgeschichte von der zentralistischen Geschichtsschreibung. Zentrum und Peripherie werden hier klar als strukturbildend für die Konzeption einer eigenen Wissenschaft und Zielsetzung verstanden. Diese Art der Abgrenzung ist in der US-amerikanischen oder deutschen Historischen Frauenforschung nicht thematisiert worden. Sie ist in Japan auf die spezifische Aufnahme und staatliche Förderung westlicher Wissenschaften seit der Meiji-Zeit und auf ein strikt zentralistisches Bildungssystem zurückzuführen. Bildung und historische Bewußtseinsbildung werden nicht nur als fremd, sondern auch deutlich als von oben verordnet wahrgenommen. Weitreichende regionale und kulturelle Unterschiede im eigenen Land wurden und werden zugunsten zentralstaatlicher Zwecke übergangen und unsichtbar gemacht.

Der für Japan konstatierte Gegensatz zwischen einer marxistischen und einer feministischen Frauengeschichtsschreibung ist nicht als solcher zwischen einer anti-feministischen und einer feministischen Geschichtsschreibung zu verstehen. Der historisch-materialistische Ansatz erkennt die Unterdrückung der Frauen an, jedoch nicht primär aufgrund ihres Geschlechtes, sondern aufgrund ihrer Klassenzugehörigkeit. Ebenso wie im Japan der Nachkriegszeit waren auch in der ersten Welle der neuen westlichen Frauenbewegung überwiegend marxistisch orientierte Arbeiten zur Frauengeschichte vertreten, mit dem Unterschied jedoch, daß die Historikerinnen im Westen eindeutiger Kritik an der Vernachlässigung der Kategorie des Geschlechts übten.

Takamure Itsue im Alter von 59 Jahren in ihrem Arbeitszimmer
Aufgenommen im Dezember 1953
(mit freundlicher Genehmigung von Hashimoto Shizuko)

4 *Josei no rekishi* („Die Geschichte der Frau“)

4.1 Entstehungsbedingungen und Zeitgeschichte

Josei no rekishi ist unter dem Einfluß der Nachkriegszeit entstanden, und die politischen und zeitgeschichtlichen Spuren dieser Zeit zeigen sich nicht nur implizit in dem Werk. Eines seiner konstitutiven Elemente ist gerade auch der an manchen Stellen offen thematisierte Bezug zur Gegenwart.

Im folgenden wird zunächst der Entstehenskontext des Werkes in Hinblick auf den gesellschaftlichen, politischen und sozialen Wandel in den Nachkriegs- und in den 1950er Jahren umrissen. Dabei werden nur einige wesentliche, für die Nation als ganzes und für die Veränderungen der Geschlechterverhältnisse zentrale Aspekte ausgewählt: Prägend für die entsprechenden Entwicklungen in der japanischen Nachkriegsgesellschaft war die Besatzungspolitik der USA (1945–1952), die auf der gesetzgeberischen Ebene bei der Einführung und Gestaltung einer neuen Verfassung federführend waren und Japan in ihre Außenpolitik im Pazifischen Raum miteinbinden konnten. Die wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen in Japan waren maßgeblich durch die Direktiven der Besatzungsmacht bestimmt und die Aufhebung intellektueller und individueller Beschränkungen sowie die Aufklärungs- und Umerziehungskampagnen veränderten auch das geistige Klima. Auf die direkten Maßnahmen, welche von japanischer wie von US-amerikanischer Seite getroffen wurden, soll im folgenden Kapitel unter der Fragestellung der rechtlichen Veränderungen, aber auch Verfestigungen der Geschlechterverhältnisse sowie der Auswirkungen des rapiden gesellschaftlichen Wandels vor allem für die Frauen eingegangen werden.

Sodann werden die Autobiographie (Takamure 1965) und die Tagebucheintragungen (*TIZS* 9) der Autorin Takamure Itsue für den Zeitraum des Kriegsendes bis zur Beendigung von *Josei no rekishi* unter der Fragestellung betrachtet, welche gesellschafts- und außenpolitischen, aber auch welche persönlichen Themen darin besondere Erwähnung finden.[139] Die enttäuschten Reaktionen Takamures auf die Niederlage Japans im Zweiten Weltkrieg wurden bereits in der biographischen Vorstellung geschildert. An dieser Stelle sollen in detaillierterer Form der Zeitraum der Niederschrift von *Josei no rekishi* untersucht und die Umstände

[139] Dies betrifft vor allem das fünfte Kapitel der Autobiographie, das nicht von Takamure selbst verfaßt wurde. Hashimoto hatte nach ihrem Tod auf der Grundlage ihrer Tagebucheintragungen die Kapitel vier bis sechs ihrer Autobiographie ergänzt.

der Veröffentlichung beschrieben werden. Dabei soll insbesondere auf die in Takamures Autobiographie und Tagebuch wiederholt und ausführlich thematisierte körperliche und seelische Verfaßtheit im Prozeß des Forschens und Schreibens eingegangen werden.

4.1.1 Frauen in der japanischen Nachkriegsgesellschaft

Neben den tiefgreifenden wirtschaftlichen und politischen Umwälzungen der unmittelbaren Nachkriegszeit wie der Bodenreform, die den großen Grundbesitz und die Pächterschaft beseitigte, der Entflechtung der industriellen Konzerne und Banken (*zaibatsu*), den Änderungen im Erziehungswesen und der Einsetzung einer neuen Verfassung war auch die verfassungsrechtliche Gleichstellung von Frauen und Männern ein wesentlicher Startpunkt für das „neue Japan“.[140]

Die vorrangigen Ziele der US-amerikanischen Besatzungsmacht waren Entmilitarisierung, Demokratisierung und Rehabilitierung, und als die wichtigste politische Änderung galt die Formulierung der neuen Verfassung. Die inhaltlichen Vorgaben dafür waren wesentlich von der US-amerikanischen Besatzungsmacht und von der Person des Oberkommanierenden General Douglas McArthur geprägt und wurden nach vielem Ringen mit japanischen Regierungsbeamten schließlich in der Nachkriegsverfassung umgesetzt. Sämtliche von dem Kabinett Shidehara vorgelegten Verfassungsentwürfe waren dem auf eine grundsätzliche Neuorientierung bedachten Alliierten Hauptquartier (GHQ) nicht weit genug gegangen, so daß McArthur einen Verfassungsentwurf vom GHQ ausarbeiten ließ. Die endgültige Form der japanischen Nachkriegsverfassung folgt im wesentlichen diesem Entwurf, um dessen einzelne Bestimmungen zwischen GHQ und der japanischen Seite hart verhandelt wurde (ausführlich bei Neumann 1982 und Maki 1980, Fujiwara 1995: 22f.). Die Gleichberechtigung der Geschlechter und der sogenannte Friedensartikel 9 waren nach Berichten von Beate Sirota Gordon, der damaligen amerikanischen SCAP-Beamtin, (SCAP = Supreme Command for the Allied Powers), die sich für die Aufnahme des Gleichberechtigungs-Artikels in die Verfassung einsetzte, die heftigst umstrittenen Punkte.[141] Mit Artikel 24 der neuen japanischen Verfassung, in dem die rechtliche Gleichheit der Geschlechter festgelegt wurde und der die Rechte der einzelnen Famili-

---

[140] Zur Bodenreform siehe Dore 1984, für allgemeine Darstellungen der Nachkriegsgeschichte und -politik siehe u.a. Duus 1998, Fujiwara *et al.* 1995, Hall 1983, Beasley 1981. Zur Frauenpolitik der Nachkriegszeit siehe insbesondere Nishi 1985 und *Asahi Jānaru* 1984.

[141] Vortrag von Gordon am 9.4.1997 im Kyōto-fu Josei Sōgō Sentā, Kyōto, siehe auch Gordon 1997 und Ōgai 1996: 96.

enmitglieder stärkte, wurden gleichzeitig die Grundlagen der Demokratisierung des japanischen Volkes gelegt. Diese Verfassungsgrundsätze wurden in den jeweiligen Gesetzen im Zivil- und im Strafgesetzbuch 1947 gegen starken konservativen Widerstand konkretisiert: Die Unmündigkeit der Frau in Vermögensdingen wurde ebenso wie das Alleinerbe, die Primogenitur und das Bestimmungsrecht des Wohnsitzes durch den Hausvorstand abgeschafft (Neuss-Kaneko 1990: 102f.). Frau und Mann wurde gleiches Scheidungsrecht zugesprochen und die Strafbarkeit des Ehebruches seitens der Frau aufgehoben (Itō 1990b). Das Wahlrecht für Frauen war bereits im Oktober 1945 durch eine Direktive des SCAP eingeführt worden. Die gesellschaftliche Gruppe, die am grundlegendsten von den legislativen und politischen Veränderungen profitierte, waren zweifellos die Frauen.

Zwar hatten auch Protagonistinnen der früheren Frauenbewegung ihren Kampf wieder aufgenommen: Bereits 11 Tage nach Kriegsende hatte die Führerin der alten Frauenwahlrechtsbewegung, Ichikawa Fusae, das „Frauenkomitee zu Maßnahmen für Nachkriegsbelange" (Sengo Taisaku Fujin Iinkai) mit der Aufgabenstellung gegründet, sowohl soziale Nöte der unmittelbaren Nachkriegszeit zu bekämpfen, als auch das Frauenwahlrecht zu fordern.[142] Intellektuelle Frauen, Schriftstellerinnen, linke feministische Aktivistinnen und Erzieherinnen die z.T. bereits in der Frauenbewegung der Vorkriegszeit aktiv waren,[143] gründeten mit Unterstützung des GHQ den bis heute existierenden „Demokratischen Frauenclub" (Fujin Minshu Kurabu) (Itō 1987: 275). In der ersten Unterhauswahl der Nachkriegszeit am 10. April 1946 konnten 39 weibliche Abgeordnete einen Parlamentssitz erringen,[144] und sechs von ihnen waren auch an der Gestaltung der neuen Verfassung beteiligt. In den ersten vier Monaten des neuen Parlamentes formierte sich sogar ein überparteiliches Bündnis von Frauen (Fujin Giin Kurabu), das sich sehr für das

---

[142] Weitere Gründungsmitglieder waren u.a. Yamataka Shigeri und Akamatsu Tsuneko. Das Komitee löste sich mit der SCAP-Direktive der Befreiung der Frauen (*Fujin kaihō shirei*) im Oktober 1946 wieder auf (Mitsui 1963: 175).

[143] Die acht Gründungsmitglieder des Clubs waren Akamatsu Tsuneko, Katō Shizue, Sata Ineko, Hani Setsuko, Matsuoka Yōko, Miyamoto Yuriko, Yamamuro Tamiko und Yamamoto Sugi. Sie eröffneten am 16. März 1946 die „Versammlung Demokratischer Frauen", an der 300 Frauen teilnahmen und eine Organisationsstruktur bestimmt wurde. Das Organ des Clubs, *Fujin minshu shinbun* („Demokratische Frauenzeitung"), erschien erstmals im August 1946 (Mitsui 1963: 176f.).

[144] Dies waren so viele wie nie mehr danach. Bis zur 40. Wahl des Unterhauses im Jahre 1993 betrug die Zahl der weiblichen Abgeordneten durchschnittlich lediglich 10,8 (Ōgai 1996).

drängende Problem der Nahrungsmittelknappheit engagierte, danach aber wegen politischer Differenzen zerbrach. Trotz dieses Engagements wurde das, wofür die alte Frauenbewegung bis in die 1940er Jahre gekämpft hatte, bevor sie verstummte, sich vereinnahmen ließ oder kollaborierte, den Frauen nun erst durch Druck von außen mit einem Mal zugestanden.

Die Nachkriegszeit brachte die Liberalisierung der Abtreibung aus bevölkerungspolitischen Gründen (1948) (Norgren 1998). Die Frauenabteilungen in den Gewerkschaften kämpften auf der Grundlage der Forderung nach gleichem Lohn für den Mutterschutz und erreichten u.a. die gesetzliche Einführung des Menstruationsurlaubes (Itō 1990b: 300). Die politischen Umwälzungen und rechtlichen Verbesserungen wurden jedoch erschwert durch die desolate wirtschaftliche Lage und die gravierende Nahrungsmittelknappheit. Sie waren begleitet von Massenentlassungen der Frauen,[145] die den aus dem Krieg und den ehemaligen Kolonien zurückkehrenden Männern[146] Platz machen mußten, sowie der – trotz gewerkschaftlichen Engagements – steigenden Lohndifferenz zwischen Männern und Frauen (Itō 1990b: 301).

Der Ausbruch des Koreakrieges 1950 brachte für Japan einen wirtschaftlichen Aufschwung, verlangte aber auch nach einer eindeutigen politischen und wirtschaftlichen Positionierung im Kalten Krieg. Mit dem Friedensvertrag von San Francisco 1951 (*Kōwa jōyaku*) erlangte Japan unter Beibehaltung der US-Besatzung in Okinawa seine Souveränität wieder und ließ sich durch einen gleichzeitig geschlossenen Sicherheitsvertrag (*Nichibei anzen hoshō jōyaku*) fest in das bilaterale Bündnis mit den USA einbinden. 1952 entschied sich die konservative japanische Regierung durch den Friedensvertrag mit Taiwan gegen die Volksrepublik China, und diese Entscheidung wurde in Japan auch in den folgenden Jahren als politische Frage nach „Krieg oder Frieden, Amerika oder Asien“ diskutiert.[147] Innenpolitisch und wirtschaftlich war die Zeit ab

---

[145] Im Oktober 1945 wurden zunächst 1,81 Millionen, dann 1,26 Millionen Frauen aus dem öffentlichen Dienst entlassen, und im Juli 1946 entließ die Staatliche Eisenbahn 75.000 ArbeiterInnen, meist Frauen und Jugendliche. Waren während des Krieges fast 5,25 Millionen Frauen in Arbeit, so führte auch die Wirtschafts- und Deflationspolitik des SCAP dazu, daß die Zahl bis März 1950 auf 2,86 Millionen sank (vgl. Itō 1990b, Iijima 1975).

[146] Von den 6,5 Millionen Heimkehrern waren bis Ende 1946 bereits fünf Millionen repatriiert (Neuss-Kaneko 1990: 100).

[147] Vgl. Itō 1987: 280, Fujiwara *et al.* 1995. Die Volksrepublik China und und die Sowjetunion hatten 1950 einen ausdrücklich gegen Japan gerichteten Freundschafts- und Beistandspakt abgeschlossen und gehörten 1951 nicht zu den Unterzeichnern des Friedensvertrages von San Fancisco. In Japan wurde der

1949 von harten ideologischen Auseinandersetzungen der linken Opposition und der Gewerkschaften gegen die Regierung, von Streiks und gewalttätigen Demonstrationen und Zusammenstößen mit der Polizei sowie dem Entfernen radikaler linker Aktivisten aus den Massenmedien und aus der Industrie geprägt (Duus 1998: 272).

Als im März und April 1954 die USA zu Abschreckungs- und Demonstrationszwecken Wasserstoffbomben-Tests im Bikini-Atoll durchführten und dadurch ein japanisches Fischerboot und seine Besatzung verstrahlt wurden, entwickelte sich aus diesem Vorfall eine großangelegte Bewegung gegen Atomwaffen. Sie begann mit einer von Frauen im Tōkyōer Stadtteil Suginami initiierten und schließlich weltweit durchgeführten Unterschriftensammlung zum Verbot von Wasserstoff- und Atomwaffen. Hieraus entwickelten sich die Mütterkongresse (Hahaoya Taikai), die in Japan seit 1955 jährlich stattfinden.[148] Fast 2000 Frauen versammelten sich zum ersten Kongreß, sprachen über ihre Sorgen und Erfahrungen während des Krieges und der Besatzungszeit, über die Angst vor einem Dritten Weltkrieg, aber auch über die Form von Demokratie, die sie im Engagement in Parent Teacher Associations (PTA)[149] und kommunalen

Friedensvertrag von der Kommunistischen Partei als Ausdruck des amerikanischen Imperialismus und von konservativer Seite als „ungleiche Verträge", welche die Souveränität Japans antasteten, kritisiert (Duus 1998: 276f., Glaubitz 1994: 192).

148 Siehe Itōs (1990c) Darstellung der Anfänge der Hahaoya-Taikai-Bewegung in Japan. Japanische Frauen, die sich als Mütter in der Bewegung gegen Atom- und Wasserstoffbombentests engagierten, reichten auf der im November 1954 in Berlin stattfindenden Internationalen Versammlung Demokratischer Frauen eine Petition gegen Atom- und Wasserstoffbomben-Tests ein, woraufhin im Februar 1955 der Aufruf zur Gründung von Mütterkongressen in jedem Land erfolgte. In Japan fand am 19. März 1955 ein Vorbereitungstreffen statt, an dem über 60 Frauengruppen, Verbrauchergruppen, Kinderschutzgruppen, politische Gruppen wie der Demokratische Frauenclub und Frauenabteilungen der Gewerkschaften teilnahmen. Bis Mai waren bereits in 13 Präfekturen Vorbereitungskomitees entstanden, als der erste Mütterkongreß am 7. Juni 1955 in Tōkyō eröffnet wurde. Siehe das Manifest in *NFMSS* 2: 804, vgl. Mitsui (1963: 225) und Itō (1987: 278f.). Takamure Itsue schickte eine Grußnote an diesen ersten Mütterkongreß (Itō 1990c: 9).

149 Das System der Parent Teacher Associations wurde von der US-amerikanischen Besatzungsmacht eingeführt, um die Demokratisierung des Schul- und Bildungswesens zu fördern. Vorrangiges Ziel war u.a., die finanzielle und materielle Unterstützung der Bevölkerung für die Ausstattung von Schulen zu gewinnen. 1947 wurden auf Anregung des Erziehungsministeriums lokale PTAs in ganz Japan und 1952 eine landesweite Organisation gegründet. Mitglieder der PTAs waren später auch in den Anti-Atom-, VerbraucherInnen-, Friedens- oder Umweltschutzbewegungen aktiv (Kondō 1984).

Organisationen gelernt hatten, und die sich nun im Widerstand gegenüber staatlicher Politik äußerte. In ihrem Slogan „Mütter, die menschliches Leben hervorbringen, wollen es nähren und schützen“ (vgl. Iijima 1975: 71), verbanden sie das Konzept der Mütterlichkeit mit Frieden (vgl. auch Itō 1990c: 1). Wie Ilse Lenz schreibt, konnte damit die öffentliche Artikulation von Frauen symbolisch als Verlängerung der häuslichen Rolle dargestellt werden, und sie gibt zu bedenken, daß hierdurch „die Geschlechterdifferenz in der Demokratisierung fortgeschrieben und (…) ein Rollenarsenal angepaßter öffentlicher Weiblichkeit verbreitet [wurde]“, das erst in der neuen Frauenbewegung hinterfragt wurde (Lenz 1998: 144).

Die Mütterkongresse kritisierten den von dem konservativen Yoshida-Kabinett nach 1949 eingeschlagenen sogenannten „Gegenkurs“ (*gyaku kōsu*),[150] der einen mit der Einreihung in das westliche Bündnis gekoppelten, außen- wie innenpolitisch gegenüber Linken und Gewerkschaften restriktiven Kurs beschrieb. Die Hahaoya Taikai engagierte sich für den Schutz der Demokratie und war in diesen ersten Jahren systemkritisch, sozialkritisch und pazifistisch eingestellt und entwickelte sich erst mit zunehmender Institutionalisierung zu einer stärker in das existierende politische System eingebundenen und auf soziale Einzelaspekte beschränkten Organisation (Iijima 1975). Im Vorfeld der Erneuerung des Japanisch-Amerikanischen Sicherheitsvertrages (*Nichibei anzen hoshō jōyaku kaitei*, 1960) stellte sich die linksorientierte pazifistische Hahaoya Taikai zusammen mit anderen Oppositionsgruppen gegen die Regierungsposition.

Zur gleichen Zeit, als der erste Mütterkongreß veranstaltet wurde (1955), begann auch die sogenannte Debatte um Hausfrauen (*shufu ronsō*), an der sich sechs Jahre lang führende Zeitschriften, Kritiker, Professoren und Vorsitzende von Frauengruppen oder Frauenabteilungen in Gewerkschaften beteiligten. Die Rationalisierung der Hausarbeit hatte Frauen bereits die Zeit freigesetzt, sich sozial zu engagieren (in PTAs, Friedensbewegung, Frauenbildung). Zur selben Zeit brachte die rasche Urbanisierung den Rückgang von kleinen Familienunternehmen und der im Agrarsektor arbeitenden Bevölkerung mit sich, beides Bereiche, in denen Frauen gleichzeitig Erwerbs- und Hausarbeit verrichtet hatten. Vor die-

[150] Der Begriff wurde von einer japanischen Zeitung 1952 geprägt und sollte das plötzliche Wiederbeleben von nationalistischen Ritualen aus der Vorkriegszeit – Besuche im Yasukuni-Schrein, wo der Kriegstoten gedacht wird, oder patriotische Lieder – beschreiben. Er wurde darüber hinaus zum Inbegriff der konservativen Maßnahmen zur Zurückdrängung linker politischer und gewerkschaftlicher Aktivitäten (Duus 1998: 279f.).

sem sozialen Hintergrund stellten sich die grundlegenden Fragen, über die sich der gesellschaftliche Diskurs entspann: ob eine Frau arbeiten gehen oder zuhause bleiben solle, ob die Hausarbeit einen Wert schaffe, oder welches die Rolle der Hausfrau in der Frauenbewegung sei (Ueno 1991a).

Zu den ersten politischen Maßnahmen der japanischen Regierung gegenüber Frauen unmittelbar nach Kriegsende gehörte die Rekrutierung von Frauen für die Prostitution in eigens für die US-amerikanische Besatzungsarmee vorgesehenen Einrichtungen.[151] Während des Krieges war die staatlich kontrollierte Prostituierung von hauptsächlich koreanischen Frauen als „Armee-Trösterinnen" (*jūgun ianfu*) in den Kolonien eingesetzt worden, damals unter Zwang und u.a. als Zermürbungsstrategie gegenüber den Kolonisierten (Suzuki 1992: 75f.). In der Nachkriegszeit bediente sich die Politik der öffentlichen Prostituierten und dringend nach Arbeit suchender Frauen zur Bewahrung der Keuschheit japanischer Frauen vor der amerikanischen Besatzungsarmee (Iijima 1975: 68). Das organisierte Verbrechen nutzte in der Nachkriegszeit verstärkt die wirtschaftliche Notlage von Frauen zur Expansion der Geschäfte mit der Prostitution (Duus 1998: 255f., Shiga-Fujime 1993, Euller-Cook 1991: 158). Mitte der 1950er Jahre wurde ein regelrechter „Prostitutions-Boom" mit mehr als einer halben Million Prostituierten festgestellt und in den Medien diskutiert. Die Abschaffung der Prostitution war ein erklärtes Ziel der Frauenbewegungen seit der Meiji-Zeit und wurde mit zahlreichen ins Parlament eingebrachten Petitionen angegangen. 1954 brachten überparteiliche Zusammenschlüsse weiblicher Abgeordneter in beiden Häusern des Parlaments einen Gesetzentwurf zur Aufnahme von Prostitution als Straftatbestand ein, der 1956 verabschiedet wurde und 1958 in Kraft trat.[152] Die sozialistische Abgeordnete Kamichika Ichiko argumentierte, daß es notwendig sei, die halbe Million Prostituierte zu bestrafen, um den Lebens-Stil von 40 Millionen Hausfrauen zu schützen.[153] Wie Shiga-Fujime zeigt, wurden dabei die soziale Lage der Prostituierten und die Notwendigkeit der Organisierung ihrer Interessen nicht berücksichtigt. Weder die Frauenbewegung der Mittelschicht noch die Gewerkschaften

---

[151] Die öffentlichen Aufrufe sind abgedruckt in *NFMSS* 1: 535–537. Vgl. Fujime 1997: 326f., Shiga-Fujime 1993: 7, Euller-Cook 1991: 151, Nishi 1985: 35, Iijima 1975: 68.

[152] Siehe die umfangreiche Zusammenstellung der relevanten Texte und Aufsätze in *NFMSS* 2, vgl. Nishi 1985, Shiga-Fujime 1993.

[153] Kamichika Ichiko: *Sayonara ningen baibai* („Nie wieder Menschenhandel"), Tōkyō: Gendaisha, 1956, S. 106–107, zit. nach der Übersetzung von Shiga-Fujime 1993: 10.

oder die Frauenabteilungen der linken Parteien zeigten Verständnis für die betroffenen Frauen. Diese waren nicht durch die Arbeitsschutzgesetze von 1947 geschützt. Im Verlauf des Gesetzgebungsprozesses gründeten sie in den Rotlichtvierteln Angestellten-Gewerkschaften und protestierten bis zu seinem Inkrafttreten gegen das Anti-Prostitutions-Gesetz, welches kaum soziale Übergangsmaßnahmen vorsah. Die beiden Sozialisten, die wesentlich an der Gewerkschaftsgründung beteiligt waren, Iwauchi Zensaku und Takahara Asaichi, wurden schließlich aus ihrer Partei ausgeschlossen (Shiga-Fujime 1993).

Die Prostitution wurde mit dem Gesetz aber nicht abgeschafft, vielmehr verschlechterte es die rechtliche und soziale Lage der betroffenen Frauen. Die Diskussion um die Abschaffung der Prostitution ist auch im Zusammenhang mit der Frage des Rollenwandels der Frau und Hausfrau in der sich demokratisierenden japanischen Gesellschaft zu sehen. Sie berührt den offensichtlichen Widerspruch der rechtlichen Gleichstellung von Mann und Frau und der gleichzeitigen sexuellen Ausbeutung der Frau, ein Widerspruch, der durch die Anti-Prositutionskampagne und die Diskussion in den Medien auch in der Öffentlichkeit wahrgenommen wurde. Die japanische Nachkriegsgesellschaft der 1950er Jahre hatte sich noch nicht von den Folgen des Krieges erholt und sah sich sowohl innen- und außenpolitisch als auch wirtschaftlich mit tiefgreifenden Änderungen konfrontiert. Auf diese auch sozio-kulturellen Änderungen reagierten die japanischen Frauen, indem sie sich als Demokratinnen, Mütter, Arbeiterinnen, Prostituierte, Hausfrauen oder Verbraucherinnen situierten und organisierten.

4.1.2 Takamure Itsues Prozeß des Schreibens

Im folgenden soll zunächst der formale Entstehens- und Veröffentlichungsprozeß von *Josei no rekishi* nachgezeichnet werden. Auf die inhaltlichen zeitgeschichtlichen Bezüge, die in diesem Werk auftauchen, wird in der Analyse eingegangen. Von vorrangigem Interesse ist hier Takamures persönliche und seelische Verfassung beim Schreiben, die in enger Anlehnung an ihre wiederholten diesbezüglichen Äußerungen in der Autobiographie und im Tagebuch dargestellt werden. Die Zeitgeschichte findet nur insofern Erwähnung, als Takamure dazu in ihren privaten Aufzeichnungen explizit Stellung nimmt.

Im Anschluß and *Bokeisei no kenkyū* (1938a) und *Shōseikon no kenkyū* (1953a) plante Takamure eine weitere wissenschaftliche Arbeit, die den dritten Teil ihrer *Kodai joseishi no kenkyū* („Forschungen zur Frauengeschichte des Altertums“) bilden sollte. Jedoch kam 1953 vom Verlag Kōdansha das Angebot, ein universalgeschichtliches und an ein breiteres

Publikum gerichtetes frauengeschichtliches Werk zu verlegen. Für dieses Projekt wurde Takamure die bibliothekarische und archivarische Unterstützung durch den Verlag zugesagt, und sie nahm es nicht zuletzt aus finanziellen Überlegungen an (Takamure 1965: 380). *Josei no rekishi* war vom Verlag als populärwissenschaftliches Werk geplant, doch heißt es in der Autobiographie, daß Takamure nach wie vor wissenschaftlich daran arbeitete (Takamure 1965: 383). Die Spuren der Auseinandersetzung zwischen der Vorgabe des Verlages und ihrer eigenen Konzeption und ihrem wissenschaftlichen Anspruch finden sich in den Vorworten ihrer vier Bände, in denen sie sich sowohl an ein Laienpublikum als auch an die Wissenschaft wendet (siehe das Kapitel „Die Vorworte").

Sie hatte ihren ursprünglichen Plan, einen ersten Band von *Kodai joseishi no kenkyū* zu schreiben, in dem es um die wirtschaftliche und gesellschaftliche Grundlage der japanischen Frühzeit und des Altertums gehen sollte, nicht aufgegeben. Vielmehr forschte und beschäftigte sie sich tagsüber mit dieser Thematik, etwa mit der Entwicklung des *shōen*-Systems,[154] und schrieb abends an *Josei no rekishi*. Im Verlauf ihrer Forschungen war sie „intuitiv" darauf gestoßen, daß das Fortbestehen frühzeitlicher Eheverhältnisse mit dem relativ lange fortbestehenden frühzeitlichen Produktionsbeziehungen (*genshiteki seisan kankei*) zusammenhing (Takamure 1965: 394).[155] Diese Forschungen sollten schließlich als *Zoku Shōseikon no kenkyū* und damit als Fortsetzungsband der bereits veröffentlichen und vielfach gelobten Studie *Shōseikon no kenkyū* herausgegeben werden, was aus von ihr nicht näher erläuterten Gründen jedoch nie verwirklicht wurde (Takamure 1965: 395).

---

[154] Dies sind Ländereien im Privatbesitz, die sich mit Auflösung der alten Felder-Ordnung gegen Ende der Nara-Zeit bildeten, in der Heian-Zeit stark anwuchsen und bis Ende der Muromachi-Zeit Bestand hatten (8.–16. Jahrhundert). Anfangs wurden private Nutzungsrechte nur bei erschlossenem Neuland zuerkannt. Solche Ländereien sammelten sich im Besitz der Tempel und Adelsgeschlechter und führte zur Entwicklung von Großgrundbesitz. Im mittelalterlichen Feudalsystem bildeten sie das ökonomische Fundament, da die Besitz- und Verwaltungsrechte dem Schwertadel vom *bakufu* zugesprochen wurden (*KWJ:* 431f.).

[155] Sie schreibt in der Autobiographie von einer Kombination der Produktionsbeziehungen der Frühzeit und des Altertums. Diese Forschungen hat sie nie in Buchform veröffentlichte, doch vermutlich verstand sie unter frühzeitlichen Produktionsbeziehungen den fortbestehenden Gemeinbesitz. Abgesehen davon war der Niedergang des *shōen*-Systems seit dem 15. Jahrhundert von der Verselbständigung der Bauern und der Bildung von Dorfgemeinden, die viel Land in ihre Selbstverwaltung, also in Gemeinbesitz nahmen, begleitet (*KWJ:* 431f.).

Der erste Band von *Josei no rekishi* erschien am 15. April 1954 in einer Auflage von 4000 Exemplaren und wurde in den Zeitungen *Asahi shinbun, Mainichi shinbun* und *Yomiuri shinbun* sowie in den *Zeitschriften Shūkan yomiuri, Tosho shinbun, Fujin kōron* und *Fujin tenbō* wohlwollend besprochen (Takamure 1965: 386). Die zweite Auflage folgte bereits am 25. Juni 1954. Ein Jahr später, am 30. Mai 1955, erschien der zweite Band, von dem die Zeitschrift *Sandē mainichi* schrieb, daß er die „bisherige Geschichtswissenschaft auf den Kopf stellen“ würde (zit. nach Takamure 1965: 389). Eigentlich war nur noch ein weiterer Band geplant, der jedoch aufgrund der hohen Seitenzahl in zwei Bände geteilt wurde. Ein dritter Band erschien am 25. Juni und ein Ergänzungsband einen Monat später, am 25. Juli 1958. Damit hatte Takamure, wie es in der Autobiographie heißt, zusammen mit *Bokeisei no kenkyū* (1938a) und *Shōseikon no kenkyū* (1953a) insgesamt sechs Bände veröffentlicht, wie sie es ursprünglich geplant hatte.

In diesen Jahren war Takamure der Autobiographie zufolge sehr an der internationalen Politik, der Entwicklung des Kalten Krieges und der Anti-Atomwaffen-Bewegung interessiert. Beim Zeitungslesen, heißt es, schlug sie als erstes immer die Seite mit den internationalen Nachrichten auf (Takamure 1965: 384). Die internationalen Ereignisse des Jahres 1953 finden in der Autobiographie besondere Erwähnung: etwa die Unterzeichnung des korenanischen Waffenstillstandsabkommens am 27. Juli, die Thronbesteigung von Königin Elisabeth II. im Juni oder die Hinrichtung des Ehepaares Rosenberg[156] am 19. desselben Monats in den USA (Takamure 1965: 383). Takamures kritische Haltung gegenüber den USA wird an dieser Stelle nicht erwähnt. Eine Notiz aus dem Jahr 1957 jedoch, als sie auf Vermittlung Ichikawa Fusaes Forschungsgelder der US-amerikanischen Stiftung Ajia Zaidan (Asia Foundation)[157] in Höhe von 10.000

[156] Das Ehepaar Ethel und Julius Rosenberg wurde am 5. April 1951 unter der Anklage der Spionage wegen Weitergabe amerikanischer Atomgeheimnisse zum Tode verurteilt und in der Nacht zum 20. Juni 1953 im New Yorker Staatsgefängnis hingerichtet. Sie gelten als die prominentesten Opfer der sogenannten McCarthy-Ära der Kommunisten-Verfolgung in den USA. Der republikanische Senator J. R. McCarthy war von 1950 bis 1954, ab 1953 als Vorsitzender eines ständigen Untersuchungskomitees des Senats, die treibende Kraft der antikommunistischen Hysterie in der Anfangszeit des Kalten Krieges (Fried 1990).

[157] Die auch heute noch existierende Stiftung (www.ajiazaidan.org) wurde 1952 für Empfängerländer in ganz Asien gegründet. Der Stiftungsfond besteht hauptsächlich aus Zuschüssen der US-Regierung und aus Spenden aus der Bevölkerung. Das breitgefächerte Stiftungsziel beinhaltet den Aufbau von so-

Yen erhielt,[158] macht ihre Haltung deutlich: „In der Frauengeschichte, die ich gerade im Begriff bin zu schreiben, werde ich viel Schlechtes über die USA zu sagen haben. Das tut mir zwar leid, aber die Unterstützung werde ich trotzdem dankend annehmen" (Takamure 1965: 400).

Auch die innenpolitische zeitgenössische Diskussion über Prostitution wurde von Takamure in ihrem Tagebuch erwähnt und kommentiert. In ihrem Eintrag vom 27. Dezember 1952 heißt es: „Als Forschende der Frauengeschichte interessiere ich mich für das Prostitutionsproblem (*pan-pan mondai*). Ich denke, daß es ein für die japanische Frauengeschichte spezifisches Problem ist. Es heißt, daß es in China etwa selbst unter japanischer Besatzung kein solch ausuferndes Phänomen gegeben habe. Dies zu reflektieren und zu erforschen halte ich für notwendig" (*TIZS* 9: 415). Die Prostitutionsgeschichte und -problematik nimmt in Takamures *Josei no rekishi* breiten Raum ein. Auch den hier angeführten Vergleich mit China wiederholt sie in ihrem Geschichtswerk, dort allerdings mit einer deutlicher moralisch und kulturalistisch gefärbten Argumentation (siehe das Kapitel „Prostitution").

Die persönliche Verfassung Takamures im Prozeß des Forschens und Schreibens wird in ihren wiederholten autobiographischen Äußerungen deutlich. In dem Zeitraum, in welchem sie *Josei no rekishi* verfaßte, war sie mehrmals körperlich schwer erkrankt und durchlebte Phasen tiefer Depression. Nach Beendigung einer kleineren überblicksartigen Schrift *Josei no rekishi* („Geschichte der Frau", Takamure 1948a) sowie der Arbeiten an *Shōseikon no kenkyū* (1953a), und damit nach Beendigung eines großen Arbeitsabschnittes, litt Takamure Mitte 1952 an körperlicher und seelischer Erschöpfung, von der sie sich gegen Ende des Jahres jedoch soweit erholt hatte, daß sie die Arbeit wieder aufnehmen konnte. Doch auch ihre Tagebucheintragungen im folgenden Jahr 1953 sind von Selbstkritik und Autoagression geprägt: „Ich ärgere mich über mich selbst. Ich bin kein selbständiger Mensch. Ich lebe ängstlich und verkümmert. Meine Liebe hat mich hierhergeführt. Meine Liebe zum Frieden und meine Liebe zu den Menschen. Aber das hier ist nicht die wahre Gestalt eines Menschen" (Takamure 1965: 380). Sie litt unter ihrer Schüchternheit, Ängstlichkeit und Schamhafigkeit, fühlte sich innerlich einsam, zweifelte an sich als

---

zialen und Bildungseinrichtungen, die Ausbildung von Führungskräften, die Entwicklung von Verwaltungs- und Rechtsinstitutionen, Unterstützung in Fragen der Ernährung, Hygiene und Bevölkerungspolitik sowie die Förderung der Verständigung zwischen den USA und Asien (*HDHJ* 1/197).

[158] Die gleiche Summe wurde ihr auch im folgenden Jahr 1958 zugesprochen. Verantwortlich für die Zuwendung war eine gewisse Yamamoto Matsuyo, die Takamures Arbeit wohlwollend gegenüberstand (Takamure 1965: 400).

Wissenschaftlerin und klagte sich selbst für ihr „kindisches“ und „sklavenhaftes Wesen“ an (Takamure 1965: 385). In ihr Tagebuch schreibt sie am 8. Dezember 1953 über ihr Leben, in dem sie die Leichtigkeit vermißt:

> Ich bin gescheitert. In meinem Herzen sind viele Widersprüche. Das ist die verborgene Quelle meiner Leidenschaft und meiner Energie. In mir gibt es unendlich viel Material zur Selbstreflexion. (Takamure 1965: 384)

In bezug auf ihren Mann beklagt sie ihre Abhängigkeit, ihr fehlendes Selbstvertrauen und die Unfähigkeit, auch ohne ihn als fragendes Gegenüber ihre Gedanken selbst entwickeln zu können. Ein Tagebucheintrag vom 18. September 1956 vermittelt den Eindruck eines hochgradig aggressionsgehemmten Charakters mit depressiven Neigungen:

> In mir gibt es nur Traurigkeit und keinen Haß. Nein, zwar gibt es Haß, aber der löst sich sofort auf halbem Weg wieder auf. Die Schnelligkeit, mit der er sich auflöst! Bin ich ein ‚Mensch‘? (Takamure 1965: 399)

Das Schreiben des zweiten Bandes von *Josei no rekishi* bereitete Takamure große Schwierigkeiten, und kurz nach seiner Veröffentlichung Ende Mai 1955 erkrankte sie und war fast anderthalb Monate bettlägerig. Der Arzt stellte eine vermutlich durch Überarbeitung bedingte leichte Veränderung der Schilddrüse fest. Die Arbeit am dritten Band war nach zweieinhalb Jahren noch nicht abgeschlossen, obgleich die Seitenzahlen ständig stiegen.

Takamure befand sich zeitweise in einer psychischen und körperlichen Krise, die sie als Umwälzung erlebte. In *Josei no rekishi* thematisiert sie sich selbst und ihr Schreiben in einem Vergleich mit der Bekenntnisliteratur (*kokuhaku bungaku*) der Frauen des 11. Jahrhunderts. Mit Blick auf ihr eigenes Tagebuch und ihr leidenschaftliches Erforschen der Frauengeschichte stellt sie als Grund ihres eigenen Schreibens die Brüchigkeit bzw. die Niederlage des Ich (*jiko hatan*) fest, die jeder Mensch in Zeiten epochaler Umwälzungen und Übergänge erlebe. Schreiben bedeute für sie einen Weg zur Ganzwerdung (228).

Lichtblicke in dieser Zeit des Schreibens waren für Takamure und ihren Mann die Haustiere. Sie hielten Hennen, denen sie Namen gaben, über die Takamure Gedichte und kleine liebevolle Beschreibungen in Tagebuchform verfaßte, zu denen das Ehepaar also starke emotionale Bande in der Art eines Kinder-Ersatzes knüpfte. Auch die Erinnerung an Takamures Schwangerschaft und die Trauer um ihren totgeborenen Sohn stiegen nach über 30 Jahren (1955) wieder auf (Takamure 1965: 391). Neben der äußerst engen Lebens- und Forschungsgemeinschaft unter-

hielt das Ehepaar freundschaftliche Beziehungen insbesondere zu Ichikawa Fusae und Murakami Nobuhiko. Lezterer war kurz nach dem Krieg in einen wissenschaftlichen Briefwechsel mit Takamure getreten (Takamure 1965: 396–398). Beide verband gegenseitige Wertschätzung, die Takamure auch in *Josei no rekishi* zum Ausdruck brachte. Die Rolle von Ichikawa Fusae und Hiratsuka Raichō in der japanischen Frauenbewegung wurde von Takamure ebenfalls ausführlich und wertschätzend in *Josei no rekishi* dargestellt.[159] Daneben stand Takamure in brieflichem Kontakt mit zahlreichen weiteren Intellektuellen und feministischen Aktivistinnen, meist Mitglieder der Vereinigung, die sich zu Takamures Unterstützung zusammengeschlossen hatten.

Trotz der relativen Abgeschiedenheit, in der Takamure ihrer Forschung nachging, und an der sie auch litt, war sie über die intellektuellen Strömungen, gesellschaftlichen Tendenzen sowie außen- und innenpolitischen Ereignisse der Nachkriegszeit informiert. Das Gefühl, sich inmitten epochaler Umwälzungen zu befinden, in deren Verlauf Japan seinen eigenen Standpunkt finden und seinen eigenen Weg beschreiten müsse, teilte Takamure sicherlich mit ihren ZeitgenossInnen, die den rapiden materiellen, geistigen, gesellschaftlichen und politischen Wandel der Nachkriegszeit und der 1950er Jahre miterlebten. Daß dies darüber hinaus ganz besonders auch für die Frauen – nicht nur ihrer Gesellschaft, sondern in der ganzen Welt – gelte, hat Takamure in *Josei no rekishi* und explizit in den Vorworten des Werkes zum Ausdruck gebracht.

4.2 Konzeptionelle Werkanalyse

Die Werkanalyse von *Josei no rekishi* gliedert sich in zwei Komplexe. Zum einen in die Kapitel, welche die strukturelle Konzeption des Geschichtswerkes in den Blick nehmen. Hier werden die Vorworte analysiert, eine Gesamtschau der Themen sowie der Aufbau des Textes vorgestellt, historischer Ansatz und Methodik der geschichtlichen Darstellung thematisiert und Takamures historische Periodisierung zusammengefaßt. Der zweite Komplex beinhaltet die hermeneutisch-interpretative Analyse zentraler Themen in *Josei no rekishi*. In Form von referierenden Darstellungen und anschließenden Diskussionen der Referate werden die Themen „Die Ehe“, „Die Mütter“, „Liebe, Sexualität und Prostitution“ sowie „Die weibliche Kultur“ einer eingehenden Analyse unterzogen.

[159] Ichikawas Biographie und ihrer zentralen Rolle in der Wahlrechtsbewegung ist ein eigenes Kapitel gewidmet (770–792), ebenso wie der politischen Entwicklung der „Pionierin Hiratsuka Raichō“, wie Takamure sie nennt (712–752).

4.2.1 Die Vorworte

Die Vorworte zu den vier Bänden der Original-Ausgabe von *Josei no rekishi* werden unter der Fragestellung untersucht, welche theoretischen Prämissen und welche Erkenntnisinteressen Takamure formuliert, welches Publikum sie anspricht und welche Funktionen sie ihrer Forschung zuschreibt. Der Umfang des Gesamttextes hat sich gegenüber den anfangs von Takamure anvisierten fünfhundert Seiten schließlich mehr als verdoppelt. Die Titel der ursprünglich vier Bände sind, wie Takamure selbst schreibt, Ausdruck ihrer frauengeschichtlichen Perspektive und ihrer Theorie (*TIZS* 4: 1). Sie lauten: „Die frauenzentrierte Gesellschaft“ (*Josei chūshin no shakai*, Bd. 1), „Der Kerker des Sexes“ (*Sei no rōgoku*, Bd. 2), „Morgendämmerung der Befreiung“ (*Kaihō no akebono*, Bd. 3) und „Das Jahrhundert der Arbeiterin“ (*Rōdō fujin no seiki*, Bd. 4).

Als Takamure *Josei no rekishi* zu schreiben begann, konnte sie bereits selbstbewußt auf 24 Jahre der Forschung im Bereich der Frauengeschichte zurückblicken, in denen sie „eine eigene Sichtweise und ein eigenes System entwickeln konnte“ (*TIZS* 4: 1). Mit *Josei no rekishi* war sie der Aufforderung nach einem allgemeinen Werk über Frauengeschichte nachgekommen, betont darin aber auch ihren Wunsch, von den „Experten wahrgenommen zu werden“, und weiterhin ihre Forderung nach der „Korrektur der bisherigen Geschichtsauffassung – vor allem des männerzentrierten Geschichtsverständnisses (*dansei hon'i no shikan*)“ (*TIZS* 4: 1). Ihren Anspruch an die Funktion, welche die Geschichtsschreibung erfüllen soll, stellt sie explizit in ihrem Vorwort zum ersten Band zur Diskussion:

> „Wie sollen wir leben?“ lautet zwar schon seit jeher die Frage des Menschen. In einer Zeit wie der heutigen, in der der Friede der Menschheit und die Autonomie der Völker bedroht sind und auch der Weg der Frauen in Gefahr ist, verbogen zu werden, wird nach Antworten auf diese Frage zweifellos besonders dringend verlangt. Die Geschichte muß die Antwort sein. Ich habe mit dieser Schrift versucht, dem nachzugehen, doch wieviel und welche Art der Wahrheit konnte ich schließlich gewinnen? (*TIZS* 4: 1)

Die politische und menschliche Intention ihres Erkenntnisinteresses stellt sie damit im Vorwort zum ersten Band klar heraus. Die Geschichte und die Fragen der Frauen werden eingebettet in allgemeine Menschheitsfragen, und der Weg der Frauen wird auf derselben politischen Ebene wie Frieden und Autonomie der Völker angesiedelt. Sie macht deutlich: es sind keine kleinen, privaten oder belanglosen Fragen, denen sie mit einer Frauengeschichte nachzuspüren sucht. Vielmehr sind sie für sie von vita-

lem politischen Interesse für die krisengeschüttelte Gegenwart und bedeutsam für das historische Bewußtsein der heutigen Generation.

Im Vorwort zum zweiten Band umreißt sie den zeitlichen Rahmen, den dieser Band abdeckt, und zählt die Themen auf, die darin behandelt werden. Auch hier legt sie offen, daß sie von den Problemen und Fragen der Gegenwart ausgeht und deren Ursprünge geschichtlich zu ergründen sucht:

> Dieser Band hat den Zeitraum von der Muromachi- bis zur Edo-Zeit zum Gegenstand. Die Themen dieses Bandes sind die Mechanismen der vom „Feudalismus" durchdrungenen Gesellschaft, an denen wir noch heute leiden, wie etwa das Familiensystem, der Widerspruch, daß Frauen nur entweder Hausfrauen oder Prostituierte sind, sowie die Mißhandlung von Frauen am Arbeitsplatz, die Gewalttätigkeit der Männer und die Unentschlossenheit der Frauen. Diese Phänomene werden bis zu ihren Ursprüngen verfolgt und geklärt. (*TIZS* 4: 2)

Aktuelle politische Themen werden hier in historische Fragestellungen umgesetzt, und historische Erkenntnis soll, wie Takamure dies bereits am Anfang ihrer Forschungen 1931 betont hatte, zur Grundlage politischer Praxis werden.

Takamures emanzipatorisches politisches Interesse drückt sich in sämtlichen Vorworten und vereinzelt auch explizit im Corpus ihrer historischen Texte aus. Dennoch oder gerade deshalb betont sie andererseits die Wissenschaftlichkeit von Frauengeschichte. Im Anschluß an das obige Zitat fährt sie in ihrem Vorwort zum zweiten Band von *Josei no rekishi* fort:

> Wir müssen verstehen, daß Frauengeschichte zunächst und vor allem anderen Wissenschaft ist. Was sich bislang Frauengeschichte nannte, wie etwa moderne Ausgaben der *Onna daigaku* („Hohe Schule der Frau"), erotische Bücher oder Texte, die sich der revolutionären Hüllen bedienen, deren Inhalte aber nach wie vor die alten sind, haben diese Bezeichnung nicht verdient.
>
> Meine *Josei no rekishi* ist zwar ein unreifes Werk, sie ist aber wohl die erste Schrift, die Frauengeschichte als Wissenschaft behandelt. In diesem Sinne ist Frauengeschichte bislang nicht als Wissenschaft sondern ausschließlich populärwissenschaftlich behandelt worden. (*TIZS* 4: 2)

Die Kritik am Androzentrismus der Geschichtswissenschaft ist bei Takamure also nicht mit einer Ablehnung der Wissenschaft insgesamt oder von Wissenschaftlichkeit an sich verbunden. Im Gegenteil betont sie die Wissenschaftlichkeit ihrer Forschungen und setzt sie von allem anderen,

was sich bisher Frauengeschichte nannte, ab. Diese Abgrenzung vom Populären ist nicht nur dem Umstand zu verdanken, daß sie mit ihrem Werk, dem ersten, das „Frauengeschichte als Wissenschaft behandelt“, einen neuen Forschungsbereich erschließt. Das obige Zitat liest sich gleichzeitig wie eine Bestärkung und Betonung ihrer Intention, daß trotz der politischen Fragen der Gegenwart, die Takamure zu den Forschungen motivieren, die Geschichte als Wissenschaft nicht zu kurz kommt, ja im Bereich Frauengeschichte hier erstmals als solche verstanden wird.

Die ersten beiden Bände werden von Kano und Horiba (1985: 310) als der wissenschaftlich fundierte und ausgereifte Teil von *Josei no rekishi* bewertet. Die originären Ergebnisse dieser Bände beruhen auf Takamures langjährigen Forschungen zur Ehe- und Frauengeschichte bis zur Muromachi-Zeit. Mit ihrer These, daß Frauengeschichte eine Sklavengeschichte sei und die Zivilisation für die Frauen einen Rückschritt bedeutete, hat sie Kano und Horiba (1985: 312) zufolge vom Standpunkt der Frau aus eine echte Herausforderung an die gesamte Geschichtswissenschaft gestellt. Band drei und vier jedoch werden wegen ihrer Aneinanderreihung von historischen Daten und Ereignissen und wegen ihrer starken Konzentration auf eine Geschichte der Frauenbewegung als einer Elite der Frauen kritisiert. Diesen Mängeln liegt nach Kanos Auffassung ein Positionswechsel in Takamures theoretischem Ansatz zugrunde: Mit der Beschreibung der Moderne weiche sie von ihrer Maxime, Geschichte vom Standpunkt der Frau aus zu schreiben, ab und übernehme als historisches Erklärungsmuster die marxistische Position der Kōza-ha,[160] etwa in der Darstellung des *tennō*-Systems.[161] Die Positionierung auf Seiten der Kōza-

[160] In der Kapitalismus-Debatte der 1930er Jahre vertrat diese Richtung die These, daß der Kapitalismus in Japan feudalistische Züge trage. Vor allem auf dem Land herrsche das halbfeudalistische Pachtsystem vor und mache eine Agrarrevolution notwendig. Das *tennō*-System wurde als absolutistisch eingestuft. Diese geschichtliche Interpretation hatte bis in die Nachkriegszeit hinein über akademische Kreise hinaus großen Einfluß auf die Bewegung und auf ein strukturalistisches Geschichtsverständnis unter den Intellektuellen. Die konkurrierende Sicht auf die Geschichte wurde von der sogenannten Rōnō-ha vertreten, die den feudalistischen Charakter des Pachtsystems verneinte und von einem bourgeoisen Charakter des *tennō*-Systems ausging (siehe Hoston 1994: 223–247).

[161] Kano und Horiba 1985: 314. Kano und Horiba führen hier die Kōza-ha-Publikation *Shōwashi* („Geschichte der Shōwa-Zeit“) an, die bei Takamure explizit als Sekundärliteratur genannt wird (934). Diese Publikation wurde 1955 von Tōyama Shigeki (geb. 1914), Professor für japanische Geschichte, Fujiwara Akira (1922–2003), Professor für moderne Geschichte und von Imai Seiichi (geb. 1924), Professor für Politikgeschichte, verfaßt und herausgegeben. Takamure hat auch andere Kōza-ha-Autoren rezipiert.

ha, welche Takamure in *Josei no rekishi* tatsächlich vornimmt, soll im nächstfolgenden Kapitel erläutert werden. Von einem Positionswechsel würde ich jedoch nicht sprechen, vielmehr fügt sich das von der Kōza-ha vetretene Bild des *tennō*-Systems als absolutistisch, einzigartig und unvergleichlich mit anderen monarchischen Systemen (Hoston 1994: 261) sowie ihr struktureller Ansatz, der auf die Interaktionen von Institutionen, Praktiken und Ideologien aus der Vergangenheit mit neuen westlichen Formen abhob, nahtlos in Takamures strukturalistische Geschichtsauffassung ein: Auf der Grundlage der Institutionen Ehe und Familie und der Position der Frauen darin setzt sie das Altertum in der Muromachi-Zeit fest, charakterisiert die Edo-Zeit als halb zum Altertum gehörig, halb feudalistisch und die Meiji-Zeit angesichts der Stellung der Schwiegertochter in der Familie und der Arbeiterin in der Fabrikorganisation ebenfalls als halb feudalistisch. Die Grundlage für die niedrigstbezahlte Frauenarbeit innerhalb und außerhalb der Familie bildet ihr zufolge die Kombination des halbfeudalistischen Kapitalismus und des halbfeudalistischen Familiensystems. Die Analyse beider Systeme sei notwendig für ein Verständnis der Frauenfrage (799).

Die Möglichkeit eines konzeptionellen Bruchs zwischen den ersten und den letzten beiden Bänden ergibt sich aus der Entstehungszeit der letzten beiden Bände. Nach dem zweiten Band, so schreibt Takamure selbst im Vorwort zum dritten, dauerte es mehr als drei Jahre, bis sie den dritten herausgeben konnte. Diese Verspätung begründet sie mit grundlegenden Forschungen, die sie für die Folgebände durchführen mußte, sowie mit der Verdoppelung der Seitenzahlen von *Josei no rekishi*. Beide Phänomene hängen wohl zusammen: Die letzten beiden Bände enthalten weniger ihre eigenen Forschungen als die Aufarbeitung einer ganzen Reihe von Sekundärliteratur, die Takamure in dieser Zeit leistete. Hierbei gelingt es ihr streckenweise nicht, ihren eigenen theoretischen Argumentationsstrang herauszuarbeiten und sich dafür auf wesentliche Punkte zu beschränken. Ihre inhaltliche Zusammenfassung im Vorwort des dritten Bandes *Morgendämmerung der Befreiung* enthält denn auch keine wesentlich neuen oder originären Aussagen:

> Die Frauenbefreiung in Japan tat ihre ersten Regungen mit der sogenannten Öffnung des Landes und der Meiji-Restauration, ging durch die Unterdrückung des halbfeudalistischen japanischen Kapitalismus und durch die Reorganisation des Familiensystems (*kazokusei saihen*) hindurch und erreichte über den Zweiten Weltkrieg und die einstweilige Einrichtung der bürgerlichen Demokratie mittels der neuen Verfassung die Stufe der Verwirklichung der Gleichberechtigung von Mann und Frau. (*TIZS* 5: 1)

Die Zusammenfassung klingt mehr nach einer chronologischen Wiedergabe der historischen Ereignisse, die auch die Narration der marxistischen Geschichtsschreibung strukturieren, als nach einer neuen geschichtlichen Struktur vom Standpunkt der Frau aus, wie dies Kano und Horiba monierten (1985: 314). Im Textkorpus bleibt Takamure, anders als in den ersten beiden Bänden, beim traditionellen historisch-politischen Rahmen. Hierin jedoch unterscheidet sich ihre Charakterisierung und Bewertung einzelner „großer“ Ereignisse wie etwa die Öffnung des Landes von jener der traditionellen wie der marxistischen Geschichtsschreibung und zeichnet sich in ihrer Bewertung als „vergewaltigende Landesöffnung“ (*gōkanteki kaikoku*) durch eine geschlechtlich strukturierte Sicht auf die Geschichte aus (vgl. 490–515).

Im Vorwort zum vierten und letzten Band findet sich eine abschließende und umfassende Sicht auf die Geschichte: Nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart und sogar die Zukunft sind Gegenstand der Geschichtswissenschaft:

> In diesem Band habe ich zunächst den Weg der heutigen Heldinnen, der Arbeiterinnen, von der Meiji-Zeit bis heute verfolgt, damit einhergehend die verschiedenen Probleme, welche die Arbeiterinnen wirklich betreffen, analysiert und so den Weg zu einer Zukunftsgeschichte (*miraishi*) ausgelotet. Sodann habe ich die Zeit um den Zweiten Weltkrieg, Japans gewaltsame Vorstöße und die verschiedenen Reformen während der Besatzung, vor allem die Frauenbefreiung, behandelt und schließlich einen Ausblick auf eine neue Welt des umfassenden Friedens und der Liebe gezeichnet.
>
> *Josei no rekishi* endet hiermit. (*TIZS* 5: 2)

In diesem Zitat findet sich eben jene dialektische Anordnung wieder, mit der Takamure ihren Forschungsgegenstand, ihre Herangehensweise und ihre Zielsetzung darlegt und rechtfertigt: Die politischen und sozialen Probleme der Gegenwart verlangen nach wissenschaftlichen Antworten aus der Geschichte, damit die Herausforderungen der Zukunft bewältigt werden können. Hier ist anzumerken, daß Gegenwartsinterpretation und Zukunftsgestaltung sicherlich als zentrale Motive nahezu jeder Form von Geschichtswissenschaft identifiziert werden können,[162] neu bleibt Takamures Gedanke, daß Frauengeschichte als neue wissenschaftliche Disziplin die notwendigen Antworten liefern und gleichzeitig auch die traditionelle Geschichtsauffassung verändern kann. Frauengeschichte, die bislang entweder nicht erforscht oder in Takamures Bewertung nur populärwissenschaftlich, d.h. zu Unterhaltungszwecken, geschrieben wur-

[162] Für den kritischen Hinweis danke ich Peter Weber-Schäfer.

de oder der konservativen moralischen Belehrung dienen sollte, wird bei ihr als Wissenschaft situiert, die politische Veränderung bewirkt.

Die politischen Funktionen, Fragen und Implikationen des Werkes werden klar herausgestellt. Ihre Darstellung verlangt jedoch auch immer wieder nach einer Betonung der Wissenschaftlichkeit der Frauengeschichte. So fährt Takamure fort:

> Der vierte Band der *Josei no rekishi* ist ein Werk der Forschung und natürlich weder die Verkündigung einer politischen Ideologie noch eine Schrift optimistischer Erwartungen.
>
> Dies hier ist eine Gesamtgeschichte der japanischen Frauen, die von meinem neuen wissenschaftlichen Ansatz durchdrungen ist und deren Ausgangspunkt in *Bokeisei no kenkyū* und *Shōseikon no kenkyū* liegt. Da es sich dabei jedoch um einen besonderen und eigenständigen wissenschaftlichen Ansatz handelt, stellt dieses Werk gleichzeitig sowohl eine Kritik an der japanischen Geschichtsschreibung als auch einen Vorschlag an die Weltgeschichte und an die Menschheitsgeschichte dar.
>
> Dies hier ist das Ergebnis meiner fast 30jährigen Studien zu Frauen, in denen ich durchgängig der Frage nachgegangen bin, „wie wir leben sollen". Es ist nur ein kleiner ärmlicher Blumenstrauß geworden, den ich meinen FreundInnen jetzt und hier sowie den Menschen, die nach uns kommen, überreiche.
>
> Mein Leben geht bereits seiner Neige zu und deshalb habe ich diese Schrift von Beginn an im Sinne eines Vermächtnisses geschrieben, in dem ich Dinge, die gesagt werden müssen, und Dinge, die ich sagen möchte, zum Ausdruck bringe. Und nun freue ich mich darüber, daß ich in voller Zufriedenheit den Pinsel niederlegen kann. (*TIZS* 5: 2–3)

Josei no rekishi ist auch Takamures Vermächtnis an die ZeitgenossInnen und an jene, die nach ihr kommen. Gerade der politische Anspruch dieses Werkes ist es, der ihrer Intention, auch von denen aufgenommen und verstanden zu werden, die nach ihr kommen, zur Verwirklichung verhalf. Hierin liegt einer der wesentlichen Gründe für die Rezeption Takamures und von *Josei no rekishi* in der zweiten Welle der japanischen Frauenbewegung ab den 1970er Jahren: Die emanzipatorischen Fragen der Gegenwart gaben Anlaß für die Suche nach der eigenen Geschichte, und die Geschichte bot die notwendigen Anhaltspunkte für die Fragen nach Sinn und Wandelbarkeit des sozialen Zusammenlebens der Geschlechter. Diese Fragen ließen sich für Frauen nicht mehr mit der marxistischen Analyse allein beantworten, sondern verlangten nach einer umfassenderen Erforschung der geschlechtlichen Struktur geschichtlicher Prozesse.

4.2.2 Gesamtschau, Aufbau und Themen

Das folgende Kapitel dient in erster Linie dazu, eine Gesamtschau auf die Themen und Inhalte von *Josei no rekishi* zu geben. Das Werk soll hier in seinem chronologischen Aufbau überblicksartig dargestellt und die Inhalte der einzelnen Kapitel vorgestellt werden. Eine tiefergehende Erörterung ausgewählter Themen folgt im zentralen Teil der vorliegenden Arbeit, der Werkanalyse. *Josei no rekishi* besteht aus acht großen Kapiteln, die in ihrer Gesamtkonzeption chronologisch ausgerichtet sind. Diese Kapitel sind jeweils in zwei bis fünf numerierte und mit eigenen Überschriften versehene Unterkapitel geteilt, welche wiederum in mehrere Absätze mit eigenen Titeln untergliedert sind. Unterkapitel und Absätze sind vornehmlich thematisch ausgerichtet. Einige stellen geschichtliche Phänomene dar, in anderen steht die Theorie und die thematische Diskussion im Vordergrund, wofür auch nach Belieben auf die Gegenwart und auf Erkenntnisse aus naturwissenschaftlichen, ethnologischen und anderen außerhistorischen Gebieten zurückgegriffen wird.

Das **erste Kapitel** von *Josei no rekishi* trägt den programmatischen Titel **„Die Epoche, in der die Frauen den Mittelpunkt bildeten“** (*Josei ga chūshin to natte ita jidai*). Unterteilt ist dieses Kapitel in fünf Unterkapitel mit jeweils drei bis fünf Absätzen. Die Unterkapitel erörtern den Überschriften gemäß die folgenden Themen: „Die Ursprünglichkeit der japanischen Inseln“ (*Nihon rettō no motsu genshisei*) (4–10), „Eine Gesellschaft, die die [Institution der] Familie noch nicht kannte“ (*Katei o shiranakatta shakai*) (11–45), „Mütter ohne Geburtsschmerzen“ (*Mutsū bunben no hahatachi*) (46–73), „Die Clan-Mutter Himiko“ (*Zokubo Himiko*) (74–115), und „Die frauenzentrierte Kultur“ (*Josei chūshin no bunka*) (116–138). Wie diese Titel bereits andeuten, wird im ersten Kapitel das Bild einer japanischen Frühgesellschaft entworfen, in der Frauen den rituellen und politischen Mittelpunkt bildeten. Archäologische Funde und frauengeschichtliche Thesen werden herangezogen, um die frauenzentrierte soziale Verfaßtheit der Frühgesellschaft zu veranschaulichen. In Takamures Darstellung ist die japanische Frühzeit von freier Sexualität, Natürlichkeit, Gemeinschaftlichkeit, weiblicher Spiritualität und mütterlicher Autorität gekennzeichnet. Die anhand dieser Kriterien definierte Frühzeit bildet das dichotome Gegenüber zu den Anfängen der schriftlich überlieferten Geschichte auf dem eurasischen Kontinent.

Zunächst verortet sich Takamure selbst als maternalistische Feministin und diskutiert die Notwendigkeit, jenseits der Gleichheitsrhetorik zwischen Mann und Frau die Mutter-Kind-Problematik als wichtiges Thema zu erkennen, wenn es um die Selbstbestimmung der Frauen in der Moderne geht (4). Des weiteren geht sie auf die Besonderheit und die

Bedeutung ihres Forschungsgegenstandes Japan, auf seine geographische und kulturelle Lage zwischen dem asiatischen Kontinent und den Pazifischen Inseln ein. Hieraus schließt sie auf eine Mittlerstellung Japans zwischen einem sogenannten kontinentalen und einem pazifischen Charakter, wobei die kontinentalen Gesellschaften patriarchal und die pazifischen Gesellschaften matriarchal bzw. frauenzentriert verfaßt seien. Schließlich führt sie die Exegese von japanischen Mythen und von frühen philosophischen Schriften als Mittel der Rekonstruktion einer Frauengeschichte ein. Das zweite Unterkapitel „Eine Gesellschaft, die die [Institution der] Familie noch nicht kannte" (*Katei o shiranakatta shakai*) (11–45) wird mit einer allgemeinen Erörterung der „Familie" (*katei*) und ihrer geschichtlichen und gegenwärtigen Misere eingeleitet. Die Familie ist für Takamure eine soziale Erscheinung, die durch männliche Genealogie und männliches Recht (*dankei danken*) (11) gekennzeichnet ist und als solche in der Frühzeit Japans noch nicht existierte.

Allgemeine Darstellungen über die Lebens- und Produktionsbedingungen der Menschen der Jōmon- und Yayoi-Zeit, über den Beginn des Ackerbaus und die Veränderungen der Wohnverhältnisse in der Clan-Gesellschaft dienen der Untermauerung der These von der Verspätung Japans im Vergleich zum Festland. In Europa betrieben Takamure zufolge die altsteinzeitlichen Menschen bis etwa 10 000 Jahre v.u.Z. Jagen, Sammeln und Fischfang und lebten in Horden. Die Jungsteinzeit (von etwa 7 bis 8 000 v.u.Z. bis etwa 2 bis 3 000 v.u.Z.) in Europa ist im allgemeinen gekennzeichnet durch Viehzucht, Ackerbau, Weberei, Megalith-Gräber und durch eine matrilinear organisierte Clan-Gesellschaft, worauf auch Funde weiblicher Göttinen-Figuren hinweisen (14, 19). Hingegen gab es in der japanischen Jungsteinzeit, der Jōmon-Zeit, zwar schon eine fortgeschrittene Tongefäß-Kultur; die Muster auf den Tongefäßen haben, wie Takamure auch aufgrund überlieferter Bräuche in der Südsee vermutet, Frauen hergestellt, „Frauen, die im Mittelpunkt der frühzeitlichen Gesellschaft lebten" (18). Jedoch waren ihr zufolge die Produktionsweise und gesellschaftliche Organisation der Jōmon-Zeit verspätet und blieben lange Zeit auf dem Niveau der (europäischen) Alt- und Mittelsteinzeit, d.h. bei Jagen, Fischen und Sammeln und beim Leben in Horden.[163] Alt- und Jungsteinzeit fallen hier also zusammen, und dieses Verharren auf einer frühen Stufe der Entwicklung ist Takamures Ansicht nach dem besonderen pazifischen Inselcharakter Japans zuzuschreiben.

Takamure geht davon aus, daß in der Jōmon- und Yayoi-Zeit die Gruppenehe praktiziert wurde und gleichheitliche sexuelle Verhältnisse

[163] Mittlerweile gibt es bereits für die Jōmon-Zeit Beweise für frühen Ackerbau, insbesondere Reisanbau (vgl. Dettmer 1985: 2).

zwischen den Geschlechtern herrschten (siehe das Kapitel „Die Ehe“). Weiterhin wird die herausragende Bedeutung der Mütter in der sozialen Organisation der Clans beschrieben. Die Stellung der Mütter im Clan wird auf einer politischen Ebene mit der Existenz der charismatischen Königin Himiko im dritten Jahrhundert hypostasiert und das System der Doppelherrschaft eines weiblichen und eines männlichen Führers diskutiert (74–115). Das Yamato-Bündnis zur Zeit Himikos und seine bis heute umstrittene geographische Lokalisierung werden thematisiert und mit dem bei Morgan beschriebenen Irokesen-Bund verglichen. Dabei versucht Takamure zu zeigen, daß die Ähnlichkeit beider Bündnisse in geteilter Herrschaft und in matrilinearer Organisation liegt. Auch die Stellung der Frauen auf den Ryūkyū-Inseln und deren große rituelle und teils daraus resultierende politische Macht diskutiert Takamure, um die Existenz der Doppelherrschaft von Mann und Frau in frühen Gesellschaften darzustellen. Als Grundlage dieser politischen Organisation beschreibt Takamure eine „frauenzentrierte Kultur“ (*Josei chūshin no bunka*) (116–138): Die mit magischen Fähigkeiten ausgestattete „geistbegabte Frau“, die als spirituelle Beschützerin oder als Geschichtenerzählerin (*kataribe*) eine „Kultur des Wortes“ vor der patriarchalen Kultur der Schrift erschafft, steht im Mittelpunkt der philosophischen Reflexion dieses ersten Kapitels.

In weiteren allgemeinen Erörterungen, in welche sie gegenwartsbezogene und naturwissenschaftliche Erkenntnisse einbezieht, diskutiert Takamure die soziale und historische Kontingenz von Formen des Geschlechtsverkehrs und des Geburtsvorganges. Hierbei postuliert sie, daß Homosexualität eine geschichtliche Folgeerscheinung des deformierten heterosexuellen Geschlechterverhältnisses sei. Auch das Phänomen der Geburtsschmerzen, von denen sie annimmt, daß sie in der frühen frauenzentrierten Kultur (*josei chūshin no bunka*) nicht existierten, führt sie auf die unterdrückte gesellschaftliche Stellung der Frauen, also auf kulturgeschichtliche Bedingungen zurück. Durchsetzt ist dieses erste Kapitel auch von einer Theoriediskussion um das Wesen der Frau bzw. der Geschlechter, wobei die Auseinandersetzung mit Simone de Beauvoirs Klassiker *Das andere Geschlecht* (1956) großen Raum einnimmt (siehe das Kapitel „Sexualität“).

Das **zweite Kapitel** befaßt sich mit der Frage „**Unter welchen Umständen hat sich die Position der Frauen verschlechtert?“** (*Josei no chiho wa donna guai ni kōtai shitaka?*). Die fünf Unterkapitel mit jeweils zwei bis drei Absätzen sind durchzogen von der Darstellung der Thesen Engels' in seinem Klassiker *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates* (1884). Die Untertitel des zweiten Kapitels deuten bereits den geschichtlichen Prozeß an, welchen Takamure in bezug auf die Stellung

der Frauen nachzeichnet und den sie als Rückschritt (*kōtai*) bewertet: „Der Beginn der Zivilisation" (*Bunmei no kaimaku*) (140–162), „Die Entstehung des Privateigentums" (*Shiyū zaisan ga umareta*) (163–193), „Das Zerbrechen der Clans" (*Shizoku ga kowareta*) (194–209), „Der Staat entstand" (*Kokka ga dekita*) (210–223) und schließlich „Die weibliche Kultur zerfiel" (*Josei bunka ga kuzureta*) (224–238). Auf der theoretischen Grundlage von Engels' Werk werden die japanischen Verhältnisse diskutiert und eine neue Periodisierung der japanischen Geschichte vorgeschlagen, die sich wesentlich an der Stellung der Frau in Ehe und Familie orientiert. Von dem durch Engels vermittelten Bild einer Weltgeschichte und ihrer auf der Entwicklung der Produktionsverhältnisse basierenden patriarchalen Prinzipien setzt Takamure die japanische Frühgeschichte weitgehend gleichberechtigter und variabler Formen der Ehe und des Zugangs zu Eigentum beider Geschlechter als Sonderfall und damit als Herausforderung an die Universalgeschichte ab. Der Beginn der Zivilisation und der Niedergang der Clan-Gesellschaft werden jedoch auch bei Takamure für die allmähliche Verschlechterung der Stellung der Frau verantwortlich gemacht. Auf die Auseinandersetzung Takamures mit Engels soll ausführlich im Kapitel „Geschichtliche Periodisierung" eingegangen werden.

„Die Entstehung des Privateigentums" (*Shiyū zaisan ga umareta*) (163–193) in Engels' Sinne setzt Takamure für Japan erst mit der vollständigen Auflösung der Clan-Gesellschaft im Übergang von der Kamakura- zur Muromachi-Zeit an. Bis zum dritten Jahrhundert habe es ausschließlich Gemeinbesitz (*kyōsansei*) gegeben. Die Entstehung von Privateigentum habe zwar Mitte der Yayoi-Zeit begonnen, sei aber in Japan lange an den Gemeinbesitz gebunden und nicht durch den Ausschluß der Frauen gekennzeichnet gewesen. Im Rahmen des Gemeinbesitzes des Clans wurde seit der Taika-Reform Privateigentum befristet oder auf Dauer an Männer und Frauen verteilt. Dies bezeugen die Beteiligung beider Geschlechter am *kubunden*-System, der rotierenden Zuteilung von Reisfeldern, und ihre Möglichkeit zum Besitz von Sklaven, später von *shōen* (sog. „Lehen"). Auch die Gütertrennung zwischen Ehepaaren bis zum 11. Jahrhundert verweist für Takamure auf die geschlechtsunabhängige starke Bindung des Besitzes an den jeweiligen Clan (193). Aus diesen Kriterien schließt Takamure nicht nur auf geschlechtsegalitäre Vermögensrechte (*danjo byōdō no zaisansei*) sondern auch darauf, daß das Patriarchat (*kafuchōsei*) und das „Männerrecht" (*fukensei*) noch nicht existierten (182). Der Ausschluß der Frauen von Privateigentum und die strikte geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, die Engels als Ursachen für die „weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechtes" postuliert, werden von Takamure für Japan in Frage gestellt bzw. relativiert.

„Das Zerbrechen der Clans“ (*Shizoku ga kowareta*) (194–209) und die Entwicklung vom ursprünglich matrilinearen Clan (*shizoku*) zur Familie (*kazoku*) war Takamure zufolge begleitet vom Wandel zum patrilinearen Prinzip, von der duolokalen Besuchsehe (*tsumadoikon*) über die Einheirat des Mannes (*shōseikon*) zur patrilokalen und patrilinearen Eheform, der *yometorikon* („Einheirat der Frau“). Entstehung und Niedergang des Clan-Systems umfassen den Zeitraum vom Beginn der Yayoi-Zeit bis in die Muromachi-Zeit. Ein für die Existenz des Clan-Systems ebenso wichtiges Kriterium wie getrennter Privatbesitz von Ehefrau und Ehemann ist für Takamure das Kriterium der getrennten Gräber der Eheleute, die es bis Mitte der Muromachi-Zeit gab (194f.), und welche die starke Bindung an den jeweiligen Clan bezeugen. Der Niedergang des Clan-Systems ist in Takamures Darstellung mit der gesellschaftlichen Differenzierung in Arme und Reiche, mit der Akkumulation von Reichtum durch militärische Siege seit Mitte der Heian-Zeit und mit der steigenden Bedeutung des Handels verbunden (201). Daß bis Beginn der Nanbokuchō-Zeit (1336–1392) die Einheirat des Mannes vorherrschte, führt sie auf das Weiterwirken des matrilinearen Prinzips zurück, welches wiederum der Verspätung Japans und der allgemeinen Unreife der Produktivkräfte zugeschrieben wird (209).

Die Entstehung des Staates (*Kokka ga dekita*) (210–223) wird wie bei Engels mit dem Niedergang der Clan-Gesellschaft, der Entwicklung der Produktivkräfte, der sozialen Differenzierung und Ausbeutung und der Entstehung eines Rechts- und Polizeisystems (als dessen Rückseite) erklärt. Wie an der Reihe der Kaiserinnen in Japan deutlich wird, nehmen Frauen darin aber noch lange eine hohe Stellung ein. Die allmähliche Entrechtung der Frauen wird als ein Prozeß dargestellt, der durch das vom chinesischen Festland eingeführte Rechtssystem (*ritsuryō*) und religiöse Ideen (Buddhismus) getragen und von oben initiiert war. Die Folge war, daß die „weibliche Kultur zerfiel“ (*Josei bunka ga kuzureta*) (224–238): In diesem Unterkapitel wird das Bild einer weiblichen Kultur und seiner pantheistisch-religiösen, sozial und ökonomisch gleichheitlichen Bedingungen entworfen und mit einer „Kultur der Mütter“ gleichgesetzt (siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur“). Die Literatinnen der Heian-Zeit lieferten den künstlerischen Ausdruck dieser Kultur, die bereits im Niedergang begriffen war. Im 11. Jahrhundert entstand das Genre der Tagebücher, das bis in die Kamakura-Zeit von Frauen geprägt wurde. Die Frage, warum in Europa keine solche frühe Frauenliteratur entstanden sei, beantwortet Takamure mit dem Hinweis, daß im Gegensatz zu Japan in Europa und auf dem Festland die weibliche Kultur bereits vor Beginn der Geschichte (*yūshi izen*) zerfallen war (229).

Das **dritte Kapitel** in *Josei no rekishi* tägt den Titel **„Die Epoche der Erniedrigung der Frau“** (*Josei no kutsujoku jidai)*. Die Muromachi-Zeit wird darin als eine Art Zeitenwende in der Entwicklung der Eheformen und der Unterordnung der Frau bis zu ihrer vollkommenen Entrechtung dargestellt. Die Gleichsetzung jener Epoche mit dem Altertum und die Charakterisierung der Edo-Zeit als halb dem Altertum zugehörig, halb feudal wird auf mehreren Ebenen unternommen und vor dem Hintergrund der sozialen Veränderungen in den Städten erläutert.

Im ersten Unterkapitel „Die japanische Frauengeschichte aus der Sicht der Prinzipien und Methoden der Universalgeschichte“ (*Sekaishi no kihon hōsoku kara mita Nihon joseishi*) (240–261) wird die untergeordnete Stellung der Frauen im Griechenland des Altertums mit jener der japanischen Muromachi-Zeit verglichen und eine auf vielfältigen Ebenen angesiedelte Beweisführung ihrer strukturellen Ähnlichkeit unternommen. Dabei entwirft Takamure das Bild der völligen Rechtlosigkeit der Frau und Mutter in der griechischen Gesellschaft des Altertums und zieht dieses Bild immer wieder als Vergleich zu der seit der Muromachi-Zeit ebenfalls von Unterdrückung und Rechtlosigkeit gekennzeichneten Situation der japanischen Frauen heran. Die Epoche des griechischen (und römischen) Altertums ist für sie synonym mit der Entstehung des Patriarchats, das durch folgende Merkmale gekennzeichnet ist: die Einheirat der Frau in die Familie des Mannes, ihre weitgehende Besitz- und Rechtlosigkeit darin, die Verdinglichung ihrer Sexualität und Reproduktionsfähigkeit durch Prostitution einerseits und das Recht des Vaters über die Kinder andererseits sowie durch die öffentlich sanktionierte Forderung nach weiblicher sexueller Treue. So kommt sie zu ihrer provokanten These, daß nämlich in Japan dieses Patriarchat, und somit auch das Altertum, für die Frauen erst mit der Muromachi-Zeit begonnen habe.

Die städtische Gesellschaft und Kultur, die in der Muromachi-Zeit entsteht, wird in dem Unterkapitel „Das Entstehen der städtischen Gesellschaft“ (*Shimin shakai ga shutsugen shita*) (262–318) in den Zusammenhang der zunehmenden Geldwirtschaft gestellt. Diese ist Takamure zufolge begleitet von der Entstehung der Prostitution auf der einen Seite und der Knebelung der Frauen in der Familie auf der anderen Seite. Die Spaltung der Frauen in Ehefrauen auf der einen und Prostituierte auf der anderen Seite, ihre Reduzierung auf diese Rollen, sowie die Bedeutung und Entwicklung der Prostitution werden als zentrale Momente in der Geschichte der Frauen erläutert. Die Stadtentwicklung ist Takamure zufolge ebenfalls Indiz für die Zuordnung zur Frühzeit bzw. zum Altertum. Die ersten Städte Japans, Asuka, Fujiwara, Nara und Heian waren nach chinesischem Vorbild erbaut, hatten aber keine für die Städte des Altertums typischen Befestigungsanlagen und verweisen für Takamure damit

auf ihren frühzeitlichen Charakter. Harada Tomohiko zufolge wären Städte mit Schloßmauern erst für die Endphase des Mittelalters, in Takamures Periodisierung des Altertums, typisch gewesen (283).[164]

Die Entwicklung der Familienformen über die Besuchsehe zur Einheirat des Mannes und schließlich zur Etablierung der patrilokalen und patrilinearen Ehe seit der Muromachi-Zeit beschreibt Takamure in dem folgenden Unterkapitel „Die ‚Familie‘ (*ie*) nimmt Gestalt an“ (*„Ie“ ga katachi tsukurareta*) (319–360). Die Patriarchalisierung von Ehe und Familie geht demnach einher mit der Entrechtung der Frau zunächst in der Oberschicht. Die Verbindung von Konkubinat und Despotismus, die Utilisierung der Frauen zu politischen Heiraten bis in die Edo-Zeit hinein, der einseitig gegen die Frauen gerichtete Straftatbestand des Ehebruchs und die Scheidung als Existenzbedrohung der Frau werden als Folgen des Familiensystems dargestellt.

Auf der politischen Ebene beschreibt Takamure die Entstehung des japanischen Feudalismus als patriarchales Herrschaftssystem in dem Unterkapitel „Die Feudalgewalt übernahm die Herrschaft“ (*Hōken kenryoku ga tenka o totta*) (361–465). Zunächst jedoch wird die der Feudalzeit vorausgehende wirtschaftliche Grundlage, das *shōen*-System und der dezentrale Großgrundbesitz der Clan-Führer (*zokuchōteki daitochi shoyū*) unter dem politischen Begriff der Sklavengesellschaft der Clan-Führerschaft (*zokuchō doreisei shakai*) subsummiert. Daraus sei in der Muromachi- und Sengoku-Zeit der Großgrundbesitz des *daimyō*-Systems (*daimyōsei teki daitochi shoyū*) entstanden. Echtes Privateigentum entwickelte sich in den Händen der Patriarchen der einzelnen Familien, deren Mitglieder einen sklavenähnlichen Status innehatten. Zum Ende der Sengoku-Zeit sei die wirtschaftliche Einheit der „erweiterten patriarchalen Familie“ (*kakudai kafuchōsei*) mit ihrer Aufteilung in Haupt- und Zweigfamilien (*honke bunke teki dōzokudan*) entstanden. Auf dieser wirtschaftlichen Basis der Sengoku-Zeit entwickelte sich während der Regentschaften Oda Nobunagas und Toyotomi Hideyoshis das politische System des Feudalismus (372). In einem Vergleich zwischen dem europäischen und dem japanischen Feudalismus (453) hebt Takamure die „sklavische“ Stellung der Frauen und der Bauern, die Kontrolle der Bauern in bezug auf Essen, Kleidung und Wohnen im Japan der Edo-Zeit hervor (465). Auch die konfuzianischen und buddhistischen Tugend- und Morallehren verdeutlichen ihr zufolge die abhängige und abgewertete soziale Stellung von Frauen und Bauern. Dies trage Züge der Sklaverei des Altertums und verweise auf

[164] Takamure zitiert Harada Tomohikos *Chūsei ni okeru toshi no kenkyū*. („Studien zur Stadt im Mittelalter“), erschienen 1942.

den Charakter der Edo-Zeit als halb feudalistisch, halb dem Altertum zugehörig.

Die Tugend- und Morallehren hätten allerdings die dörfliche Gemeinschaft nicht völlig durchdrungen. Die lebendige und widerständige Kultur des Dorfes wird in dem Unterkapitel „Die sogenannte Kultur des Volkes" (*Iwayuru shomin bunka*) (466–488) umschrieben: Volkserzählungen, Volkslieder und Wiegenlieder erzählen von der Schönheit und der Heiterkeit der ländlichen Kultur Japans. Diese stellt Takamure der Kultur der Städter und des Amusements seit der Muromachi-Zeit in kritischer Absicht gegenüber. Die in dieser Darstellung von Sex und Geld geprägte japanische Stadtkultur erscheint auch gegenüber der mit Religion und Rittertum sowie mit der Unauflöslichkeit der Ehe und der Verehrung Marias assoziierten europäischen Kultur des Feudalismus als degeneriert.

Der **zweite Band** von *Josei no rekishi* innerhalb der Gesamtausgabe *TIZS* besteht aus den Kapiteln vier bis acht. Die **Kapitel vier bis sieben**, und damit fast der gesamte Band, stehen in vier großen gleichnamigen Kapiteln unter dem Motto und der Überschrift **„Die Frauen erheben sich nun"** (*Josei wa ima tachiagaritsutsu aru*). Das achte und letzte Kapitel mit dem Titel „Dem Jahrhundert des Friedens und der Liebe entgegen" (*Heiwa to ai no seiki e*) (1030–1059) ist nur 29 Seiten lang.

Im **vierten Kapitel** werden die politischen Umstände der Meiji-Restauration diskutiert. Im ersten Unterkapitel „Die Öffnung des Landes und die *geisha*-girls" (*Kaikoku to geisha gāru*) (490–515) wird die Öffnung des Landes als ein Akt der Vergewaltigung bezeichnet, dem das moralisch verfallene *bakufu* nicht standhalten konnte. Die Gesellschaft wird unter den verschiedenen Blickwinkeln der Prostituierung betrachtet und „der Export" (*yushutsu*, 512) von Prostituierten nach Asien und Amerika, die Einrichtung von Bordellvierteln für Ausländer in Japan und der Aufstieg der Kurtisane zur Dame der Meiji-Gesellschaft thematisiert. Die Beschränkung der japanischen Ehefrauen auf die häusliche Sphäre wird der Stellung der westlichen Ehefrau und ihrem öffentlichen Auftreten kritisch gegenübergestellt. So äußerten Mitglieder der ersten japanischen Auslandsdelegationen sich bei Besuchen im Weißen Haus in Washington und bei General Perry erstaunt darüber, daß bei offiziellen Empfängen keine Prostituierten, sondern die Ehefrauen der Politiker anwesend seien (500). Andererseits bestimmten Takamure zufolge die Begriffe „Fujiyama" und „*geisha gāru*" („*geisha*-girl") das internationale Bild von Japan seit der Öffnung des Landes. Dies bedeute, daß für Ausländer die *geisha* auf der gesellschaftlichen Ebene auffällig präsent war, während die gewöhnliche Frau (*ippan fujin*) den Status einer Sklavin im Haus innehatte. Von diesem Sachverhalt habe die Frauengeschichtsschreibung der Meiji-Zeit auszugehen (497). In Japan, so behauptet Takamure, habe es ein dem europäischen

vergleichbares Mittelalter nicht gegeben. In der Edo-Zeit habe zwar eine Adelsschicht existiert, aber keine Schicht adliger Frauen, die wie in Europa eine öffentliche gesellschaftliche Rolle gespielt hätten (503).

In dem folgenden Unterkapitel „Die Meiji-Regierung und die Frauen“ (*Meiji seiken to josei*) (416–555) charakterisiert Takamure die Meiji-Regierung ganz auf der Linie der Kōza-ha als „absolutistische Regierungsform mit dem *tennō* als Mittelpunkt“ (*tennō chūshin no zettai-shugi seiken*) (525), die dem europäischen Absolutismus vergleichbar, jedoch nicht mit ihm identisch sei. Während die europäische Salonkultur gebildeter adliger Damen im 17. und 18. Jahrhundert Treffpunkte für Literaten, Intellektuelle, späterhin Liberale und Revolutionäre bereitgestellt habe, wo Frauen großen Einfluß auf die Politik nehmen konnten, hätte die japanische Teehaus-Kultur mit seinen *geisha sarōn* oder *machiai sarōn,* die zur Zeit der Restauration und der gesamten Meiji-Zeit von zahlreichen führenden Politikern frequentiert wurden, Orte geschaffen, an denen das Animalische der Männer angesprochen wurde, Korruption und Geschäfte gediehen (529).

Die Anfänge der staatlichen Frauenbildung hätten zunächst unter der Maxime der Angleichung an den Westen in der Rokumeikan-Kultur sowie der „Verbesserung“ der Frauen (*fujin kairyō*) gestanden. Sie mündeten unter Mitwirkung namhafter Frauen in die ab den 20er Jahren der Meiji-Zeit staatlich propagierte Ideologie der „guten Ehefrau und weisen Mutter“ (*ryōsai kenbo*), welche die Frau als verständige Gattin und Mutter mit Erziehungsfähigkeiten und -pflichten imaginiert. Diese Idee, so zeigt Takamure anhand der Schriften der Erzieherin und Aufklärerin Hatoyama Haruko (1861–1938), beruhte ursprünglich auf westlichen Vorstellungen, wurde aber zu einem Teil der japanischen schönen Sitte (*junpū bizoku*) stilisiert.

Die wirtschaftliche und politische Entwicklung der Meiji-Zeit benennt Takamure als „Die Reorganisation des Patriarchats“ (*Kafuchōsei no saihen*) (556–590): Die Einführung des Kapitalismus (ursprüngliche Akkumulation) von oben unter Ausweitung des parasitären Pachtsystems, das die Bauern in die Armut und in die Lohnarbeit trieb, geschah unter Beibehaltung und Ausnutzung feudalistisch patriarchaler Stukturen, die als schöne Sitten (*junpū bizoku*) verherrlicht wurden. Die Verabschiedung der kaiserlichen Verfassung (1889) und des Zivilgesetzbuches (*Meiji shin minpō*, 1898) wird von Takamure als Bollwerk gegen das eingeführte westlich-liberale Gedankengut dargestellt und die verfassungs- und zivilrechtliche Diskussion der 1880er und -90er Jahre um die gesetzliche Festlegung der Familie (*ie*) in seiner Bedeutung für die Stellung der Frau darin nachgezeichnet. Mit der generellen Festlegung der Primogenitur sei die Familienform der Kriegerschicht (*buke*) übernommen und zur

Norm für das ganze Volk gemacht worden. Mit der Erlaubnis der Heirat für zweit- und drittgeborene Söhne hingegen, welche Zweigfamilien gründen durften, wäre das Volksrecht (*shominhō*) aufgenommen und damit ein großpatriarchales System (*dai kafuchō sei*) begründet worden (578).

Eine für Takamure zentrale Seite der kulturellen Entwicklung seit der Meiji-Zeit bilden die gesellschaftlichen und literarisch geäußerten Vorstellungen über das Verhältnis der Geschlechter zueinander. In dem Unterkapitel „Das Entstehen der modernen Liebe und ihr Scheitern" (*Kindai ren'ai no hassei to zasetsu*) (591–643) zeichnet sie die moderne Liebe als ein Produkt des europäischen Intellektualismus, das in der unvollendeten Moderne Japans keine allgemeine Verbreitung finden konnte. Die freie Liebe jedoch sei in der japanischen Frühzeit und bis in die Kamakura-Zeit möglich gewesen und erst danach durch die sozialen und die Eheverhältnisse sowie durch die Frauenverachtung ausgetrieben worden. Ausführlich behandelt Takamure die Liebesvorstellungen aber auch das Privatleben japanischer Schriftsteller der Meiji-, Taishō- und Shōwa-Zeit, insbesondere Kitamura Tōkoku (1868–1894), Tokutomi Roka (1868–1927), Kunikida Doppō (1871–1908), Shimazaki Tōson (1872–1943) und der Dichter und Bildhauer Takamura Kōtarō (1883–1956) (642). Die Ehe von letzterem mit Naganuma Chieko (1886–1938), Malerin und Zeichnerin für die Zeitschrift *Seitō*, wird als Beispiel für die vollkommene Liebesehe aufgeführt (auch 729).

Das **fünfte Kapitel** von *Josei no rekishi* thematisiert die Entstehung und Entwicklung der Frauenbewegung und ihrer Diskurse in Japan. Zunächst erörtert Takamure in dem Unterkapitel „Die Entwicklung der Frauenfrage" (*Fujin mondai no tenkai*) (648–672) die Ursachen des Entstehens der Frauenfrage. Sie stellt die einfachen Fragen: „Nur eine Frauenfrage gibt es, und warum keine Männerfrage? Nur eine Frauenbewegung gibt es, und warum keine Männerbewegung?" (648) Ihre Antwort lautet, daß Frauen Unterdrückte seien, und daß eine Gesellschaft, in der es die Frauenfrage und Frauenbewegung gibt, eine für die Frauen nicht förderliche Gesellschaft sei, die es durch die Bewegung mit zu verändern gelte (648). Die Ursache für das Unglück der Frauen liege grundsätzlich jedoch in der Familie. Als ideale Gesellschaft ohne Frauenfrage führt sie die Gesellschaft der Frühzeit an, in der „die Familie" (*katei*) noch nicht existierte (650).

Der Diskurs über die Frauenfrage wurde seit der Meiji-Zeit von männlichen Experten geführt. Klar ist Takamure zufolge für fortschrittliche wie für gewöhnliche Männer, daß „die Frauenfrage nicht nur ein Problem der Frauen, sondern ein drängendes Problem für die Männer selbst" sei (656). Die aufklärerischen Aktivitäten fortschrittlicher japanischer und westlicher Männer (z. B. J. S. Mill, 1806–1873), allen voran die Thesen Fukuzawa Yukichis (1834–1901) für Frauenbildung werden anerkennend diskutiert aber auch kritisiert.

In dem folgenden Unterkapitel über „Die Bewußtwerdung und Bewegung der Frauen“ (*Josei no jikaku to undō*) (673–792) wird das Scheitern der Meiji-zeitlichen Bewegung für Freiheit und Volksrechte (*jiyū minken undō*) und der Frauenrechtsbewegung, die aus ihr hervorging, auf die auch von der Kōza-ha vertretene These zurückgeführt, daß eine bürgerliche Revolution in Japan nicht wirklich stattgefunden habe. Takamure diskutiert in den einzelnen Abschnitten Themen wie Frauenbildung, den Eintritt der Frauen in die modernen Naturwissenschaften (Yoshioka Yayoi, 1871–1959, Ogino Ginko, 1851–1913), die Aktivitäten Yajima Kajikos (1832–1925) in der Anti-Protitutionsbewegung. Die Literatur von Frauen wie Higuchi Ichiyō (1872–1896) und Yosano Akiko (1878–1942) wird vor dem jeweiligen zeitgeschichtlichen Hintergrund besprochen. In einer ausführlichen Hommage an Hiratsuka Raichōs (1886–1971) Leben und Werk werden schließlich zentrale Diskurse in der Frauenbewegung bis in die 1950er Jahre sowie Takamures eigener Aktivismus und die Zusammenarbeit mit Hiratsuka Raichō bei der Herausgabe der anarchistisch-feministischen Zeitschrift „Die Frauenfront“ (*Fujin sensen,* 1930–1931) vorgestellt. Des weiteren findet sich eine kritische Auseinandersetzung Takamures mit Yamakawa Kikue (1890–1980), in der trotz Takamures anerkennender Worte auch eine Wiederauflage ihrer kritischen Haltung gegenüber marxistischen Positionen im Diskurs um die Frauenfrage in den 1920er Jahren deutlich wird. Schließlich wird mit den Leistungen Ichikawa Fusaes die Entwicklung der Bewegung für das Frauenwahlrecht dargestellt.

Im **sechsten Kapitel** behandelt Takamure eingehend das Thema Frauen und Lohnarbeit. Die Ausbeutung und Benachteiligung der Frauen in der Arbeitswelt wird in Berichten und einzelnen Statistiken erläutert. Darüber hinaus wird die Priorität, die der Sphäre der Produktion vor der Reproduktion beigemessen wird, sowie ihre theoretische Spaltung in bezug auf die Frauen kritisch hinterfragt. Die Probleme der Frauen in einem primär an der Produktion orientierten System werden als die Zukunftsprobleme der Gesellschaft im allgemeinen verstanden.

In dem Unterkapitel „Der Weg der Arbeiterin“ (*Rōdō fujin no ayumi*) (794–888) werden die Positionen der Rōnō-ha und der Kōza-ha in der sogenannten japanischen Kapitalismus-Debatte (*Nihon shihon-shugi ronsō*) erstmals ausführlich vorgestellt. Die Kōza-Position wird von Takamure in modifizierter Weise für die Frauengeschichte übernommen. Ihren Namen erhielt die Kōza-ha durch die 1932–1933 erschienene siebenbändige Publikation *Nihon shihon-shugi hattatsushi kōza* („Vorlesungen zur Geschichte der Entwicklung des japanischen Kapitalismus“). Die Kōza-Position wurde von Wissenschaftlern und Aktivisten, die der Komintern-Linie der Kommunistischen Partei Japans nahestanden, entwikkelt. Zu ihnen gehörten Noro Eitarō, Hirano Yoshitarō, Yamada Moritarō,

Hattori Shisō und Hani Gorō.[165] Auf der anderen Seite stand die schließlich mit der Sozialistischen Partei Japans affiliierte und nach der von Yamakawa Hitoshi u.a. herausgegebenen Zeitschrift *Rōnō* („Arbeiter und Bauern") benannte Rōnō-ha, deren Hauptvertreter Yamakawa, Inomata Tsunao und Sakisaka Itsurō waren.[166] Die Kōza-Position vertrat die Auffassung, daß die Meiji-Restauration keine bürgerliche Revolution gewesen sei, sondern in erster Linie der Einrichtung einer absolutistischen Monarchie gedient habe.[167]

Takamures Sicht deckt sich mit jener der Kōza-ha auf zwei Ebenen, der Beurteilung des *tennō* und der Frauenarbeit. Dem *tennō* sei in der Meiji-Verfassung eine absolutistische Stellung als Souverän des Volkes eingeräumt worden, die er in der neuen Nachkriegs-Verfassung nicht mehr innehabe; die Souveränität ging in die Hände des Volkes über. In Anlehnung an Maki Kenjis Darstellung[168] beschreibt Takamure die Entwicklung des *tennō* von einer religiösen Institution zur Zeit der frühzeitlichen Clan-Gesellschaft zu einem patriarchalen Despoten (*kafuchōsei-teki sensei kunshū*) unter dem chinesischen Einfluß seit der *ritsuryō*-Gesetzgebung,

---

[165] Die folgenden Autoren und Schriften führt Takamure als Sekundärliteratur auf: Noro Eitarō: *Nihon shihon-shugi hattatsushi* von 1930 (762), Hattori Shisō: *Tennōsei zettai-shugi no kakuritsu* (557), Ōuchi Hyōei wird zitiert (799), Ōkōchi Kazuo: *Sengo Nihon no rōdō undō* (862), Tōyama, Fujiwara und Imai: *Shōwashi* (934).

[166] Siehe die ausführliche Darstellung der Rōnō- und Kōza-Positionen in bezug auf den Staat und das *tennō*-System, die Agrarfrage und den japanischen Kapitalismus bei Hoston 1994.

[167] Dem gegenüber verstanden die Rōnō-Vertreter die Meiji-Restauration als unvollständige bürgerliche Revolution und begründeten die Deformation des japanischen Kapitalismus mit der Verspätung Japans. Hierbei ging es bis 1955 auch um die Strategie der proletarischen Parteien, d.h. um die Frage, ob die nächste Stufe eine bürgerliche oder eine proletarische Revolution sein müsse. Wie Ilse Lenz (1984: 233) im Anschluß an Uchida Yoshiaki anmerkt, berücksichtigten im Gegensatz zu der im wesentlichen ökonomischen Argumentation der Rōnō-Richtung die Kōza-Vertreter die Dimension der Herrschaft und damit soziologische und kulturelle Fragestellungen in der Analyse des japanischen Kapitalismus. Lenz weist jedoch darauf hin, daß auch die Kōza-Richtung Fragen patriarchaler Herrschaftsverhältnisse kaum berücksichtigt hätte. Das Patriarchat erscheine als Erbe der feudalen Vergangenheit. Auch die dynamischen Faktoren in den Arbeitsverhältnissen würden weitgehend außer acht gelassen (Lenz 1984: 234).

[168] Takamure zitiert aus der Schrift *Hōseishi jo ni okeru tennō* (797). Maki Kenji (1892–1989) war Rechtshistoriker und gehörte zu jenen Wissenschaftlern, die die These von der Lokalisierung Yamatais in Kyūshū verfochten (siehe das Kapitel „Die Mütter"). Hohe Anerkennung erlangte seine Studie über die Besonderheiten des japanischen Feudalismus *Nihon hōken seido seiritsushi*.

sodann zu einem absolutistischen Monarchen in der europäisch beeinflußten Meiji-Verfassung und schließlich zu einem symbolischen *tennō* (*shōchō tennō*) in der Nachkriegs-Verfassung. Letzterer sei – wie der *tennō* der japanischen Frühzeit – wiederum von religiösem Charakter (798). Die absolutistische Problematik des *tennō*-Systems hält Takamure mit der neuen Verfassung für gelöst und es ist herauszulesen, daß sie die symbolische Funktion, die sie als religiöse deutet und als Anschluß an die Frühzeit interpretiert, bejaht.

Die Entwicklung der Frauenarbeit vor allem in der Textilindustrie und ihre Bedeutung für die japanische Wirtschaft seit der Meiji-Zeit stellt Takamure ebenfalls in den politischen Rahmen feudaler Familien- und Arbeitsbeziehungen: „Die Besonderheit der japanischen Frauenarbeit (…) ergibt sich aus dem halbfeudalen Charakter des japanischen Kapitalismus und aus dem feudalen und halb dem Altertum zugehörigen Charakter des japanischen Familiensystems“ (801). Sowohl die weibliche Heimarbeit als auch die Lohnarbeit in den Fabriken werde auf der Grundlage eines Kontraktes zwischen Patriarchen und Arbeitgebern geleistet und durch einen Vorschußlohn sowie durch die Unterbringung der Arbeiterinnen in Fabrikswohnheimen abgesichert. Anders als in England, wo die Kapitalisten selbständige Arbeiterinnen suchten, brauchte der japanische Kapitalismus die an das patriarchale System zweifach gefesselte Arbeiterin (803).[169] Die Arbeitskämpfe von Frauen von der Meiji-Zeit bis in die Nachkriegszeit hinein und die Vernachlässigung ihrer Anliegen in den entstehenden Gewerkschaften bilden weitere Themen.

In dem Unterkapitel „Verschiedene Probleme der Frauenarbeit“ (*Fujin rōdō no shomondai*) (889–906) beleuchtet Takamure im einzelnen die ver-

[169] Takamure hatte auch Ōkōchi Kazuos Arbeiten rezipiert (vgl. 862), wenngleich sie ihn an dieser Stelle nicht ausdrücklich nennt. Er hatte zum Verständnis der Veränderungen der japanischen Arbeitsbeziehungen die Typologie eines „vormodernen“ und eines „modernen“ Typus der Reproduktion der Arbeitskraft entwickelt. In England habe sich durch die Auflösung der Kleinbauernschaft eine „moderne“ urbanisierte Arbeiterklasse herausgebildet, die eine eigene Lebensform entwickelte und sich auf der Basis des Lohnes reproduzieren konnte. Im Gegensatz dazu hätten sich in Japan in der Anstellung, der Allokation, der Arbeitsmigration und der Kündigung der Arbeitskraft „vormoderne“ Standes- und Machtbeziehungen erhalten (Ōkōchi 1972, vgl. Lenz 1984: 235f.). Takamure betrachtet und ergänzt die Kōza-Position im Hinblick auf den hohen Anteil an Frauen in den Fabriken der Meiji-Zeit (60%) (801). Ilse Lenz (1984: 234) kommt zu einem ähnlichen Ergebnis wie Takamure, wenn sie schreibt, daß die industrielle Lohnarbeit den Frauen wenig Raum zur Individuation gab und sie gleichzeitig in ihrer Lebensperspektive an das Kollektiv Familie band (Lenz 1984: 267).

schiedenen politischen, sozialen und strukturellen Ebenen der Frauenarbeit. Die Kompatibilität von Mutterschaft und Lohnarbeit oder die doppelte Last, die die Frauen in der Hausarbeit und Lohnarbeit tragen (heute als doppelte Vergesellschaftung bezeichnet), stehen dabei im Mittelpunkt von Takamures Kritik an marxistischen Ansätzen wie denen Alexandra Kollontais oder Rappaports.[170] Takamure theoretisiert die Notwendigkeit, die Forderung nach Mutterschutz und gleichzeitig die Forderung nach Lohn- und sonstiger Gleichheit zu stellen und plädiert für die Vergesellschaftung der Kindererziehung (*ikuji no shakaika*) und der Hausarbeit (904).

Im **siebten Kapitel** schließt sich eine Diskussion über die amerikanische Besatzung, die Demokratisierung und ihre Auswirkungen auf die Frauenbefreiung an. Die Abschaffung der Prostitution, die Vision einer neuen Familie und die Bürgerbewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg bilden weitere Themen.

In dem Unterkapitel „Die Zeit vor und nach dem Zweiten Weltkrieg" (*Dai niji taisen no sengo*) (908–985) wird zuächst ein Rückblick auf die innergesellschaftlichen Widersprüche in der Meiji-, Taishō- und Shōwa-Zeit gegeben. Den Fokus bilden dabei die sexuelle Ausbeutung aller Frauen im Familiensystem und die Ausbeutung der Arbeiterinnen, wie sie in der Taishō-zeitlichen Schrift *Jokō aishi* („Die traurige Geschichte der Fabrikarbeiterinnen") aus dem Jahr 1925 dargestellt ist (910f.).

Die internationalen Widersprüche werden an dem Thema der Kolonialisierung Asiens auch durch das westlich unterstützte Japan thematisiert (915). Die Meiji-Restauration steht hier sowohl für eine Öffnung Japans nach Asien als auch für eine Verbündung mit westlichen Mächten und für einen geistigen Rückzug aus Asien.[171] Takamure umschreibt ihre eigene Vision eines „neuen Asien" (916), indem sie Sun Yat-sens Asianis-

---

[170] Vermutlich handelt es sich hier um den Marxisten Philip Rappaport, dessen Schrift *Looking Forward,* 1906, von Yamakawa Kikue übersetzt wurde und seit 1924 unter dem Titel *Shakai shinka to fujin no chii* vorlag. Seine darin enthaltenen Aussagen zur Unterdrückung und Befreiung der Frau kritisierte Takamure 1926 bereits ausführlich in *Ren'ai sōsei*.

[171] Takamure bezieht sich auf die Ergebnisse einer Unesco-Studie von 1956, die das Wissen von Jugendlichen über andere Länder untersuchte. Die sich darin zeigende geschichtliche und geographische Unkenntnis über und das Desinteresse japanischer Jugendlicher an Asien führt Takamure auf die Europäisierung seit der Meiji-Zeit und die imperialistische Politik gegenüber Korea und China zurück (916f.). Gegenwärtig wird bekanntermaßen eine seit den 1980ern und verstärkt seit den 1990er Jahren auf allen gesellschaftlichen Ebenen feststellbare Rückkehr Japans nach Asien konstatiert oder propagiert (Hijiya-Kirschnereit 1996), eine Rückkehr, für die Takamure in den 1950er Jahren plädierte.

mus (*Dai Ajia-shugi*) – als die Befreiung vom Westen – der japanischen Unterwerfung Asiens in der Ideologie des Groß-Ostasien (*Dai Tōa-shugi*) gegenüberstellt (923).[172] Die außenpolitischen Ereignisse bis zum Krieg, Japan als brutale Kolonialmacht in Asien, die Selbstmordtragödien von Okinawa zu Kriegsende, die Atombomben und die folgende Anti-Atomwaffenbewegung werden ausführlich behandelt. Die Besatzungszeit wird von Takamure zum einen unter den Aspekten der Demokratisierung, der verfassungsmäßigen Gleichberechtigung der Frauen und dem Wideraufleben der Frauen- und Mütterbewegung gesehen. Zum anderen bezeichnet sie aber die Errichtung und Ausweitung amerikanischer Militärbasen gegen den Widerstand der bäuerlichen Bevölkerung psychologisch wiederum als eine Art „vergewaltigende Landesöffnung“ (962). Auch den Aspekt der Bordelleinrichtungen für die Besatzungsarmee und den Kampf der Frauen gegen die Prostitution in der Nachkriegszeit stellt Takamure in einen historischen Zusammenhang zur Meiji-Zeit (siehe das Kapitel „Prostitution“).

Takamure thematisiert Sexualität und Prostitution nochmals in dem folgenden Unterkapitel „Die Kultur in der Krise und die Frauen“ (*Kiki no bunka to josei*) (986–1022), hier nun im Zusammenhang mit dem Familiensystem. Zwei Formen von Familie stellt sie darin einander gegenüber: die isolierte und zum Untergang bestimmte Familie und die in die Gemeinschaft eingebundene, auf einem sexuell und materiell gleichberechtigten Geschlechterarrangement basierende, neue Familie. Das Geschlechterarrangement in der Volksrepublik China wird als Vorbild auf dem Weg zur gleichberechtigten und allein von Liebe zusammengehaltenen Partnerschaft zwischen Mann und Frau vorgestellt. Staatskritik und Hoffnung auf eine engagierte Masse (*taishū*) verbinden sich in den Darstellungen der von Frauen gegründeten neuen Religionen des 20. Jahrhunderts und der Anti-Atomwaffen-Bewegung der 1950er Jahre.

Das **achte und letzte Kapitel** ist ganz Takamures Visionen der Zukunft gewidmet und trägt den programmatischen Titel **„Dem Jahrhundert des Friedens und der Liebe entgegen“** (*Heiwa to ai no seiki e*) (1030–1059). Sie beschreibt die von Müttern getragene japanische Friedensbewegung und ihre Resonanz in der Welt. Des weiteren skizziert sie die wirtschaftlichen (sozialistischen) und sozialen Bedingungen für ein „Jahrhundert der Liebe“. Den Abschluß des Kapitels und des ganzen Werkes bilden ins Metaphysische übergehende visionäre Anschauun-

[172] Ausführlich gibt Takamure Marius B. Jansens 1954 erschienene Studie *The Japanese and Sun Yat-sen* wieder, die sie als „äußerst interessant“ bezeichnet (919f.).

gen Takamures über eine Integration von Glaube, Liebe und Wissenschaft.

In dem Unterkapitel „Die Friedensbewegung" (*Heiwa undō*) (1030–1045) beschreibt Takamure den politischen Zusammenschluß der Mütter auf dem ersten internationalen Mütterkongreß 1955 in Lausanne als epochales Ereignis. Das von japanischen Frauen vorgetragene Anliegen, die Ächtung von Atom- und Wasserstoffbomben, mache Japan zum Mittelpunkt und Ausgangspunkt für den weltweiten Kampf gegen die atomare Bedrohung (1039). Im Kalten Krieg zwischen den USA und der Sowjetunion bezieht Takamure klar Stellung für letztere.

Das letzte Unterkapitel des Werkes, „Das Jahrhundert der Liebe" (*Ai no seiki*) (1046–1059), leitet Takamure mit einer Art religiös deterministischer Anschauung über Geschichte und die Natur des Menschen, das heißt sein Gewissen, ein. Ihre Anklage gilt dem Holocaust, der Rassendiskriminierung in den USA ebenso wie der Diskriminierung der *burakumin* in Japan. In der Entwicklung der Ökonomien hin zum Sozialismus sieht sie die Grundlage für ein verändertes Sozialgefüge hin zu Humanität und sozialer Liebe. Ihre Vision des Friedens und der Befreiung liegt in einer mutterrechtlichen kommunistischen Gesellschaft, in der die gesamte Produktion automatisiert wird und in der die Nutzung der Sonnenenergie wieder an die Verehrung der „Mutter Sonne" (1058) in der japanischen Frühzeit anschließt (siehe das Kapitel „Schlußgedanken: Geschichte, Romantik und Utopie").

Zusammenfassend läßt sich anmerken, daß Takamures Darstellung der Frauengeschichte Japans auf eigenen empirischen familiengeschichtlichen Forschungen und auf wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit traditioneller und mit marxistischer Geschichtstheorie und Ethnographie basiert. In der Gesamtschau auf das Werk zeichnet sich jedoch auch ihre romantische Sicht auf die japanische Geschichte ab. Diese ist durch eine Dreiteilung gekennzeichnet, in der auf ein goldenes Zeitalter der geschichtliche Abfall folgt, der wiederum durch die Heraufkunft einer neuen Zeit überwunden wird, welche ihre Wurzeln in frühesten geschichtlich-mythologischen Ursprüngen hat.

Die in religiöser, sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht frauenzentrierte Gesellschaftsform der japanischen Frühzeit konnte sich aufgrund externer Bedingungen, der geographisch-kulturellen Insellage zwischen den kontinentalen, patriarchal geprägten und den pazifischen, mutterrechtlich geprägten Gesellschaften sowie aufgrund der wirtschaftlichen Besonderheit Japans als einer Agrargesellschaft ohne Herdenhaltung in seinen sozialen Bezügen, Ehe- und Familienformen noch lange nach Einführung der Schrift erhalten. Die mit dem Patriarchat gleichgesetzte historische Stufe des Altertums mit seinen geschlechtsspezifischen Krite-

rien „Versklavung“ der Frau, Patrilokalität und Patrilinearität, die Zuordnung und Einschließung der Frauen ins Haus, ihre weitgehende Besitz- und Rechtlosigkeit, das Recht der Väter über die Kinder und die Existenz von Prostitution kann erst mit der Muromachi-Zeit als gegeben angesehen werden. Das Altertum wirkt bis in die feudalistische Edo-Zeit mit ihren misogynen Tugend- und Morallehren fort. Der Meiji-Restauration folgt mit der verfassungsmäßigen Einsetzung des *tennō* als Souverän die Einrichtung einer absolutistischen Monarchie, in der Volksbewegungen von unten gnadenlos unterdrückt werden. Im Zivilrecht wird mit der Festsetzung der Primogenitur das patriarchale Familienrecht der Kriegerschicht auf alle Bevölkerungsschichten ausgeweitet. Mit der neuen Nachkriegsverfassung, welche die Gleichberechtigung der Geschlechter und formale politische Freiheiten für Männer und Frauen garantiert, ist die absolutistische Phase politisch überwunden, wenngleich auf sozialer Ebene feudale Beziehungen immer noch weiterwirken. Die aus dem Altertum stammende Spaltung der Frauen in Ehe- bzw. Hausfrauen und Prostituierte bleibt ein Problem, das sich erst in der sozialistischen Gesellschaft lösen wird, wenn die Geschlechter gleichen Zugang zur Produktion und zu materiellen Ressourcen haben. Damit würde die – im Sinne von materieller Unabhängigkeit – freie Liebe erstmals seit der Frühzeit wieder möglich werden. Die an Frauen und Kindern und ihren Bedürfnissen orientierte, wirtschaftlich auf sozialistischen Prinzipien basierende Gesellschaft bildet Takamures Vision einer Gesellschaft, wie sie in der japanischen Frühzeit existiert haben soll und nun in einer entwickelteren Form wieder möglich werden könne.

4.2.3 Quellen und Methoden

Takamure verwendet in *Josei no rekishi* eine Vielzahl von Methoden. Zum einen basieren ihre Forschungen auf den Studien früher Historiker. Ihre Forschungen über die Frauengeschichte hatte sie im Jahre 1931 in der Abgeschiedenheit ihres Waldhauses mit der 44bändigen Ausgabe des *Kojikiden* von Motoori Norinaga begonnen. Der berühmteste Vertreter der „nationalen Schule“, seine etymologisch und sprachwissenschaftlich begründeten historischen Deutungen, sowie seine – wie wir es heute nennen würden – kulturanthropologischen Thesen beinflußten Takamure nachhaltig. Des weiteren nimmt sie in der *Josei no rekishi* archäologische Funde und Erkenntnisse ihrer Zeit in ihre Darstellung der Frühgeschichte auf und diskutiert sie vor dem Hintergrund ihrer Thesen über eine geschlechtlich wenig differenzierte oder hierarchisierte Gesellschaft von der Frühzeit bis in die Yayoi-Zeit. Ein wesentliches Fundament ihrer Thesen bilden die ältesten Mythen Japans in den Sammlungen *Kojiki* und

Nihon shoki und der Gedichtsammlung *Man'yōshū*.[173] Die in Mythen, Gedichtsammlungen und Romanen bis in die Heian-Zeit aufscheinenden Beschreibungen der erotischen Geschlechterverhältnisse, der Eheformen und des Kindschaftsrechtes setzt sie in Beziehung zu dem, was Ethnologen der ersten Generation über noch lebende „unzivilisierte" (*mikaiteki*) Völker erforscht haben, und zu denen vor allem auch die ethnographischen Berichte Morgans und deren Theoretisierung durch Engels gehören. Zugleich macht Takamure deutlich, daß es ihr in dieser Universalgeschichte der Frauen um die Darstellung der großen Thesen geht. Für Belege verweist sie auf ihre früheren Studien, in denen sie sich aufgrund extensiver Auswertung schriftlicher Quellen mit den Eheformen auseinandergesetzt hat:

> Übrigens gibt es in der Frauengeschichte zwischen meinen Forschungsergebnissen und den Thesen verschiedener Wissenschaftler mancherlei Unterschiede, und diese Punkte sind auch das besondere Merkmal dieser kleinen Schrift. Da ich aber aufgrund des begrenzten Seitenumfangs nicht zu sehr ins Detail gehen kann, werden wohl meine bereits erwähnten Studien *Shōseikon no kenkyū* und andere (*Bokeisei no kenkyū*) und die diesen folgende *Kodai joseishi no kenkyū* diese Funktion erfüllen. (15)

Immer wieder verweist sie auf ihre großen Arbeiten über Matrilinearität und Eheformen. Darin hatte sie als Referenzen und Quellen die *Rikkokushi* („Die sechs offiziellen Reichsgeschichten"), *Nihon shoki* (720), *Shoku Nihongi* (797), *Nihon kōki* (842), *Shoku Nihon kōki* (869), *Nihon Montoku tennō jitsuroku* (879) und *Nihon sandai jitsuroku* (901) sowie noch erhaltene amtliche Dokumente verschiedener Perioden benutzt. Sie hatte das *Shinsen shōjiroku* (815), ein Kompendium von 1182 Genealogien und Familiennamen, sowie Dokumente aus dem Shōsoin, dem Schatzhaus des Tōdaiji

---

[173] Das *Man'yōshū* ist die älteste Gedichtsammlung und gilt als das Hauptwerk der ersten literarischen Blüte Japans in dem Jahrhundert vor 759. Unterteilt in 20 Bände, enthält es 4516 numerierte Waka-Gedichte sowie nicht numerierte Gedichte, Fußnoten, Briefe und andere Prosatexte. Das letzte Gedicht ist auf den Neujahrstag des Jahres 759 datiert, die frühesten sind Kaiserin Iwanohime aus dem 4. Jahrhundert zugeschrieben. Der Hauptbeteiligte an der Kompilation war vermutlich der Dichter Ōtomo no Yakamochi (718?–785). Die Entstehungszeit des Werkes war geprägt vom kulturellen und institutionellen Einfluß Chinas. Dennoch ist die Geschichtsammlung für ihre Direktheit und die Darstellung von Leidenschaftlichkeit bekannt. Das chinesische Ideal der eleganten Uneindeutigkeit ist noch nicht in dem Maße wie in der späteren Adelsliteratur aufgenommen (*NKBT*, Bde. 4–7, siehe die Übersetzungen *The Man-yōshū* (1965) und Levy 1981).

in Nara aus dem 7. und 8. Jahrhundert untersucht. Des weiteren gehörten mehr als 50 Tagebücher von Mitgliedern verschiedener Familien aus der Heian-, Kamakura- und Muromachi-Zeit zu ihren Quellen (siehe Takamure 1953a: 22–24).

In *Josei no rekishi* verarbeitet Takamure neben ihren eigenen Forschungsergebnissen auch sehr unterschiedliche Forschungsliteratur: Historiographische und wirtschaftsgeschichtliche Texte der Kōza-ha, Statistiken und auch internationale Forschungsliteratur wie etwa Sansoms *Japan. A Short Cultural History* aus dem Jahr 1931. Sie führt eine Fülle an historischen Gegebenheiten in der Geschichte Japans an, setzt sich mit soziologischen und ideengeschichtlichen Interpretationen des Geschlechterverhältnisses, etwa mit Simone de Beauvoirs Thesen auseinander und läßt stellenweise Bemerkungen über ihre eigene Person in ihren Text einfließen, in denen sie ihr eigenes Schreiben thematisiert. Dieses als „kleine Schrift“ geplante Werk erstreckt sich auch aus diesen Gründen schließlich über vier Bände und über tausend Seiten. Ihre Aufnahme sehr unterschiedlicher primärer und sekundärer Quellen erzeugt den Eindruck eines Konglomerats verschiedener Ansätze, mit denen sie auf unterschiedlichen Ebenen, der Familienbeziehungen, der erotischen und der wirtschaftlichen Beziehungen und der ideologischen Geschlechtsrollenzuweisungen ein Bild der japanischen Geschichte von der Frühzeit bis in ihre Gegenwart der Nachkriegszeit zeichnet.

4.2.3.1 Historischer Ansatz – Gegenwartsbezüge

Die Methoden und das Begriffssystem, das Takamure verwendet, bestimmen ihre Darstellung und ihre historiographischen Ergebnisse. Gerda Lerner schreibt in ihrer Abhandlung *Die Entstehung des Patriarchats*: „Solch ein Begriffssystem, das Gerüst einer Analyse, ist niemals wertfrei. Wir stellen an die Vergangenheit Fragen, die wir heute beantwortet haben wollen“ (Lerner 1995k: 33). Takamure selbst formuliert ihren Anspruch an die historische Forschung in den Worten: „‚Wie sollen wir leben?‘ (…) In einer Zeit wie der heutigen (…) wird nach Antworten auf diese Frage zweifellos besonders dringend verlangt. Die Geschichte muß die Antwort sein“ (I, 1). Die Gegenwartsbezüge, mit denen Takamure ihre Vorworte spickt und die regelmäßig in den theoretischen Einleitungen der einzelnen Kapitel ausgeführt werden, verdeutlichen diese Motivation. Normativität im Sinne eines emanzipatorischen Anspruches wird damit offengelegt. Die Gegenwartsbezüge und die darin geschilderten normativen Fragestellungen bilden ein methodisches Mittel ihrer Gesamtkonzeption.

Beispielhaft hierfür sind Takamures Verweise auf die Thematik der Mutterschaft, die sie bereits in den ersten Sätzen ihres Werkes einführt:

Was nach Takamure sowohl die Frauenbewegung als auch sie selbst beim Schreiben der Frauengeschichte nicht außer acht lassen könne, sei das Thema Mutterschaft. Ginge es nur um Gleichberechtigung, das bereits zum weit verbreiteten Modewort geworden sei, wäre die Sache einfach und jeder und jede könnte sich dazu äußern. Das Thema Mutterschaft (*bosei*) jedoch erfordere „die wirkliche Bewußtwerdung der Frauen selbst" (4). Gerade für die modernen Frauen seien die „Rechte von Mutter und Kind" ein wichtiges Thema, in dem es um die Selbstbestimmung der Frau gehe. Dies zeige sich auch in der „Deklaration der Frauenrechte" bei der Weltfrauenkonferenz in Kopenhagen 1953. An dieser Konferenz nahmen auch japanische Delegierte, unter anderem eine Freundin Takamures teil.[174]

Takamure führt das Thema Mutterschaft von der sozialen Ebene über eine ontologische Betrachtung der Unterschiedlichkeit männlicher und weiblicher Sexualität hin zur Annahme eines essentiellen „Mutter-Ichs" (*boseiga*). Takamures Ziel und Vorgehensweise in *Josei no rekishi* basieren auch auf diesen ontologischen und politischen Annahmen:

> Was ich in dieser Schrift versuche, ist kurz gesagt, eine Geschichte zu schreiben, wie sie sich von der auf dem Mutter-Ich basierenden (*boseiga teki*) matriarchalen Gesellschaft der Frühzeit über die von dem Individuellen Ich (*kojinga*) bestimmte patriarchale Gesellschaft bis hin zu einer sich als deren Korrektur (*teisei*) entfaltenden Gegen-

[174] Dem an alle Länder gerichteten Friedensappell und Aufruf zu einer Weltfrauenkonferenz durch die Internationale Demokratische Frauenliga Ende 1952 folgten 67 Staaten mit 7000 VertreterInnen, die an der am 7. Juni 1953 eröffneten Weltfrauenkonferenz in Kopenhagen teilnahmen. Die dort vorgetragene „Deklaration der Frauenrechte" enthielt folgende Punkte und Forderungen: Recht auf Arbeit, gleicher Lohn, Mutter-Kind Schutz, Mutterschutz- und Mutterschaftsurlaub, die Einrichtung von Geburtskliniken, Mutter-Kind-Beratungsstellen, Kinderhorten und Kindergärten, Schutz für Frauen in landwirtschaftlichen Betrieben, Chancengleichheit in Bildung und Ausbildung, aktives und passives Wahlrecht, gesetzliche Gleichberechtigung in bezug auf Vermögen, Heirat und Kinder, die Freiheit, Vereine zu gründen, Institutionen beizutreten und darin aktiv zu sein, des weiteren die gesetzliche Anerkennung dieser Rechte, die Schaffung von Bedingungen, die zu ihrer Verwirklichung notwendig sind, sowie die Anerkennung dieser Rechte für alle Frauen unabhängig von „Rasse", Nationalität oder sozialer Position. Von japanischer Seite nahmen 10 Frauen, darunter Hani Setsuko, Takada Naoko und Hamada Itoe teil (Mitsui 1963: 212–214). Die Schriftstellerin Hamada Itoe (geb. 1907) besuchte auch die Weltfrauenkonferenz 1995 in Peking. Sie ist zudem eine der wenigen Freundinnen, die von Takamure in ihrem Haus im Wald empfangen wurde. Durch sie war Takamure also aus erster Hand über die zeitgenössische internationale Diskussion der Frauenrechtsfrage informiert.

> wart und Zukunft entfaltet. Dies läßt sich im japanischen Rahmen beobachten. (5)

Das gesamte Erbe der Vergangenheit und dessen matriarchale und patriarchale Spuren, die Takamure identifiziert, können mit Reinhart Koselleck (1979) als Erfahrungsraum bezeichnet werden. Dieser bereitet den Boden, auf dem unsere Wünsche, Prognosen und Pläne, unsere Antizipationen von Zukunft und damit unser Erwartungshorizont sich gründen. Koselleck spricht von einer fundamentalen Polarität zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont. Die Dialektik dieser Pole gewährleiste die Dynamik des historischen Bewußtseins. Der Austausch zwischen den beiden Polen vollziehe sich innerhalb der lebendigen Gegenwart einer Kultur. Diese Gegenwart lasse sich nicht auf einen Punkt auf der Zeitgeraden reduzieren. Als Vermittlerin in der Dialektik zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont führe sie bereits jüngste Vergangenheit wie unmittelbare Zukunft in sich mit.

Die Gegenwartsbezüge in der Komposition von *Josei no rekishi* beinhalten die Thematisierung der Geschlechterverhältnisse der jüngsten Vergangenheit wie der unmittelbaren Zukunft. Die Vor- und Nachkriegszeit und ihre gesellschaftlichen Diskurse, Theoretisierungen des Geschlechterverhältnisses sowie Ausblicke auf die unmittelbare Zukunft lassen in *Josei no rekishi* auch die lebendige Gegenwart seiner Entstehungszeit in den 1950er Jahren deutlich werden. Das heißt, daß die Gegenwartsbezüge *Josei no rekishi* selbst auch zu einer zeitgeschichtlichen Quelle machen. Darüber hinaus sind sie der explizite Ausdruck des historischen Bewußtseins, das dem Werk zugrundeliegt.

Die Dynamik dieses historischen Bewußseins entspringt dem zeitlichen Orientierungssinn (Koselleck 1979, Rüsen 1989). Dieser bezieht seinen ersten Impuls aus dem Erwartungshorizont, der bei Takamure die ‚Korrektur des Patriarchats' heißt, wirkt anschließend bereichernd oder abschwächend auf den Erfahrungsraum ein und verleiht schließlich der gegenwärtigen Erfahrung jenen Grad an Sinn oder Nicht-Sinn, der letztlich dem historischen Bewußtsein seinen qualitativen, auf die rein chronologische Dimension der Zeit nicht reduzierbaren Wert verleiht.

4.2.3.2 Interdisziplinarität

Bei *Josei no rekishi* handelt es sich jedoch nicht, wie das letztgenannte Zitat Takamures vermuten läßt, um ein rein historisch begründetes, einfaches lineares Geschichtsmodell, in dem Altertum, Mittelalter, Feudalismus und Moderne sich sukzessive ablösten. Takamure zieht die ethnographischen Berichte Morgans (1877) und die Theoretisierung Engels' (1962) heran, bezieht sich aber auch auf MacLennan, Briffault und Malinowsky

sowie auf japanische Forscher wie Sakima, Itonami, Torigoe und Okada, die über die Ryūkyū-Inseln und die Pazifischen Inseln schrieben und feststellten, daß es selbst heute noch Indizien für Matrilinearität und Mutterrecht gebe (6). Takamure propagiert eine interdisziplinäre Herangehensweise an die historische Problematik, in der nicht nur schriftliche Quellen herangezogen werden. So zitiert sie beispielsweise auch Wiegenlieder (*komori uta*) aus ihrer Heimat. Darüber hinaus plädiert sie dafür, in der Frauengeschichte auch Rechts- und Wirtschaftsgeschichte zu kombinieren (385) und löst diesen Anspruch selbst in ihrer Rezeption wirtschaftgeschichtlicher Studien der Kōza-ha ein.

Eine wesentliche Textsorte, derer sie sich zur Untermauerung ihrer geschichtlichen Thesen bedient, besteht in literarischen Quellen vornehmlich aus der Heian-Zeit. Literatur als historiographisches Quellenmaterial heranzuziehen, ist wie im Falle der Literatur der Heian-Zeit, die nicht nur die Phantasie der Autorinnen, sondern auch in gewissem Maße die Wirklichkeit oder die zeitgenössisch anerkannten Formen sozialen Verhaltens widerspiegelt, sicherlich sinnvoll. Mit der nötigen Vorsicht und Distanz verwendet, enthalten sie implizit oder explizit Informationen über Ehepraktiken oder über Lebens- und Wertgefühle der damaligen Zeit, die in offiziellen Dokumenten keine Rolle spielen. Die frauen- und ehegeschichtlichen Arbeiten William McCulloughs (1964), Wakita Harukos (1984, 1994) oder Fukutō Sanaes (1991) sind gelungene Beispiele hierfür. Allerdings birgt diese Methode auch die Gefahr in sich, daß zur Untermauerung einer feststehenden These beliebig Beispiele aus der Literatur herangezogen werden (Gay 1984), ein Eindruck, der auch in Takamures Argumentationen mitunter entsteht.[175] Neben literarischen Texten als historiographischem Quellenmaterial bedient sich Takamure auch der Mythen. Die Form ihrer Verwendung bei Takamure und eine Diskussion über Mythenrezeption soll im folgenden dargestellt werden.

4.2.3.3 Mythenexegese

Der Verwendung von Mythen und Legenden in der geschichtswissenschaftlichen Forschung widmet Takamure einen eigenen Abschnitt mit der Überschrift „Auch Mythen sind nicht zu übergehen" (*Shinwa mo suterarenai*). Takamure zufolge sind Mythen, auch wenn sie nicht zur Geschichtsschreibung zählen, durchaus ernst zu nehmen. Es gebe kein

[175] Einen systematischeren Zugang zu Literatur als historischer Primärquelle stellt etwa Ogata Kazukos Analyse der Eheformen im Hinblick auf die Häufigkeit und ihre Beschreibungen in einem bestimmten Werk, dem *Konjaku monogatari*, dar (vgl. Wakita 1984).

von der Realität losgelöstes Denken, Mythen reflektierten vielmehr eine bestimmte Dimension geschichtlicher Wirklichkeit (8).

Takamure vergleicht die japanischen mit den jüdischen und indischen Mythen und Schöpfungsgeschichten. Im alten Testament verführe Eva Adam zum Sündenfall, und auch in der indischen Legende sei es die Frau, die dem Mann als Begleiterin anheimgestellt werde und schließlich Leid über ihn bringe. In der japanischen Schöpfungsgeschichte hingegen verhalte es sich umgekehrt. Nachdem die Götter das Land geschaffen hätten, schafften sie eine Frau als Herrscherin und den Mann nicht als sexuellen Gefährten, sondern als politischen Mitarbeiter in einem geschwisterlichen Verhältnis. Die ältere Schwester Amaterasu ōmikami werde dabei als die Verkörperung der Liebe, der jüngere Bruder Susanoo no mikoto als Verkörperung der Kraft, aber auch der Gewalttätigkeit gezeichnet. Von dem Entstehungsdatum her gesehen sei der japanische im Vergleich zum indischen und jüdischen Schöpfungsmythos der jüngste, seinem Inhalt nach jedoch, der matrilineare und mutterrechtliche gesellschaftliche Verhältnisse reflektiere, sei er der älteste. Takamure schreibt: „In patrilinearen und vaterrechtlichen Mythen ist der Mensch ein Mann (*man* im Englischen und *l'homme* im Französischen bedeuten sowohl Mann als auch Mensch) und die Frau ist das dem Mann beigegebene weibliche Wesen“(8), das auch in Dokumenten des chinesischen Altertums für das Unglück der Menschen verantwortlich gemacht werde. In japanischen Mythen hingegen sei die Frau nicht zum biologischen Pendant des Mannes degradiert, sondern sei der weibliche Teil des *himehiko*-Systems, der Doppelherrschaft von Frau und Mann in der Clan-Gesellschaft (siehe Kapitel „Die Mütter“). Wenn Susanoo no mikoto patriarchale Verhaltensweisen zeige, werde er von der Clan-Gesellschaft in der „großen Versammlung der acht Millionen Clanmitglieder (*shizokuin*)“ bestraft (8).

Ein Abschnitt mit der Überschrift „Im Anfang war die Frau die Sonne“ (*Genshi josei wa taiyō deatta*) befaßt sich mit der mythischen Symbolik. In den meisten Ländern werde die Sonne mit dem Männlichen und der Mond mit dem Weiblichen assoziiert, während in Japan die Sonnengöttin Amaterasu als Urahnin auf eine matrilineare und mutterrechtliche Gesellschaft verweise. In der patriarchalen Gesellschaft der Muromachi- und Edo-Zeit gab es Versuche, das Geschlecht der Amaterasu zu neutralisieren oder zu vermännlichen (9). So wurden Takamures Vermutung nach wahrscheinlich auch in anderen Kulturen weibliche Figuren in männliche umgeändert. Die männliche Assoziation mit der Sonne hält sie für ein Resultat des Sieges über das matrilineare Prinzip. Der griechische Sonnengott Apollo und das männliche Sonnengeschlecht seien aus dem Sieg gegen die Frauen, d.h. gegen die Amazonenstämme hervorgegan-

gen (10).[176] Auch die Vorstellungen von *yin* und *yang*, wie sie in China seit der Zhou-Dynastie auftraten, assoziieren das Weibliche mit dem Mond und das Männliche mit der Sonne in einem hierarchischen Verhältnis (10).

Takamure erwähnt die Versuche, Amaterasu als männliche Gottheit darzustellen, wie es sie in der Muromachi- und Edo-Zeit gab. Tatsächlich beschrieb auch Engelbert Kaempfer (1651–1716),[177] der im späten 17. Jahrhundert in Dejima lebte, Amaterasu ōmikami als männlich und fügte hinzu, daß die Japaner nicht wüßten, wer seine Frau gewesen sei (vgl. Shillony 1999: 9). Außerdem repräsentierten ab dem 14. Jahrhundert nicht mehr Kultprinzessinnen (*saiō*) den Kaiser im Schrein der Amaterasu in Ise, sondern nur noch männliche Aristokraten. Allerdings gab es bereits in der Heian-Zeit erste Identifikationen Amaterasus mit einer männlichen buddhistischen Gottheit, Dainichi Nyorai (Toba 1997, zit. nach Shillony 1999: 9). Die Maskulinisierung setzte also schon früher als in Takamures Darstellung ein. Die Vernachlässigung dieses Sachverhaltes kann dem damaligen Forschungsstand geschuldet sein, hängt vermutlich jedoch auch mit ihrer Periodisierung zusammen, in welcher der kulturelle und soziale Niedergang der Frauen erst mit dem Übergang von der Kamakura- zur Muromachi-Zeit einsetzt.

Im übrigen ist Amaterasu selbst natürlich als eine Konstruktion zu verstehen. Sie war möglicherweise, bevor sie als Ahnin des Kaiserhauses zur gesamtjapanischen Gottheit wurde, eine Lokalgottheit von Kyūshū. Der Herrschaftsanspruch des Kaiserhauses, welcher durch die Abstammung von ihr legitimiert wird, wurde erst in einem komplizierten Prozeß und durch die Konstruktion einer göttlichen Genealogie erworben (vgl. Weber-Schäfer 1989). Den textuellen Nachweis, daß die ältesten Chroniken Japans, das *Kojiki* oder das *Shoku Nihongi* aus dem 8. Jahrhundert, keine objektiven Beschreibungen historischer Fakten, sondern Kompositionen

---

[176] Auch Bachofen, für den Geschichte und Mythos gleichberechtigte und einander ergänzende Mittel zum Sinnverstehen bildeten, verknüpfte die Sonnen- und Mondsymbolik mit einer geschichtlichen Abfolge von Gynaikokratie und Vaterrecht: „Stets hat das Verhältnis der Geschlechter in demjenigen von Mond und Sonne seinen kosmischen Ausdruck gefunden. Der Kampf der Geschlechter ist ein Kampf von Sonne und Mond um den Vorrang im Verhältnis zur Erde“ (Bachofen 1993: 100, 99). Im Gegensatz zu Takamure geht er aber von einer natürlichen Verknüpfung des Weiblichen mit dem Mond und des männlichen mit der Sonne aus, so daß die Herrschaft des Mannes über die Frau wie der Sonne über den Mond natürlich und zwangsläufig erscheinen.

[177] Arzt und Forschungsreisender aus Lemgo. Von 1690 bis 1692 verbrachte er in Japan in der holländischen Faktorei Dejima. Seine naturwissenschaftlichen, geschichtlichen und landeskundlichen Studien haben als erste wissenschaftliche Erschließung Japans bedeutenden historischen Quellenwert (*KWJ*: 182–183).

waren, die der Untermauerung kaiserlicher Autorität dienen sollten, lieferte Tsuda Sōkichi (1873–1961), der als Autorität auf dem Gebiet der japanischen und chinesischen (Ideen-)Geschichte gilt, bereits in den 1940er Jahren.[178] Auch Takamure bemerkt den Umstand, daß Quellenmaterial wie das *Kojiki* und *Nihon shoki* bereits selbst Absichten in sich trage (20).

Die Ausdehnung des Herrschaftsbereichs einer Sippe ging zunächst durch militärische Eroberung – sei es von Korea oder von Kyūshū aus – vor sich und wurde, wie Peter Weber-Schäfer schreibt, *„ex post facto* in den Mythen von der Souveränität legitimiert, in denen der Herrschaftswechsel auf jener göttlichen Ebene stattfindet, die irdischen Ereignissen ihre Rechtmäßigkeit verleiht“ (Weber-Schäfer 1989: 410). Weber-Schäfer untersucht auf einer politisch-sozialpsychologischen Ebene die Konstruktion und legitimitätssichernde Funktion des Mythos, dessen Hintergründe historische Vorgänge und Machtverschiebungen bilden. Takamures Sicht auf Amaterasu geht ebenfalls von sich wechselseitig beeinflußenden geschlechtsspezifischen politischen und sozialen Veränderungen und deren kulturellen Manifestationen aus, welche ihren Niederschlag in der Geschlechtsumwandlung Amaterasus finden.

Auch die Erforschung der alten Geschichte im Westen bediente sich von Anfang an der Mythologie. Johann Jakob Bachofen, der die eigentliche Mutterrechtsdebatte eröffnete, stützte sich in seinem 1861 erschienenen Buch *Das Mutterrecht* neben antiken Quellen und der Gräbersymbolik der „Alten“ vor allem auf die Mythen, in denen er weibliche Macht und ihren Niedergang gespiegelt sah. Er verband den Mythos mit geschichtlichen Quellen und entwarf dadurch ein historisches Entwicklungsmodell, in dem die Geschichte vom naturhaft stofflichen und gleichheitlichen Mutterrecht zum geistigen Vaterrecht voranschreitet. Bachofen nahm die Matriarchatsmythen der Griechen als Zeugnisse realer Verhältnisse (Heinrichs 1993). Takamure zieht die japanischen Mythen ebenfalls zur Untermauerung ihrer sozialgeschichtlichen Thesen heran, mehr noch aber dient der Vergleich mit den Mythen anderer Kulturen zur Postulierung von kulturell unterschiedlichen symbolischen Ordnungen und der differierenden Stellung der Frau in den jeweiligen Kulturen.

Erst in der neueren strukturalistischen Mythenanalyse, die mit Simon Pembrokes Untersuchungen über Herodot begann, wurden die Schlüsse, die sich aus dem Mythos ziehen lassen, auf seine Strukturen und die darin zutage tretenden Denkweisen reduziert und darüber hinaus der

---

[178] Repressalien von rechtskonservativer Seite waren die Folge. In der Nachkriegszeit äußerte sich Tsuda dennoch stark antikommunistisch und propagierte Respekt vor dem Kaiser. Er war auch Mitglied des Unterstützervereins für Takamure Itsue.

Blick auf den zeitlichen Kontext gelegt, in welchem der Mythos entsteht und erzählt wird. Mit der Frage nach der Funktion, die der Mythos für den Erzähler hat, wurde eine dritte Zeit- und Bezugsebene eingeschoben, die vor allzu einfachen und projektivem Umgang mit dem Mythos schützte (Wagner-Hasel 1992: 329). Ken Dowden zufolge ist er als Instrument zur Rekonstruktion der Stellung der Frau von äußerst begrenztem Nutzen (Dowden 1995), da Mythen spezifischen historischen Kontexten nicht eindeutig zuzuordnen sind. Dennoch bedient sich die Altertumswissenschaft notgedrungen der Mythen, da sie allgemeine Haltungen deutlicher noch als geschichtliche Darstellungen illustrieren (Lefkowitz 1993) oder jene Bereiche menschlicher Erfahrung und komplexer kultureller Normen und Werte gerade in Bezug auf das Geschlechterverhältnis ausdrücken (vgl. Zeitlin 1986).

Allan Megill beantwortete in ähnlicher Form die Frage nach dem Wahrheitsgehalt jeglicher Narration: „No, narrative does not have a cognitive value of its own – it does not carry its own truth with it. The truth of narrative always needs to be justified by evidence outside narrative. The plausibility of narrative (…) is not the same as its truth“ (Megill 1998: 41). Andererseits trägt jegliche Form von Narration einen Wahrheitsgehalt als eine mögliche Vorstellung von der Welt. Allein die Existenz der Narration bezeugt, daß die Vorstellung, die sie vermittelt, ebenfalls existieren oder existierten. Diese Argumentation läßt sich auf die Verwendung von Mythen in der Historiographie beziehen, aber auch auf historiographische Darstellungen selbst. Die Frage nach den Strukturen und Denkweisen, die in Takamures *Josei no rekishi* zutagetreten, ebenso wie nach dem zeitgeschichtlichen Kontext, in dem das Werk geschrieben wurde, sowie nach der Funktion, die es für die Erzählerin ebenso wie für die nachkommenden RezipientInnen hatte, dienen dazu, die kognitive Bedeutung seiner Konstruktion, den „Wahrheitsgehalt“ des Werkes auf unterschiedlichen Ebenen zu beleuchten.

4.2.4 Geschichtliche Periodisierung

Die Diskussion um geschichtliche Periodisierungen gehört der Auseinandersetzung um die Definitionsmacht unterschiedlicher historiographischer Disziplinen an. Frauengeschichte und Sozialgeschichte haben hieran einen großen Anteil. Beide haben neue Quellen ausfindig gemacht, neue Forschungsmethoden erprobt und die üblichen historischen Periodisierungen in Frage gestellt. In der westlichen Historischen Frauenforschung war es Kelly-Gladol, die mit ihren Arbeiten in den 1970er Jahren die Diskussion um die Interpretation von Geschichtsperioden entfachte. Die Renaissance beispielsweise bedeutete ihrer Einschätzung nach keine

„renaissance" für die Frauen: „Indeed what emerges is a fairly regular pattern of relative loss of status for women precisely in those periods of so-called progressive change" (Kelly-Gladol 1976: 810). Kelly-Gladols Anregungen wurden von Historikerinnen aufgegriffen (Davis 1996: 89, Scott 1988: 19, Frevert 1988: 248, Kuhn 1990, Frevert, Wunder, Vanja 1991: 304), wenn auch bislang kein umfassender Neuentwurf der üblichen Periodisierung unternommen wurde und vereinzelt auch davor gewarnt wird (Davis 1996: 92).

Auch in Japan ist die Frage der Periodisierung Gegenstand einer allgemeinen Diskussion innerhalb der Historiographie, dem etwa in dem wissenschaftsgeschichtlichen Band über die japanische Historiographie in der Reihe *Iwanami kōza Nihon rekishi* ein eigener Abschnitt gewidmet ist (Tōyama und Nagahara 1963). Takamure nimmt in *Josei no rekishi* eine neue Periodisierung der japanischen Geschichte vor, die vor allem auf der Frage nach der Stellung der Frauen in der Familie und der Verfügbarkeit ihrer Sexualität, aber auch nach ihrer spirituellen und politischen Macht basiert. Die „große Periodisierung", die sie unternimmt, wurde von der traditionellen japanischen Historiographie zu weiten Teilen ignoriert. ForscherInnen der Historischen Frauenforschung allerdings bezogen sich anerkennend, kritisch und relativierend auf Takamures Studien. Hier sind es vor allem der neue Blick auf die Geschichte und die Möglichkeit, den Rahmen der traditionellen, an der politischen Geschichte großer Männer orientierten Geschichtsschreibung in Frage zu stellen, welche die HistorikerInnen an Takamures Arbeiten inspirierte und ihnen neue Horizonte eröffnete (Wakita 1994). Daß Takamure dies mit ihrer Universalgeschichte bereits in den 1950er Jahren unternahm und noch nicht auf extensive und differenzierte Forschungen im Bereich der Frauengeschichte zurückgreifen konnte, erklärt ihren großen und notwendig groben Entwurf. Sie orientierte sich dabei am westlichen Vorbild vor allem Friedrich Engels, mit dessen universalistischen Thesen sie sich auseinandersetzte und die sie durch die japanische Frauengeschichte relativierte.

4.2.4.1 Die Relativierung von Engels' Thesen

Takamure widmet der Besprechung von Engels' Thesen ein eigenes Kapitel, in dem sie aus dem *Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates* (1884) (im folgenden Engels 1962) ausführlich zitiert und das Werk kommentiert. Die Engels' Schrift zugrundeliegende ethnographische Forschung Morgans (1877) benennt sie hingegen vergleichsweise selten und nur in paraphrasierender Form. Auf die Bedeutung der Familiensoziologie Morgans gehe ich in dem Kapitel über die „Ehe" ein. An dieser Stelle soll Takamures Auseinandersetzung mit Engels' Schrift im einzelnen nachgegangen und dabei veranschaulicht werden, wie die universal-

geschichtlichen Thesen Engels einerseits übernommen, andererseits mit Verweisen auf die japanische Geschichte überprüft und relativiert werden.

Takamure faßt Engels' Thesen wie folgt zusammen (140–151): Er hatte die zwei großen Umbrüche in der griechischen Geschichte mit dem Wandel vom Gemeinbesitz zum Privateigentum und damit einhergehend dem Wandel vom Mutterrecht zum Vaterrecht und zur patrilokalen Ehe beschrieben. Die Entstehung des Privateigentums führte zur sozialen Differenzierung der Gesellschaft in Arme und Reiche und war der Motor zur Entwicklung von der gemeinschaftlich organisierten Clan-Gesellschaft (*shizoku*) hin zur Dominanz der Familie (*kazoku*), in der schließlich Kinder, Frauen und Sklaven zum Eigentum des Patriarchen zählten. Zur Sicherung des Privateigentums und dieser neuen Gesellschaftsordnung entstand der Staat (199–200).

Takamure erkennt diese Entwicklung als grundlegendes geschichtliches Prinzip auch in der japanischen Geschichte an, allerdings konstatiert sie einige Verzögerungen und Abweichungen. Die noch unreife Entwicklung der Produktivkräfte und der Tauschwirtschaft führten ihr zufolge in Japan dazu, daß auch die Entwicklung hin zur Familie lange Zeit stagnierte und die Ehefrau dem Ehemann, die Mutter dem Vater lange gleichgestellt und die Eheform matrilokal blieb. Die wirtschaftliche Verspätung Japans bewirkte eine andere und verspätete Entwicklung der Geschlechterverhältnisse hin zur patriarchalen Dominanz, die sich ihr zufolge schließlich erst in der Muromachi-Zeit durchsetzen konnte. Der Weg dazu führte über die zunehmende Militarisierung in der Kamakura-Zeit, der räuberischen Akkumulation von Reichtum und der steigenden Bedeutung des Handels. Der vollständige Niedergang des Clans war die Grundlage für das autoritär patriarchale Familiensystem, in dem „die Frau ihre Vermögensrechte verlor und zur Sklavin wurde" (201).

Engels' Erklärung und Definition der Zivilisation werden von Takamure übernommen, wobei sie die Phänomene betont, daß die Zivilisation die Arbeitsteilung und die Warenproduktion mit sich brachte, und daß in diesem Prozeß auch der Mensch – und vor allem die Frauen – zu Waren, zu Sklaven gemacht wurden (Takamure, 141):

> Zivilisation ist also (…) die Entwicklungsstufe der Gesellschaft, auf der die Teilung der Arbeit, der aus ihr entspringende Austausch zwischen einzelnen und die beides zusammenfassende Warenproduktion zur vollen Entfaltung kommen und die ganze frühere Gesellschaft umwälzen. (Engels 1962: 168, Takamure 141)

Und weiter heißt es über den Zusammenhang von Zivilisation, Produktionsweise und Sklaverei:

> Wir sahen oben, wie auf einer ziemlich frühen Entwicklungsstufe der Produktion die menschliche Arbeitskraft befähigt wird, ein beträchtlich größeres Produkt zu liefern, als zum Unterhalt der Produzenten erforderlich ist, und wie diese Entwicklungsstufe in der Hauptsache dieselbe ist, auf der Teilung der Arbeit und Austausch zwischen einzelnen aufkommen. Es dauerte nun nicht lange mehr, bis die große „Wahrheit“ entdeckt wurde, daß auch der Mensch eine Ware sein kann; daß die menschliche Kraft austauschbar und vernutzbar ist, indem man den Menschen in einen Sklaven verwandelt. (Engels 1962: 170, Takamure 141)

> Mit der Sklaverei, die unter der Zivilisation ihre vollste Entfaltung erhielt, trat die erste große Spaltung der Gesellschaft ein in eine ausbeutende und eine ausgebeutete Klasse. Diese Spaltung dauerte fort während der ganzen zivilisierten Periode. Die Sklaverei ist die erste, der antiken Welt eigentümliche Form der Ausbeutung; ihr folgt die Leibeigenschaft im Mittelalter, die Lohnarbeit in der neueren Zeit. Es sind dies die drei großen Formen der Knechtschaft,wie sie für die drei großen Epochen der Zivilisation charakteristisch sind; offne, und neuerdings verkleidete, Sklaverei geht stets danebenher. (Engels 1962: 170, Takamure 142–143)

Von der wirklich ursprünglichen, von gegenseitiger Hilfe geprägten Gemeinschaft, so kommentiert Takamure, sei es zu einem von den Gesetzen des Marktes beherrschten System gekommen, in dem die Stärkeren die Schwächeren als Ware feilbieten können (142). Die Anfänge der Sklaverei, so räumt sie ein, sind zwar bereits im japanischen Clan-System zu beobachten – von ihnen wurde bereits im dritten Jahrhundert im *Wei zhi* (jap. *Gishi* „Geschichte des Reiches Wei“)[179] berichtet – Sklaverei als System habe sich jedoch erst mit dem Warencharakter, den sie in der Epoche der Zivilisation annahm, verfestigt (143). Dieser Warencharakter hat Takamure zufolge seine vollständige Ausformung erst mit der Verdinglichung der weiblichen Sexualität erreicht (siehe hierzu das Kapitel „Sklaven, Frauen und Bauern“).

[179] Das Geschichtswerk der Wei-Dynastie (220–265) wurde von Chen Shou (233–297), einem Beamten der Westlichen Jin-Dynastie (265–317) kompiliert. Der Abschnitt über das japanische Volk (*woren*, jap. *wajin*) gilt als eine der wichtigsten Quellen für das politische und soziale Gefüge Japans im 2. und 3. Jahrhundert. Beschrieben sind darin die politische Vorrangstellung Yamatais unter den japanischen „Ländern“ und seine Beziehungen zum Hof von Wei, das Leben der Herrscherin Himiko und ihre Nachfolge, soziale Rangordnungen und geographische Gegebenheiten (siehe die Übersetzung bei Tsunoda und Goodrich 1951, Tsunoda *et al.* 1958: 6–9).

Bei Engels, der „die weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechtes“ (Engels 1962: 61) auf die Entstehung des Privateigentums auf der Grundlage der Viehzucht und seine Akkumulation in den Händen der Männer zurückführt, wird auch die Stellung der Frau mit Blick auf die römische *familia* historisch mit der einer Sklavin gleichgesetzt:

> Das Wort familia (…) bezieht sich bei den Römern anfänglich gar nicht einmal auf das Ehepaar und dessen Kinder, sondern auf die Sklaven allein. Famulus heißt ein Haussklave und familia ist die Gesamtheit der einem Mann gehörenden Sklaven. Noch zu Gaius Zeit wurde die familia, id est patrimonium (d.h. das Erbteil) testamentarisch vermacht. Der Ausdruck wurde von den Römern erfunden, um einen neuen gesellschaftlichen Organismus zu bezeichnen, dessen Haupt Weib und Kinder und eine Anzahl Sklaven unter römischer väterlicher Gewalt, mit dem Recht über Tod und Leben aller, unter sich hatte. (Engels 1962: 61, Takamure 145)

Takamure zitiert Engels ausführlich und übernimmt dessen Beschreibung der untergeordneten Stellung der Frau in der griechischen und römischen Gesellschaft. Dort sei „die Frau bereits erniedrigt durch die Vorherrschaft des Mannes und die Konkurrenz von Sklavinnen. [Die griechische Frau der Heroenzeit] (…) ist doch schließlich für den Mann nur die Mutter seiner ehelichen Erbkinder, seine oberste Hausverwalterin und die Vorsteherin der Sklavinnen, die er sich nach Belieben zu Konkubinen machen kann und auch macht.“ (Engels 1962: 65–66, Takamure 152–153). Und weiter heißt es über die Lebensbedingungen der Frauen in Athen:

> Die Mädchen lernten nur Spinnen, Weben und Nähen, höchstens etwas Lesen und Schreiben. Sie waren so gut wie eingeschlossen, gingen nur mit anderen Weibern um. (…) Bei Euripides wird die Frau als oikurema, als ein Ding zur Hausbesorgung (das Wort ist Neutrum) bezeichnet, und außer dem Geschäft der Kinderzeugung war sie dem Athener nichts anderes: die oberste Hausmagd. (Engels 1962: 67, Takamure 154)

Die Bedeutung der Ehe und Familie wurde bereits in der Erwähnung der römischen *familia* auf ihre unterdrückende und die Frau unterordnende Funktion festgelegt. Die monogame Ehe (der Frau) wird von Engels auch für die Griechen als der Ursprung des Geschlechterkampfes und als unmittelbarster Ort der Unterdrückung der Frau beschrieben:

> Sie war die erste Familienform, die nicht auf natürliche, sondern auf ökonomische Bedingungen gegründet war, nämlich auf den Sieg des Privateigentums [das nur Männern zugänglich war, wie Takamure hier bemerkt] über das ursprüngliche naturwüchsige Gemeineigen-

> tum. Herrschaft des Mannes in der Familie und Erzeugung von Kindern, die nur die seinigen sein konnten und die zu Erben seines Reichtums bestimmt waren – das allein waren die von den Griechen unumwunden ausgesprochenen ausschließlichen Zwecke der Einzelehe. (…)
>
> So tritt die Einzelehe keineswegs ein in die Geschichte als die Versöhnung von Mann und Weib, noch viel weniger als ihre höchste Form. Im Gegenteil. Sie tritt auf als Unterjochung des einen Geschlechts durch das andere, als Proklamation eines bisher in der ganzen Vorgeschichte unbekannten Widerstreits der Geschlechter. (Engels 1962: 67–68, Takamure 154).

Den Sieg des Privateigentums über das ursprüngliche naturwüchsige Gemeineigentum konstatiert Takamure auch für die japanische Geschichte. In Japan jedoch entwickelte sich das Privateigentum nicht als ausschließliche Domäne der Männer, sondern auch Frauen waren selbstverständliche Besitzerinnen von Privateigentum. Der vor der Taika-Reform bestehende und sich danach entwickelnde Besitz von Sklaven, die rotierende Verteilung von Feldern im *kubunden*-System, wo einer Frau zwei Drittel des Feldes eines Mannes zugesprochen wurden (183) oder der Besitz von *shōen* und *myō* (= *myōden*) war Takamure zufolge auf Männer und Frauen verteilt. Auch im Vergleich zu China und Indien werde diese Besonderheit in Japan, daß nämlich Privateigentum an Männer und Frauen verteilt ist, deutlich. Und weil Männer und Frauen, selbst wenn sie verheiratet waren, eigenen Besitz hatten, war die Scheidung ein relativ unkomplizierter Vorgang, denn die Frau war nicht vom Mann abhängig. Daß Frauen gleiche Vermögensrechte hatten, sah man weder in Rom oder Griechenland noch in Indien oder China, schreibt Takamure, denn in diesen Ländern war die Frau eine Sklavin in der klassischen altertümlichen Familie und dort entstanden auch die den Frauen aufgezwungene Sklavenmoral und die frühen Tugendlehren für Frauen (164). Daß dem nicht durchweg so war und ist haben neuere Forschungen gezeigt. Untersuchungen über die zu den südchinesischen Nakhi gehörende Volksgruppe der Mosuo haben ergeben, daß selbst heute noch ein Fünftel der Mosuo in matriarchal organisierten Verbänden mit kollektivem Haushaltseigentum und weiblichem Haushaltsvorstand leben. Die Besuchsehe wird praktiziert und die Schwester-Bruder-Beziehung bildet die Stütze des Haushaltes.[180]

---

[180] Siehe Göttner-Abendroth (1998), Bubenik-Bauer (1998) und Shih (2001: 381) für umfangreiche Literaturangaben zum Forschungsstand über die Mosuo.

Takamure zufolge sei im Unterschied zur Weltgeschichte, wo nach Engels die Entwicklung der patriarchalen Familie den Hintergrund für die Herausbildung von Privateigentum in den Händen des Mannes gebildet habe oder zumindest eine parallele Entwicklung durchlief, die Entstehung von Privateigentum in Japan noch in der Phase der Clan-Gesellschaft entstanden, wenngleich diese sich bereits im Niedergang befand. Die „Familie" war noch unreif und der Privatbesitz der Individuen war noch immer an den Gemeinbesitz des Clans gebunden (191). Das wirkliche System des Privateigentums begann Takamure zufolge erst in der Kamakura-Zeit (165).

Auch in der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern weicht Takamures Beschreibung von Engels Thesen ab und behauptet einen japanischen Sonderfall. Takamure paraphrasiert fast wörtlich Engels Darstellung der geschlechtlichen Arbeitsteilung, wie er sie für die klassenlosen kommunistischen Gesellschaften vor der Entstehung des Privateigentums behauptet:

> Die Teilung der Arbeit ist rein naturwüchsig; sie besteht nur zwischen den beiden Geschlechtern. Der Mann führt den Krieg, geht jagen und fischen, beschafft den Rohstoff der Nahrung und die dazu nötigen Werkzeuge. Die Frau besorgt das Haus und die Zubereitung der Nahrung und Kleidung, kocht, webt, näht. Jedes von beiden ist Herr auf seinem Gebiet: der Mann im Walde, die Frau im Hause. Jedes ist Eigentümer der von ihm verfertigten und gebrauchten Werkzeuge: der Mann der Waffen, des Jagd- und Fischzeugs, die Frau des Hausrats. (…). Was gemeinsam gemacht und genutzt wird, ist gemeinsames Eigentum: das Haus, der Garten, das Langboot" (Engels 1962: 155, Takamure 165–166)

Wie Gerda Lerner kommentiert, liest sich dies wie die Darstellung eines europäischen Bauernhauses, zurückdatiert in die Vorgeschichte (Lerner 1995k: 41). Die ethnographischen Informationen, auf die Engels sich stützte, waren von einem *male bias* geprägt, und seine Verallgemeinerungen haben sich als unzutreffend erwiesen (vgl. auch Göttner-Abendroth 1989). In den Jäger- und Sammler-Gesellschaften der Vergangenheit und den noch heute existierenden sorgen Frauen für zwischen 30 und 80 Prozent der Nahrungsmittel und bewegen sich dafür in einem weiten Umkreis ihres Hauses (Lerner 1995k: 41). Engels irrte in der Annahme, es gebe eine einzige Formel der geschlechtlichen Arbeitsteilung, denn die von Männern und Frauen übernommenen Arbeiten haben sich in verschiedenen Kulturen und zu verschiedenen Zeiten als sehr unterschiedlich erwiesen. Takamures Kritik und ihre Beschreibung der Sonderposition Japans setzen an diesem allgemeingültig und universalistisch gezeich-

neten Bild der geschlechtlichen Arbeitsteilung an. Im Gegensatz zur Hirtengesellschaft waren in der bäuerlichen Gesellschaft Japans die Arbeitsbereiche von Männern und Frauen nicht klar in ein drinnen und draußen geteilt. Wie im *Engishiki* zu sehen ist, war zwar das Jagen Sache der Männer, das Fischen aber Angelegenheit der Frauen. Auch die Erfindung des Ackerbaus gehe auf die Frauen zurück, was sich aus der Tatsache herleiten läßt, daß agrarische Gottheiten alle weiblich und die Durchführung der Pflanzungs- und Ernte-Riten am Hof und in den Schreinen den Frauen oblag. Im *Man'yōshū*, *Nihon ryōiki* (geschrieben 810–814)[181] und im *Makura no sōshi*[182] und anderen werde auch deutlich, daß Feld- und Reisanbau und die damit verbundene Arbeit Hauptaufgabe der Frauen (*saotome* oder *ueme* genannt) war (167f.).[183] Takamure zufolge setzte erst mit der Teilung von Stadt und Land in der Heian-Zeit die innerfamiliäre geschlechtliche Arbeitsteilung ein, als nämlich die Frauen von ihrer Grundlage, dem Boden getrennt wurden (169). In der Weltgeschichte, so folgert Takamure aufgrund von Engels' Darstellung, gab es bereits in der Frühzeit die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung. In Japan hingegen gab es trotz einer gewissen Trennung der Arbeitsbereiche aufgrund des weiblich dominierten Ackerbaus nicht die Unterteilung: der Mann = draußen, die Frau = drinnen. Im Gegensatz zur Herdenhaltung und dem Handel der Männer waren in Japan Reis und Seide die Grundlage für die Entwicklung der Geldwirtschaft. Dies waren zu großen Teilen Geschäfte der dadurch zu Wohlstand gelangenden Frauen (*hisame* oder *ichime* genannt) (173). Im *Konjaku monogatari* („Geschichten aus vergangener Zeit“)[184] findet sich die Geschichte eines Ehemannes, der seine Frau

---

[181] Dies sind 3 Bände mit buddhistischen Erzählungen, gesammelt von Mönch Kyōkai (auch Keikai), um 782 bis um 824 (*NKBT* 70, *NKBZS* 6).

[182] „Das Kopfkissenbuch“; im späten 10. Jahrhundert von Sei Shōnagon verfaßt, begründet das Werk das Genre der *zuihitsu*. Darin werden Personen und Begebenheiten am Kaiserhof geschildert. Neben dem *Genji monogatari* bildet es das zweite klassische Prosawerk der frühen Adelsliteratur (*NKBT* 19, *NKBZS* 11, übersetzt von Ivan Morris: *The Pillow Book of Sei Shōnagon*, 2 Bde., 1967).

[183] Ähnlich beschreibt Wagner (1982) die frühgriechischen Verhältnisse, in denen die Frauen im Ackerbau kooperierten, und deren Spuren der Agrarmagie sich im Ritus des ausschließlich von Frauen gefeierten Thesmophorien-Festes ausdrückt. Daß die Erfindung des Ackerbaus auf die Frauen zurückgehe, wird in der neueren Kulturanthropologie vielfach angenommen (Wakita 1992: 80).

[184] Auch *Konjaku monogatari shū* genannt. Dies ist eine im 11. Jahrhundert (zwischen 1111 und 1123) kompilierte Sammlung von mehr als tausend Kurzgeschichten, der/die VerfasserIn ist unklar. 21 der 31 Bände enthalten Geschichten aus Japan, über den Buddhismus, Anekdoten aus dem Adel, aber auch aus dem Volk, wodurch sie im Gegensatz zur Adelsliteratur einen Eindruck über das Leben und Denken im Volk vermitteln (*NKBZS* 21–24, *NKBT* 22–26).

verläßt, weil ihre Seidenarbeit und ihre Geschäfte schlecht gehen. Er wendet sich einer anderen Seidenspinnerin zu, kehrt aber zu seiner Frau zurück, als deren Geschäfte wieder florieren (172).

Die von Engels beschriebene Teilung in drinnen und draußen kommt Takamure zufolge erst in der Adelsschicht der Heian-Zeit vor, doch auch dort sei die Adlige nicht mittellos gewesen: Ihr gehörte meist das Haus, und von ihren eigenen Verwandten bekam sie Landbesitz zugeteilt, über den sie frei verfügte (174). Die chinesisch inspirierte *ritsuryō*-Gesetzgebung bestimmte zwar, daß bei der Heirat das Vermögen der Frau in den Clan des Mannes überging, doch war Takamure zufolge der Brauch im Volk vorwiegend die Gütertrennung. Andererseits gab es Fälle, in denen der Mann Landbesitz in die Familie der Frau einbrachte, wie im *Eiga monogatari* im Falle des Fujiwara no Michinaga (966–1028)[185] bei der Heirat mit einer Frau aus dem Clan der Genji beschrieben (191).

Engels' These vom Zusammenhang von Monogamie und Privateigentum in den Händen des Mannes wird von Takamure ebenfalls für die japanischen Verhältnisse modifiziert. Bei Engels heißt es, daß „der Übergang in volles Privateigentum sich allmählich und parallel mit dem Übergang der Paarungsehe in Monogamie [vollzieht]" (Engels 1962: 159, Takamure 175). Bis zum Ende der Kamakura-Zeit, Beginn der Nanbokuchō-Zeit dauerte Takamure zufolge in Japan die Periode der Einheirat des Mannes. Erst mit der Entwicklung hin zur Einheirat der Frau, die mit der Entwicklung vom Gemeinbesitz der Clans hin zu wirklichem Privateigentum zusammenfiel, läßt sich ihr zufolge der Zusammenhang von Monogamie und Privateigentum in Engels' Sinne feststellen (175). Engels vertrat die Auffassung, daß sich das Vaterrecht über die Weitergabe des väterlichen Besitzes an die Kinder etablierte. In Japan, so konstatiert Takamure, wo sowohl Frauen wie Männer Privateigentum besaßen und an die Kinder weitergaben, ist von einer Gleichzeitigkeit von Vater- und Mutterrecht zu sprechen (197). In den Gesetzescodices der Kamakura-

---

[185] Siehe auch McCullough 1967. Michinaga gilt als der größte Staatsmann der Heian-Zeit. Nach dem Tod seines Vaters Kaneie und seiner älteren Brüder wurde er 995 im Alter von 29 Jahren Familienoberhaupt des Fujiwara-Clans. Obgleich er formal auf das Amt des Regenten (*kanpaku*), das sein Vater und seine Brüder innegehabt hatten, verzichtete, verfügte er über die absolute Kontrolle über den Thron und regierte Japan über 30 Jahre lang. Wie die meisten Hofbeamten der Heian-Zeit war er in Musik, Poesie und buddhistischen Lehren bewandert. Seine Tagebücher *Midō kanpaku ki* (Midō ist der Name seiner Residenz) bilden eine wichtige Quelle für das soziale und politische Leben am Hof der Heian-Zeit. Sie geben auch Aufschluß über die geschlechtsspezifischen Wohnverhältnisse im Fujiwara-Clan.

Zeit, den *shikimoku*, wird davon gesprochen, daß „Vater und Mutter" das Recht hatten, Gegebenes wieder zurückzufordern (197).

Ebenso wie Engels sieht Takamure die Möglichkeit der Befreiung der Frau aus der ökonomischen Abhängigkeit vom Mann nur durch ihre Teilhabe an der Produktion und durch die Vergesellschaftung der Haus- und Familienarbeit gegeben. Engels wird zitiert:

> Hier zeigt sich schon, daß die Befreiung der Frau, ihre Gleichstellung mit dem Manne, eine Unmöglichkeit ist und bleibt, solange die Frau von der gesellschaftlichen produktiven Arbeit ausgeschlossen und auf die häusliche Privatarbeit beschränkt bleibt. Die Befreiung der Frau wird erst möglich, sobald diese auf großem, gesellschaftlichen Maßstab an der Produktion sich beteiligen kann, und die häusliche Arbeit sie nur noch in unbedeutendem Maß in Anspruch nimmt. Und dies ist erst möglich geworden durch die moderne große Industrie, die nicht nur Frauenarbeit auf großer Stufenleiter zuläßt, sondern förmlich nach ihr verlangt, und die auch die private Hausarbeit mehr und mehr in eine öffentliche Industrie aufzulösen strebt. (Engels 1962: 158, Takamure 175–176)

Auch die Gesellschaft der Zukunft, die im letzten Band der vierteiligen *Josei no rekishi* beschrieben ist, stellt Takamure in Übereinstimmung mit Engels Sicht auf die Geschichte dar. Die alten Gentes und deren kommunistische Verfaßtheit bilden das Vorbild für die Gesellschaft der Zukunft. Diese werde auf einer höheren Stufe der Produktion und der Gesellschaft schließlich wieder am Anfang der Geschichte anlangen. Engels selbst zitierte und übernahm hier Morgans Anschauungen in *Ancient Society*:

> Democracy in government, brotherhood in society, equality in rights and privileges, and universal education, foreshadow the next higher plane of society to which experience, intelligence and knowledge are steadily tending. It will be a revival, in a higher form, of the liberty, equality and fraternity of the ancient gentes. (Morgan 1877: 552, in deutscher Übers. bei Engels 1962: 172–173, Takamure 151)

Die Gentes heißen bei Takamure geschichtlich Clans (*shizoku*), und die frühzeitliche wie die zukünftige Gesellschaft nennt sie Gemeinschaften (*kyōdōtai).* Die Brüderlichkeit (*fraternity*) ist bei ihr mit Geschwisterlichkeit zu ersetzen. Auch sie hat ihr Pendant in der japanischen Frühzeit: Unter der Ägide der Mütter und der rituellen Macht der Frau, unter den Bedingungen der weiblich dominierten Agrarproduktion und der Doppelherrschaft von Mann und Frau im *hime-hiko*-System (siehe das Kapitel „Die Mütter"), in der Eigenständigkeit von Mann und Frau in der Ehe durch ihr Eingebundensein in ihren jeweils eigenen Clan und durch die

Bindung von Privatbesitz an den Gemeinbesitz habe eine frühzeitliche japanische Gesellschaft existiert, die das Modell für die Befreiung der Frau von ihren sozialen, moralischen und ökonomischen Fesseln in der Familie und für eine gerechtere, repressionsfreie und friedvollere Gesellschaft der Zukunft sein könne.

Takamure folgt Engels in der wiederholten Gleichsetzung der Unterdrückung durch die Klassenherrschaft und die Geschlechterherrschaft, die in der Entstehung des Privateigentums und in der fortgesetzten Akkumulation von Reichtum gründe. Diesen Weg der Theoriebildung beschritt Takamure in weiten Teilen für ihre Periodisierung der japanischen Frauengeschichte. Ebenso wie Engels' sind Takamures Ausführungen wichtige Beiträge zum Verständnis der Position der Frau in Geschichte und Gesellschaft zu verdanken. Beide weisen auf die vielfältigen Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichen, sozialen, ökonomischen und politischen Phänomenen und Entwicklungen in der Geschichte der Frau und der ganzen Gesellschaft hin: Strukturelle Veränderungen in den Verwandtschaftsbeziehungen, der geschlechtlichen Arbeitsteilung und der Stellung der Frau, Zusammenhänge zwischen der Entstehung von Privateigentum, Monogamie und Prostitution, Zusammenhänge zwischen der ökonomischen und politischen Herrschaft des Mannes und seiner Kontrolle über die weibliche Sexualität, sowie den geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Herausbildung archaischer Staaten und der allmählichen Unterordnung der Frau (vgl. Lerner 1995k: 42).

Der relativ umstrittene britische Altphilologe George D. Thomson hatte in den 1940er Jahren ebenfalls versucht, das in Anlehnung an Morgans Forschungen von Engels entwickelte evolutionäre Konzept fachwissenschaftlich zu untermauern. Thomson leitet dabei aus der Arbeit der Frauen im Ackerbau – im Gegensatz zu anderen Matriarchatstheoretikern wie Bachofen oder Lothar von Dargun (Wagner-Hasel 1992: 320) – die Entstehung der matrilinearen Clanstruktur und eine Konzentration der Kontrollfunktionen in den Händen von Frauen ab. Neben der Wertschätzung weiblicher Arbeit liegt die Besonderheit seiner Analyse und die Ähnlichkeit zu Takamures Ansatz in seinen Studien über den weiblichen Anteil bei den Anfängen von Dichtung und Musik, die er in den kulturellen Leistungen der Griechen nachzuspüren sucht. Wie Takamure eröffnete er damit eine Perspektive für die Wahrnehmung des weiblichen Anteils an der kulturellen Wissensproduktion (siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur"), wo andere, sich auf Engels beziehende soziologische und sozialpsychologische Ansätze noch von einer reduzierenden Sicht der weiblichen Naturnähe ausgingen (vgl. Wagner-Hasel 1992: 321).

Auch wenn Engels' Thesen durch ausgeprägte biologistische Vorstellungen von der natürlichen Arbeitsteilung der Geschlechter gezeichnet waren, war er bestimmend für weite Teile der Theoriebildung. Sozialistische und marxistische Emanzipationstheorien, sowie freudomarxistische Theoretiker wie Fromm (1994) und Reich (1972) und marxistische Feministinnen seit den 1970er Jahren (Sacks, Leacock) beriefen sich auf Engels Theorie. Sie konstituiert sich aus ökonomischen und biologisch-psychologischen Elementen, enthält eine historische kontingente Sicht auf Frauen und stellt die Entwicklung vom Mutterrecht zum Vaterrecht in einer herrschaftskritischen Sicht dar (vgl. Lenz 1990a).

4.2.4.2 Takamures Periodisierung

Takamure unternimmt ihre Periodisierung der japanischen Geschichte dezidiert aus dem Blickwinkel der Frauengeschichte. Die Stellung der Frau in der Gesellschaft, ausgehend von ihrer Stellung in Ehe und Familie, dient als Indikator für die Verfaßtheit der Gesamtgesellschaft und folglich als Ausgangspunkt für die Einteilung und Definition der unterschiedlichen historischen Epochen. Takamure wählt einzelne Definitionen und Merkmalsbeschreibungen, welche allgemein den gängigen Epocheneinteilungen Frühzeit, Altertum, Mittelalter, Feudalzeit und Moderne zugeschrieben werden, und überprüft sie im Hinblick auf den weiblichen Teil der japanischen Gesellschaft in jeder dieser Epochen. Das schematisch vereinfachte Bild, das sie vom Altertum in Griechenland, Rom, Ägypten und Indien, vom Feudalismus in Europa und von der Moderne, vor allem in den USA, aber auch in der SU und in der VR China zeichnet, ist großen Teils monolithisch und dichotomisierend. Es dient als Folie, vor deren Hintergrund und im Gegensatz zu der die japanische Geschichte differenziert, komplex, vielgestaltig und mehrschichtig ambivalent dargestellt wird. Sie dient gleichzeitig als Folie für die japanische Frauengeschichte, die im scheinbaren Gegensatz zum Rest der Weltgeschichte eine frauenfreundliche Frühgeschichte aufweist, welche in schriftlichen Quellen Chinas dokumentiert und in Takamures Periodisierung selbst noch weit in das japanische Zeitalter der Verschriftlichung hineinreicht. Frühgeschichte beinhaltet für Takamure die Geschichte vor dem Patriarchat, eine Geschichte, in der Frauen im Zentrum des sozialen Lebens standen.

Im folgenden sollen die Merkmale der Epocheneinteilungen, die Takamure vornimmt, vorgestellt werden, wobei auf die Frühzeit detaillierter eingegangen wird als auf die nachfolgenden Epochen. Das Altertum, die Feudalzeit und die Moderne werden in den Kapiteln über die thematische Diskussion eingehender behandelt, und sollen deshalb hier nur in ihren Grundzügen dargestellt werden.

Die Jōmon-Kultur (7000–300 v. u. Z.) wurde Takamure zufolge bis nach dem Zweiten Weltkrieg als repräsentativ für die japanische Steinzeit angesehen. 1949 jedoch wurden in Iwajuku, einem Ort in der Präfektur Gunma, Steingeräte ohne Tongefäß-Beigaben gefunden. Dies ließ darauf schließen, daß es vor der Jōmon-Zeit eine noch frühere Steinzeitkultur gegeben haben muß (Takamure, 19, vgl. auch Ienaga 1990: 22). In dieser Zeit haben die Menschen hauptsächlich vom Sammeln, Jagen und Fischfang gelebt und die Weberei war noch unbekannt.

Zunächst lebte die Horde der Jōmon-Zeit als Wandervolk ohne befestigte Siedlungen, in sogenannten *tateana*, mit einem Dach bedeckte Wohngruben, mit einer Feuerstelle im Freien, eine Lebensweise, welche jener der Buschmänner des südlichen Afrika sehr ähnlich ist (Takamure, 28, siehe auch Saito 1989). Aufgrund der Funde von Muschelhaufen konnte archäologisch auf Wander- und Teilungsbewegungen von Gruppen geschlossen werden (28). Ab Mitte der Jōmon-Zeit wird die Horde allmählich seßhaft und *mure*, die Horde, wird zu *mura*, dem Dorf.

Ab Mitte der Jōmon-Zeit treten auch vermehrt Funde von Göttinnen-Figuren auf, wenngleich der Ackerbau noch nicht zum Mittelpunkt der gesellschaftlichen Organisation geworden ist. Dies ist nach Takamure die Zeit der von Morgan beschriebenen Punalua-Gruppenehe[186] (siehe das

[186] Takamure merkt an, daß die Gruppenehe, wie sie Bankroft beschrieb und auf die sich Engels in seiner *Entstehung des Privateigenthums* bezog, im öffentlichen sexuellen Vollzug der Gruppe zu religiös-zeremoniellen Zwecken bestand, auch wenn daneben individuelle Vereinigungen ebenfalls möglich waren (31). Punalua stammt ursprünglich aus dem Sprachgebrauch der hawaiianischen Bevölkerung und bedeutet Gruppe. Es wurde durch Morgan schließlich zum Fachwort. Mit der Teilung der umherziehenden Horden kommt es erst zum Inzesttabu und schließlich zum Vollzug der Gruppenehe ausschließlich zwischen den Teilsippen, wodurch die Verbindung zu einem Clan geschaffen wurde (32) (vgl. Morgan 1877: 424f.). Als ethnographisches Beispiel für diese soziale Institution nennt Takamure die Kamilaroi Süd-Australiens, bei denen ein strenges Heiratsverbot innerhalb der vier Teilsippen herrscht, und wo das eine Geschlecht sich nur mit dem anderen Geschlecht einer bestimmten Teilsippe verbinden darf. Morgan hat das sogenannte Heiratsklassen-System bei den Kamilaroi beschrieben. Da es auf Geschlecht (*sex*) statt auf Verwandtschaft (*kin*) basierte, hielt er es für älter als die Gens (Morgan 1877: 52f.). Die aus den Verbindungen der Punalua-Gruppenehe hervorgehenden Kinder gehören jedoch bei allen Arten von Verbindungen zur Sippe der Mutter und bilden demnach für Takamure die Voraussetzungen für den späteren matrilinearen Clan (32). Als Beispiele für die Existenz der Punalua-Gruppenehe sind auch für Morgan Australien und Hawaii von besonderer Bedeutung (vgl. Hildebrandt 1990: 182).

Kapitel „Die Ehe“) und des Beginns der matrilinear organisierten Clan-Gesellschaft (14).[187]

Unter dem Einfluß des Festlandes beginnt im 2. bis 3. Jahrhundert v.u.Z. die Yayoi-Zeit (3. Jahrhundert vor bis 250 n.u.Z.), in der die Charakteristika der Jungsteinzeit, Ackerbau, Weberei, der Gebrauch der Töpferscheibe und Megalith-Anlagen auftauchen, und die Takamure als die Epoche der matrilinearen Clan-Gesellschaft versteht und bezeichnet (19). Gemeinbesitz und gemeinschaftliches Arbeiten bestanden weiterhin, doch die Wohnverhältnisse änderten sich im Übergang von der Horde zum matrilinearen Clan.[188] Die *tateana* waren keine privaten Wohnhäuser im Stile der Kleinfamilie, wie dies oftmals in Museen dargestellt ist, vielmehr entwickelte sich Takamures Ansicht nach eine funktionelle Verwendung der Unterkünfte etwa in Hütten für Frauen mit Kleinkindern (*omoya*), Hütten für die Alten, Hütten jeweils für junge Frauen und junge Männer oder die Hütte der Clan-Mutter (28), sowie Speicher (35).

Wie bereits im jungsteinzeitlichen Südchina und Südkorea stand der Reisanbau im Mittelpunkt. Werkzeuge aus dieser Zeit, die zur Verarbeitung von Reis und Getreide dienten, wurden an zahlreichen Orten Japans gefunden und 1943 wurde in der Präfektur Shizuoka die Siedlung Toro mit Bewässerungsanlagen für Reisfelder entdeckt (21). Dort wurden zwar auch bereits Gegenstände aus Bronze und Eisen gefunden, diese

---

[187] Die von Takamure beschriebene Clan-Gesellschaft entspricht der Gentilgesellschaft bei Morgan. Sie war für ihn die erste entwickelte Form der menschlichen Gesellschaft überhaupt (Morgan 1877: 62, vgl. Hildebrandt 1990: 184). Für Morgan bildete die Punalua-Gruppenehe die Grundlage der entstehenden Gentilorganisation. In Hawaii und in Australien wies die Punalua-Gruppenehe bereits zwei zentrale Strukturmerkmale der ursprünglichen Gens auf, nämlich Verbot der Geschwisterheirat und Matrilinearität (Morgan 1877: 433). Patrilinearität war ihm zufolge eine spätere Erscheinung. Er definierte die Gens wie folgt: „A gens, therefore, is a body of consanguinei descended from the same common ancestor, distinguished by a gentile name, and bound together by affinities of blood (…). Where descent is in the female line, as it was universally in the archaic period, the gens is composed of a supposed female ancestor and her children, together with the children of her female descendants, through females, in perpetuity; and where descent is in the male line – into which it was changed after the appearance of property in masses – of a supposed male ancestor and his children, together with the children of his male descendants, through males in perpetuity“ (Morgan 1877: 63).

[188] Die Siedlungen waren Takamure zufolge nun mit Wassergräben umgeben. In Hie, Nord-Kyūshū, wurde eine Siedlung mit sechs von Wassergräben umgebenen *tateana* ausgegraben und außerhalb der Siedlung ein Urnenfeld gefunden (35).

waren jedoch vermutlich aus China eingeführt worden.[189] Die durch den Ackerbau erfolgte Entwicklung der Produktionsmethoden erlaubte eine Bevölkerungszunahme, die Entwicklung sozialer Strukturen und die Zusammenschlüsse von Clans. Diese Entwicklung war nach Takamures Annahme begleitet von der geschlechtlichen Arbeitsteilung, wobei Männern hauptsächlich das Jagen und Fischen zufiel, während Frauen Ackerbau betrieben und sich um die Belange des Dorfes kümmerten (25). Diese Art der geschlechtlichen Arbeitsteilung und die daraus resultierende große Bedeutung der Frauen finde sich auch bei den Minangkabau Mittel-Sumatras,[190] die Takamure an dieser Stelle anführt (26). Im gesamten südostasiatischen Raum sei auch heute noch zu beobachten, daß Landwirtschaft und der Markt die Domäne der Frauen sind. In den zu Beginn des 8. Jahrhunderts kompilierten Geschichtswerken, *Kojiki* und *Nihon shoki*, sowie in den topographischen Beschreibungen *fudoki* sind die Gottheiten der Nahrung und des Ackerbaus sämtlich weiblichen Geschlechts.[191] Auch die jeweiligen Schutzgottheiten des Marktes und des Handwerks in Heiankyō sind weibliche Gottheiten,[192] was Takamure zu dem Schluß bringt, daß in der japanischen Frühzeit Frauen in Landwirtschaft, Handwerk und Handel eine führende Rolle spielten (26).

Auch Ienaga (1959) spricht in seiner *Kulturgeschichte Japans* von der im Vergleich zu Europa eigentümlichen „Stagnation der Produktionstechnik" in der japanischen Jōmon-Zeit, die trotz der handwerklichen Perfektion bei der Bearbeitung von Steinwerkzeugen und Tongefäßen weder Ackerbau noch Viehzucht kannte. Und auch er bezieht diese Rückständigkeit auf die geographische Lage des Archipels im äußersten Osten des eurasischen Kontinents und auf die Abgeschiedenheit vom Festland (Ienaga 1990: 24f.). Ebenso wie Takamure geht Ienaga von dem hohen gesellschaftlichen Rang der Frauen und von „blutsverwandtschaftlichen Mutter-Kind-Beziehungen als Fundament der damals herrschenden mutterrechtlichen Familienordnung" aus (28).

---

189 Vgl. auch Kidder 1993: 80f. In China verlief die Entwicklung von der Steinzeit über die Bronzezeit bereits im 4. Jahrtausend v.u.Z. (24) und schließlich zur Eisenzeit seit dem 8. Jahrhundert v.u.Z. (vgl. auch Brown 1993: XX).

190 Zu den Minangkabau in der vorkolonialen Epoche vgl. auch Lenz 1990b. Takamure bezieht sich bei ihrer Aussage auf die von dem Amt für Frauen und Jugend im Arbeitsministerium (Rōdōshō Fujin Seinenkyoku) herausgegebene Publikation *Sekai no fujin tachi* („Die Frauen der Welt") von 1953.

191 Im *Kojiki* ist Ōgetsuhime die Göttin der Nahrung, im *Nihon shoki* ist Ukemochi (auch Ukemoke) no kami, die Gottheit der Nahrung, ebenfalls eine Frau (Takamure, 26). Siehe übereinstimmend Saito 1989: 14.

192 Ichihimekami (Gottheit des Marktes), Ishikoridome, Ahninnen-Gottheit des Handwerks (Takamure, 26).

Takamure kritisiert jene nicht namentlich benannten „konservativen Historiker“, die davon ausgingen, daß bereits um die Zeitenwende herum eine großartige Monarchie (*kunshu koku*) und eine zivilisierte Gesellschaft mit patriarchalem Familiensystem existiert habe. Von der Ahistorizität des japanischen Patriarchats auszugehen komme einer „Geschichtsfälschung“ (*rekishi no gizō*) gleich (20). Sie merkt an, daß der Versuch der androzentrischen Verzerrung bereits in den ersten japanischen Geschichtswerken, dem *Kojiki* und dem *Nihon shoki* unternommen wurde, daß jedoch auch fortschrittlichen Historikern Voreingenommenheit zu unterstellen sei, wenn sie davon ausgehen, daß die Geschichte von Beginn an eine Geschichte der Ausbeutung gewesen sei (20).

Takamure differenziert verschiedene kulturelle Ebenen der gesellschaftlichen Wirklichkeit wie etwa die *ritsuryō*-Gesetze als Überbau (*jōbu*), die Produktionsverhältnisse als innere Struktur (*naibu*) und die Verwandtschafts- und Eheverhältnisse als Untergrund-Struktur (*kabu*). Sie verweist darauf, daß es Verschiebungen und Unterschiede zwischen diesen Ebenen oder fortwirkende geschichtliche Strömungen gibt. Ihre grundlegende These kommt in folgendem Zitat zum Ausdruck:

> Wie sich die heute über 50jährigen und aus der Provinz Stammenden wahrscheinlich noch erinnern können, gab es in sämtlichen Gegenden Japans bis zur Meiji- und Taishō-Zeit noch das frühzeitliche Altersklassen-System, die Besuchsehe und die Einheirat des Mannes (die älteste Schwester als Hausvorstand). Das heißt, wir dürfen nicht vergessen, daß jede Epoche sich auf der Basis dieser Untergrund-Struktur (*kabu*) geformt hat. Während etwa das Ehe-System in Mesopotamien, Ägypten, Griechenland, Rom, Indien und China in der mehrere Tausend Jahre bis Tausend v.u.Z. andauernden Bronze-Zeit bereits die Einheirat der Frau in die Familie des Mannes bedeutete und damit das Patriarchat begann, hat sich in unserem Land im Gegensatz dazu die Einheirat des Mannes in die Familie der Frau bis zur Nanbokuchō-Zeit im 14. Jahrhundert erhalten. Erst ab der Muromachi-Zeit begann schließlich die Einheirat der Frau. Diese Umstände sind für ein Verständnis der Familienstruktur wie auch der Organisation und der Stufe der Produktion unseres Landes keineswegs zu unterschätzen. Dennoch haben die Historiker bis heute diese Dinge schlichtweg ignoriert, und dies war ein gravierender Fehler. (27)

Die Entwicklung des Ackerbaus bildete die Grundlage der matrilinearen Clan-Gesellschaft, die die vorangehende Punalua-Gruppenehe noch lange Zeit fortführte. Hier veranschlagt Takamure den eigentlichen Beginn des Matriarchats in Japan: „Hier haben unsere Vorfahrinnen, die japanischen Frauen, (…) schließlich mittels ihres eigenen Mutter-Ich die Bewegung der

Geschichte beeinflußt und den matrilinearen und mutterrechtlichen Charakter hervorgebracht" (33). Im Vergleich dazu hat die Entwicklung zum patriarchalen Clan in China bereits in der Qin-Dynastie (221 v.u.Z.) eingesetzt und sich im dritten Jahrhundert v.u.Z. schließlich im patriarchalen Staat des Altertums mit einer ausgeprägten Metallkultur etabliert (Takamure, 33, vgl. auch Ienaga 1990: 30). Im dritten Jahrhundert v.u.Z. brachten Chinesen und Koreaner diese Metallkultur nach Japan und bildeten hier einen Teil der Oberschicht. Aus chinesischen Geschichtsdokumenten der Han-Dynastie, dem *Hanshu* („Annalen der Han-Dynastie")[193] weiß man, daß Japan im zweiten Jahrhundert v.u.Z. aus über 100 unabhängig organisierten „Ländern" (*kuni*) bestand (Takamure, 34, vgl. Ienaga 1990: 32). Diese, so führt Takamure aus, sind nicht mit den Stadtstaaten der griechischen Polis zu vergleichen, sondern auf einer viel früheren Stufe der (von Engels beschriebenen) Phratrie anzusiedeln.

Takamure wendet sich gegen nicht näher benannte „in der Nachkriegszeit geschriebene Geschichtsbücher", in denen die 100 „Länder" als Kleinstaaten (34) und diese Zeit als die Entstehungszeit des Patriarchats (14f.) verstanden würden. Die Funde von Kupfer-, Eisen- und Goldgegenständen, die vom Festland importiert waren, reichen ihr zufolge zu diesem Schluß nicht aus. Vielmehr vertritt sie aufgrund der Beschreibungen des damaligen sozialen Lebens, wie es in chinesischen Geschichtswerken beschrieben ist, und aufgrund ihrer eigenen Forschungen die These, daß bis zur Nanbokuchō-Zeit (14. Jahrhundert) die matrilinear organisierte Ehe und Familie (*bokei kazoku*) dominierten (15). Unter Einbeziehung dieser soziologischen Grundlagen sei die Festsetzung des Patriarchats bereits in der Yayoi-Zeit verfrüht.

Die anschließende Kofun-Zeit dauerte vom 3. bis zum 6. oder 7. Jahrhundert und wurde nach den Grabhügeln benannt, in denen Clan-Chefs bestattet wurden. Die Größe und die Statusbeigaben lassen auf wirtschaftliche Kraft sowie auf Kampf und Invasion zwischen den Clans schließen (41). Die der Yayoi-Zeit eigene Töpferform wurde von sogenannten *hajibe*, Gruppen von Töpfern, hergestellt und fand in der Kofun-Zeit breite und standardisierte Verwendung (41). Die Zirkulation der Generationen und Geschlechter durch verschiedene *tateana* bestand zwar weiterhin, immer deutlicher soll sich jedoch die Mutter-Kind-Wohnstätte zur Grundlage der auf Mütter und Kinder zentrierten kleinen Familieneinheit herausgebildet haben (42). Dadurch soll sich eine Eigenständig-

[193] „Annalen der späteren Han-Dynastie" (*Hou Hanshu*), die erst im 5. Jahrhundert entstanden, enthalten ähnliche Passagen über Japan wie das ältere *Wei zhi* (übersetzt bei Tsunoda und Goodrich 1951 und Tsunoda *et al.* 1958: 9, vgl. Dettmer 1985: 4).

keit des weiblichen Hauses entwickelt haben, wie sie in der nachfolgenden Nara- und Heian-Zeit die Voraussetzung für die Besuchsehe des Mannes gewesen ist. Für die Kofun-Zeit geht Takamure davon aus, daß es ein monogames Ehesystem nicht gegeben habe, daß eine Frau vielmehr von mehreren Männern (*muko*) besucht werden konnte und dies ein Zeichen von Prestige war. Dieser Brauch setzte sich bis in die Heian-Zeit fort (41). Funde einer Wohnanlage in Tōkyō (Shimura iseki in Itabashi-ku) mit unterschiedlich großen *tateana*, welche jedoch immer die gleiche Herdgröße und wenig Differenzierung in den Haushaltsgerätschaften aufwiesen, lassen Wajima Seiichi[194] zufolge noch kein Standessystem erkennen (42f.). Takamure geht davon aus, daß es ein „*ōya tsumaya*“-System gab, bei dem das „große Haus“ (*ōya*) den Mittelpunkt bildete und die kleineren „Rand“-Häuser (*tsumaya*) sich darum herum gruppierten, ein in der Bauweise ausgedrücktes soziales System, das die Grundlage der Clangemeinschaft (*shizoku kyōdōtai*) in Japan abbildete (43). Selbst nach der Muromachi-Zeit drückt sich Takamure zufolge dieses soziale Verhältnis in den Bezeichnungen der Erweiterten Verwandtschaftsgruppen (*dōzoku soshiki*) aus, wo das Haupthaus als *omoya, ohoya* oder *nakaya*, und die Zweighäuser als *maki*, *kuruwa* oder *sotomaki* bezeichnet wurden (43). Neben der Besuchsehe bestanden jedoch auch lange noch Formen der Gruppenehe. Überreste dieser Eheformen erkennt Takamure in anthropologischen Berichten aus dem 20. Jahrhundert, etwa in Ema Miekos Beschreibungen in *Shirakawa mura no dai kazoku* („Die Großfamilien des Dorfes Shirakawa“, 1943).[195] Demnach gab es in diesem Dorf bis in die jüngste Zeit die Besuchsehe. Diese zeige selbst noch Reste der Gruppenehe in der Form, daß die Frauen eines Hauses von ihren Männern in einem dafür bestimmten gemeinsamen Schlafraum besucht wurden (43).

Die Clan-Chefs (*uji no kami*) oder die Länder-Chefs (*kunitsuko*)[196] waren Geschwisterpaare, die als *hime* und *hiko* eine Art Doppelherrschaft ausübten (45). Takamures Ansicht nach war die unterste Produktions-

---

[194] Takamure macht keine Angabe darüber, welche Schrift sie zitiert. Wajima (1909–1971) war Archäologe, und seine theoretische Grundlage war der historische Materialismus. 1938 gelang ihm die Ausgrabung Nara-zeitlicher und in den 1950 Jahren vor-Jōmon-zeitlicher Siedlungsreste.

[195] Erschienen bei Mikuni Shobō in Tōkyō. Ema Mieko (1903–1983) war Volkskundlerin und Schülerin Yanagita Kunios. Sie stellte durch ihre Feldforschungen das heute auch durch seine gut erhaltene japanische Architektur berühmte Shirakawago vor.

[196] Im *Kojiki* und *Harima fudoki* werden auch Frauen als *kunitsuko* genannt. Hora Tomio (1959: 32) schließt daraus, daß Frauen auch auf der Ebene des Clans, also unterhalb der Stammesvereinigung (*buzoku rengō*) den Clan-Vorstand innehaben konnten, wenngleich er dies nicht für ein allgemeines Phänomen hält.

und Organisationseinheit in der bereits sozial differenzierten Gesellschaft der Kofun-Zeit und lange Zeit danach kein patriarchal, sondern ein gleichheitlich organisierter Verband. Nach der Taika-Reform (645 n. u. Z.) verbreitete sich das Recht auf Privateigentum, doch Eheleute wirtschafteten noch jeweils eigenständig (*fūfu bessan*). Das im Altertum mit dem Privateigentum einhergehende patriarchale Recht über Leben und Tod war noch unbekannt (46).

Seit der Taika-Reform des 7. Jahrhunderts sah man Takamure zufolge in den entstehenden Städten und in der Adelsschicht das Aufkommen von sich nicht selbst versorgenden Frauen. Im Volk jedoch hatten die Frauen Anteil an Landwirtschaft und Handel, waren direkt an der Produktion beteiligt, hatten Vermögensrechte und eine relativ hohe gesellschaftliche Stellung. Alte Frauen waren traditionell für die Riten (*saishi*) verantwortlich. Auf der politischen Ebene hatten die Frauen des Adels, der Krieger und auch die Frauen am Kaiserhof eine hohe Stellung und übten vereinzelt, wie etwa die berühmte *shōgun*-Witwe Hōjō Masako (1157–1225)[197], noch bis zur Kamakura-Zeit (1192–1333) politische Macht aus.

Unter Berücksichtigung des Ehe- und Familiensystems, das sich durch die Gleichzeitigkeit von Vater- und Mutterrecht, durch Vermögensrechte beider Geschlechter und durch die im Clan aufgehobene Paarungsehe auszeichne, setzt sich Takamures Charakterisierung von jener der führenden marxistischen Historiker der Nachkriegszeit ab. Watanabe Yoshimichi (1901–1982)[198], Matsumoto Shinpachirō (geb. 1913)[199] u. a. hat-

---

[197] Sie war die älteste Tochter von Hōjō Tokimasa und die Ehefrau von Minamoto no Yoritomo, dem Begründer des Kamakura-*bakufu*, und die Mutter seiner Söhne und Nachfolger, Minamoto no Yoriie und Minamoto no Sanetomo. Nach Yoritomos Tod 1199 regierte sie gemeinsam mit ihrem Vater und ihrem Bruder Hōjō Yoshitoki das *bakufu* und setzte ihren Sohn Sanetomo als *shōgun* ein. Sie scheute sich nicht, ihren Vater ins Exil zu schicken, als dieser seinen Schwiegersohn als *shōgun* installieren wollte. Sie wurde auch Nonnen-*shōgun* (*ama shōgun*) genannt, da sie nach Yoritomos Tod die buddhistischen Gelübde abgelegt hatte. Bis zu ihrem Tod blieb sie sehr einflußreich in den Beratungsgremien des *bakufu* (siehe Saito 1989).

[198] Watanabe Yoshimichi war führender marxistischer Altertumsforscher und Mitglied der KPJ. 1936–1937 gab er zusammen mit Hayakawa Jirō, Wajima Seiichi, Akizawa Shūji und Izu Kimio die zweibändige *Nihon rekishi kyōtei* („Lehrbuch Geschichte Japans") heraus. Seine 1939 begonnene Gemeinschaftsforschung mit den marxistischen Historikern Ishimoda Shō, Matsumoto Shinpachirō und Tōma Seita konnte erst 1948 mit *Kodai shakai no kōzō* („Die Struktur der Gesellschaft des Altertums") publiziert werden, war aber sehr einflußreich in der Geschichtswissenschaft der Nachkriegszeit.

[199] Marxistischer Historiker, der vor allem für seine Forschungen zu Geschichte und Theorie des japanischen Feudalsystems bekannt ist. Als Matsumoto-These

ten das Altertum von der Taika-Reform über die Nara-Zeit (710–784) und die Heian-Zeit (794–1185) bis zur Nanbokuchō-Zeit (1336–1392) angesetzt.[200] Laut Takamure ist dieser Zeitraum eher durch die Fortsetzung vorpatriarchaler Geschlechterverhältnisse und agrarischer Produktionsweisen der Frühzeit charakterisiert und in ihrer Periodisierung als eine Mischung von Frühzeit und Altertum zu verstehen (159, 162). Auch auf der militärischen Ebene habe sich das Militärsystem von patrilinearen Clans erst in der Kamakura-Zeit (1192–1333) etabliert, welche folglich mit der griechischen Heroen-Zeit vergleichbar sei (163).

In der Zeit des Niederganges der Clan-Gesellschaft wandelte sich Takamure zufolge das Clan-System zum patriarchalen Familiensystem und der Gemeinbesitz zum System des Privateigentums. In diesem Verlauf verloren Frauen Vermögensrechte, wurden zu Abhängigen und das Mutterrecht wurde durch das Vaterrecht überwältigt. Hier hat laut Takamure die Kriegergesellschaft, vor allem nach den Ōnin-Aufständen (1467–1477), wo durch Raub und Krieg Reichtümer akkumuliert wurden, zu einer Vorrangstellung der Männer und seit der Muromachi-Zeit zum großen Umsturz der Stellung der Frauen geführt.

Die japanische Frühzeit dauerte Takamure zufolge bis in die Kamakura-Zeit, welche die Übergangszeit hin zu der Etablierung patriarchaler Verhältnisse in der Muromachi-Zeit (1338–1573) darstellt. Takamures Vergleiche zwischen griechischem Altertum und japanischer Muromachi-Zeit sind von weitgehenden Übereinstimmungen geprägt. Die Konzeptionalisierung ihrer Frauengeschichte bleibt sich auch hier gleich: Die eurasische Geschichte des Patriarchats bildet die feststehende monolithische Folie und den Hintergrund, vor welchem die Besonderheit der japanischen Geschichte aufleuchtet und zu einer grundlegenden Korrektur der Prinzipien der Universalgeschichte herausfordert.

Mit der Muromachi-Zeit sieht Takamure die „Epoche der Demütigung der Frau“ (*josei no kutsujoku jidai*) gekommen (239, 240). Diese Epoche, in der sie den Höhepunkt der Unterdrückung der Frauen in der japanischen

---

wurde seine Theorie von der feudalistischen Revolution zur Nanbokuchō-Zeit (*Nanboku chō hōken kakumei*) bezeichnet. Sie war in der Nachkriegszeit weithin anerkannt.

200 Mitte der 1930er Jahre wurde der Übergang vom Altertum zum Feudalismus von Watanabe Yoshimichi auf das Ende der Nara-Zeit angesetzt. Nach dem Krieg wurde er von Matsumoto Shinpachirō auf die Nanbokuchō-Zeit datiert. Araki Moriaki habe in den 1950er Jahren schließlich das Altertum bis zum Ende der Sengoku-Zeit datiert (Takamure, 159).

Geschichte konstatiert, wirke bis in die heutige Zeit weiter. Takamure schreibt:

> Indem ich die Wirklichkeit dieser Zeit so genau wie möglich beschreibe und benenne, versuche ich die Ursachen jener altertümlichen und feudalistischen Fesseln zu verdeutlichen, unter denen wir heute noch leiden. (240)

Die Epoche des (griechischen und römischen) Altertums ist für sie synonym mit der Entstehung des Patriarchats. Hiermit begründet sie ein weiteres Element ihrer neuen und provokanten These, daß nämlich in Japan das Patriarchat und somit auch das Altertum sich aus Sicht der Frauengeschichte erst vollständig in der Muromachi-Zeit etablierte. Es ist der von Takamure ab der Muromachi-Zeit konstatierte Sklavenstatus der Frau, welcher ihre Periodisierung so wesentlich von anderen unterscheidet. Ihre Zivilisationskritik, stützt sich, wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, auf Morgan und Engels, geht aber wie im Kapitel über die Matriarchatsidee zu zeigen ist, in der feministischen Betonung der geschlechtlichen Versklavung über deren Thesen hinaus.

Takamure problematisiert den Begriff, Gehalt und die Periodisierung des Feudalismus für Japan (362f.): Der Begriff *hōken* stammt aus alten chinesischen Texten der Zhou-Dynastie und bezeichnete ein System, in dem der Kaiser seinen Beamten Land als Lehen übergab. Weil dies der Form nach dem Lehenssystem des westeuropäischen Mittelalters ähnelt, haben japanische Historiker der Meiji-Zeit[201] bei der Einfuhr westlicher Geschichtsschreibung den Begriff Feudalismus mit *hōkensei* übersetzt. Dies hält Takamure für einen Fehler, weil das *hōken*-System des chinesischen Altertums (*kodai*) auf einer völlig anderen geschichtlichen Stufe als das westeuropäische Mittelalter angesiedelt ist. Denn ersteres war, was sich auch in der vergleichenden Frauengeschichte zeige, das Zeitalter, in dem die Clan-Gesellschaft noch nicht völlig überwunden, die Sklavenhaltergesellschaft noch nicht gekommen war und eine Art militärisches Clan-Bündnis entstand, also eine Zeit, die in der westlichen Geschichte viel früher liegt und eher mit der griechischen Heroenzeit zu vergleichen sei (362–364). Dies wiederum ähnele dem Krieger-System (*buke seido*) der

[201] Takamure nennt zwar an dieser Stelle keine Namen, zuvor hatte sie sich jedoch auf die Historiker Shigeno Yasutsugu und Masuda Shirō (geb. 1908) bezogen (362). Letzterer forschte während des Krieges über die Struktur mittelalterlicher deutscher Städte und die Mentalität der Städter (*shimin ishiki*). In der Nachkriegszeit verlegte er sich in seinen vergleichenden Studien auf die mittelalterlichen europäischen Dorfgemeinschaften und betonte das Element des Widerstands gegen die Herrschaft von oben.

Kamakura-Zeit, wo das *sōryō*-System[202] des gemeinsamen Landbesitzes eines Clans als Grundlage für das militärische Clanbündnis diente, an dessen Spitze der *shōgun* stand. Der Begriff *ie* war zu jener Zeit noch ein Ausdruck für den ganzen Clan und bezeichnete noch nicht einzelne Familien (363). Im Laufe der Muromachi-Zeit erst wurde das *sōryō*-System durch die Herausbildung der Familie (*kazoku*) ausgehöhlt, die selbständig und zur patriarchalen Großfamilie wurde (365). Im Verlauf der Diskussion in der Fachwelt der 1930er bis in die 1950er Jahre, die Takamure nachzeichnet, bewegte sich die Datierung des Beginns der japanischen Feudalzeit von der Taika-Reform im Jahr 645 bis zum Ende der Sengoku-Zeit (1467–1568) (370).[203]

Ein wesentliches strukturierendes Element in Takamures Zuordnungen liegt in dem Kriterium der Matrilinearität oder der Patrilinearität der Clan-Verbindungen. Historiker der Meiji-Zeit versuchten, das Yamato-Bündnis mit dem chinesischen *hōken*-System der Zhou-Zeit zu vergleichen, da sie sich der Form nach ähneln. Takamure argumentiert jedoch, daß das Yamato Bündnis ebenso wie der von Morgan beschriebene Irokesen-Bund matrilinear organisiert gewesen sei – im Unterschied zu den Clans der griechischen Heroen-Zeit, der chinesischen Zhou-Dynastie sowie der Kamakura-Zeit, die sich als Bündnisse patrilinearer Clans einer Zeit auszeichnen, in der aus dem Niedergang der Clans das Patriarchat entstand (365). Takamure verweist darauf, daß das *hōken*-System nicht nur politisch, sondern auch soziologisch betrachtet und verglichen werden müsse. Vom Standpunkt der japanischen Frauengeschichte aus gesehen müsse daher die Muromachi- und besonders die Edo-Zeit (1603–1868) eher mit dem patriachalischen griechischen Altertum als mit dem

---

[202] Der Begriff bezeichnet die interne Organisation landbesitzender Familien in der Kamakura-Zeit, auf der Basis der Erbteilung unter der Führung eines Haupterben (*sōryō*). Als ein System der Besitzverwaltung in der zweiten Hälfte der Heian-Zeit entstanden, waren ursprünglich alle Söhne und Töchter erbberechtigt, doch der *sōryō* war für die Verteilung und Verwaltung der Felder verantwortlich. Im allgemeinen wird das *sōryō*-System als Übergang hin zu einem Vasallen-System verstanden, da sich die Landbesitzer in dieser Zeit militarisierten und Mitglieder als fiktive Verwandte in die Familie aufgenommen wurden.

[203] Takamure nennt und zitiert hier wiederum die führenden marxistischen Historiker der Vor- und Nachkriegszeit: Die 1936 erschienene Publikation *Nihon kodaishi no kisō mondai* von Watanabe Yoshimichi, Hayakawa Jirō, Izu Kimio und Akizawa Shūji (368), die 1944 geschriebene Studie *Chūseiteki sekai no keisei* von Ishimoda Shō, außerdem Matsumoto Shinpachirō und Araki Moriaki (370). Eine Problematisierung des Begriffes Feudalismus im japanisch-westlichen Vergleich und ein Vergleich von Feudalregierungen in Europa mit politischen Institutionen in Japan zwischen 1200 und 1500 liefert Duus (1976).

westlichen Mittelalter verglichen werden. Bei der Edo-Zeit handele es sich um einen frühreifen – und mit der Einfuhr von Gewehren unter äußerem Einfluß entstandenen – Feudalismus, der eine Verbindung mit dem Charakter des Altertums eingehe (366).

Das in der Moderne (Meiji-, Taishō- und Shōwa-Zeit) erstmals landesweit einheitlich geregelte und gesetzlich festgelegte patriarchale *ie*-System, die beschränkten Vermögens- und Erbrechte von Frauen und ihre gesellschaftlich und politisch machtlose Stellung sind nach Takamure eher mit dem europäischen Feudalismus als mit der Stufe der kapitalistischen Gesellschaft zu vergleichen (162). Während in Europa mit dem Feudalismus eine verhältnismäßige Verbesserung der Stellung der Frau im Vergleich zum Altertum einherging, habe es sich in Japan umgekehrt verhalten. Denn die im allgemeinen mit dem Feudalismus assoziierte Edo-Zeit war von Takamures frauengeschichtlichem Blickwinkel aus umfassend durch die misogynen Elemente des Altertums geprägt.

Die Meiji-Restauration von 1867 bezeichnet Takamure als das „Morgengrauen Asiens" (518) und bewertet sie als einen positiven Schritt, wenngleich die erzwungene Öffnung des Landes durch die USA (im Jahr 1854) von ihr als eine „vergewaltigende Landesöffnung" (*gōkanteki kaikoku*) bezeichnet wird. Sie habe gleichzeitig die Abkehr von Asien bedeutet (915). Die von den außerparlamentarischen Älteren Staatsmännern (*genrō*) kontrollierte Meiji-Regierung hätte ein absolutistisches *tennō*-System eingerichtet, das in seiner Unterdrückung der Volksbewegungen von unten mit Hilfe von Bürokratie, Militär und Polizei der feudalistischen Gewalt über die Untergebenen geglichen habe (526).[204] Das Ziel der Meiji-Regierung habe nicht in der Entstehung einer modernen bürgerlichen Gesellschaft gelegen, sondern in der Verhinderung der Kolonisierung von außen (532, 538). Dennoch hatte die Restauration die Gleichstellung der Stände und die Einführung allgemeiner Bildung auch für Frauen zur Folge, wenngleich die staatlichen Initiativen für Frauenbildung nur als Hilfsmittel zur Europäisierung zu verstehen seien (536).

---

[204] Die Meiji-Restauration ist nach Peter Weber-Schäfer im Unterschied zur bürgerlichen Revolution europäischen Musters als eine „Revolution von oben" zu bezeichnen, „deren Führungsschicht sich aus einer zahlenmäßig kleinen Gruppe mit der Vorherrschaft des Tokugawa-Clans und der außenpolitischen Machtlosigkeit Japans unzufriedener Samurai rekrutierte" (Weber-Schäfer 1981: 449f.). Unter der Person des *tennō* als Nation geeint „bedeutete die Restaurationsbewegung selbst eine Machtverlagerung vom höheren Adel des Feudalsystems auf die unteren Ränge seiner dem Kriegerstand angehörigen Clientèle" (ebd.). Schon die Herkunft der neuen Herrschaftsspitze deutete also auf deren konservative innenpolitische Gesinnung hin.

4.3 Thematische Analyse

Für die thematische Diskussion von *Josei no rekishi* wurden die Themen „Die Ehe“, „Die Mütter“, „Liebe, Sexualität und Prostitution“ sowie „Die weibliche Kultur“ ausgewählt. Diese Auswahl ergab sich aus meiner Auseinandersetzung mit dem Stoff. Aus der Fülle der Informationen, Aspekte und Metaphern schälen sich die vier genannten Motive heraus, die als durchgängig wiederkehrende Themen geschichtliche Stränge des Erzählens bilden. Jedes Motiv ist dabei Platzhalter für einen vielschichtigen Themenkomplex. Auch dessen Subthemen kristallisierten sich in der Analyse des Textes heraus, wurden von mir ausgewählt und in ihrer chronologischen Reihenfolge behandelt.

Zunächst wird in Form von referierenden Darstellungen ein genauerer Blick auf Takamures Argumentations- und Schreibweise ermöglicht. Dies scheint um so mehr geboten, als das Werk (wie alle ihre wissenschaftlichen Werke) nicht in Übersetzung vorliegt. An das Referierte schließt sich meist jeweils eine als solche gekennzeichnete Diskussion an, ohne daß ein neues Kapitel dafür eingerichtet wäre. Lediglich am Schluß der ersten drei Themenkomplexe wird eine zusammenfassende Diskussion unter Einbeziehung gegenwärtiger Forschungsliteratur gegeben. Darin wird gegebenenfalls eine wissenschaftsgeschichtliche Einordnung des Referierten und eine zeitgeschichtliche Kontextualisierung vorgenommen.

4.3.1 Die Ehe

Der folgenden Bearbeitung des Themenkomplexes Ehe in Takamures *Josei no rekishi* sind wesentliche Merkmale der Familienforschung des 19. Jahrhunderts voranzustellen, auf die sich Takamure meiner Einschätzung nach vorwiegend über Engels bezog.[205] Hier nimmt Lewis Henry Morgans *Ancient Society* (1877) eine zentrale Position ein, wenngleich Takamure auch die Namen Bachofen, McLennan, Briffault, Malinowski und Bancroft anführt (6).

Hans-Jürgen Hildebrandt hat in seinen umfassenden Studien über die evolutionistischen Gesellschaftstheorien[206] in der Familienforschung

[205] Takamure macht in *Josei no rekishi* kaum Quellenangaben zur westlichen Familienforschung. Wie bereits erwähnt, ist der einzige Text, den sie ausführlich zitiert, die Bearbeitung von Morgans *Ancient Society* durch Friedrich Engels (1962). Andere Texte werden nur genannt oder paraphrasiert wiedergegeben.

[206] Hildebrandt subsumiert unter Evolutionismus „diejenigen umfassenden Theorien über die Entwicklung der Natur und/oder Gesellschaft (…), die sich

Bachofens, McLennans und Morgans den wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund berücksichtigt und als die herausragende Leistung des gesellschaftlichen Evolutionismus die „Emanzipation der Wissenschaft von der Theologie“ herausgearbeitet (Hildebrandt 1983: 13). Er führt die kontroverse Diskussion und das pauschale Verwerfen von evolutionistischen Theorien zum einen auf mangelhafte Aufarbeitung der primären Quellen und zum anderen auf die ungenügende Beachtung des historischen Hintergrundes zurück (1983:18), von welchem die Evolutionisten sich abhoben.

Wissenschaftsgeschichtlich galt bis Mitte des 19. Jahrhunderts auch im Bereich der Gesellschaftswissenschaften die Bibel als weitgehender Orientierungspunkt, und die monogame patriarchale Ehe und Familie wurde als die dem Menschen mit der Schöpfung gegebene ideale Form und als gesellschaftlicher Ursprung verstanden. Spätestens seit der Entdekkung Amerikas war die Existenz von Völkern mit anderen sozialen und Geschlechterarrangements ein Phänomen, das nicht mehr übergangen werden konnte, jedoch mit Theorien der Degradation, dem Herabsinken von ehemals höherem Niveau, der Abweichung oder der Geschichtslosigkeit von „Naturvölkern“ erklärt wurde.[207] Demgegenüber war für die Vertreter der evolutionistischen Theorien tendenziell der Unterschied zwischen „Kultur-“ und „Naturvölkern“ kein qualitativer, sondern ein zeitlich-quantitativer, und die christliche Religion wurde nicht als primärer Faktor des gesellschaftlichen Fortschritts angesehen. Aufgrund reichhaltiger Materialsammlungen wurde versucht, die Häufigkeit und Ähnlichkeit von bislang als Abweichungen erklärten Phänomenen festzustellen, ihre Struktur zu ergründen und eine allgemeine Theorie zu entwikkeln, die auch vermeintliche Kuriosa zu integrieren vermochte. Auf dem Gebiet der Familienforschung führte diese Herangehensweise zur Kritik der traditionellen patriarchalen Theorie und zur Entwicklung von Alternativen. Die monogame Ehe und Familie wurde nicht als biologisch festgelegte oder von Gott gegebene Institution, sondern als relativ spätes Produkt eines gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses verstanden, womit erstmals ein soziologischer Begriff von Ehe und Familie angewendet

– in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – im Gegensatz zur traditionellen, teleologischen Sichtweise herausbilden und alternative Erklärungsmuster anbieten“ (Hildebrandt 1983: 13). Eine tabellarische Gegenüberstellung der Grundzüge „traditioneller“ und „evolutionistischer“ Theorieansätze findet sich bei Hildebrandt (1983: 230f.).

[207] Hildebrandt (1983) referiert die aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stammenden rassistischen wissenschaftlichen Ansichten über die „Naturvölker“. Siehe die umfangreichen Quellenangaben bei Hildebrandt 1983: 66, Fußnote 2.

wurde (Hildebrandt 1990: 35). Hierbei gelangten Bachofen, McLennan und Morgan unabhängig voneinander zu ähnlichen Ergebnissen (Hildebrandt 1983, 1990, 1996).

Auf die Theorie Bachofens gehe ich im Kapitel über „Die Mütter“ näher ein. An dieser Stelle sei die Familienforschung von Lewis Henry Morgan (1818–1881) angeführt, dessen Theorien Takamure in weiten Teilen zustimmte. Morgan ging es in seinen Studien zur menschlichen Evolution und zu den Irokesen (*Ancient Society,* 1877) um den technisch-zivilisatorischen Fortschritt und die Entwicklungen der sozialen und politischen Institutionen von der Gruppenehe zur monogamen Familie und von den verwandtschaftlichen Gentilorganisationen hin zum Staat.[208] Äußerst umfangreiche ethnographische Quellen- und Feldforschungen[209] bildeten die Grundlage seiner Stufentheorie zum Wandel der Familie. Darin stellt er eine nach der ursprünglichsten Stufe der Promiskuität einsetzende historische Abfolge von fünf Familienformen dar: 1. die blutsverwandtschaftliche (*consanguine*) Familie, die auf der Gruppenehe zwischen leiblichen und kollateralen Brüdern und Schwestern basiert, 2. die Punalua-Familie, welche sich auf die Gruppenehe zwischen kollateralen Brüdern und Schwestern beschränkt, 3. die daraus hervorgehende „syndyasmische“ oder Paarungsfamilie bzw. Paarungsehe, welche die leicht auflösbare Ehe zwischen einzelnen Paaren ohne exklusive Kohabitation bezeichnet und auf der Grundlage der matrilinearen Gens existiert, 4. die patriarchale Familie, welche als polygame Eheform eine Ausnahmeerscheinung der hebräischen Herdenhaltergesellschaft darstellt, und schließlich 5. die monogame Form der Familie, welche auf der Einzelehe mit exklusiver Kohabitation basiert, in deren Zentrum die väterliche Gewalt und zum Teil die Abschließung der Frauen (auch bei 4)

---

[208] *Ancient Society* (1877) besteht aus fünf Teilen mit den Überschriften „I. Growth of intelligence through inventions and discoveries“, „II. Growth of the idea of government“, „III. Growth of the idea of the family“, „IV. Growth of the idea of property“. Die Entwicklung der Familie ist nur ein – wenngleich gewichtiger – Teil in der umfassenderen Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung.

[209] Morgan unternahm umfangreiche Reisen auf dem amerikanischen Kontinent und sammelte Material zur Kultur und Lebensweise verschiedener indianischer Völker. Im Zusammenhang mit der Erforschung von Verwandtschaftssystemen führte er weltweite Fragebogenaktionen durch. Er stand in wissenschaftlichem Kontakt mit Lorimer Fison und A.W. Howitt, denen er sein Material über Australien verdankt. Neben *Ancient Society* bilden *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Familiy,* 1871, und *Houses and House Life of the American Aborigines,* 1881, weitere wichtige Werke (Hildebrandt 1976).

steht.[210] Beispielhaft für die Monogamie in ihrer Ursprungsform ist die Familie im alten Griechenland, insbesondere zur Zeit Homers, und im antiken Rom.

Für den Wechsel der Abstammung zur Vaterfolge im Übergang von der syndyasmischen Paarungsehe zur patriarchalen und monogamen Familie macht Morgan die Entstehung des Eigentumsdenkens verantwortlich. Es ist die sozioökonomische Entwicklung, vor allem der Reichtum und dessen schädliche Auswirkungen, denen sein Interesse im letzten Teil von *Ancient Society* in dem Abschnitt „The growth of the idea of property" gilt. Dort schreibt er:

> Since the advent of civilization, the outgrowth of property has been so immense, its forms so diversified, its uses so expanding and its management so intelligent in the interests of its owners, that is has become, on the part of the people, an unmanageable power. (…) The dissolution of society bids fair to become the termination of a career of which property is the end and aim; because such a career contains the elements of self-destruction.[211]

Auch Takamure beschwört in ihrer Zivilisationskritik die zerstörerischen Tendenzen einer auf Geld und Reichtum ausgerichteten Gesellschaft (151). Wie bereits in der Diskussion von Engels erörtert wurde und in den folgenden Abschnitten auszuführen ist, stellt sie darüber hinaus wiederholt eine kausale Verbindung zwischen der Warengesellschaft, der Geld- und Handelswirtschaft, der Verwandlung der weiblichen Sexualität und der reproduktiven Fähigkeit der Frauen in Waren sowie der Unterordnung der Frauen in der Familie her. Desgleichen bildet für sie der Clan (*shizoku*) ebenso das zentrale Kritierium zum Verständnis der frühzeitlichen Gesellschaft wie Morgan dies für die *Gens* (Geschlecht) in *Ancient Society* behauptete (Morgan 1877, vgl. Shaw 1984: 226).

---

[210] Morgan 1877: 383. Die grobe Zusammenfassung kann nicht die differenzierte Argumentation Morgans und seine keineswegs unilinearen Beschreibungen der Übergänge zwischen den Familienformen wiedergeben. Abgesehen davon war sich Morgan des hypothetischen Charakters seiner Darstellungen bewußt (1877: 508). Dies betont auch Hildebrandt (1983: 227), der im Anschluß an Guhr die Position vertritt, daß in Ermangelung überzeugender Alternativen oder einer adäquaten Überprüfung und Widerlegung Morgans dessen Schema der Familien- und Gesellschaftsentwicklung immer noch eine logische Hypothese darstellt (Guhr 1980: 160, Hildebrandt 1983: 228).

[211] Morgan 1877: 552, in deutscher Übersetzung auch zitiert bei Engels (1962: 172–173).

4.3.1.1 Von der Gruppenehe zur Besuchsehe

Die Darstellung der Entwicklung der Ehe- und Familienformen in *Josei no rekishi* ist durchsetzt von theoretischen Erörterungen über Charakteristika der Familie, die Takamure mit dem japanischen Ausdruck *katei* und dem englischen Begriff *home* bezeichnet.[212] *Katei* bzw. *home* wird als ein Phänomen der „männlichen Genealogie und des Männerrechtes“ (*dankei danken*) definiert, das in der Philosophie der Männer, vor allem im christlichen Europa, zum unantastbaren Heiligtum stilisiert worden sei. Die frühzeitliche Gesellschaft Japans hingegen wird charakterisiert als eine Gemeinschaft, „die noch keine Familie (*katei*) kannte“ (11). In der Frühzeit habe es nur die Gruppen- oder die Besuchsehe gegeben.[213]

Eine Zusammenfassung der Geschichte der Ehe gibt Takamure im dritten Band von *Josei no rekishi*, in dem sie im Vergleich zur europäischen Geschichte auf die Besonderheit und Bedeutung Japans für eine Universalgeschichte verweist:

> Die Ehe der Frühzeit (*genshi*) Japans, also die menschheitliche Ehe der Frühzeit – die es in Europa nicht gab – ist anders gesagt eine Eheform, die mit der frühzeitlichen Gemeinschaft (*genshi kyōdōtai*) zusammenhängt. Die ersten Gemeinschaften waren umherziehende Horden (*mure*), die sich durch Sammelwirtschaft ernährten. Deren Eheform scheint hauptsächlich die innerhalb der Gruppe praktizierte Gruppenehe (*gunkon*) gewesen zu sein, die sich bald darauf mit dem Beginn des Ackerbaus und der Bildung von Clan-Siedlungen (*shizoku buraku*) zur exogamen Clan-Ehe (*zokugaikon*) wandelte. Auf

---

[212] *Katei* ist die erst von Iwamoto Yoshiharu (1863–1942) eingeführte und in der zweiten Hälfte der 1880er Jahre in Gebrauch gekommene Übersetzung des englischen Begriffs *home.* Damit war ursprünglich nicht das *ie*, sondern die Familie moderner westlicher Prägung gemeint. Die Debatten um das Zivilgesetzbuch und seine Verabschiedung 1898 verdeutlichen jedoch, daß Ehe und Familie weiterhin am Ideal des *ie* und an dem Gebot der Kontinuität des Hauses orientiert war (vgl. Koyama 1991: 78–92, zusammenfassend bei Wöhr 1997: 42f.).

[213] Hinweise auf die Besuchsehe des Mannes finden sich auch in der Bibel, wo sie *beena*-Ehe genannt wird, sowie bereits im Codex Hammurabi (Lerner 1995k: 135). Der Codex Hammurabi wurde auf einer Dorit-Stele ca. 1760 v. u. Z. eingemeißelt und enthält eine Vielzahl von Gesetzen, die im Babylonischen Reich schon seit Jahrhunderten galten. König Hammurabi hatte die Gesetze der von ihm beherrschten Völker gesammelt und zusammengestellt, um seine Autorität in seinem Herrschaftsbereich zu sichern. In der mesopotamischen Region war die Ehe ohne gemeinsamen Wohnsitz neben der patrilokalen Ehe die lange Zeit bestehende ältere Form, die der Frau eine größere Autonomie zubilligte und die Scheidung relativ einfach machte (Lerner 1995k: 145).

> dieser Ebene des Clan-Systems bleiben Mann und Frau jeweils Mitglied ihrer eigenen Gemeinschaft (*kyōdōtai*) und wohnen getrennt voneinander, so daß hierin die Form der Besuchsehe zu sehen ist. Dies ist die unter anderem im *Kojiki*, im [*Nihon*] *shoki*, in den *fudoki* und im *Man'yōshū* beschriebene Form des *tsumadoi* (den Gatten/die Gattin besuchen). Hier gab es gelegenheitshalber Besuche sowohl von Seiten des Mannes als auch von Seiten der Frau, aber normalerweise war die Form der Besuchsehe vorherrschend, bei welcher der Mann die Frau besucht. Deshalb wurde in der Gemeinschaft einem Mädchen, sobald es die Pubertät erreichte und von Männern besucht werden konnte, eine Hütte (*tsumaya*) gegeben, die dem Vollzug der Ehe, dem Gebären und der Kindererziehung diente. Aber diese isolierte Form des *tsumaya* ist als Form der Endphase ab der Kofun-Zeit zu verstehen. Das Produkt einer viel früheren Zeit war die zum Gebären vorgesehene gemeinschaftliche Gebärhütte (*kyōdō no ubuya*); die Kindererziehung erfolgte ebenso gemeinschaftlich. Für die älteren Kinder scheint es dann getrennte Hütten für Jungen (*wakamono goya*) und für Mädchen (*musume goya*) gegeben zu haben.
>
> Die Kinder wurden in der Gemeinschaft der Mutter geboren und erzogen. Und sie trugen den Namen des Clans und des Stammes der Mutter. Diese Gemeinschaft war ein matrilinearer Verband (*bokeigata shudan*). In unserem Land bestanden diese Verhältnisse bis zur Zeit vor der Taika-Reform. (606)

Wie Morgan und Engels geht Takamure also davon aus, daß die erste Eheform der Menschheit die Gruppenehe war. Noch nicht seßhafte Gruppen (*mure*) paktizierten gemeinsames Essen und gemeinsame Ehe (*kyō-shoku kyōkon*). Takamure vermutet, daß bei den Menschen der Frühzeit die geschlechtliche Paarung beliebig war und es ähnlich wie bei den Tieren Paarungs- bzw. Brunftzeiten gab, wobei sich das Geschlechtsleben nach den Fruchtbarkeitsphasen der Frauen richtete. Diese Art der Ehe nennt sie die „reine Naturehe" (*jun shizenkon*).

Takamures Annahmen basieren auf japanischen und westlichen archäologischen und ethnographischen Forschungen[214] sowie auf Rückverlängerungen zeitgenössischer Erzählungen alter Leute und auf den Beschreibungen in Nakayama Tarōs *Nihon kon'inshi* („Ehegeschichte Japans") von 1928, wo es heißt, daß zu bestimmten Frühlings- oder Herbstfesten oder Festen zu Ehren der Clan-Gottheit (*ujigami*) auf den Dörfern

[214] Die Archäologen und Historiker Kagamiyama Takeshi (Takamure, 35) und Wajima Seiichi (Takamure, 37) werden ohne bibliographische Angaben zitiert und diskutiert.

wilde Tanz- und Paarungsfeste im Wald stattfanden. Diese Feste dienten dem Zusammenhalt des Clans und zu ihnen waren ausschließlich Clanmitglieder – diese aber unterschiedslos – zugelassen (55). Die Überreste der Gruppenehe, so schließt Takamure, hätten also bis in die jüngste Zeit in vielen Volkssitten fortbestanden (vgl. auch Saito 1989: 12), vor allem in der Peripherie, wo bis vor kurzem die Bezeichnungen übriggeblieben waren und von der Volkskunde aufgezeichnet wurden (344–349). Sexualität war ein Teil des Gemeinschaftslebens und wurde in der Gruppe vollzogen, die dabei entstandenen Kinder galten als Kinder der ganzen Gemeinschaft.

Solcherlei Praktiken der Ehe innerhalb des Clans (*zokunai gunkon*) vermutet Takamure auch für die eigenständig umherziehenden Nomadenstämme (*mure*) der frühen Jōmon-Zeit (56). Hier habe sich auch die Geschwisterehe entwickelt, für die Takamure etymologische Hinweise anführt. Schwestern wurden von ihren Brüdern *imo* und umgekehrt wurden Brüder von ihren Schwestern *se* genannt. Im klassischen Japanisch hat der Ausdruck *imose* sowohl die Bedeutung von Ehepaar als auch von Geschwister (Takamure, 56, siehe auch Saito 1989: 12). Das Inzesttabu sei erst mit der allmählichen Entwicklung hin zu festen Siedlungen und zu Clanteilungen entstanden. Ab Mitte der Jōmon-Zeit sei zwischen den sich ausbildenden Untergruppen (*bunki zoku*) der seßhaften Gruppe die exogame Gruppenehe (*zokugai gunkon*) praktiziert worden, wobei die geschlechtliche Vereinigung dem Zusammenhalt der verschiedenen Sippen gedient habe. Diese Gruppenehe wird im *Nihon shoki* und im *Man'yōshū kagahi* oder *utagaki* (oder *kagai*)[215] genannt: Bei einer Zusammenkunft von zwei oder mehreren Gruppen wurden auf einem offenen Platz, der den Zeremonien diente, Tänze und Sprechgesänge abgehalten und zuletzt Geschlechtsverkehr vor den Göttern praktiziert.[216]

---

[215] Der Brauch des *kagai*, eine Kurzform von *uta no kakeai,* bezeichnet auch ein Treffen, bei dem Männer und Frauen abwechselnd die Zeilen eines Liedes singen, in dem die Worte der vorhergehenden Zeile wiederholt werden. Sie sind von Tänzen – vor allem der Frauen – mit sexuellen Konnotationen begleitet (58).

[216] In der mittleren Jōmon-Zeit wiesen die Wohnstätten innere Feuerstellen auf. Die Lebensweise veränderte sich hin zur Seßhaftigkeit. Die Horde teilte sich in zwei oder mehrere Gruppen, ein Fest- oder Zeremonienplatz (*saishi no hiroba*) wurde angelegt. Während Saito (1989: 10) darauf hinweist, daß dieser freie Platz für Jagdbeschwörungen, für Tänze und Feste allgemeiner Art gedient haben könnte, geht Takamure mit Verweis auf Engels und seine Hinweise auf Bancrofts Forschungen davon aus, daß dies auch ein Festplatz war, welcher der Einigung der Sippe durch den Vollzug einer Art Punalua-Gruppenehe diente (30). Bei Engels heißt es: „Und von den Halbinsel-Kaliforniern (…) erzählt

Die öffentlichen Plätze für den Vollzug dieser Gruppenehen heißen im klassischen Japanisch *kunado*. *Kuna* hat die Bedeutung von Geschlechtsverkehr, die Verbform lautet *kunagu*. *Do* bedeutet Ort, und Kunado no kami ist die Gottheit des *kunado*. Aus dem *Kojiki* zitiert Takamure weitere Bezeichnungen für diese Gottheit, etwa Sahe no kami oder Chimata no kami, Gottheiten, die am Rand des Dorfes, an Verkehrsstraßen, die das Dorf mit anderen Dörfern verband, und an Plätzen, an denen Austausch von Waren stattfand, plaziert waren. Der Ort der Gruppenehe wurde demzufolge auch zum Ort des ökonomischen Austausches (57). Später wurde der *kunado* auch zum Ort des Eheversprechens vor den Göttern, ein Schritt zur Individualisierung der sexuellen Beziehungen zwischen den Geschlechtern, die jedoch weiterhin dem Zusammenhalt verschiedener Sippen diente.

Auf dieser Stufe bleiben Frau und Mann jeweils Mitglied ihrer eigenen Sippe. Die Kinder bleiben selbstverständlich Teil der matrilinear organisierten Gemeinschaft, aus der die Mutter stammt. Die aus dem Zeitraum Mitte bis Ende der Jōmon-Zeit gefundenen „mütterlichen Tonfiguren" (*bosei dogū*) und die Bezeichung unter den Sippenmitgliedern als *harakara* („aus der gleichen Muttersippe") können Takamure zufolge als Ausdruck der Verehrung der mütterlichen Ahnen und des matrilinearen Prinzips gedeutet werden. Geschwisterehen zwischen den Kindern der gleichen Mutter sind im *Kojiki* und *Nihon shoki* bereits verboten und tabuisiert. Zwischen Geschwistern, die zwar den gleichen Vater, aber verschiedene Mütter hatten, war die Ehe noch bis zum Ende der Kamakura-Zeit erlaubt. Dies deutet für Takamure auf die Stärke des auf die Mutter zentrierten blutsverwandtschaftlichen Denkens hin und darauf, daß es kein Bewußtsein von der väterlichen Lineage als Verwandtschaft gab (100).

Im Freien auf den Feldern stattfindende geschlechtliche Begegnungen wurden *yagō* genannt; in Gebäuden hießen sie *kumidoshiki.* Letztere unterschieden sich bereits vom freien Partnertausch in der Gruppenehe und bedeuteten eher den Geschlechtsverkehr in individuellen Paarbeziehungen, der jedoch im selben Raum stattfand (63).[217] Wie der ursprüngliche Brauch des gemeinschaftlichen Geschlechtsverkehrs jedoch fortwirkte,

---

Bancroft, daß sie gewisse Festlichkeiten haben, wo mehrere ‚Stämme' zusammenkommen zum Zweck des unterschiedslosen geschlechtlichen Verkehrs" (Engels 1962: 54–55, Bancroft, „The native races of the pacific states of North America", Bd. 1, Leipzig 1875, S. 352–353).

217 Ähnliches beschreibt Malinowski in seinen anthropologischen Berichten über die *bukumatula*, die Ledigen-Häuser in Nordwest-Melanesien, in denen eine gewisse Anzahl von jüngeren Paaren vorübergehend wohnt oder sich zum geschlechtlichen Beisammensein trifft (Malinowski 1979: 64). Die *bukumatula* werden von Takamure jedoch nicht erwähnt.

beschreibt Takamure mit einem Beispiel aus Awaji-kuni, wo eine Frau erst dann in das Haus ihres Bräutigams gehen konnte, wenn sie die Nacht vor der Ehezeremonie mit drei Männern seiner Jungmännergruppe im Wald verbracht hatte. Takamures Erklärung besagt, daß damit ein exklusiver Besitzanspruch des Bräutigams auf eine Frau verhindert wurde (60).

Der Wandel von der gemeinschaftsstiftenden Gruppenehe zur Paarbeziehung ging laut Takamure in vielen einzelnen Entwicklungsschritten vor sich und war mit dem gesellschaftlichen Wandel von der Sippe zur Clan-Gesellschaft verbunden. Die Einehe geht ihrer Ansicht nach zum einen auf die zunehmende Individualisierung zurück, ist zum anderen jedoch auch auf die Notwendigkeit zurückzuführen, durch Besuchsehen eine Verbindung zwischen den abgespaltenen Clans zu schaffen. Aus der Gruppenehe und dem öffentlichen Eheversprechen vor den Göttern wurde die auf der Liebe zwischen der einzelnen Frau und dem einzelnen Mann basierende Individualehe (*kōbetsukon*) (bei Morgan und Engels die Paarungsehe). Diese Individualisierung in der Besuchsehe habe jedoch zunächst nur geheim stattfinden können (*shinobi tsumadoikon*), weil die individuellen Zweierbindungen aus Liebe die Einheit des Clans gefährdeten (63).

Diese Besuchsehe hält Takamure für die eigentliche Eheform der matrilinearen Clan-Gesellschaft (*bokei shizokusei*), für deren genauere Beschreibung sie auf ihre Studien *Bokeisei no kenkyū* und *Shōseikon no kenkyū* verweist (98). Die Besuchsehe sei innerhalb der Paarungsehe die erste Eheform. Sie enthält folgende Merkmale: Die Lebensgrundlage bleibt für jede(n) Beteiligte(n) ihr (sein) eigener Clan (*shizoku*); der Mann besucht die Frau, aber diese Verbindung ist schwach und jederzeit leicht zu lösen. *Yobai* (von *yobi'ai*) geht auf das Rufen und Singen des Ehewunsches durch den Mann zurück. Wenn die Frau antwortet, ist die Ehe geschlossen. Es gibt keine Unterscheidung zwischen Eheleuten und Geliebten, Mann und Frau nennen sich gegenseitig *tsuma.* Die Ehebeziehung ist synonym mit der Liebesbeziehung. Der Unterhalt von Frauen und Kindern hängt nicht von männlichen Partnern ab, sondern wird garantiert durch den eigenen Clan.

Frauen seien Produzentinnen in der Landwirtschaft, Fischerei und Textilherstellung gewesen, und eine Scheidung habe daher in keiner Weise die Lebensgrundlage von Müttern und Kindern bedroht. Morgan hat die Eheformen, bei denen die Basis der beiden Eheleute, unabhängig davon, ob sie zusammen oder getrennt voneinander wohnen, der eigene Clan bleibt, als Paarungsehe (Takamure übersetzt dies mit *taigūkon*) bezeichnet (609). Auch die Besuchsehe zählt für Takamure wie die ursprüngliche Gruppenehe noch zur „Naturehe“ (*shizenkon*) (609).

4.3.1.2 Von der Einheirat des Mannes zur Einheirat der Frau

Den Ausführungen Takamures ist in diesem Abschnitt eine Erläuterung der Ehe-, Residenz- und Deszendenzformen und der Bedeutung ihrer Kombination voranzustellen. Die Leichtigkeit, mit der Ehen in der Nara- und Heian-Zeit geschlossen oder aufgelöst werden konnten, die Vielfalt der Eheformen und die Tatsache, daß ein Ehepaar im Laufe seiner Verbindung mehrere Formen durchlaufen konnte, stellte für die japanische Familienforschung vom Standpunkt allgemeiner soziologischer Theorien ein schwieriges analytisches Problem dar.

Unumstritten ist die in den offiziellen Dokumenten seit der Taika-Reform festgelegte formale patrilineare Deszendenz (vgl. auch Takamure, 192). Hingegen bildete die Bedeutung der in den übrigen zeitgenössischen Quellen beschriebenen Eheschließungszeremonien, der Residenzformen und der Vererbungspraktiken den Gegenstand der Diskussion bzw. der Herausbildung unterschiedlicher Bewertungen über die tatsächliche Konstitution der Ehe.

Yanagita Kunio vertrat die These von der Virilokalität[218] der Ehe bei uxorilokaler Eheschließungszeremonie in der Heian-Zeit.[219] Diese These wurde in der Folge von Aruga Kizaemon, Nakagawa Zennosuke und Nakayama Tarō übernommen[220] und wird gegenwärtig auch von Kurihara Hiromu (1994) vertreten. Der soziologisch seltene Fall von Patrilinearität bei gleichzeitiger Uxorilokalität wird ausgeschlossen. Takamure hin-

---

[218] Die Terminologie übernehme ich im folgenden von McCullough (1967: 105), der eine Kategorisierung nach Lokalität vorgeschlagen hat: Uxorilokalität (der Ehemann wohnt bei der Familie der Ehefrau), Virilokalität (die Ehefrau wohnt im Haus ihres Mannes), Duolokalität (Besuchsehe) und Neolokalität (Ehemann und Ehefrau beziehen einen neuen Haushalt).

[219] So in seinem frühesten Aufsatz über Heiratszeremonien in Japan, „Mukoirikō" von 1929 (Yanagita 1989). Darin belegt Yanagita anhand einer Fülle von Beispielen, daß in der Zeit vor der zeitgenössischen allgemeinen Zeremonie des Einzuges der Braut in den Haushalt des Ehemannes (*yomeiri gishiki*) eine Zeremonie weit verbreitet war, bei welcher der Bräutigam für eine gewisse Zeit in das Haus der Ehefrau zog (*mukoiri*). Yanagita korrigierte mit volkskundlichem Material eine geschichtswissenschaftliche These, ging aber nicht so weit, von der Existenz der Einheirat des Mannes (*mukoirikon*) zu sprechen. Vielmehr hielt er die Einheirat der Frau (*yomeirikon)* für generell gültig, einen historischen Wandel konstatierte er lediglich für die Zeremonie der Eheschließung (Yanagita 1989: 207–271, vgl. Murakami 1977: 12–13).

[220] Siehe Nakayama in seiner 1928 erschienen *Nihon kon'inshi* (1928: 655), Nakagawa in dem Aufsatz „Kon'inshi gaisetsu" in der 1937–1938 zusammen mit Hozumi Shigetō herausgegebenen *Kazoku seido zenshū,* Bd. I, Tōkyō: Kawade Shobō, S. 1–49, Aruga in der Studie *Kon'inshi-ron,* Tōkyō: Nikkō Shoin, 1948, S. 8, zit. nach McCullough 1967.

gegen vertrat aufgrund der Auswertung von Tagebüchern und literarischer Quellen der Nara- und Heian-Zeit (u.a. *Man'yōshū*, *Kagerō nikki*, Tagebücher der Familie Fujiwara) die Auffassung, daß sich aus der duolokalen Besuchsehe die uxorilokale Ehe als dominante Form entwickelt habe und sich schließlich über die neolokale (das Ehepaar bezieht vorübergehend oder ganz einen neuen Haushalt) hin zur virilokalen Ehe (bis zum Ende der Kamakura-Zeit) wandelte. McCulloughs (1967) auf literarischen Quellen der Heian-Zeit basierende Untersuchung kommt ebenfalls zu dem Ergebnis, daß die Form der Residenz in der Schicht des Adels durchgängig entweder uxorilokal, duolokal oder neolokal, niemals aber virilokal war (McCullough 1967: 104).

Die große Bedeutung der Blutsverwandtschaft, d.h. der Zugehörigkeit zum eigenen Clan sowohl für Männer als auch für Frauen, betonen Takamure, McCullough (1967), Wakita (1984) und Mass (1983). Letzterer kommt in seiner Studie über Vererbungspraktiken in der Heian-Zeit zu dem Ergebnis, daß Gütertrennung herrschte und blutsverwandtschaftliche Bindungen stärker als die ehelichen waren. McCullough (1967: 146) schließt, daß die Deszendenz auf der Clan-Ebene patrilinear, die Weitergabe der zu einem Clan gehörenden Haushalte jedoch in der weiblichen Linie erfolgte. Ebenso geht Takamure von einer Prävalenz weiblicher Vererbung an die Kinder aus. McCullough folgt ihr, wenn er schreibt: „It may also be observed that part of the theoretical difficulty may arise from the characterisation of Heian descent reckoning as patrilineal when it seems in fact to have been bilateral, but with a marked patrilineal bias“ (McCullough 1967: 113).

Eine weitere Position nimmt Nakane Chie mit ihren soziologischen Studien zur Familie im ländlichen Japan ein. Sie verweist auf die etablierte Praxis von Adoptionen und fiktiven Verwandtschaftsverhältnissen und leitet daraus die große Bedeutung der wirtschaftlichen und lokalen Einheit des Haushalts (*ie*) und des Zusammenschlusses mehrerer Haushalte in der Form von *kumi* (Nachbarschaftsgruppen) oder *dōzoku* (die auf einem Konzept der Genealogie von Haushalten, nicht von Individuen, beruhen) ab. Dagegen verneint sie für Japan auch historisch eine primäre Bedeutung von Blutsverwandtschaft, Patri- bzw. Unilinearität und individueller Deszendenz in der Familienorganisation: „Such forms as *ie* and *dōzoku*, in which a strongly male-centered principle operates, are institutions historically developed in the absence of a unilineal descent system, and are not a survival from a unilineal descent system“.[221] Nakanes

[221] Nakane 1967: 170. Zu einem entsprechenden Ergebnis in bezug auf die *dōzoku* kommt Brown 1966. Die gegenteilige Auffassung der Priorität patrilinearer

Schlußfolgerung, daß im Vergleich zu anderen Gesellschaften (China, Indien) nicht das System der unilinearen Deszendenz, sondern lokale, wirtschaftliche und politische Faktoren in der Formation des Haushalts (und darüber hinaus) Priorität hatten, steht im Einklang mit Takamures oder McCulloughs Ergebnissen.[222]

Unter diesen soziologischen Prämissen ist die folgende Wiedergabe von Takamures Ausführungen über den Wandel der Eheformen von der Nara- bis zur Kamakura-Zeit zu verstehen. Die Nara- und Heian-Zeit bis zum 9. Jahrhundert bildete ihr zufolge die Zeit des Niedergangs der Clan-Gesellschaft und die Zeit des Übergangs, in der verschiedene und institutionell nicht sanktionierte Formen der Ehe praktiziert wurden. Bis zum 10. Jahrhundert waren keine Hochzeitszeremonien bekannt. Die Bezeichnung *totsugu* bedeutete „heiraten" und kam von *hoto o tsugu*, was gleichbedeutend mit Geschlechtsverkehr war: Ein sexuelles Liebesverhältnis galt bereits als Ehe, die ebenso leicht eingegangen wie gelöst werden konnte (609).

Die ersten schriftlichen Erwähnungen von zeremoniellen Eheschließungen wurden *mukotori* (wörtlich: einen Ehemann nehmen) genannt und dies verweist Takamure zufolge auf den bemerkenswerten Umstand, daß in Japan die Ehe als Institution zunächst an der Lineage der Frau orientiert war (*jokei chūshin*). Die Zeremonie des *mukotori* bestand zunächst darin, daß der Clan der Frau den männlichen Besucher bei dessen heimlichem Besuch überraschte und ihm *mochi* (Reiskuchen) zu essen gab. Dieser Vorgang wurde *tokoro arawashi* genannt (335, 607). Danach konnte der Mann offen das Haus der Frau besuchen, übernachten und Kinder mit ihr zeugen, welche im Haus der Mutter blieben und erzogen wurden (608). Die Besuchsehe ging Takamure zufolge im 10. und 11. Jahrhundert in die *mukotori*-Ehe über, bei welcher der Mann allmählich in der Familie der Frau wohnte. Takamure zieht zur Untermauerung das *Genji monogatari* („Die Geschichte vom Prinzen Genji"),[223] das *Kagerō*

---

und unilinearer Deszendenz wurde unter westlichen Soziologen vor allem von Befu (vgl. 1963, 1968) und von Norbeck und Befu (1958) vertreten.

222 Im Gegensatz zu Nakanes Ansatz, in dem die Kategorie der Blutsverwandtschaft (*shinrui*) nachrangige Bedeutung erhält, macht Takamure jedoch gerade eine ursprüngliche und nicht vollkommen überwundene matrilineare Blutsverwandtschaft für Praktiken wie die Einheirat des Mannes verantwortlich.

223 Im frühen 11. Jahrhundert ganz oder zu einem großen Teil von der Hofdame Murasaki Shikibu verfaßt, bildet der Roman das Hauptwerk der klassischen japanischen Literatur. Darin werden das Leben und die Liebschaften des Prinzen Genji beschrieben. Man nimmt an, daß die Figur nach Fujiwara no Michinaga modelliert wurde (*NKBT* 14–18, *NKBZS* 12–17). Übersetzt von Annie Shepley Omori und Kōchi Doi: *Diaries of Court Ladies of Old Japan*, 1935, die

nikki[224] und Tagebücher der Fujiwara-Familie heran: Dort vollzieht Fujiwara no Kaneie (929–990) zwar die Zeremonie des *mukotori*, führt aber sein Leben lang die Besuchsehe, während der Sohn Michinaga nach der Geburt seines ersten Kindes in das Haus seiner Frau Rinshi (964–1053) zieht und ein gemeinsames Eheleben beginnt. In diesem Haus bleibt schließlich die Tochter von Michinaga und bringt dort ihre Kinder zur Welt, während seine Söhne ihr Elternhaus verlassen und in die Familien ihrer Ehefrauen aufgenommen werden.[225]

Eine Erklärung für das Phänomen der *mukotori*-Ehe im Volk (*shomin*) sieht Takamure darin, daß wohl in der Familie der Frau die Arbeitskraft des Mannes benötigt wurde. In der Tradition des Erstgeburtsrechts, bei dem das älteste Kind den gesamten Besitz seiner Eltern erbt, wurde, wenn dies eine Tochter war, ein Ehemann adoptiert (*ane katoku*).[226] Diese Form habe es bis zum Ende des *bakufu* im ganzen Land gegeben und sie entpreche der bei Morgan beschriebenen frühzeitlichen Ehe[227] bei den Indianern (608). Matrilokale Eheformen, die Besuchsehe oder die Einheirat des Mannes hielten sich Takamure zufolge in Japan vereinzelt bis in die Taishō- und Shōwa-Zeit und wurden auch in Berichten über ethnologische und anthropologische Forschungen in Südostasien und Nordindien beschrieben (608).[228]

---

deutsche Übersetzung aus dem Japanischen stammt von Oscar Benl: *Genji-monogatari. Die Geschichte vom Prinzen Genji,* 2 Bde., Zürich: Manesse, 1966. Eine lebendige Einführung in das höfische Leben der Heian-Zeit bietet Morris (1988).

224 Das Tagebuch der Hofdame und Mutter von Fujiwara no Michitsuna umfaßt den Zeitraum von 954 bis 974 und behandelt hauptsächlich die unglückliche Ehe der Autorin mit Fujiwara no Kaneie (*NKBT* Bd. 20, *NKBZS* Bd. 9). Übersetzt von Edward Seidensticker: *The Gossamer Years,* 1964, die deutsche Übersetzung stammt von Satoshi Tsukakoshi *et al.*: *Kagerō Nikki. Tagebuch einer japanischen Edelfrau ums Jahr 980,* Frankfurt a. M.: Ullstein, 1981.

225 Von dieser Familie schreibt allerdings Kurihara, der Takamure der Geschichtsfälschung bezichtigt, daß sie das einzige Beispiel eines vollkommen uxorilokalen Hauses (*tsumagata kyōjūkon*) darstelle (Kurihara 1994, 1997: 236). Takamures Darstellung wurde von McCullough (1967: 122f.) aufgenommen.

226 Die Tradition der *ane katoku* wird im allgemeinen mit der Notwendigkeit, niedrige Produktion durch steigende Arbeitskraft auszugleichen, begründet. Siehe den entsprechenden Eintrag im *Kōjien* sowie bei Gamo 1984: 1931. Letzterer schreibt, daß dieser Familientyp meist im Norden und in Gebirgsgegenden mit niedrigem Produktionsstand vorzufinden war.

227 Takamure benutzt den Begriff *genshikon,* der auch mit „urspüngliche Ehe“ übersetzt werden kann. Sehr wahrscheinlich meint sie damit nicht die Gruppenehe, sondern die Paarungsehe, bei welcher die jeweilige Gens die Grundlage beider Ehepartner bleibt.

228 Takamure macht hier keine bibliographischen Angaben. Eine differenzierte Sicht auf die Bedeutung von Matrilinearität und die Stellung der Frauen in Südostasien liefert Lenz 1990b.

Zwei Typen der Einheirat des Mannes konstatiert Takamure in der Epoche der Clan-Gesellschaft: die duolokale Form der Besuchsehe (*tsumadoikon*) und die uxorilokale Form der Einheirat des Mannes in die Familie der Frau.[229] Der getrennte Wohnsitz und die Zugehörigkeit zum

[229] Eine differenziertere geschichtliche Periodisierung der Einheirat des Mannes (*shōseikon* oder *mukotorikon*) hat Takamure in ihrer letzten wissenschaftlichen Arbeit, der 1963 erschienenen *Nihon kon'inshi* („Ehegeschichte Japans") vorgenommen (siehe Sekiguchi 1976, Ogino 1980). Takamures Kategorisierung der Einheirat des Mannes in vier Phasen wird im folgenden dargestellt.
1) Die „Zeit vor der Einheirat des Mannes" (*zen mukotorikon*). Sie umfaßte den Zeitraum um die Taika-Reform bis Mitte der Heian-Zeit (898). Halb wurde die Besuchsehe praktiziert, halb lebte der Mann bei der Frau (Takamure 1963: 61–97). Dies war die Übergangszeit zur Einheirat des Mannes, doch die Besuchsehe (duolokale Eheform) war noch vorherrschend. Männer und Frauen konnten Beziehungen zu mehreren Geliebten unterhalten, gelegentlich in der Form der Vielehe (*tafu tasai*). Die Unterscheidung der Frauen in legitime Ehefrauen (*chakusai*) und Konkubinen (*mekake*) gab es nicht.
2) Die „reine Form der Einheirat des Mannes" (*jun mukotorikon*) wird von der Mitte der Heian-Zeit bis zur Regierung des Shirakawa-in 1087 angesetzt, Dies bildet bereits die Übergangsphase zur patriarchalen Familienform (Takamure 1963: 98–149). In der uxorilokalen Ehe lebt der Mann im Haus und in der Familie der Frau. Folgende Gründe für die Einheirat werden genannt: In der Gesellschaft des *shōen*-Systems stieg möglicherweise mit der Vergrößerung der Produktivkraft auch die Forderung nach der Arbeitskraft des Mannes (militärische und politische Kraft inbegriffen). Der Mann konnte nicht mehr als Fremder angesehen, sondern mußte zum Mitglied der eigenen Verwandtschaftsgruppe (*dōzoku*) gemacht werden. In dieser Zeit stärkte sich das Entscheidungsrecht des Brautvaters, von ihm kam das Eheangebot (*keshikibami*) an den Bräutigam (*muko*), der auch ein fiktives Eheangebot machte (*gisei no kyūkon*). Die Heiratszeremonie wurde am Wohnort des Brautvaters durchgeführt. Frauen hatten Vermögensrechte. Bewegliche Güter wurden an Frauen und Männer (manchmal nur an Frauen) vererbt. Besonders vom Haus bestand die Auffassung, daß es „die Sache der Frau" sei. Die Vermögensrechte der Frauen waren während des Niederganges der Clan-Gesellschaft von großer Bedeutung für die Sicherung des Lebensunterhaltes für Frauen und die Nachkommenschaft. Auch in der Kamakura-Zeit, als das Zusammenleben der Eheleute bereits überwog, bestand weiterhin grundsätzlich Gütertrennung (*fūfu bessan)*. Die Gütertrennung sollte das Abfließen des Vermögens aus dem Clan verhindern und war durch das Gemeinschaftsinteresse bedingt.
3) Die an einem öffentlichen Ort durchgeführte Zeremonie der Einheirat des Mannes (*keieijo mukotorikon*) umfaßt den Zeitraum von der Regierung des Shirakawa-in 1087 bis zu den Jōkyū-Wirren 1221. Halb lebte der Mann bei der Frau, halb führte er die Frau zu sich nach Hause *(haba sumi haba mukaeru*) (Takamure 1963: 150–174). Der Vater der Braut führte die Heiratszeremonie nicht mehr im eigenen Haus, sondern an einem speziellen Ort dafür (*keieijo*)

jeweils eigenen Clan blieben bis zur Taika-Reform bestehen. Mit dem Niedergang der Clan-Gesellschaft wurde die Wahl des Wohnortes zwar freier, aber die Form der Besuchsehe bestand bis Mitte der Heian-Zeit (10. Jahrhundert) fort. Der Begriff *tsumadoi* kommt im *Kojiki* und *Nihon shoki*, in den *fudoki* und im *Man'yōshū* vor. Der getrennte Wohnsitz überwog zu jener Zeit noch vor dem zunehmenden gemeinsamen Wohnen der Eheleute. Mitte der Heian-Zeit fand der Begriff *mukotori* (Einheirat des Mannes) seine erste schriftliche Erwähnung in dem Epos *Yamato monogatari* („Erzählungen aus Yamato“)[230] und tauchte bis in die Kamakura-Zeit in

---

durch. Dieser Ort wurde auch der neue Wohnort für das Brautpaar und wurde generell von der Seite der Frau ausgewählt. Diese Eheform brachte den Einfamilien-Haushalt hervor. Die Frau wurde in die Familie des Mannes geholt, und hier haben wir es zum ersten Mal in der Ehegeschichte mit der Einheirat der Frau zu tun. Der Brauch der Weiterführung des elterlichen Hauses durch die verheiratete Tochter verschwand. Die Großfamilie der weiblichen Linie war zur Familie auf der Basis der Einehe (*tankon kazoku*) geworden. Das Ehepaar bildete die Grundlage der patriarchalen Familie und wurde gleichzeitig darin absorbiert. Auch die Heiratszeremonie spiegelte dies wider: Der Vater des Bräutigams betrat als erster das neue Haus und wurde von der Braut bewirtet. Hier trat der Vater des Ehemannes zum ersten Mal als Beteiligter an der Angelegenheit auf, und hier begann auch der Brauch, daß die Frau zur Begrüßung das Haus ihres Schwiegervaters besuchte und dies zur Zeremonie gemacht wurde (*yomeyuki hajime*). Zusammen mit dem Auftreten der beiden Väter wurde auch die Einmischung des *kunshu* (Herrn) in die Eheschließung auffällig.

4) Die „Pseudo-Einheirat des Mannes“ (*gisei mukotorikon*) wird für den Zeitraum von den Jōkyū-Wirren 1221 bis zur Nanbokuchō-Zeit 1336 veranschlagt. Die Frau lebte nun bei ihrem Ehemann (Takamure 1963: 175–204), wurde aber noch in einer *mukotori*-Zeremonie mit dem Bräutigam verheiratet. Die Zeremonie wurde wie bisher vom Vater der Braut durchgeführt. Es gab zwei Formen: 1) Zur Zeit der Heirat verließen die Eltern des Mannes das Haus und zogen in ein anderes. Die Braut zog ein, und die *mukotori*-Zeremonie wurde durchgeführt. 2) Die *mukotori*-Zeremonie wurde im Haus der Braut durchgeführt und nach einer gewissen Zeit, wenn die Eltern des Mannes umgezogen oder gestorben waren, zog die Frau ins Haus des Mannes.

230 Dies ist eine der in der Heian-Zeit entstandenen Gedicht-Erzählungen (*uta monogatari*). Die darin enthaltenen 173 Episoden bestehen jeweils aus einem anekdotischen Text, der auf ein oder mehrere Gedichte (*waka*) ausgerichtet ist. Liebesbeziehungen zwischen Männern und Frauen bilden ein prominentes Thema darin. Mitte des 10. Jahrhunderts (wahrscheinlich 951 oder 952) von vermutlich mehreren Verfassern geschrieben, werden darin über 100 verschiedene historische Personen am Kaiserhof benannt. Das Werk vermittelt so ein Bild des kulturellen Lebens der Heian-Aristokratie (*NKBZS* 8, *NKBT* 9, siehe die kommentierte Übersetzung von Mildred Tahara: *Tales of Yamato. A Tenth-century Poem-Tale,* Honolulu: The University of Hawaii Press, 1980).

zahlreichen (historischen) Erzählungen, Tagebüchern und anderen Dokumenten auf. Hierzu gehören das *Ochikubo monogatari* („Erzählung des unteren Raumes"),[231] *Utsubo monogatari* („Erzählung vom hohlen Baum")[232] und später das *Genji monogatari, Makura no sōshi* („Das Kopfkissenbuch"), *Eiga monogatari* („Erzählung von der prächtigen Blüte"), *Ōkagami* („Der große Spiegel"), *Konjaku monogatari, Kojidan* („Geschichten über die Vergangenheit"),[233] *Gukanshō* („Abriß einer törichten Geschichtsschau")[234] und *Genpei seisuiki* („Aufstieg und Fall der Genji und Heike")[235] (332). Takamure zufolge bedeutete die Einheirat des Mannes zunächst, daß dieser in die Familie seiner Frau zieht (uxorilokal). Bis zum Ende der Heian-Zeit habe sich jedoch der Brauch durchgesetzt, daß Bautpaare eine eigene Wohnung bezogen (333). Selbst dann jedoch waren die Verwandten der Braut für sämtliche Angelegenheiten der Ehe verantwortlich. In der Kamakura-Zeit schließlich zog das Paar, wenn die Eltern des Mannes gestorben waren, in dessen Haus. Auch bei dieser Form, die eigentlich die patrilokale Einheirat der Frau bedeutete, wurde der Form nach (*giseitekini*) immer noch ein *mukotorikon*-Ritual durchgeführt (333). In dieser Übergangszeit ist das Zusammenwohnen der Eheleute mit den Eltern des Mannes tabu. Wenn das Paar keinen eigenen Haushalt gründen konnte, hatte es zumindest seinen eigenen Herd, oder die Braut nahm zeitweise den Status einer Besucherin an, bis die Eltern sich aufs Altenteil (*inkyo*)

---

[231] Eine vermutlich in den 60er oder 70er Jahren des 10. Jahrhunderts verfaßte und bis in die Edo-Zeit hinein populäre fiktionale Erzählung. Sie ist eine Art Aschenputtel-Geschichte und der älteste erhaltene Text, der das Thema des schlechtbehandelten Adoptivkindes beinhaltet (*NKBT* 13, *NKBZS* 10, übersetzt von Eizō Yanagizawa: *Ochikubo monogatari or: The Tale of Lady Ochikubo*, 1934).

[232] Im 10. Jahrhundert verfaßt, ist dies vermutlich der älteste Roman der Welt. Erzählt wird die Geschichte des Adligen Kiyowara no Toshige und seiner Familie über drei Generationen. Übers. von Edwin Cranston: „Atemiya: A Translation from the Utsubo monogatari", in: *Monumenta Nipponica,* 1969 (autumn).

[233] Sechsbändige Sammlung historischer, didaktisch gefärbter Anekoten, von der angenommen wird, daß sie zwischen 1212 und 1215 von Minamoto no Akikane (1160–1215) kompiliert wurde. Das Material stammt aus älteren Anthologien und Chroniken wie dem *Shoku Nihongi* (797).

[234] Im Jahr 1220 von dem Mönch Jien geschrieben (ergänzt 1221 und 1224).

[235] 48bändiges Kriegerepos der Kamakura-Zeit, dessen Verfasser unbekannt ist. Es stellt eine Variante des *Heike monogatari* dar und beschreibt das Schicksal der Taira und Minamoto am Ende der Heian-Zeit. Der Stil ist eine Mischung aus japanischem und sinojapanischem Wortschatz (*KBS* 8).

zurückzogen oder starben (334). Das *inkyo*-System,[236] das sich Takamure zufolge noch bis ins 20. Jahrhundert in abgelegenen Gegenden der Präfekturen Ibaraki, Tochigi und Fukushima erhalten hatte, sei auf das Tabu des gemeinsamen Wohnens und des gemeinsamen Herdes (*kamado*) zurückzuführen (333).

In Japan wurden bis ins 15. Jahrhundert, um die Zeit der Ōnin-Aufstände (1467–1477), die Eheleute noch getrennt in ihren jeweiligen Familiengräbern bestattet (610). Dies hält Takamure ebenso wie den getrennten Privatbesitz für ein wichtiges Indiz: Auch für Japan gelte also, was Morgan für die Irokesen feststellte, daß nämlich im Clan-System nicht die Ehe zwischen Mann und Frau, sondern ihre Zugehörigkeit zum jeweiligen Clan das bestimmende Element gewesen sei (196). Bis zur Kamakura-Zeit, so schreibt sie, sei die grundlegende Einheit das übergreifende *sōryō*-System und nicht die Familie gewesen. Sie verneint die unter Historikern geltende Meinung, daß dieses System mit der patriarchalen Familie gleichzusetzen sei. Getrennte Gräber und eigener Besitz zeigten vielmehr, daß dem nicht so sei (196). Beispiele aus dem im 11. Jahrhundert verfaßten *Eiga monogatari* („Erzählung von der prächtigen Blüte“) zeigen Takamure zufolge, daß nicht selten neben dem Hauptwohnsitz auch das gesamte Vermögen den Töchtern vermacht wurde (190, vgl. auch McCullough 1967: 124). Der Privatbesitz eines Individuums, das ein Mitglied des größeren Clans ist und bleibt, sei also als ein Teil des Gemeinbesitzes zu verstehen, der bei der Heirat nicht in den Clan der Ehefrau oder des Ehemannes übergehen kann (191). Erst ab der Muromachi-Zeit, die in Takamures Geschichtstheorie zur großen Wasserscheide in der ehelichen und gesellschaftlichen Stellung der Frau wird, dominiert das Vaterrecht mit all seinen Vorraussetzungen und Folgen für das soziale Zusammenleben der Geschlechter und für das Verhältnis der Frauen untereinander. Hier nun konstatiert Takamure den Beginn der tragischen Beziehung zwischen Schwiegertochter und Schwiegermutter (*yome shūtome*) in einem gemeinsamen Haushalt, denn erst ab der Muromachi-Zeit taucht dieses Thema in volkstümlichen Erzählungen (*minwa*) auf (340).[237]

In der japanischen Muromachi-Zeit taucht Takamure zufolge erstmals die schriftliche Erwähnung der Begriffe *yometori* (eine Braut nehmen) und

---

[236] Dies bedeutet auch das Aufgeben des Hausherren-Status. In Rom und China habe der Hausherr diese Funktion lebenslang innegehabt. In Indien habe er im Alter die Leitung an den Erben übergeben. Takamure vermutet daher, daß das japanische Altersruhe-System unter indischem Einfluß entstanden ist (339).

[237] Unter den *minwa* der Heian-Zeit gab es Takamure zufolge hingegen solche, die von der schlechten Behandlung von Adoptivkindern berichten (340).

yomeiri (als Braut einheiraten) auf (327).[238] Die damit bezeichnete patrilokale Ehe habe ihren qualitativen Ursprung in der Raubehe (329). Erste Anzeichen von Raubehe sind im *Mutsu waki* („Berichte und Erzählungen aus Mutsu"), einer Schrift des 11. Jahrhunderts zu erkennen, wo es heißt, daß Frauen der Verlierer unter den Gewinnern aufgeteilt werden (330).[239] Im Rauben und Aufteilen der feindlichen Beute und Frauen wird, so Takamure, bereits die Sicht auf die weibliche Sexualität als Ware (*sei e no buppinshi*) deutlich. In der Raubehe liege der Ursprung der Verdinglichung weiblicher Sexualität. Hier beginne die Verachtung der Frau und die Repression gegen Frauen.

Der Wandel zur *yometorikon* sei zunächst von Mitte der Heian- bis zur Kamakura-Zeit in der Schicht der Großgrundbesitzer vor sich gegangen. Etabliert habe sich diese, in kriegerischen Zeiten entstandene Eheform in der Schicht der Krieger der Muromachi-Zeit. Unter der Herrschaft der Krieger übernahmen auch der Adel und schließlich die Städter (*chōnin*) und Bauern (*nōmin*) vollständig die patrilokale Eheform. Nur in den untersten Schichten der Landbevölkerung hielt sich in der aus dem Clan-System stammenden Gemeinschaft (*kyōdōtai*) auch der Brauch der Einheirat des Mannes (*mukotori*) (331). Diese Eheform gab es Takamure zufolge auf dem Land noch bis in ihre Gegenwart. Die reine patrilokale und patrilineare Form der Einheirat der Frau (*yomeiri*)[240] sei zu einem Handel zwischen zwei Patriarchen geworden, in dem es um die Übertragung von Besitz und Rechten ging, und der nach einer öffentlichen und großangelegten Zeremonie verlangte. Die unterschiedliche Bedeutung der Zeremonien für die *mukotori*- und die *yomeiri*-Ehe erläutert Takamure folgendermaßen: Bei der Einheirat des Mannes handelte es sich um Zeremonien der Beschwichtigung, da das Tabu des gemeinsamen Herdes oder des

[238] Davor noch habe es den Begriff *metori* gegeben. Takamure setzt diesen Begriff mit dem einfachen Raub einer Frau gleich, der auf dieser Stufe noch nichts mit dem Familiensystem an sich tun hatte. Erst mit der Etablierung des Patriarchats wird der Vorgang sich eine „Frau zu nehmen" (*metori*) zum Ritual, in dem der Patriarch (*kafuchō*) für den Sohn eine „Ehefrau nimmt" (*yometori*). Der Sohn kann sich nun auch nicht mehr nach eigenem Willen eine „Frau nehmen". Das patriarchale Familiensystem und die Einheirat der Frau sind als Systeme untrennbar geworden (327).

[239] Auch *Mutsu monogatari* genannt, nach 1062 entstanden zählt es zu den ersten Kriegsgeschichten (*gunki*). In *kanbun* verfaßte historische Erzählung über den Aufstand der Abe gegen die kaiserliche Hofregierung und seine Niederwerfung im Jahr 1062 (Goch 1992: 60). Siehe die Übersetzung von Helen McCullough: „A Tale of Mutsu", in *Harvard Journal of Asian Studies* 25, (1964/65), S. 178–211.

[240] Das Verb *kasu* wird mit dem Schriftzeichen für *yome* geschrieben und wurde in der Heian- und Kamakura-Zeit im Sinne von „ein Mann wird einer Frau zum Ehemann gegeben" (*otoko ga onna ni kasu*) verwendet. Heute heißt das Verb „mit einem Mann verheiratet sein" (Takamure 1963: 36–38).

gemeinsamen Wohnens mit den Eltern des Paares verletzt wurde (335). Noch im Übergang zur Kamakura-Zeit habe es kaum Zeremonien, und wenn, dann nur geheime (*mitsugi*), gegeben (336). Selbst zur Nanbokuchō-Zeit, als dann die Einheirat der Frau dominierte, sei aus Gewohnheit eher ein – wenn auch geheimes – *mukoiri*-Ritual gefeiert worden. Noch im *Kyōgenki*[241] finde sich an vielen Stellen die Beschreibung der *mukoiri*-Zeremonie (*mukoiri gishiki*), während jede Erwähnung einer *yometori*-Zeremonie (*yometori gishiki*) fehle. Takamure vermutet, daß diese nicht öffentlich gefeiert wurde (337). Die öffentliche *yometori*-Zeremonie, welche die patriarchale Form der Einheirat der Frau markiert und ihre vollkommene Abhängigkeit von der Autorität des Patriarchen in der Familie des Ehemannes bedeutete, wurde erst zur Zeit der Ōnin-Aufstände (1467–1477), Mitte der Muromachi-Zeit, praktiziert (337).

4.3.1.3 Politische Heiraten, Ehebruch und Scheidung

In der Muromachi-Zeit begann Takamure zufolge neben der Einheirat der Frau in die Familie des Mannes auch das Phänomen der politisch motivierten Heiraten. Über 100 Jahre lang, von der Muromachi-Zeit über die Azuchi-Momoyama-Periode (1568–1598) bis zum Beginn der Edo-Zeit (1603), habe die politische Heirat eine wichtige Rolle als Mittel der Bündnispolitik zwischen Gebietsoberen gespielt (343).[242] Die vordem noch geheime Heiratszeremonie des *yomeiri* wurde seit der Sengoku-Zeit und besonders bei politisch motivierten Heiraten zu einem öffentlichen und prachtvollen Ereignis, bei dem es sich Takamure zufolge um den bereits genannten Austausch des Besitzrechtes an der Frau gehandelt habe.

Sie nimmt an, daß Heiratspolitik in besonderen geschichtlichen Konstellationen auftritt, in denen drei gesellschaftliche Bedingungen zusammenkommen: das Familiensystem (*kazokusei*), die patrilokale Einheirat der Frau (*yometorisei*) und das früh(reif)e Feudalsystem (*sōjuku no hōken-*

---

[241] Mit *kyōgen* ist allgemein das Genre des Lustspiels (auch *nō-kyōgen*) gemeint, das zwischen zwei Nō-Spielen aufgeführt wird und in der Hauptsache aus einem volkstümlich-witzigen Dialog besteht. In der Muromachi-Zeit entstanden, sind bis heute etwa 200 *kyōgen* erhalten geblieben (*KWJ*: 235f.). Eine Sammlung von *kyōgen* findet sich in *NKBZS* 35. Als einzelnes Werk mit dem Titel *Kyōgenki*, das Takamure hier anführt, existiert nur eine fünfbändige mit Illustrationen versehene *kyōgen*-Sammlung, die 1662 erschien. 1699 folgten die Ergänzungen *Shūi Kyōgenki,* 5 Bde., und 1700 die Fortsetzungen *Zoku Kyōgenki,* 5 Bde. (*KSSMR* 2: 510f.). Ob es sich dabei um das von Takamure erwähnte Werk handelt, konnte nicht verifiziert werden.

[242] Daß die Heiratspolitik des Fujiwara-Clans mit dem Kaiserhaus seit Fujiwara no Fuhito (659–720) zu einem Eckstein des Einflusses in der Politik wurde, berücksichtigt Takamure hier nicht.

sei) (344). Beispiele für diese Bedingungen und für die daraus folgende Utilisierung der Frauen für die strategischen Interessen der Männer sieht Takamure in zahlreichen Kriegerepen (*gunki*)[243] und historischen Erzählungen. Sie nimmt die drei großen Männer dieser Epochen unter die Lupe: Oda Nobunaga (1534–1582), der seine Frau aus politischen Motiven heiratete, sie betrog und eine kaltblütige Politik der Intrigen verfolgte; Toyotomi Hideyoshi (1536–1598), der die Scheidung seiner Schwester veranlaßte, um sie aus politischen Gründen mit Tokugawa Ieyasu zu verheiraten, und schließlich Tokugawa Ieyasu (1542–1616), der seine Tochter schon im Alter von sieben Jahren dem elfjährigen Sohn Hideyoshis zur Braut gab (Takamure, 345f., vgl. auch Neuss 1990: 16f.).

Universale Zusammenhänge zwischen politischen Verhältnissen und sexuellen Ausbeutungsverhältnissen stellt Takamure auch in dem Kapitel „Das Konkubinat und der Despotismus" (*chikushōsei to desupottosei*) vor (348). Im China der Sui-Dynastie gab es neben der Kaiserin noch drei- bis sechstausend weitere Frauen, die dem Kaiser zur Verfügung standen. Jährlich wurden dreizehn- bis siebzehnjährige Mädchen ausgewählt, von denen die meisten dann ihr Leben im Palast eingesperrt verbringen mußten und viele den Kaiser nie zu Gesicht bekamen. Auch in Indien und Arabien konstatiert Takamure diese Form der Polygamie, um sie dann von den japanischen Verhältnissen vor und nach der Taika-Reform abzusetzen (348). Vor der Taika-Reform habe es ausgewählte Frauen gegeben, welche die Riten durchführten und dann zu Ehefrauen der politischen Führer wurden. Ein offenes Auswahlsystem wie etwa in China gab es nicht. Nach der Taika-Reform, bei der der Tang-Gesetzescode in modifizierter Weise adaptiert wurde, seien die Zuständigkeiten dieser Frauen in jene der Ehefrauen und jene der Riten geteilt worden. Auch hier habe sich zwar bald das System des Konkubinats durchgesetzt, mit dem Unterschied jedoch, daß sowohl die Kaiserin als auch die Konkubinen ihren eigenen Clan nicht ganz verließen,[244] vielmehr auch in diesem die Riten ausführten und nach ihrem Tod im Grab ihres Clans bestattet wurden.

Ein Harems-System wie im alten China habe sich in Japan erst mit der Institution des inneren Palastes (*ōoku*) der Edo-Zeit vollendet, in dem die Haupt- und Nebenfrauen des *shōgun* lebten. Hier seien dieselben Bedingungen wie in China gegeben gewesen: das Recht des Herrn (des *shōgun*) über Leben und Tod; Frauen, die ihre eigene Familie verlassen mußten, im inneren Palast eingesperrt wurden und ausschließlich Verkehr mit

---

[243] In den frühen Kriegerepen wie dem *Heike monogatari* überwiege noch die Erwähnung von Liebesbeziehungen, in den späteren dann die politisch motivierten Heiraten (346).

[244] Beispiele hierfür im *Genji monogatari* und *Utsubo monogatari* (349).

dem Hausherrn hatten (350). Im Gegensatz dazu beschreibt Takamure das Konkubinat vor der Muromachi-Zeit als ein vieleckiges, polygynes wie polyandrisches Liebesverhältnis und die Konkubine Mitte der Heian-Zeit als eine Art freie Unternehmerin, die sie gar mit dem modernen Begriff *shokugyō fujin* (berufstätige Frau)[245] belegt (351). Deren Grundlage sei die sexuelle Freiheit der Frau gewesen, die noch nicht abhängig vom patriarchalen Machtsystem war. Die sexuelle Fesselung der Ehefrau, die ab der Muromachi-Zeit zu beobachten sei, nennt Takamure hingegen deren „Konkubinisierung“ (*chikushōka*). Die Bezeichnung *uchi no nyōbō* (meine Ehefrau) habe hier im Grunde schon die Bedeutung von *mekake* („Konkubine“) (351) (siehe das Kapitel „Prostitution“).

Scheidung war in der Clan-Gesellschaft relativ einfach, weil die Verbindung der Eheleute nicht mit materieller Abhängigkeit verbunden war. Der Clan (*shizoku*) bildete die „absolute“ Grundlage, und die Ehe oder die Familie (*kazoku*) waren leicht aufzulösen (198). Zahlreiche Beispiele in der Literatur der Heian-Zeit nennen Scheidung mit den einfachen Ausdrükken wie *yogare* (die nächtlichen Besuche beenden), *tokosari* oder *tokohanare* (das Lager verlassen) (609). Die von der Frau ausgehende Scheidung bedurfte des aktiven Abweisens des Ehemannes, wie es etwa im *Man'yōshū* oder im *Ise monogatari* als *mon kara kaesu* (zurückschicken) oder im Falle der Scheidung eines im Haus lebenden Ehemannes als *ochikubo* (an einem niedrigeren Ort im Haus schlafen) bezeichnet wird (198). Noch Anfang der Kamakura-Zeit wird im *Meigetsuki*[246] von einer Frau berichtet, welche die Scheidung von ihrem Mann lediglich mittels der Nachricht erklärte, daß sie einen anderen Mann geheiratet hätte (198). Takamure vertritt die These, daß die Scheidung auf dem Land bis in die Meiji-Zeit noch relativ einfach gehandhabt wurde, und führt dafür Berichte aus der Zeitschrift *Fūzoku gahō* („Illustrierte Zeitschrift für Sitten und Gebräuche“)[247] vom

---

[245] Zu dieser neuen Gruppe von berufstätigen Frauen im Dienstleistungsgewerbe der Taishō-Zeit siehe Mathias (1997).

[246] Das in *kanbun* verfaßte Tagebuch des Höflings und Dichters Fujiwara no Teika (Sadaie) (1162–1241) enthält Eintragungen aus dem Zeitraum von 1180 bis 1235. Da der Autor enge Beziehungen sowohl zum Kaiserhof als auch zum Kamakura *bakufu* hatte, liefert das Tagebuch wertvolle Informationen über das Verhältnis zwischen Adel und Kriegerschicht und wurde zu einer Quelle für das *Azuma kagami*, die Geschichtsschreibung des Kamakura *bakufu*. Daneben gilt es wegen der darin enthaltenen poetologischen Ausführungen als kulturelle Quelle.

[247] Die Zeitschrift erschien zwischen 1898 und 1916 in 478 Ausgaben und 39 Beilagen und war die erste, die den Begriff *gahō* (Illustrierte) in ihrem Titel trug. Nach westlichem Vorbild wurden zahlreiche Illustrationen verwendet. Neben der Darstellung von unterschiedlichen Bräuchen aus den Regionen Japans bildeten die Sitten der Edo-Zeit einen Schwerpunkt.

Juli 1894 an, wo die Scheidung der Besuchsehe beschrieben wird, bei der auch die Kinder im Haus der Mutter verbleiben (199).

Für die Frauen des Adels und zunehmend auch der Krieger und Städter bedeutete Scheidung allerdings seit der Muromachi-Zeit Rechtlosigkeit und Schande. Wie die Frau im klassischen Griechenland[248] verlor sie damit auch ihre Kinder (246). Diese konnte sie nicht alleine großziehen, da sie bis zum Beginn der Edo-Zeit auch sämtliche Vermögensrechte verloren hatte (246). Die Redewendungen, daß eine Frau „in den drei Welten kein Zuhause" habe (*sankai ni ie naki*) oder daß niemand karmisch mehr belastet sei als die Frau (*onna hodo gōna mono wa nai*) (126, 329), stammen Takamure zufolge aus der Muromachi-Zeit.

Vor der Kamakura-Zeit wurde Scheidung „sich trennen" (*kareru)* genannt, nach Muromachi hieß es dann „jemanden entlassen" (*hima o yaru*) oder „verjagen" (*oidasu*) (246). Im Ausdruck *hima o yaru* gleiche die Frau einer Bediensteten, die entlassen wird, und das Verb *oidasu* verdeutliche das einseitige Machtverhältnis zwischen Mann und Frau (360). Der Wandel im Sprachgebrauch spiegelt für Takamure den sozialen Wandel von der gleichberechtigten Trennung zur Scheidung durch Verjagtwerden in der patriarchalen Eheform (246). Zwar hatte die Frau bei der Heirat eine gewisse Mitgift, bewegliche, persönliche und Haushaltsgegenstände, die sie bei einer Scheidung wieder mitnehmen konnte, aber sie hatte keine eigenständigen Vermögensrechte mehr. Monetäre Mitgiftforderungen waren in der Muromachi- und Edo-Zeit sehr hoch. In Rom und Griechenland des Altertums litten die Familien der Frauen ebenfalls unter den hohen Mitgiftforderungen, in Indien herrscht dieser Brauch bis heute noch. Die Mitgiftforderungen sind ein weiteres Indiz, womit Takamure die Muromachi-Zeit in die Kategorie des Altertums einordnet (341). Im europäischen Mittelalter hingegen habe die Frau die Rechte über die von ihr eingebrachte Mitgift behalten, wenn auch ihr Mann zum Verwalter ihres Vermögens wurde. Nach seinem Tod fielen die Verfügungsrechte wieder ihr zu (342).

Während die Muromachi-Zeit in Japan durch patriarchale Verhältnisse geprägt sei, die auch im griechischen Altertum vorherrschten, zeichne sich die nachfolgende Edo-Zeit durch eine Überlagerung von Altertum

---

[248] Takamure beschreibt die Stellung der Frau im griechischen Altertum als bemitleidenswert und illustriert dies mit Beispielen aus der klassischen Literatur: In der griechischen Tragödie läßt Euripides die verjagte Medea sagen, daß es nichts Bemitleidenswerteres als Frauen gäbe. Medea rächt sich an ihrem Mann, indem sie ihre Nebenbuhlerin vergiftet und ihre beiden Kinder tötet. Takamure sieht hierin ein Zeichen der Revolte der Ehefrauen gegen ihren unterdrückten Status (246).

und Feudalismus, durch eine „frühreife“ Form der feudalistischen Herrschaft aus (240). Die Beschränkung der Frau auf das Innere des Hauses[249] ging auch hier einher mit der „Monopolisierung der Fortpflanzungsorgane“ und der Forderung nach Treue als der wichtigsten Frauentugend in den nun erstmals erscheinenden Tugendbüchern für Frauen (*jokunsho*) (Takamure, 241, siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur“).[250] Ein deutliches Indiz für den Altertums-Charakter der Muromachi-Zeit und dessen Fortwirken in der Edo-Zeit sieht Takamure in der Gesetzgebung der Kriegerfürsten des 14. und 15. Jahrhunderts und in der Gesetzessammlung *Osadamegaki*[251] der Edo-Zeit, wo ebenso wie im Solonischen Recht festgelegt wurde, daß ein Mann seine Ehefrau bei Ehebruch töten konnte (242). Wenn er selbst es nicht tun wollte, konnten der Hausvorstand, Nachbarn oder Beamte dies tun.

Ehebruch war zur Zeit der Einheirat des Mannes in der Clan-Gesellschaft eine Privatangelegenheit zweier Individuen, wie sie etwa im *Genji monogatari* beschrieben ist. Ab Ende der Heian-Zeit jedoch werden auch Vorkommnisse von Selbstjustiz erwähnt, die in der Kamakura-Zeit stark zunahmen. Das Festsetzen einer öffentlichen, gesetzlich mit Geldstrafen belegten Strafverfolgung in den *shikimoku* (Gesetzeskodizes des 13. bis 16. Jahrhunderts)[252] erklärt Takamure als Folge davon, daß Ehebruch und Selbstjustiz nun als Störung der gesellschaftlichen Ordnung verstanden

---

[249] In Japan stehe hierfür der Begriff *oku* (das Hausinnere oder der hintere Teil des Hauses), in China seien es die sogenannten Schlafgemächer, in Indien das *purdah*, die Sitte der Verhüllung des Antlitzes und der Einschließung der Frauen in das Frauengemach (241).

[250] Lerner vermutet in ihrer *Entstehung des Patriachats* (1995k: 111), daß es die sexuelle Versklavung von weiblichen Gefangenen in archaischen Staaten vor 2000 v. u. Z. war, die ein Schritt zur Entwicklung und Erweiterung von patriarchalen Institutionen bedeutete, so etwa der patriarchalen Ehe und der sie unterstützenden Ideologie, der zufolge die „Ehre“ der Frau in ihrer Keuschheit liege.

[251] Wörtlich „Ehrwürdige Festlegungen“, vollständige Bezeichnung *Kujikata osadamegaki*. Der Gesetzestext wurde Mitte der Edo-Zeit unter der Order des achten *shōgun* Tokugawa Yoshimune kompiliert. Der erste Teil enthält 81 auf verschiedene Gesetze und Verordnungen bezogene Paragraphen, der zweite Teil, auch *Osadamegaki hakkajō* genannt, enthält die 103 Paragraphen der Strafgesetzgebung.

[252] Sammlungen von Gesetzen und Verordnungen, die von den Militärregierungen und regionalen Kriegerfürsten herausgegeben wurden. Sie beinhalten Verhaltensvorschriften für Samurai oder direkte Vasallen des *bakufu* (*gokenin*). Die bekanntesten sind das *Goseibai shikimoku* (1232), auf das sich Takamure hier wahrscheinlich bezieht, das *Kenmu shikimoku* (1336) der Muromachi-Zeit und das *Yoshihara shikimoku* aus dem Jahr 1567.

wurden (353). Gesetzlich wurde Ehebruch zwar bereits in der Kamakura-Zeit bestraft, im Verständnis der Menschen habe die Ehe jedoch immer noch auf Liebe basiert, die vergehen oder sich auf einen anderen Menschen richten konnte.[253] Ein Mann, der beim Ehebruch der Frau auf Rache sann, wurde als unmännlich angesehen und seine Rache als Straftat geahndet. Im *Azuma kagami* („Spiegel des Ostens")[254] der Kamakura-Zeit heißt es von einem Krieger, der seine Frau aus Eifersucht umbrachte, daß er verurteilt wurde (354).

Ab der Muromachi-Zeit stellt Takamure zufolge die Ehe keine Liebesbeziehung mehr dar, sondern wird zu einer „Beziehung zwischen Herr und Sklavin, zwischen Besitzer und Besitzstück" (354). Der Ehebruch wird zum Raub des Besitzes durch einen anderen Mann, und dessen Bestrafung wird nun zum Recht und zur Pflicht des Beraubten. Ab Mitte der Muromachi-Zeit wurde die Selbstjustiz, selbst wenn sie einen Mord bedeutete, anerkannt, denn der beteiligte Mann, so erklärt Takamure, wurde als Räuber und die Frau als Rebellin gegenüber ihrem Besitzer bestraft (355): Die Ehebrecherinnen wurden zu „Hochverräterinnen" (356) im patriarchalen System. Dieses Phänomen trete in allen Ländern als Besonderheit des „Sklavensystems des Altertums" (356) zutage. Es habe sich auch in der Edo-Zeit gezeigt, als der Ehebruch schließlich als Kapitalverbrechen eingestuft und mit der Todesstrafe belegt wurde (358). Die europäische feudalistische Epoche hingegen sah weder die Selbstjustiz noch die Todesstrafe für den Ehebruch vor. Die christliche Vorstellung von der Unauflösbarkeit der Ehe bewertet Takamure im Unterschied zum Altertum als ein wesentliches Merkmal des Feudalismus (358).

Seit der Muromachi-Zeit kamen die schriftlichen Formen der Ehescheidung in Gebrauch. Sie wurden *hima no jō* (Entlassungsbrief), *rienjō* (Scheidungsbrief) und seit der Edo-Zeit aufgrund des standardisierten dreieinhalb Zeilen langen Textes *mikudarihan* (Dreieinhalbzeiler) genannt

---

[253] Als Beleg führt Takamure die klassische Gedichtanthologie *Gosen wakashū* („Späte Sammlung japanischer Dichtung") aus der Heian-Zeit an. Darin findet sich auch ein dialogisches Gedicht zwischen einem Ehemann und seiner Frau, die sich einem anderen Mann zuwendet, weil ihr Ehemann sie vernachlässigt. Die Anthologie wurde allerdings bereits zwischen 955 und 966, also über hundert Jahre vor Beginn der Kamakura-Zeit fertiggestellt. Takamures Behauptung, daß noch in der Kamakura-Zeit die freie Liebe auch in den Eheverhältnissen vorgeherrscht habe, kann sie hier nicht mit zeitgenössischen Quellen belegen. Daß sie es dennoch versucht, ist vermutlich ihrer Theorie von der Muromachi-Zeit als der Wasserscheide zum Patriarchat geschuldet.

[254] Geschrieben in *kanbun*, vermutlich Anfang der 14. Jahrhunderts, besteht das Werk aus geschichtlichen Berichten über die Zeit von 1180, dem Ausbruch des Krieges zwischen den Taira und den Minamoto, bis zum Jahr 1266 (Goch 1992).

(360). Takamure benutzt in ihrer Beschreibung der Scheidungsbriefe den modernen Ausdruck *rikonjō* (Scheidungsbrief), der sich auf die Trennung zweier Individuen bezieht. Im Unterschied dazu bezieht sich der Begriff *rien* auf das jeweilige *ie* der Eheleute und auf die Trennung der Familienbande.[255]

Es war nach Takamure die Verwandlung der Ehe in ein Besitzverhältnis und in eine Transaktion zweier Patriarchen seit der Muromachi-Zeit, die dazu führte, daß die manchmal nicht ganz eindeutigen und individuell unterschiedlichen Formen von Scheidung durch einfaches Verlassen oder durch eine unangekündigte Neuverheiratung nicht mehr hingenommen werden konnten, sondern nach vertraglich festgesetzten Normen vonstatten gehen mußten (360). Der Scheidungsbrief war ursprünglich die Regel im Volk. In der Schicht der Krieger (*bushi*) wurde die Scheidung mündlich ausgesprochen.[256] Frauen hatten Takamure zufolge in keinem Fall und in keiner Schicht das Recht, die Scheidung zu fordern oder auszusprechen.[257] Der einzige Weg zur Scheidung war ihre Flucht in einen Nonnentempel (*bikunidera*), der in dieser Funktion Scheidungstempel (*engiridera*) genannt wurde. Die Gesetzgebung des *bakufu* legte fest, daß die Frau nach Ablauf von drei Jahren, späterhin auch nach kürzerer Zeit, geschieden war. Während der Bunka- (1804–1818) und Bunsei-Zeit

---

[255] Siehe hierzu auch die Untersuchungen von Wöhr (1997: 267–271). Der Begriff *rien* beschränkt sich auf den Mann bzw. dessen Familie als Agens und war in der Edo-Zeit das gebräuchliche Wort für die von den Familien der Eheleute ausgehandelte oder vom Mann verfügte Scheidung. Im Zivilgesetzbuch der Meiji-Zeit (vgl. *Meiji minpō* 1924) werden beide Ausdrücke, jedoch in unterschiedlichen Kontexten, verwendet. *Rikon* bezieht sich hier auf die einvernehmliche und einseitig geforderte Scheidung (§§ 809–819), während *rien* im Zusammenhang mit der Scheidung eines in die Familie eingeheirateten Adoptivsohnes (*muko yōshi*) oder mit der Auflösung der Adoption (*engumi*) verbunden war. Dies war auch einer der seltenen Fälle, in denen die einseitige gerichtliche Scheidungsklage erlaubt war (§§ 813, 10 und 818).

[256] Die *bushi* der Edo-Zeit mußten sowohl Heirat als auch Scheidung den Behörden mitteilen, dies machte die Aushändigung eines Scheidungsbriefes entbehrlich (Takamure, 361, vgl. auch Humbert-Droz 1985: 95, zu Ehescheidung in Japan zwischen 1800 und 1940 siehe Fuess 1995).

[257] Der Frau stand prinzipiell kein Scheidungsrecht zu, da der Scheidungsbrief nur von dem Mann oder einem männlichen Mitglied der Familie ausgestellt werden konnte. Neuerer Forschung zufolge ermöglichten es allerdings Brauch und Gewohnheitsrecht auch der Frau, die Scheidung zu verlangen. Dem *Ritsuryō yōryaku*, einem Kompendium der *bakufu*-Rechtsprechung, zufolge konnte eine Frau unter fünf Bedingungen die Scheidung erwirken (Neuss-Kaneko 1989: 424, Fuess 1995: 124).

(1818–1830) hätten am meisten Frauen in diesen Tempeln Zuflucht gesucht (361).

Im Zivilgesetz der Meiji-Zeit (*Meiji minpō*, 1898) wurde der Ehefrau, die vordem sowohl im Adel als auch im Volk von ihrem Ehemann verjagt werden konnte, selbst aber kein Recht hatte, die Scheidung zu fordern, ein sehr restriktiv gehaltenes Recht auf Scheidung zuerkannt. Zwei Arten von Scheidung waren vorgesehen: Scheidung durch Übereinkunft (*kyōgi rikon*) und die gerichtliche Scheidung (*saiban rikon*). Die Scheidung durch Übereinkunft stellte für die Frauen keinen echten Fortschritt dar, da der Mann sich dieser verweigern, andererseits aber die Frau aus dem Haus werfen konnte und ihr keinerlei finanzielle Absicherung schuldig war. Der Frau blieb also nur die gerichtliche Scheidung, bei der jedoch die Scheidungsgründe, die Männer und Frauen geltend machen konnten, zum Teil unterschiedlich waren. Ein gültiger Scheidungsgrund für den Mann war der einfache Ehebruch seiner Frau. Die Frau konnte jedoch nur dann die Scheidung einreichen, wenn ihr Mann Ehebruch mit einer verheirateten Frau begangen hatte und hierfür von dem anderen Ehemann angeklagt und auch verurteilt wurde (*Meiji minpō* §813, Abs. 2 und 3) (588). Dies zeige, so kommentiert Takamure, daß die Frau noch als Besitz ihres Ehemannes verstanden wurde und ein Mann sich nur strafbar machte, wenn er den Besitz eines anderen Mannes antastete (589). Die Frau konnte den Ehebruch des Mannes nicht gerichtlich verfolgen lassen, der Mann konnte jedoch den Ehebruch der Frau, der als Straftatbestand aufgeführt war, mit einer Gefängnisstrafe bis zu zwei Jahren ahnden lassen (590, 993).

4.3.1.4 Exkurs: Universalgeschichtliche Vergleiche

Die universalgeschichtlichen Vergleiche, von denen *Josei no rekishi* durchzogen ist, bedienen sich vornehmlich einer monolithischen Folie der alten Geschichte des klassischen Griechenland und Rom, aber auch Chinas und Indiens: Die Familie des Altertums sei in Asien, d.h. in Indien und China, ebenso wie in Griechenland und Rom, etwa zur selben Zeit aus dem patrilinearen Prinzip entstanden und wurde durch die Einheirat der Frau (*yometorikon*) gestützt. In China habe sie sich in der Qin- und Han-Dynastie des 2. und 3. Jahrhunderts v.u.Z. etabliert (250). Während in Griechenland und China aus dem Zusammenbruch der Häuser bzw. der Clan-Gesellschaft das patriarchale Ehesystem entstand, war in Japan die Zeit des Niedergangs der Clan-Gesellschaft von der Taika-Reform bis zur Nanbokuchō-Zeit begleitet von der faktischen Gleichzeitigkeit des matrilinearen und des patrilinearen Prinzips (*fubo ryōkei no heison*) (251). Dies führt Takamure auf den pazifischen Einfluß in Japan zurück, denn im pazifischen Raum gibt es heute noch Gesellschaften mit „frühzeitlicher“,

und das bedeutet matrilinearer Organisation. Hierin sieht Takamure eine Verschmelzung des pazifischen und des kontinentalen Charakters in der japanischen Geschichte (250f.).

Den Zusammenhang zwischen der Entstehung und Ausweitung von Privateigentum und der Patriarchalisierung der Familienformen in der Clan-Gesellschaft veranschaulicht Takamure beispielsweise an einem auf China bezogenen etymologischen Beispiel:

> Das Schriftzeichen für Haus (*ie*) sieht so aus, daß auf dem Zeichen für Schwein (*buta*) das Radikal für Dach (*yane*) angefügt ist. Es hat also die Bedeutung von Schweinestall. Schweine waren im China des Altertums die ersten Haustiere, die zu Privateigentum wurden. Diesen Charakter des Privateigentums verdeutlicht der Schweinestall (*butagoya*) bzw. das Haus (*ie*). (993)

Die etymologische Herangehensweise an das Schriftzeichen für Haus im Sinne von Familie hatte Takamure bereits 1930 in einem Aufsatz mit dem Titel „Negation der Familie" (*Katei hitei ron*) (Takamure 1930d) ausgeführt. Ihr aktivistischer, provokativer Schreibstil steht in diesem Aufsatz im Vordergrund vor dem wissenschaftlich-geschichtlichen Interesse. „Was ist die Familie?" fragt sie darin rhetorisch und zitiert konservative Frauen, welche die Familie als einen heiligen Ort stilisieren, bevor sie selbst antwortet: „Die Familie (*katei*) ist ein Schweinestall" (Takamure 1930d: 19). Es folgt dieselbe etymologische Erklärung, die sie später in *Josei no rekishi* ausführt, und sie fährt fort, indem sie Geschichte und Theorie miteinander verbindet: Die Menschen in China aßen Schweine, und diese Tiere waren der Hauptbesitz. Das Haus (*ie*) entwickelte sich als das Gebäude und als die Einheit, wo Schweine und jede andere Form von Privateigentum, zu dem schließlich auch Frauen und Kinder zählten, untergebracht wurden. Was folgte, so erklärt Takamure nun auch in *Josei no rekishi*, war die Einschließung und Versklavung der Frauen und Kinder im Haus (*ie*) und unter der Allmacht eines Hausherrn, wie dies auch in der römischen *familia* geschah (993). Aus diesen Ursprüngen entwickelte sich auf gesellschaftlicher und politischer Ebene allmählich der Staat, der die patriarchale Familie zur Grundlage hat. „In der Familie herrscht der Patriarch, und ebenso herrscht im Staat der Landesherr, der das Volk und die Familien von oben her kontrolliert" (993).

In der mittelalterlichen Ehe- und Familiengeschichte Europas erkennt Takamure jedoch einen echten Fortschritt in der Stellung und der Wertschätzung der Frau. Die androzentrische Vereinigungsehe (*ittaikon*) des europäischen Mittelalters sei ein Konglomerat, das aus römischem Recht, aus christlicher Lehre und aus dem germanischen Clan-System hervorgegangen sei (412). In letzterem sei nach Tacitus' Berichten die Wertschät-

zung der Frauen hoch gewesen, wie am matrilinearen Verwandtschaftsrecht und an dem Recht der Frauen, die Riten durchzuführen, zu erkennen sei.[258] Der Einfluß des Christentums habe über die Verehrung Marias zur Verehrung der Liebe (*ren'ai sanbi*) und zur ritterlichen Minne geführt. Für den europäischen Feudalismus entwirft Takamure das Bild einer Gesellschaft, in der Frauen Zugang zu Macht und Bildung hatten. Bereits im 11. Jahrhundert habe es gebildete Frauen in der Schicht des Adels und der Ritterschaft gegeben, wobei die Ritter selbst oft weder lesen noch schreiben konnten (415). Frauen waren in den Heilkünsten bewandert, und an den Universitäten des 13. und 14. Jahrhunderts waren auch weibliche Gelehrte zu finden (415). So etwa im Bologna des 13. Jahrhunderts, wo Frauen Philosophie, Recht und Mathematik lehrten. Die europäische Renaissance war geprägt von der Salonkultur der Intellektuellen und Künstler, ein kultureller Raum, der von gebildeten Frauen geschaffen wurde. Frauen nahmen auf diese Weise teil am offiziellen gesellschaftlichen und kulturellen Leben und sie waren darüber hinaus auch an den Bürgerkriegen und den Religionskriegen seit dem 16. Jahrhundert beteiligt (416). Einen interessanten Vergleich fügt Takamure an dieser Stelle ein. Sie stellt die europäischen Intellektuellen der Salons den japanischen *shishi* der Restauration und den Demokraten der Meiji-Zeit gegenüber: Während die europäischen Reformer sich in den Salons der gebildeten Frauen einfanden, trafen sich die japanischen Männer in den Tee- und *geisha*-Häusern, jener Institution, die an die Verbindung von Philosophen und Politikern mit den Hetären im alten Griechenland erinnere und für Takamure das patriarchale Herrschaftssystem versinnbildlicht (417).

In Japan habe sich der europäischen Entwicklung gegenüber eine zeitliche Verschiebung ergeben, denn die feudalistische Epoche der Edo-Zeit zeichnete sich ja, wie Takamure wiederholt ausführt, durch ein extrem patriarchales Familiensystem und die Institution der „Sklavenehe" des Altertums aus. Die als feudalistisch charakterisierte androzentrische Vereinigungsehe und mit ihr die Ideologie der „guten Ehefrau und weisen Mutter" sowie das Ideal der Frauenbildung wurden erst mit der

[258] Vermutlich bezieht Takamure ihre Information von Engels, der schreibt: „Auch bis tief in das Mittelalter finden sich Spuren von Mutterrecht (…) Einen ferneren Rest des eben erst absterbenden Mutterrechts bietet die dem Römer [Tacitus] fast unbegreifliche Achtung der Deutschen vor dem weiblichen Geschlecht (…) etwas Heiliges und Prophetisches sehn (sic) sie in der Frau, sie hören auf ihren Rat auch in den wichtigsten Angelegenheiten, wie denn Veleda, die brukterische Priesterin an der Lippe, die treibende Seele des ganzen Bataveraufstandes [gegen die römische Herrschaft in den Jahren 69–70 oder 71] war" (Engels 1962: 134).

Meiji-Zeit in Japan eingeführt und von Frauen wie Hatoyama Haruko als Befreiung aufgenommen und propagiert (414, siehe das Kapitel „Die Mütter“).

4.3.1.5 Die Ehe seit der Meiji-Zeit

Takamure merkt an, daß die Meiji-Gesetzgebung ebenso wie das ehemals aus China übernommene *ritsuryō*-System vom Ausland beeinflußt war. Der erste Entwurf für das Zivilgesetzbuch von 1890 (*Meiji kyū minpō*) basierte auf den Plänen des französischen Juristen Boissonade, die Regelungen im Verwandtschafts- und Erbrecht wurden jedoch von der dritten Reichsversammlung mit der Begründung abgewiesen, daß sie zu individualistisch, zu sehr auf das Ehepaar abgestimmt (*fūfu-shugi kojin-shugi*) und daher dem seit alters her bestehenden japanischen Familiensystem nicht angemessen seien (574). Das neue Zivilgesetzbuch, das 1898 in Kraft trat (*Meiji minpō*), war von deutschem Recht beeinflußt. In ihm ging das patriarchale Recht (*kafuchōken*) in das Recht des Hausvorstandes (*koshuken*) über (547). Die familienrechtlichen Regelungen des neuen Zivilgesetzes enthieltenTakamure zufolge sowohl Elemente aus der Schicht der Krieger als auch aus dem Volk. Beide beruhten zwar auf dem patriarchalen Prinzip, das dem Altertum entstammte, und unterschieden sich damit in ihren Grundzügen nicht wesentlich voneinander. Die Primogenitur etwa war eine Regel des Kriegeradels seit der Muromachi-Zeit, die sich in der Edo-Zeit auch im Volk durchgesetzt hatte. Die Einheit des Hauses (*ie*) habe sich vollständig jedoch nur im Kriegeradel verwirklicht. Im Volk seien die familienrechtlichen Regelungen nicht so einheitlich gewesen (577–578). Das *ie* wurde weiterhin nicht als abgeschlossene Einheit, sondern vielmehr als Teil einer größeren Verwandtschaftsgruppe (*dōzoku*) verstanden, es gab die Erbfolge der ältesten Schwester (*ane katoku*) oder des jüngsten Kindes oder auch Erbteilung unter den Töchtern und Söhnen einer Familie. Das Meiji-Zivilrecht übernahm also die Familienform des Krieger-Adels, wenn auch nicht vollständig, denn auch dem zweiten oder dritten Sohn einer Familie war nun die Heirat erlaubt. In dieser Hinsicht wurde die Familienform des Volkes, wo nachfolgende Söhne von jeher Zweigfamilien (*bunke*) gründen konnten, übernommen (578).

Die Rechte des Hausvorstandes waren umfassend: Er entschied über Vermögen, Wohnort, Heirat, Scheidung und Zugehörigkeit der Familienmitglieder. Seine Pflicht bestand darin, den Erhalt des *ie* zu garantieren und für dessen materiellen und personalen Fortbestand zu sorgen (584, *Meiji minpō*). In der Erbfolge wurden Frauen systematisch benachteiligt. Der jüngere Bruder erbte vor der älteren Schwester, selbst wenn dieser ein außereheliches Kind des Vaters war. Ein außerehelicher Sohn der Mutter

hingegen wurde nicht berücksichtigt (585). Dem Eherecht des *Meiji minpō* zufolge ging der Besitz, den eine Frau in die Ehe mitbrachte, automatisch in die Verfügungsgewalt des Ehemannes über. Die Frau wurde also, wie Takamure bemerkt, sobald sie heiratete, vor dem Gesetz wieder zu einer Minderjährigen (587).

Takamure hebt in der Darstellung des Juristenstreites über den ersten Entwurf des Zivilgesetzbuches ihre eigene Überzeugung sowohl der Historizität als auch der Universalität wesentlicher Elemente des japanischen *ie* hervor. Die Gegner des relativ liberalen ersten Entwurfs und Verfechter einer ureigenen spezifisch japanischen Familienform des *ie* hätten nicht gewußt, daß diese Familienform sich erst sechshundert Jahre vor der Meiji-Zeit etabliert hatte und kein spezifisch japanisches Phänomen sei, sondern sich auch im griechischen und römischen Altertum finde. Auch dort habe die Ehefrau den Status einer Sklavin und Gebärmaschine gehabt, habe es keine Liebe in der Ehe, sondern das Konkubinat und die Prostitution gegeben, seien die Götter des Herdes und die Ahnen verehrt worden und sei die Namensfolge mit der Erbfolge und dem absoluten Recht des Patriarchen zusammengefallen (579).

Zusammenfassend liest sich Takamures Darstellung der Ehegeschichte folgendermaßen: Erst ab der Muromachi-Zeit, dem japanischen Altertum, etabliert sich die Einheirat der Frau in die Familie des Mannes (*yometorikon*) und wird zur „Sklavenehe" für die Frau (328). Diese Eheform hält sich durch die Edo-Zeit hindurch bis in die Gegenwart. In der Meiji-Zeit wird jedoch auch die Paarehe, wie es sie im europäischen Mittelalter gab, möglich. Auch wenn es seit der Nachkriegsverfassung (*Shōwa minpō*) nun auch die partnerschaftliche Ehe (*yoriaikon*) gibt, wiegt das Erbe der altertümlichen Ehe (*kodaikon*) dennoch schwer (328). Die Historizität geschichtlicher Erscheinungen ist es, auf die Takamure abhebt, denn sie erlaube überhaupt erst, Visionen einer anderen Zukunft zu entwerfen. Takamure schreibt:

> Wenn das Patriarchat kein ewiger Zustand ist, dann ist auch die [patriarchale] Einheirat der Frau (*yometorikon*) kein unveränderbares System. (329)

Takamures Zukunftsvision der Ehe baut auf die Abschaffung des Patriarchats. Mit dessen Verschwinden werde auch die Sklavenehe obsolet, und an ihre Stelle würden die gegenseitige Unterstützung und Zusammenarbeit selbständiger Eheleute treten. Die überlegene Position des Patriarchen und seine Freiheit, viele Frauen zu haben, würden verschwinden, und die Prostitution, derer sich nur die Männer bedienten, werde nicht mehr akzeptiert werden. Statt dessen werde es bei Paaren immer häufiger Partnerwechsel geben und so werde eine Eheform wiederbelebt, wie es

sie in der japanischen Frühzeit bereits gegeben habe (329). Ihre Frage, wie es in der Zukunft um die Bedürftigen der Gesellschaft, um Kinder, Alte und Kranke stehen wird, beantwortet sie ebenfalls mit einem Verweis auf die Frühzeit. Ebenso wie der Clan die sozialen Aufgaben übernommen hatte, so werde dies auch die künftige Gesellschaft leisten. In den sozialistischen Ländern, aber auch in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern sei solch ein soziales System bereits im Entstehen begriffen.

Die Verkleinerung der Familie zur Kernfamilie in der Geschichte der Ehe und Familie ging nach Takamure einher mit der zunehmenden Isolierung der Familien. Sie erkennt jedoch zwei Arten von Kleinstfamilien, die sich grundlegend voneinander unterscheiden: Der isolierte, individualistische Typus und der auf dem gemeinschaftlichen, sozialistischen Prinzip basierende Typus. Ersterer sei zum Absterben verurteilt und in letzterem erkennt sie die Grundlage der Familie der Zukunft (986). Die Volksrepublik China und die Sowjetunion dienen Takamure mit ihren gleichberechtigten und partnerschaftlichen Modellen als Vorbild. Die Kindererziehung werde vergesellschaftet und gehe in die Verantwortung der Gemeinschaft (*kyōdōtai*) über. Die einander als ProduzentInnen gleichgestellten Eheleute würden die Ehe auf der Grundlage der Liebe und nicht der materiellen Abhängigkeit eingehen.

Takamure konstatiert eine Krise der Familie in den zivilisierten Gesellschaften, die auf den Zusammenbruch der Institution Familie hinauslaufe. Die Anzeichen der „untergehenden Familie“ (*horobiru katei*) erkennt sie in den ihrer Ansicht nach zunehmenden gesellschaftlichen Spannungen, den Familienstreitigkeiten, der Verwahrlosung der Jugend, etwa durch den zunehmenden Drogenkonsum (991). Hier bezieht sich Takamure auf zeitgenössische Auseinandersetzungen um die Rolle der Hausfrau in der japanischen Gesellschaft. In der sogenannten „Hausfrauen-Debatte“ (*shufu ronsō*) der 1950er Jahre argumentierte Sakanishi Shiho,[259] daß der Vorstoß der Frauen auf dem Arbeitsmarkt zu einer Vernachlässigung der Familie führe, die negative Auswirkungen auf das Verhältnis der Eheleute und auf die Kinder hätten. Das Problem auffällig gewordener Kinder und Jugendlicher (*furyōji mondai*) führte er auf die Berufstätigkeit der Mütter zurück und forderte die Frauen auf, den Konkurrenzkampf mit den Männern aufzugeben und ins Haus zurückzukehren (Sakanishi 1991: 22) (997).

---

[259] Sakanishis Aufsatz „‚Shufu dai ni shokugyōron‘ no mōten“ erschien in *Fujin kōron* im April 1955 und war eine Replik auf die in der Februar-Ausgabe derselben Zeitschrift erschienenen Aufsatz von Ishigaki Yukiko über das Unbefriedigende des Hausfrauendaseins. Die Beiträge sind abgedruckt in Ueno 1991a, Bd. 1.

Takamure hingegen thematisiert die inneren Widersprüche der Familie und wendet sich gegen die „reaktionären" Forderungen nach der Rückkehr der Frau ins Haus. Auf der anderen Seite plädiert sie für die Rationalisierung der Hausarbeit durch ihre Vergesellschaftung, und es gelingt ihr, das Ideal der Mütterlichkeit mit der Idee der Vergesellschaftung der Kindererziehung zu verknüpfen:

> In diesem Streit wird die bis jetzt von der Menschheit vergessene Frage des Respektes und der Verehrung des Mütterlichen (*bosei sonchō*) aufgeworfen, und erstmals wird das Morgengrauen der Vergesellschaftung (Vergemeinschaftung) der Kindererziehung und des gesellschaftlichen Schutzes von Mutter und Kind sichtbar, die man vordem nur in der Zeit der Clangemeinschaft kannte. (996)

Der Begriff Vergemeinschaftung (*kyōdōka*) folgt in Klammern dem Begriff Vergesellschaftung (*shakaika*). Takamure verdeutlicht damit, daß in der von ihr anvisierten mütterlichen Gesellschaft der Zukunft Gesellschaft und Gemeinschaft Synonyme bilden.[260]

In ihren Einwänden gegen Sakanishis Argumentation zieht Takamure die amerikanischen Verhältnisse zum Vergleich heran. Dort hätten die Frauen, und gerade die Frauen der Mittel- und Oberschichten, den höchsten Lebensstandard in der Welt erreicht. Dennoch quäle sie, wie eine Sondernummer des *Life*-Magazins vom 21. Januar 1957 zeige, eine Unruhe und Unzufriedenheit, deren Ursache nicht befriedigend erklärt werden könne. Takamure thematisiert hier bereits das „Problem ohne Namen", mit dem Betty Friedan erst fünf Jahre später die Frustration der Hausfrauen in den amerikanischen Vororten benannte.[261] Für Takamure sind dies alles Anzeichen der zum Untergang verurteilten Familie, die in der amerikanischen „Ehe-Ideologie der bürgerlichen Demokratie" die letzte Zerfallsstufe des Patriarchats erreicht habe (1000). Hier nun, am Ende der Ehe, ereignet sich Takamure zufolge die Wiederauferstehung der Sexualität (*horobiru katei to sei no fukkatsu*) (1000). In der Befreiung der Sexualität und der Fortpflanzung von den materiellen Abhängigkeiten der Ehe erkennt sie die Grundlage einer neuen Form von Familie. Dicho-

---

[260] In ihren Auseinandersetzungen mit marxistischen Feministinnen in den 1920er und Anfang der 1930er Jahre hatte Takamure sich gegen die Vergesellschaftung der Kindererziehung mit der Argumentation gewandt, daß Bildung und Erziehung in den Händen der Mütter bleiben und die Bildungsinhalte von ihnen bestimmt werden müßten (vgl. Germer 1996b). Hier nun bilden Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung keinen Widerspruch mehr.

[261] Friedans 1963 erschienene Studie *The Feminine Mystique* wurde zu einem Bestseller und markiert den Beginn der neuen Frauenbewegung in den USA (Friedan 1991).

tomisierend stellt sie die zerfallende Familie (*horobiru katei*) und die neu entstehende Familie (*umareru katei*) einander gegenüber. Erstere als Ausdruck eines formalistischen Systems von Familie, letztere als Ausdruck eines Liebesverhältnisses. Ihre Vision dieser neu entstehenden Familie sieht sie in Ansätzen im „neuen China“[262] und in der Sowjetunion verwirklicht (1006). Sie erwähnt den Kampf der Frauen in der Revolution und ihre Teilnahme an der Produktion, sieht die Entwicklung zu einer Vergesellschaftung der Hausarbeit voranschreiten und erklärt die Gleichheit zwischen Mann und Frau durch ihren ebenbürtigen Status als ProduzentInnen (1008f.). Ihre Darstellung liest sich wie eine romantische Verherrlichung des werktätigen China, das auf dem Weg in die ersehnte Gesellschaft ‚ohne Familie‘ ist. Bis dahin, so schränkt Takamure ein, ist es freilich noch ein langer Weg. Die freie Sexualität bilde jedoch die Voraussetzung für eine Form von Ehe und Familie, wie sie für die „ferne Zukunft“ denkbar ist: Die „partnerschaftliche Familie“ (*dōshi no katei*) und die „Familie der Liebe“ (*ai no katei*) (1010).

4.3.1.6 Die Historisierung der Ehe

Die Entdeckung und Theoretisierung der Tatsache, daß Eheformen und Familienbeziehungen sich in jeder Epoche stark voneinander unterschieden, wird von vielen HistorikerInnen anerkennend Takamure Itsue zugeschrieben (Nishimura 1976, Wakita 1984: 82). In Übereinstimmung mit Takamures Ergebnissen sieht z.B. auch Wakita (1984) die Nara- und Heian-Zeit als Phasen des allmählichen Übergangs von der Besuchsehe über die Adoption eines Schwiegersohnes zur Einheirat der Frau an.

Bis zum 10. Jahrhundert wird auch von Wakita (1984: 85) die Besuchsehe als die vorherrschende Familienform angenommen, wie sie wiederholt im *Man'yōshū* beschrieben ist, wobei Wakita im Gegensatz zu Takamure nicht von der Möglichkeit ausgeht, daß auch Frauen gleichzeitig mehrere Männer besuchen konnten. Sie teilt jedoch Takamures Auffassung, daß ab dem 10. und 11. Jahrhundert in der Schicht des Adels die uxorilokale Eheform dominierte, in der das Paar vorübergehend und schließlich ganz in der Familie der Ehefrau oder in einem von ihren Eltern

[262] Takamure merkt an, daß Mao Tse-tung in China bereits 1929 das revolutionäre Potential der Frauen gepriesen hatte und daß mit Gründung der Volksrepublik 1949 die in bezug auf die Geschlechter fortschrittlichsten Grundsätze festgelegt wurden (1007). Im Übrigen deckt sich ihre Sicht auf China und ihre Konzeption von Japan in Asien weitgehend mit jener der marxistischen Historiker innerhalb der Rekishigaku Kenkyūkai („Geschichtswissenschaftliche Forschungsgesellschaft“), insbesondere Ishimoda Shō und Tōyama Shigeki, die einen staatskritischen, antikolonialistischen und progressiven ethnischen Nationalismus für Japan verfochten. Siehe den erhellenden Aufsatz von Gayle 2001.

bereitgestellten Haus wohnte (Wakita 1984: 85). Dies wird mittlerweile von Kurihara (1994) verneint, der davon ausgeht, daß die uxorilokale Einheirat des Mannes allenfalls als Ausnahme zu sehen ist. Im *Eiga monogatari* und *Genji monogatari* wird diese Eheform mit dem Begriff *mukotori* bezeichnet, der sich in Takamures Analyse der Eheformen in den Begriffen *mukotorikon* oder *shōseikon* wiederfindet. Da die im Haus der Mutter lebenden Kinder jedoch den Namen des Vaters trugen, wird in der gegenwärtigen Forschung statt des mißverständlichen, weil auch bei Takamure auf Matrilinearität verweisenden Begriffes *mukotorikon* die auf die Lokalität bezogene Begrifflichkeit der uxorilokalen (*tsumagata kyojū-kon*) und der neolokalen Ehe (*dokuritsu kyojūkon*) verwendet (Sekiguchi 1976, Fukutō 1991). McCullough (1967) hatte, wie bereits erwähnt, die Unterscheidung der Heian-zeitlichen Eheformen nach der Lokalität vorgeschlagen: die virilokale, uxorilokale, duolokale und die neolokale Form. Wakita verwendet demgegenüber eine weitere in Japan gebräuchliche Kategorisierung: *boshokon* (der Wohnort der Mutter/Ehefrau ist zentral), *tsumadoikon* (die Besuchsehe des Mannes), *mukotorikon* (die Adoption eines Schwiegersohnes), *shōseikon* (der Ehemann lebt im Haus der Frau, ähnlich wie *boshokon*), *yometorikon* (die Ehefrau lebt in der Familie des Mannes) und *dōkyo* (Zusammenleben) (Wakita 1984: 83).

Während die meisten Wissenschaftler, die sich mit der alten oder mittelalterlichen Geschichte Japans befassen, die patriarchale Familie für die Vorbedingung des Staates halten, ihre Entstehung im späten dritten bis zum sechsten Jahrhundert mit der Entstehung der Kofun-Kultur und des Yamato-Staates veranschlagen und ihre Vollendung im 7. Jahrhundert mit der Einsetzung der zentralistischen Bürokratie des *ritsuryō*-Systems festlegen,[263] vertritt Takamure die These, daß in den unteren Volksschichten die Diversivität der Ehepraktiken und ursprünglich für die Gemeinschaft (*kyōdōtai*) bestimmenden sozialen Beziehungen zum Teil bis in ihre Zeit bestehen blieben und daß die patriarchale Familie erst Mitte des 14. Jahrhunderts zur Norm wurde. Wakita hingegen trifft die Unterscheidung, daß die Heian-zeitliche Gesellschaft patriarchal war, daß aber aristokratische Frauen aufgrund der uxorilokalen Eheform, Vermögens- und Erbrechte eine relativ hohe Stellung innehatten (Wakita 1984, 1992). Im Gegensatz zu Takamures Annahme argumentiert Sekiguchi (1976, vgl. auch Wakita 1984) jedoch, daß auch die uxorilokale Eheform nicht zwangsläufig auf weibliche

[263] Inoue 1948, Yoshida 1980, zit. nach Wakita 1984. Inoue definiert die Yamato- oder Kofun-Kultur als ein Bündnis patriarchaler Familien, das andere, nicht-patriarchale Familien überwältigte. Deren soziale Verfaßtheit und Bindungen innerhalb der Gemeinschaft brachen mit der zentralisierten und patriarchalen Gesetzgebung des 7. Jahrhunderts zusammen.

Stärke oder Dominanz schließen läßt, da der Vater der Braut über die Aufnahme eines Schwiegersohnes in die Familie bestimmte.

Die Grundzüge der politischen und wirtschaftlichen Patriarchalisierung wurden Wakita und anderen zufolge in der *ritsuryō*-Gesetzgebung des 7. Jahrhunderts festgelegt, welche die patrilineare Weitergabe von Besitz und Vorstandschaft des Haushaltes sowie den Ausschluß von Frauen aus der Regierungsbürokratie bestimmte.[264] Frauen behielten dennoch Vermögensrechte bis zum 14. Jahrhundert, aber die staatliche Patriarchalisierung bedeutete, daß sie von politischen Ämtern ausgeschlossen wurden und ihnen damit bereits im *shōen*-System die Möglichkeit genommen war, aktiv Vermögen zu akkumulieren. Übereinstimmend mit Takamures Ergebnissen sehen viele Historikerinnen (Sekiguchi 1976, Wakita 1984, Kawane 1990) den Ausgangspunkt für die Unterordnung der Frauen in der Schicht der Regierenden. Die Familie der Kriegerschicht der Kamakura-Zeit, wo der Familienvorstand die Führung über die erweiterte Familie innehatte, das sogenannte *sōryō*-System, setzt Takamure nicht mit der patriarchalen Familie gleich. Auch Wakita (1984: 91) bemerkt, daß es darin anfänglich gleiche Erbrechte für Töchter und Söhne gab und erst mit der zunehmenden virilokalen Eheform und der sich vergrößernden Unabhängigkeit der erweiterten Teile der Familie Erbrechte für Töchter und Witwen zugunsten des Erhalts des Familienbesitzes eingeschränkt wurden.

Der Wandel der Eheformen (*tsumadoi – mukotori – yomeiri*), den Takamure konstatiert, wird von Wakita für das Mittelalter (*chūsei,* in der traditionellen Periodisierung) und für die Schicht vermögender Frauen bestätigt. Für die land- und besitzlosen Frauen jedoch stellt sie die Gegenthese zu Takamure auf, daß nämlich das Vaterrecht und die niedrige ökonomische Stellung der Frauen die Eheformen hin zur Einheirat der Frau verändert haben und nicht umgekehrt (Wakita 1994: 4). Sie verweist des weiteren auf die Rollenverteilung innerhalb der mittelalterlichen Familie, die sowohl eine Reproduktions- als auch die grundlegende Produktionseinheit darstellte. Trotz der unbestreitbar untergeordneten Stellung der Frau in bezug auf den Hausvorstand oblagen ihr als Mutter und

---

[264] Vgl. Sekiguchi 1990a, Fukutō 1976, Wakita 1984, 1992. Wakita schreibt: „Under the *ritsuryō* system, income depended in principle on landholdings allotted by the central government on an equal basis to all citizens. (…) However, the greater portion of the income of the aristocracy was derived (…) from the stipendary lands the aristocrats held as government officials. Since women, except for the imperial consort, were shut out of government, they were deprived of the basic ability to amass property (usually land, in this period) offered by an official post, even though they could become property holders by inheritance“ (Wakita 1984: 80).

Hausverwalterin wichtige Funktionen. Wakita (1994: 9) zufolge liegt die Ursache für die sinkende Stellung der Frau im Verlauf des Mittelalters und der Neuzeit in der oben beschriebenen Bürokratisierung und der zunehmenden Auslagerung der Produktion aus dem „ganzen Haus".

Für die Schicht der Bauern wird auch die nicht geschlechtsspezifische Erbteilung noch bis zum 17. Jahrhundert angenommen, und auch in den Gilde-ähnlichen *za* der Händler und Handwerker scheinen sich Vermögensrechte von Frauen gleichfalls länger erhalten zu haben. Erst die am Ende der Muromachi-Zeit unter Oda Nobunaga begonnene Zentralisierung beendete die Vermögens- und Handelsrechte von Frauen (Wakita 1984: 92–94), und in der frühen Edo-Zeit wurde auch auf dem Dorf mit der Einführung des *ie*-Systems von oben die patriarchale Autorität und Kontrolle zu Besteuerungszwecken etabliert. Nach Murakami (1970) ist die vollständige Unterdrückung der Frau in der Schicht der Bauern erst mit der staatlichen Etablierung des *ie*-Systems durch die Meiji-Regierung Ende des 19. Jahrhunderts durchgesetzt worden.

Ebenso wie Takamure konstatieren die meisten Historiker für die Edo-Zeit eine gesunkene Achtung vor der Frau, wie sie in der Volkskultur, dem *kyōgen* etwa, in Sprichwörtern über den „Bauch der Frau als einer Leihgabe" sowie in konfuzianischen Forderungen nach weiblicher Unterwerfung zum Ausdruck kommt (vgl. Wakita 1984). Takamures These von der vollständigen Unterdrückung der Frau in der Edo-Zeit wurde von Hayashi Reiko (1990) in dem Sinne relativiert, als das *bakufu* zwar die patriarchale Erbfolge in der Schicht der Krieger garantierte und die Stellung der Frau in dieser Schicht sank, daß sich aber für die anderen Stände (Bauern, Handwerker und Händler) nicht die gleiche These bestätigen ließe. Neben den frauenfeindlichen konfuzianischen Morallehren hätte es auch die wissenschaftlichen oder religiösen Lehren der *kokugaku* („nationale Schule") oder der *shingaku* (wörtl. „Lehre des Herzens")[265] gegeben, die den Frauen in gewissem Umfang neue Gebiete des Wissens eröffneten (Hayashi 1990: 125). Die *shingaku* teilte auch nicht die in der Edo-Zeit mit der Behauptung weiblicher Unfähigkeit begründete negative Bewertung der Mutterrolle in der Erziehung der Mädchen, sondern zählte es vor allem bei den Armen zu den Aufgaben der Frau, eine verläßliche Mutter zu sein (Robertson 1991: 94f.). Auch für die Frauen der Kriegerschicht

[265] *Shingaku* bezeichnet vor allem die synkretistischen Lehren Ishida Baigans (1685–1744) und seiner Schule. Sie basierten auf der konfuzianischen Zhu-Xi-Schule, vereinten jedoch auch shintoistische und buddhistische Elemente. Die Morallehren der *shingaku* transzendierten die Standesgrenzen und gelten u.a. deshalb als Beispiele modernen humanistischen Denkens. Sehr aktiv war die *shingaku* in der Volksbildung, v.a. in den auch Mädchen zugänglichen Terakoya-Dorfschulen.

stellt Wakita Osamu (1990) die sowohl von Takamure als auch von Inoue Kiyoshi vertretene These von der Neuzeit als dem dunklen Zeitalter der völligen Rechtlosigkeit und der „sklavischen Existenz der Frauen innerhalb der Familie“ (Wakita O. 1990: 62) in Frage. Ōguchi (1995) verweist auf Takamures ungenügende eigene Grundlagenforschung über die Familie seit der Muromachi-Zeit (Ōguchi 1995).

Die Zuordnung der Frau in die „Häuslichkeit“ der patriarchalen Kernfamilie hatte auch in Europa eine eminente politische Bedeutung, die mit dem Aufstieg des Bürgertums, mit der Ausweitung des Kapitalismus und der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben seit dem 18. Jahrhundert verbunden ist.[266] In Japan war auch unter dem Einfluß des Neokonfuzianismus[267] als einem Moralkodex, der den Frauen ihren „natürlichen“ untergeordneten Platz in der Ordnung der Geschlechter zuwies, das *ie* als die Familienform der Krieger und des Adels im 12. und 13. Jahrhundert entstanden. Die normative Ordnung des *ie* war geprägt von Patrilinearität, Patrilokalität, Primogenitur und einer starken Stellung des Hausvorstandes. In den mittleren und armen bäuerlichen Schichten hatte sich solch ein autoritäres Hausvorstandssystem nicht durchsetzen können.[268] Auch die ländlichen Muster der Erbfolge waren zu Beginn der Meiji-Zeit noch sehr verschieden,[269] wobei Töchter und jüngere Söhne nicht unbedingt vom Erbvermögen ausgeschlossen waren (Goldsmith und Kunkel 1971: 1065).

---

[266] Vgl. Shorter (1977: 289–300), siehe auch Mies (1990: 126–138), welche die Domestizierung der Frau zur Hausfrau als einen Prozeß der ‚inneren‘ Kolonisierung beschreibt, der mit dem Prozeß der äußeren Kolonisierung, der Unterwerfung der Kolonien, in engem und kausalem Zusammenhang steht.

[267] Der Neokonfuzianismus bildete sich im China der Song-Dynastie (960–1279) heraus und wird daher auch Song-Konfuzianismus genannt. Der wichtigste Vertreter des neokonfuzianischen Denkens jener Zeit war der Philosoph Zhu Xi (1130–1200), dessen Kommentare zu den konfuzianischen Klassikern unmittelbar nach seinem Tod in Japan Verbreitung fanden. In der Edo-Zeit wurden seine Ideen in der *shushigaku* (Zhu-Xi-Schule) der Familie Hayashi gelehrt. Hayashi Razan (1583–1657), persönlicher Ratgeber des ersten Tokugawa-*shōgun* Ieyasu, formte aus den sozialethischen Aspekten der *shushigaku* eine Staatsideologie, die bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ihre Gültigkeit behielt und darüber hinaus prägenden Einfluß hatte (Antoni 1996: 132f.).

[268] Vgl. Fukutake (1967: 41). Der Hausvorstand teilte dem Brauch nach sein Hausvorstandsrecht mit seiner Frau oder dem Familienrat (Yanagita 1957: 118).

[269] In einigen Gegenden Mittel- und Südwestjapans wurde die Ultimogenitur praktiziert und in den nördlichen Regionen von Honshū wurde die Nachfolge der ältesten Tochter in den Hausvorstand beobachtet (Befu 1963: 1328). Ein anderer Brauch war die freie Auswahl unter den Söhnen einer Familie (Nakane 1967: 9).

In Takamures Entwurf bildet die eurasische Geschichte des Patriarchats den feststehenden Hintergrund, vor dem sowohl die Besonderheit der japanischen Frauengeschichte als auch ihre großen prinzipiellen Gemeinsamkeiten mit der Weltgeschichte aufleuchten. Den neueren Ansätzen in der Frauen- und Ehegeschichte ist die Relativierung allgemeiner Unterdrückungstheorien und der genauere Blick auf die unterschiedlichen und tatsächlichen Lebensumstände der Frauen in ihrer jeweiligen Schicht gemeinsam. Die heutige sich auf Griechenland beziehende Forschung ist insofern vorangeschritten, als seit den 1990er Jahren die bislang verbreitete und auch von Takamure widergegebene Vorstellung von der völligen Unterdrückung und Einschließung der Frau im klassischen Griechenland nicht verworfen, aber vielfach relativiert wird (Wagner-Hasel 1992, Katz 1995). Auch die neuen Ansätze in der japanischen Frauen-, Ehe- und Geschlechtergeschichte ersetzen allgemeine Unterdrückungstheorien durch den genaueren Blick auf die historischen Behinderungen, aber auch Chancen von Frauen in ihrer jeweiligen Schicht. Die Leistung Takamures in ihrer Zeit bestand jedoch darin, die Ehe aus einem feministischen Blickwinkel als soziale Institution zu historisieren. Des weiteren liegt das Innovative an Takamures Herangehensweise, Ehegeschichte vom Standpunkt der Frau aus zu schreiben, darin, dies zum zentralen Kriterium des Geschichtsverständnisses zu machen und damit eine geschlechterbezogene Sozialgeschichte zu konzipieren.

4.3.2 Die Mütter

„Die Mütter“ bilden ein weiteres Motiv, das sich durch *Josei no rekishi* zieht und einen vielschichtigen historischen Komplex darstellt. Dieser Komplex hat gleichermaßen kulturelle, soziale, politische und ideologische Dimensionen, denen im folgenden nachgegangen wird.

Takamure Itsue gilt als ausgesprochene Verteterin des politischen Maternalismus in Japan. Ihre sozialphilosophischen Anschauungen über das Mütterliche (*bosei*) hatte sie bereits in den 1920er Jahren in diversen Schriften und Diskussionsbeiträgen dargelegt. Wesentlichen Einfluß auf ihre Mutterschaftskonzeption hatten die in der Zeitschrift *Seitō* ab 1913 übersetzten und veröffentlichten Essays von Ellen Key (1849–1926)[270] und

[270] Keys zentrales Werk zur Geschlechterfrage *Über Liebe und Ehe* wurde in Teilen (Kap. 1, 3, 5, das 2. teilweise) von Hiratsuka Raichō als „Ren'ai to kekkon“ ab Januar 1913 (*Seitō* 3, 1) in fünf Folgen übersetzt und kommentiert. Keys epochemachendes pädagogisches Werk *Das Jahrhundert des Kindes* wurde von Yamada Waka in Auszügen ab 1915 (*Seitō* 5, 7) übersetzt. Essays über das Mütterliche wurden ab 1914 (*Seitō* 4, 9 und 11) von Hiratsuka Raichō als „Boken“ übersetzt und kommentiert.

die für die erste Frauenbewegung so wichtige Debatte um den Mutterschutz (*bosei hogo ronsō*) von 1918/19. Mit der Motivation, sich der historischen Erforschung jener Gesellschaft zu widmen, von der sie annahm, daß sie Mutter und Kind am besten schützte, hatte sie 1931 ihren Rückzug aus der aktivistischen feministischen Publizistik begründet (Takamure 1965: 196). Die folgende Darstellung und Diskussion der Matriarchatsidee und ihrer Ursprünge soll eine Einordnung von Takamures historiographischem und politischem Konzept der „Mütter“ ermöglichen.

4.3.2.1 Die Matriarchatsidee und ihre Ursprünge

Takamure sprach im Gegensatz zu Hora Tomio (1959) in seiner späteren Studie „Die Entstehung des japanischen Matriarchates“ (*Nihon bokensei shakai no seiritsu,* Erstausgabe 1957) äußerst selten von einem Mutterrecht (*boken*), sondern im allgemeinen stets von Matrilinearität (*bokei*). Der in dem Begriff Mutterrecht (*boken*) liegende Rechtsgedanke entsprang einem modernen juridischen Konzept[271] und widersprach somit ihrem Verständnis eines sozialkulturellen organischen und lebendigen Ganzen. Takamures Ansatz war dennoch dem klassischen Matriarchatsdiskurs verbunden, der von den Pionieren Johann Jakob Bachofen (1815–1887), John Ferguson McLennan (1827–1881), sowie Lewis Henry Morgan (1818–1881) ausging. Neben erheblichen Differenzen über den konkreten Ablauf der menschlichen Geschichte stimmten diese Forscher in wesentlichen evolutionistischen Gesichtspunkten überein: in der Annahme ursprünglich promiskuitiver Verhältnisse und der historischen Abfolge von Matri- und Patrilinearität, in ihrem Versuch der Rekonstruktion einer Urgeschichte u.a. anhand von Materialien über „rezente Primitive“, in ihrer Ablehnung der traditionellen patriarchalen Theorie und in ihrem soziologischen Begriff von Ehe und Familie. Gemeinsam ist ihren Theorien auch ein kulturkritischer Zug. Takamures feministische Betonung ihrer Kulturkritik unterscheidet sie jedoch von den männlichen Pionieren und rückt sie in die Nähe der vornehmlich in den 1980er Jahren im Westen zu beobachtenden feministischen Renaissance der Matriarchatsforschung.

Als Ursprung der Matriarchatsforschung im 19. Jahrhundert gilt Bachofens Studie *Das Mutterrecht* (Erstausg. 1861). Die Widersprüchlichkeit des Textes selbst, seine Mischung aus traditionellen, mythologisierenden

---

[271] Die Matriarchatstheorie ist ein Kind der Rechtsgeschichte: Bachofen war Jurist und hatte für einige Jahre den Lehrstuhl für Römisches Recht in Basel inne. Auch die sozial- und kulturgeschichtlichen Ansätze von Moses I. Finley und Louis Gernet nahmen ihren Ausgangspunkt in der Rechtsgeschichte (vgl. Wagner-Hasel 1988: 24). L. H. Morgan war von Beruf Rechtsanwalt. Auch Hora Tomio war Jurist.

sowie teleologischen Entwicklungsgedanken einerseits und aus evolutionistischer Gesellschaftstheorie andererseits ist ursächlich für die widersprüchliche und zum Teil reduktionistische Rezeption des Werkes, in der gewöhnlich nur ein bestimmter Aspekt auf Kosten anderer betont wird.[272] Hildebrandt (1990: 56) plädiert für die Unterscheidung eines rationalen wissenschaftlichen Kerns der Bachofenschen Mutterrechtstheorie und einer ideologiekritischen Aufarbeitung der geschichtsphilosophischen Thesen des Werkes und der Kontroversen, die es ausgelöst hat. Der rationale Kern besteht demnach in seiner soziologischen Betrachtungsweise von Ehe und Familie, mit der Bachofen als Alternative zu der damals vorherrschenden, patriarchalen Theorie der monogamen Ehe die „historisch erste, rationale Interpretation der Entstehung und Struktur nicht-patriarchaler gesellschaftlicher Erscheinungsformen" vorlegte (Hildebrandt 1990: 55). Bachofen ging von einem ursprünglichen Prinzipat des gebärenden Muttertums, von einem System aus, in dem u.a. die Abstammung, die Benennung und der Status der Kinder sich nach der Mutterseite richtete und die Vererbung nur an die Töchter erfolgte. Seine konkrete geschichtliche Periodisierung[273] ist heute nur noch von historischem Interesse, während die Entdeckung und Beschreibung eines matrilinearen Komplexes, mit der er ein neues Forschungsgebiet eröffnete, zu seinen bleibenden Leistungen zählt.[274]

In der ideologiekritischen Auseinandersetzung mit der „traditionellen", geschichtsphilosophischen Seite des *Mutterrechts* rezipiert Wagner-

---

[272] Vgl. Plumpe 1975, Hildebrandt 1983. Bachofens Konzeption hat in zahlreichen wissenschaftlichen Disziplinen, so in der Ethnologie, Psychologie, Soziologie sowie in den Religions- und Literaturwissenschaften seine Spuren hinterlassen. Siehe hierzu die Ausführungen bei Wagner-Hasel 1992, vgl. auch Heinrichs 1993: XXX. In den Altertumswissenschaften wurde seine Methode sehr bald schon, und laut Hildebrandt (1983, 1990: 47f.) zu Unrecht, als unwissenschaftlich verworfen.

[273] Geschichtlich habe sich das gynaikokratische System aus dem promiskuitiven Urzustand allmählich über das Amazonentum entwickelt. Dem sei in Ackerbau treibenden Gesellschaften die Mutter an die Spitze des Staates und in der Familie gefolgt. Schließlich sei die Frau von dem Mann aus dem Staatsregiment verdrängt und auf die Gynaikokratie der ehelichen Sphäre beschränkt worden. Mit der Sicherstellung der Paternität (erstmals bei den Römern) in der Ehe habe sich das vaterrechtliche Prinzip endgültig durchgesetzt (Bachofen 1993).

[274] Vgl. Hildebrandt (1983: 123), der sich an den Begriff „matrilineal complex" von Robert H. Lowie anlehnt und schreibt: „Daß einzelne Züge dieses Systems vereinzelt von früheren Autoren erwähnt werden, ist relativ unerheblich, da weder ihr innerer Zusammenhang erkannt wurde, noch die Tragweite der Entdeckung."

Hasel (1992) Bachofen primär als Denker mit einem Wissenschaftskonzept, das in bewußter Absage an den Empirismus vielmehr auf Sinnverstehen, Einsicht in die Zusammenhänge und auch auf Intuition anstelle genauer Quellenkritik setzte. Sie stellt Bachofen und das Aufkommen der Matriarchatsidee seit dem 19. Jahrhundert in den Zusammenhang mit dem „Siegeszug der empirischen Wissenschaften" und versteht sie als Teil einer Dialektik der Aufklärung:

> Die Matriarchatsidee (…) ist (…) Symbol für den Verlust mythischer Weltbilder und neuer Mythos zugleich; sie birgt als Antipode zum Rationalitätsmodell der Gegenwart die Erinnerung an dessen Komplement, an Emotionalität und Moralität ebenso wie den Vorausblick auf dessen Kehrseite: auf Irrationalität und Geistfeindlichkeit. (Wagner-Hasel 1992: 297)

Die Dialektik der Aufklärung, d.h. die romantische Reaktion in der allgemeinen kulturellen und strukturellen Umbruchssituation hin zur Industriegesellschaft in der Mitte des 19. Jahrhunderts, bildet den Hintergrund und Erklärungsversuch für Bachofens Ansatz. Letzlich ging es Bachofen um ein religiöses System, in dem das „Weib" die Erde und das ursprünglich Materielle vertrat: „Sie ist der Erdstoff selbst", schrieb Bachofen (1993: 158), und das „Mutterrecht ist das Recht des stofflichen Lebens" (1993: 159). Dem das Mutterrecht ablösenden Vaterrecht hingegen gestand er die fortschrittlichere gestalterische Kraft und die geistige Dimension zu:

> So fällt der Übergang aus dem Mutterrecht in das Vaterrecht mit einer höhern religiösen Entwicklung der Menschheit zusammen. Es ist der Fortschritt vom stofflichen zum intellektuellen, vom physischen zum metaphysischen Prinzip der Religion. (Bachofen 1993: 160)

Bachofens Geschichtskonzeption basierte auf seiner romantischen Polarisierung der Geschlechtscharaktere, in der die moralisch überlegene, aber naturverhaftete Weib-Mutter den einen Pol und das Männliche, das – im Vaterrecht von seiner Rolle des bloßen Besamens befreit – den metaphysischen Fortschritt repräsentiert, den anderen Pol bildet. Diese dualistische Polarisierung der Geschlechtscharaktere kombinierte Bachofen mit einer geschlechtsdualistisch geprägten und teleologisch begründeten Zweiteilung der Geschichte in ein Matriarchat und ein darauf folgendes Patriarchat.

Hildebrandt (1983: 122) nennt Bachofen treffend eine „Figur im Übergang", da im *Mutterrecht* sowohl evolutionistische Elemente einer soziologischen und historischen Entwicklung von Ehe und Familie enthalten

sind (und durch Morgans Einfluß in späteren Werken verstärkt werden), als auch in Darstellung und Sprache religiöse und damit ihrer Struktur nach traditionelle Denk- und Argumentationsmuster dominieren. Bachofens Rekurs auf das Mutterrecht zeichnet ihn auch als Romantiker aus, denn es diente Wagner-Hasel (1992) zufolge als Handhabe der Modernitätskritik. Es diente jedoch keinesfalls zur argumentativ historischen Untermauerung der Emanzipation der modernen Frau, eine Funktion, die in Takamure Itsues im folgenden dargestellten Ausführungen zentral ist. Dies erklärt, weshalb Takamure nur an einer Stelle, in der Behandlung der *Orestie*, Bachofens Argumentation aufnimmt, obgleich auch bei ihr die Mythologie eine wichtige Rolle spielt und, wie im folgenden zu zeigen ist, romantische Züge ihre historische Gesamtkonzeption durchdringen.

Ungleich stärker setzt Takamure sich, wie bereits im vorangehenden Kapitel deutlich wurde, mit den soziologischen Ausführungen Morgans sowohl in bezug auf Ehe und Familie als auch auf die politische Signifikanz der Clans bzw. Gentilorganisationen auseinander. Das Mutterrecht basierte Morgan zufolge auf der Mutterlinie, auf freizügiger Sexualität, auf dem Nicht-Wissen um die Vaterschaft[275] sowie auf der ökonomischen Grundlage des Gemeinbesitzes, der gemeinsamen Arbeit und des kommunistischen Haushalts. Morgan ist zum einen die ökonomische Lesart von Bachofens religiös begründetem Mutterrecht zu verdanken und mit seiner Beschreibung der auf personalen Bindungen beruhenden Gentilorganisationen auch seine soziologische Lesart. Methodisch stützte sich Morgan auf antike Quellen und einen Vergleich der europäischen Frühgeschichte mit zeitgenössischen Gesellschaften in Asien, Afrika und Lateinamerika (Lenz 1990: 26f.). Dieser vergleichende historische und ethnographische Ansatz wird auch von Takamure in ihren Darstellungen der frühzeitlichen japanischen Clan-Gesellschaft (*shizoku*) und des Yamato-Bündnisses übernommen, welches sie, wie im folgenden auszuführen ist, mit dem von Morgan beschriebenen Irokesen-Bund vergleicht. Bezeichnenderweise bezieht sich Takamure recht ausführlich auf Morgan in eben jener Beschreibung der Gentilorganisationen und des Irokesen-Bundes, nicht aber in bezug auf die Stellung der Frauen. Denn auch Morgan ging es wie Bachofen nicht um eine ursprüngliche Frauenmacht. Die Bedeutung mutterrechtlicher Verwandtschafts- und Eheformen lag für ihn in den Sozialstrukturen, die sich damit verbanden; die Macht von

[275] Die Abstammung in der Mutterfolge in den Gentes, die für ihn die Grundlage der frühen gesellschaftlichen Organisation bildeten, erklärte er damit, daß sich die Vaterschaft der Kinder nicht mit Sicherheit bestimmen ließ (Morgan 1877: 434).

Frauen beschränkte sich ihm zufolge auf den Haushalt, und die Frau war durch ihre hohen Arbeitsleistungen benachteiligt.[276]

Zu neueren feministischen, vornehmlich in den 1980er Jahren in den USA und in Deutschland erschienenen Studien zur Matriarchatsforschung hat Ilse Lenz eine kritische Übersicht vorgelegt und die darin der matriarchalen Gesellschaft und Kultur zugeschriebenen wesentlichen Merkmale zusammengefaßt: ganzheitliche Verbindung von matrilinearer Abstammung und matrilokaler Wohnform, wirtschaftlicher Gemeinbesitz, weibliche Erbfolge, freie Sexualität, religiöse Macht und Kreativität der Frauen.[277] Vor allem aufgrund der dualisierenden Sicht sowohl auf die kulturellen Geschlechtszuschreibungen als auch auf den historischen Bruch zwischen Matriarchat und Patriarchat sieht Lenz diese Ansätze in der Tradition der klassischen Matriarchatsdiskurse der Moderne verhaftet.

4.3.2.2 Die „mütterlichen Verhältnisse“ der Frühzeit

In den folgenden Abschnitten soll die Bedeutung der Matriarchatsidee und von Mütterlichkeitskonzepten in Takamure Itsues *Josei no rekishi* in ihren unterschiedlichen geschichtlichen, geschichtsphilosophischen und politischen Dimensionen herausgearbeitet werden. Die geschichtliche und geschichtsphilosophische Dimension findet ihren Niederschlag in der Beschäftigung mit der in chinesischen Quellen genannten Königin Himiko aus dem dritten Jahrhundert, die Takamure als Clan-Mutter (*zokubo*) bezeichnet und auf eine symbolische Ordnung bezieht, in deren Zentrum die mütterliche Ahnin steht. Takamure untermauert ihre Thesen mit der etymologischen Entwicklung des Begriffes *oya* (Eltern). Des weiteren dient Himiko jedoch auch als Ausgangspunkt für die These von der Doppelherrschaft von Mann und Frau in der japanischen Frühgesellschaft. Hintergrund dieses scheinbar egalitären Konzeptes politischer

---

[276] Siehe Morgan 1965: 128. Im Gegensatz zu Morgan vertritt Brown (1990) in ihrer kritischen Untersuchung der Stellung der Frauen bei den Irokesen die These, daß der Machtbereich der Irokesinnen über den Haushalt hinausging. Ihnen oblag nicht nur die Nahrungsmittelproduktion, sondern auch die Vorratshaltung, Verteilung und Ausgabe der Nahrung. Brown macht in erster Linie die von den Frauen ausgeübte Kontrolle über die wirtschaftliche Organisation ihres Stammes für den hohen Status der Irokesinnen verantwortlich.

[277] Lenz (1990a: 21) bezieht sich kritisch vor allem auf Göttner-Abendroth 1988 und Rentmeister 1985. Dabei ist anzumerken, daß bei allen Bedenken, die auch etwa Hildebrandt (1990: 299 f.) an Göttner-Abendroth anmeldet, die ideologiekritischen Teile ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Studie über die Erforschung des Matriarchats äußerst aufschlußreich sind. Darin liefert sie erstmals eine systematische Aufarbeitung des *male bias* in der Matriarchatsforschung.

und magischer Macht bleibt dennoch der maternalistisch begründete Differenzgedanke.

In Hanawadai, einer Jōmon-zeitlichen Siedlung in der Präfektur Ibaraki, wurden weibliche Tonfiguren gefunden, wie sie auch im altsteinzeitlichen Europa sehr zahlreich auftraten.[278] Takamure schließt hier auf die „Verehrung des Mütterlichen" (*bosei sūhai*) (29), das zwar noch nicht auf einem so ausgeprägten genealogischen Bewußtsein beruhte, wie es die spätere Verehrung von Göttinnen im matrilinearen Clan widerspiegelt, was aber zur Zeit der Horde darauf schließen läßt, daß bereits die Vorstellung existierte, daß die Menschheit aus dem Schoß der Mutter kam (30). Takamure geht davon aus, daß menschliche Individualität in der Frühzeit noch nicht sehr ausgeprägt und die Gruppe und der Schutz, den sie vor natürlichen und als übernatürlich wahrgenommenen Gefahren bot, sehr wichtig war. Unter der Führung von „Clanmüttern" als „geistbegabten Personen" (*reikakusha*) wurde mit dem Beginn einer „gesellschaftlichen Organisation" der erste Schritt in die menschliche Geschichte getan (68). Diese „gesellschaftliche Organisation" basierte Takamure zufolge auf einem „System des Mutter-Ichs (*bosei-ga*)" (69) und manifestierte sich u.a. in der Bereitstellung von Menstruations- und Geburtshütten sowie in der gemeinschaftlichen Erziehung der Kinder. Menstruationshütten (*gekkei goya*) wurden in ethnographischen Forschungen von Nakagawa Zennosuke für Polynesien,[279] von Matsuoka Shizuo[280] für die mikronesischen Marshall-Inseln[281] und von Umehara Sueji[282] für Ja-

---

[278] Takamure nennt hier keine Quelle. Zu europäischen Funden siehe vor allem Gimbutas 1991.

[279] Beschrieben als große eigenständige Hütten, in denen bis zu zwanzig Frauen bis zu zwei Wochen lang wohnen können. Für Männer ist dieser Raum tabu. Die Informationen stammen aus dem Reisetagebuch (*Tabi nikki*) von Nakagawa Zennosuke (vgl. Takamure, 69).

[280] Matsuoka Shizuo (1868–1936) war Sprachwissenschaftler und Ethnograph. Er gilt als ein früher Experte in der Ethnographie der Südpazifischen Inseln. Takamure zitiert aus seiner Publikation *Mikuroneshia minzokushi* („Völkergeschichte Mikronesiens").

[281] Hier seien es an die Wohnhäuser angegliederte Hütten, die als Menstruationshütten dienen.

[282] Umehara Sueji (1893–1983), Professor an der Universität Kyōto, Mitbegründer der Asiatischen Archäologie und Spezialist für die Hügelgräber Koreas und Japans sowie für die Bronze-Kultur des asiatischen Kontinents. Takamure zitiert hier aus zweiter Hand aus den „Tagebuch-Aufzeichnungen" (*Zuihitsu nikki*) von Kita Sadakichi, der sich auf Umeharas Berichte über Geburts- und Menstruationshütten in der Nähe von Wakasakuni (Echizen) bezieht und auf solcherlei noch in der Gegenwart bestehende Einrichtungen in der Bergregion von Kiso verweist.

pan beschrieben. Bezeichnungen auf dem japanischen Land waren *kariya, higoya, himaya, kagiya, yogora*, als Bezeichnungen für Geburtshütten werden in volkskundlichen Forschungen *ubuya* oder *taya*[283] genannt (71). Die Erklärung, daß solcherlei Einrichtungen dem Tabu der Verunreinigung durch Blut entstammen, versteht Takamure als nachträglich erfundene Ideologie (71). Wie die Brauchtumsforschung auf Okinoshima ergeben habe, werde dort die erste Menstruation eines Mädchens von der Familie und vom Dorf zeremoniell gefeiert (70).[284] In der patriarchalen Gesellschaft und Familie hingegen empfinde das Mädchen dieses Ereignis als Schande, die es zu verbergen gilt. Die Folgen, die auch Beauvoir beschreibe, seien fehlende Aufklärung von Mädchen durch ihre Mütter, Isolation, Melancholie und Depression, mit der die Menstruation für die Mädchen behaftet bleibt.

Aus der Existenz der Menstruations- und Geburtshäuser deduziert Takamure die gemeinschaftliche Verantwortung in der Erziehung der Kinder, die als Kinder der ganzen Sippe verstanden worden seien. Das Recht der leiblichen Mutter sei erst mit dem Niedergang der Clan-Gesellschaft um die Zeit der Taika-Reform anerkannt worden. Bis dahin bezeichnete der Ausdruck *oya* (Eltern) die Schicht der Ältesten in einer Sippe (71). Ebenso wie es eine Arbeitsteilung innerhalb der Clans gab, in denen Gruppen (*tomobe*) für unterschiedliches Handwerk, etwa für das Weben, zuständig waren, so ist nach Takamure auch die Aufgabe der Kinderbetreuung vor der Taika-Reform von spezialisierten Gruppen (*mibube, koebe*)[285] innerhalb der größeren Clans übernommen worden. Nach der Taika-Reform, so wird auch im *Shoku Nihongi* erwähnt, seien Bäuerinnen mit vielen Kindern Ammen zugewiesen worden. Dieses System (*uba no seido*), so vermutet Takamure, gab es schon seit langer Zeit als weitverbreiteten Brauch (171). Die Arbeitsteilung der *tomobe* verschwand jedoch nach der Taika-Reform und machte der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung Platz (172).

Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, die Engels beschrieben hatte, übernimmt Takamure in modifizierter Form auch für die japanische Frühgeschichte: Die Männer jagten, fischten und führten Krieg, während

---

[283] Hier zitiert Takamure (71) aus dem *Koji ruien*, einer staatlich finanzierten und zwischen 1896 und 1913 in 350 Bänden veröffentlichten Enzyklopädie des vormodernen Japan. Darin werden Primär- und Sekundärliteratur von Autoren vor 1867 in umfangreichem Ausmaß zitiert. Zu der in den 1970er Jahren noch bestehenden Tradition der Geburtshütten siehe Nishiyama 1980.

[284] Takamure gibt hier keine Quelle an.

[285] Zur Institution sakraler (Heb-)Ammen siehe Okano 1976: 43.

die Frauen den Ackerbau (bei Engels den Haushalt) dominierten. Dennoch sei diese Arbeitsteilung weder mit einer Hierarchisierung noch mit einer strikten Trennung in drinnen und draußen verbunden gewesen (170). Die Frau wird bei Takamure vielmehr als die werktätige Bäuerin, Mutter und Produzentin beschrieben, die die Entwicklung des Ackerbaus vorantreibt und innerhalb der Clangemeinschaft das System der *tomobe* entstehen läßt. Die matrilineare Gesellschaft, so resümiert Takamure, war zwar auf einer sehr frühen, unzivilisierten Stufe der Menschheitsgeschichte angesiedelt, hatte aber dennoch Einrichtungen, die den Schutz und die gemeinschaftliche Sorge von Mutter und Kind in einer Weise gewährleisteten,[286] wie es sich die späteren isolierten Mütter mit Kindern nicht mehr vorstellen konnten.

Aufgrund von Segawa Kiyokos[287] und Fujisawa Morihikos[288] Beschreibungen von körperlich hart arbeitenden Frauen auf dem Land und deren leichten Geburten (65) zieht Takamure den Rückschluß, daß der Geburtsvorgang für Frauen in der Frühzeit ebenfalls ein natürliches und problemloses Phänomen war. Daß Frauen heute Angst vor der Hochzeitsnacht hätten, daß sie den nächtlichen Beischlaf als eine Art Operation empfänden und auch lebensgefährliche und sehr schmerzhafte Geburten erlebten, hat für Takamure kulturelle und historische Ursachen. Zu diesen gehöre auch die buddhistische Lehre. Takamure führt buddhistische Sūtren an, in denen der Kinderwunsch zu den fünf Übeln der Frau gezählt wird, und in denen es heißt, daß es für Frauen keine Erlösung geben werde, solange sie sich nicht vom Vorgang des Gebärens lösen könnten (*Zōichi agonkyō*).[289] Einem weiteren Sūtra zufolge fängt das Übel

---

[286] Takamure (72) führt hier eine der wichtigsten Veröffentlichungen Okada Yuzurus über „Die Familie in unzivilisierten Gesellschaften" (*Mikai shakai ni okeru kazoku*) an. Okada (1906–1969) war Soziologe und Sozialanthropologe, der während seiner Lehrtätigkeit an der Kaiserlichen Universität Taipeh mit der Urbevölkerung Taiwans in Kontakt kam.

[287] Segawa Kiyoko (1895–1984), Volkskundlerin, Schülerin von Yanagita Kunio seit 1933, forschte u.a. über das Leben der Taucherinnen in ganz Japan. Takamure zitiert hier aus Segawas von der Fachwelt hochgelobten Publikation *Amaki* („Aufzeichnungen über die Frauen des Meeres") von 1942.

[288] Fujisawa Morihiko (1885–1967), Volkskundler, der ein überaus umfangreiches Werk hauptsächlich über japanische Volkserzählungen und Legenden (*densetsu*) hinterließ, dem jedoch wegen methodischer Mängel in der Fachwelt wenig Anerkennung zuteil wurde.

[289] Das *Zōichi agonkyō* besteht aus 51 Bänden und bezeichnet eines der in vier Gruppen geteilten Agon-Sūtren (Āgama-Sūtren), die dem Hinayana-Buddhismus angehören (in *NKBT* Bd. 83, *Tanpen hōgo*).

mit der Geburt einer Tochter an (*Bussetsu gyokuya kyō*).[290] Andererseits werden aber unfruchtbare Frauen als *umazume* (steinerne Frauen) beschimpft. Tabus, Vorurteile und sozialer Druck würden auf diese Weise in Traditionen gegossen und seien die Ursache für die Schwierigkeiten von Frauen, ihren Platz zu finden. In der Gesellschaft der Frühzeit, fügt Takamure kontrastierend an, hätten zwar keine leichten Lebensbedingungen geherrscht, von dem Standpunkt der gemeinschaftlichen Verantwortung und dem Schutz von Mutter und Kind her gesehen, sei diese Form jedoch „begnadet“ gewesen (67). Unter Verweis auf sowjetische Schmerzforschung auf den Grundlagen der Pawlowschen Theorie der bedingten Reflexe hebt Takamure auf die kulturellen Bedingungen schmerzhafter Geburten ab. Schmerz gehöre demnach nicht, wie gemeinhin vermutet, natürlicherweise zu einer Geburt, vielmehr müßte dieser Vorgang nach Takamure ebensowenig mit Schmerzen verbunden sein wie das Ausscheiden von Exkrementen (67).[291] Auf die politischen Implikationen der genannten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und ihrer eigenen historischen Forschung verweist Takamure selbst: Wenn Geburtsschmerzen und -traumata nicht natürlich, sondern von gesellschaftlichen Bedingungen abhängig sind, lassen sie sich auch durch Veränderung dieser Bedingungen beseitigen (68).

---

[290] Von Takamure als *Bussetsu gyokuya jokyō* zitiert. Die Begründung lautet, daß Töchter allgemein als unerwünscht gelten. Zur Entstehung des Sūtra heißt es, daß Buddha von Sudatta um Unterweisung in Frauentugenden gebeten wurde, weil dessen Schwiegertochter Gyokuya sich durch Hochmut und fehlende Frauentugenden auszeichnete. In dem Sūtra werden sieben Typen von Ehefrauen unterschieden (die Mütterliche, die ältere Schwester, die Lehrerin, die Hausfrau, die Dienerin, die Streitsüchtige und die Mörderin). Während die ersten fünf von den Menschen geliebt würden und der Familie Ehre brächten, bedeuteten die letzten beiden Unglück für das gegenwärtige und das kommende Leben.

[291] In *Gendai fujin undōshi nenpyō* (Mitsui 1963) ist unter dem Datum 21. Juni 1953 der Eintrag zu lesen: „Das erste in einer schmerzfreien Niederkunft geborene Baby. In allen Regionen Versammlungen zu schmerzfreien Geburten (Mutsū Bunben no Kai)“ (Mitsui 1963: 213f.). Hierbei handelt es sich also um ein Anfang der 1950er Jahre in Japan gesellschaftlich bekanntes Thema. Berichte von schmerzfreien Geburten (Schiran 1986) und Abhandlungen über die gesellschaftlichen Bedingungen für Menstruationsschmerzen (Shuttle und Redgrove 1978) gibt es auch in der neuen westlichen Frauenbewegung. Impliziert wird damit, daß ein an sich natürlicher Vorgang erst im Zusammenhang mit der patriarchalen Unterdrückung der Frau zum schmerzhaften und pathologischen Phänomen wird. Neben diesen sozusagen psychosozialen Ursachen können m.E. jedoch auch diverse ernährungsbedingte oder physiologische Ursachen Menstruation und Geburt wesentlich beeinflussen.

Von der Beschreibung der gesellschaftlichen Institutionen des sozialen Zusammenlebens und den Organisationen des Geschlechtslebens, die auf Vergleichen mit ethnographischen Berichten beruhen, geht Takamure in einem eigenen Kapitel über „Die Clanmutter Himiko" zur Erörterung der geschichtlichen Seite der matrilinearen gesellschaftlichen Organisation über.

4.3.2.3 Die „Clan-Mutter" Himiko und das hime-hiko-*System*

Die erste ausführliche Beschreibung Japans und seiner BewohnerInnen im *Wei zhi* (jap. *Gishi*), der amtlichen Geschichte des chinesischen Wei-Reiches (220–265), bildet für Takamure die Grundlage ihrer Betrachtungen über die „Clan-Mutter Himiko" (*zokubo Himiko*) und die politischen, geographischen und sozialen Verhältnisse der Yayoi-Zeit. Japan habe demnach im dritten Jahrhundert aus über 30 Herrschaftsgebieten bestanden, von denen Yamatai das größte war. Die Herrscherin über diese Gebiete sei Himiko gewesen. Vor Himiko habe ein Mann geherrscht, dann aber habe es Unruhen gegeben, von denen auch im *Gukanshō* berichtet wird. Erst mit der Aufstellung Himikos zum Oberhaupt habe die unruhige Zeit geendet. Nach ihrem Tod seien, als zu ihrer Nachfolge ein Mann gewählt wurde, wiederum Unruhen ausgebrochen, die erst mit der Einsetzung eines 13jährigen Mädchens endeten. Nach Takamures Interpretation handelte es sich bei der Aufstellung Himikos um eine Wahl des Volkes, das auch nach ihrem Tod „rebellierte", bis schließlich wieder eine Frau auf dem Thron saß (77). Sie impliziert hier basisdemokratische Verfahren, die zudem bewußt geschlechterspezifisch ausgerichtet sind. Des weiteren verbindet sie die Zeit, in der Frauen Macht besaßen, mit langanhaltenden Friedenszeiten und die Herrschaftsperioden der Männer mit Auseinandersetzung und Krieg (84).

Takamure bemerkt, daß Himiko von Meiji-zeitlichen Historikern weitgehend ignoriert oder für das weibliche Oberhaupt eines „wilden Stammes" (*banzoku*) aus der Gegend von Kyūshū gehalten wurde, der schließlich ausstarb. Takamure führt die Vermutungen nicht näher benannter früherer Historiker auf deren in der Gesellschaft der Meiji-Zeit geprägte Frauenverachtung (*danson johi*) zurück (74) und verweist damit auf die sozialen, geschlechtlichen und historischen Bedingungen des Forschens. Fachliche Kritik übt sie, indem sie betont, daß die Bevölkerung Japans im dritten Jahrhundert ausschließlich in „wilden Stämmen" gelebt habe und dies also kein Differenzierungsmerkmal einer bestimmten Gruppe gewesen sein könne. Himiko wird im *Wei zhi* als schamanisch begabte Königin beschrieben, der ein jüngerer Bruder in der Regierung beistand. Takamure erkennt hier ein rituelles Muster der Doppelherrschaft eines Geschwisterpaares, das *hime-hiko*-System, wobei die Schwe-

ster den Willen der *kami*, d.h. der mütterlichen Ahnen, auslegt und ihr Bruder zum Ausführenden dieses Willens wird (78).

Himiko stand in freundschaftlichem Kontakt zum chinesischen Hof von Wei seit der ersten Gesandschaft im Jahre 238, und es fand ein Austausch von Geschenken, darunter auch SklavInnen, statt (81). Im *Wei zhi* wird berichtet, daß beim Tod Himikos über 100 Menschen lebendig begraben wurden.[292] Takamure vermutet, daß Himiko bereits in einem *kofun*-Grab beigesetzt wurde und dies die Menschen waren, die an dem Grab mitgebaut hatten (81). Bei Himiko seien diese Gräber noch Zeichen der Verehrung der Mütter gewesen:

> Das Grab (*haka*) ist der Ort der Mutter (*haka*) und bezeichnet den Verbleib der Clan-Mutter nach ihrem Tod. Wie zu Lebzeiten so auch im Tod lebte ein Clan vereint unter ihrem Schutz. [Diese Institution des Grabes] entwickelte sich also mit der Reifung des Clan-Systems. (82)

Takamures These zufolge waren die *kofun*-Gräber zunächst Zeichen der Verehrung der Mutter, die mit Himikos Grab bereits ihren Höhepunkt erreicht hatte. Nach Himiko herrschte nur noch eine Frau, genannt Toyo,[293] der dann eine Reihe von Männern folgte. Bei diesen hätten die Gräber nun der Darstellung von Macht und Autorität gedient (83).[294]

Wie zahlreiche Historiker vor und nach Takamure widmet auch diese sich anhand der Beschreibungen des *Wei zhi* der bis heute nicht abschließend geklärten Diskussion der Frage, wo sich das darin erwähnte Yamatai geographisch befunden habe.[295] Die Meinungen sind geteilt zwischen denen, die es in Kyūshū lokalisieren, und denjenigen, die es in der Kinai-

---

[292] Bei Brown (1993: 98) wird fälschlicherweise die Angabe „1000 male and female attendants“ gegeben. Vgl. auch Tsunoda *et al.* (1958) und Takamure (81).

[293] Bei Tsunoda *et al.* (1958: 9) heißt sie Iyo.

[294] Daß es bereits zu Himikos Zeit soziale Hierarchien gab, leugnet Takamure nicht. Vielmehr geht sie auch auf im *Wei zhi* beschriebene Statusunterschiede ein, die sich körperlich in Tätowierungen ausdrücken. Dort heißt es, daß Männer diese Tätowierungen trugen, dem *Sui shu* („Geschichte der Sui-Dynastie“, 630) zufolge waren jedoch auch Frauen tätowiert (84). Takamure vergleicht diese körperlichen Statuszuweisungen mit den ethnographischen Berichten über die Polynesischen Inseln aus den Reisetagebüchern von Nakagawa Zennosuke, wo die Art des Lendenschurzes (*fundoshi*) den Status einer Person anzeigt, oder mit der hierarchischen Gesellschaftsform auf den Karolinen-Inseln, wo Herrschaft in einem Clan weitervererbt wird. Im Japan der späten Yayoi-Zeit, so konzediert sie, gab es zwar soziale Hierarchien, Herrschaft sei jedoch, wie das *Wei zhi* deutlich mache, nicht erblich gewesen.

[295] Siehe die Zusammenfassung der Ortsthesen bei Edwards (1996).

Region auf Honshū verorten. Takamure geht das Problem etymologisch an. Die in chinesischen Geschichtswerken verwendeten Bezeichnungen für Japan werden auf Japanisch meist Yamato gelesen. Die Bezeichnung Yamato komme von „der Ort am Berg", und das bedeute den Ort, wo die Schutzgeister der Landwirtschaft wohnen. Die Bezeichnung ist außerdem der Name eines Bündnisses zwischen verschiedenen Stämmen. Die vieldiskutierte Frage, ob es sich dabei um eine Ortsbezeichnung in Nord-Kyūshū oder in der Kinai-Region handelt, läßt Takamure zunächst dahingestellt (88), äußert aber die Vermutung, daß sowohl Kinai als auch Kyūshū ihr eigenes Yamato, d.h. ihr eigenes Zentrum hatten (92).[296] Erst mit Zusammenbruch des Bündnisses und ab der Taika-Reform tritt die Bezeichnung Nihon auf, die nun erstmals einen Staatsnamen darstellt (88–89).

Die These von Yamato als Versammlungsort eines Bündnisses leitet Takamure von den Forschungen Morgans ab. Sie vergleicht Yamato mit dem „Onondaga-Tal", das für die alljährlich im Herbst stattfindende Versammlung der Irokesen eine besondere Bedeutung hatte, weil dort das Ewige Licht des Bündnisses brannte (Morgan 1877: 135). Auch in Japan gibt es den Ausdruck *toyo no akari*, der soviel wie Heiliges Licht oder Ewiges Feuer bedeutet (91). Der Irokesen-Bund bildete sich in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts (Morgan 1877: 126) und setzte sich aus fünf Stämmen (*buzoku*) zusammen, die aus Phratrien (*hōzoku*) und Gentes (*shizoku*) bestanden.[297] Der Bund hatte 50 Führer, die aus den einzelnen Gentes stammten. Die Irokesen waren auf allen Regierungsebenen relativ selbstbestimmt, es gab keinen Häuptling, dafür aber zwei Kriegshäuptlinge (94) (Morgan 1877: 128f.).

Takamure vergleicht die Führer der Irokesen mit den vier Führungsämtern des Yamato-Bündnisses *omi*, *muraji*, *kunitsuko* und *tomotsuko*. *Omi* und *muraji* waren ihr zufolge Führer auf der Gentil-Ebene, *kunitsuko* Vertreter eines Gebietes oder Stammes und *tomotsuko* Vertreter eines „Berufsstandes" (*shokuiki*) wie etwa der Priesterschaft. Die Führungsschicht und die Ämter seien komplizierter als bei den Irokesen gewesen,

---

[296] Das Yamato Kyūshūs vermutet sie in der Gegend südwestlich vom Berg Kahara in Kitakyūshū.

[297] Für Morgan handelte es sich bei der Organisation in Stämmen, Phratrien und Gentes um ein universelles Phänomen der politischen und gesellschaftlichen, auf personalen, d.h. Verwandtschaftsbeziehungen basierenden Organisation der Urgesellschaft: „The Grecian gens, phratry and tribe, the Roman gens, *curia* and tribe find their analogues in the gens, phratry and tribe of the American aborigines. In like manner the Irish *sept*, the Scottish *clan*, the *phrara* of the Albanians, and the Sanskrit *ganas* (…) are the same as the American Indian gens, which has usually been called a clan" (Morgan 1877: 63).

aber ebenso wie bei diesen habe eine übergeordnete Zentralgewalt gefehlt, denn auch das Yamato-Bündnis habe sich auf das Clan-System, auf die Gentes gestützt (96) (vgl. Morgan 1877: 133). Anders als bei den Irokesen habe das Yamato-Bündnis jedoch politische Führer (*gyōsei shunōsha*) in Form des *hime-hiko*-Doppelregentschaftssystems gehabt (ebd.). Dies sei bei Himiko und ihrem jüngeren Bruder der Fall gewesen, wobei Himikos Zeit bereits den Höhepunkt darstellte und nach ihr folgende Aufspaltung einsetzte: die *hime* leitete auf Ise beschränkt die Zeremonien, und der *hiko* übernahm die alleinige politische Leitung des Yamato-Bündnisses. Dieses Bündnis bezeichnet Takamure als „eine Art Zeremonien-Verband (*isshu no saishi dantai*)“ (97), dem die im Laufe der Zeit unterworfenen Stämme rituelle Gaben zu leisten hatten, ähnlich wie dies Morgan bei dem Azteken-Bund in Mexiko beobachtet hatte (vgl. Morgan 1877: 186–214). Mit der Machtausweitung der militärischen Führung des Mononobe-Clans und des Ōtomo-Clans verlor schließlich auch der *hiko* an Einfluß, und mit der technischen Entwicklung, der schichtenspezifischen und arbeitsteiligen gesellschaftlichen Diversifizierung und den daraus entstehenden Widersprüchen sowie infolge einer Reihe kriegerischer Auseinandersetzungen im Laufe des 6. und 7. Jahrhunderts entwickelte sich Takamure zufolge das Yamato-Bündnis ehemals unabhängiger Stämme (*buzoku*) zum *tennō*-Staat des Altertums (99).

Takamure lehnt sich hier an Morgans Beobachtungen an. Bei der Eroberung Mexikos glaubten die Spanier mit den Azteken eine Monarchie vor sich zu sehen, doch handelte es sich laut Morgan um ein Bündnis unter verwandten Stämmen, die gemeinsam andere unterwarfen und Tribut forderten (Morgan 1877: 186). Es bestand Tauschwirtschaft, gemeinschaftlicher Landbesitz, und mehrere Familien bildeten eine Großfamilie. Ebenso wie Morgan darauf hinwies, daß die Azteken keinen Staat hatten,[298] so weist Takamure die These der Geschichtsforschung zurück, daß bereits das Yamato-Bündnis ein Staat gewesen sei (100). Engels' Beschreibung der ‚gleichen und freien' gesellschaftlichen Organisation der Irokesen in *Die Entstehung des Privateigenthums* ist ein Portrait des „Edlen Wilden“, den solch eine Gesellschaft hervorbringt: „Und welche Männer und Weiber eine solche Gesellschaft erzeugt, beweist die Bewun-

[298] Morgan ging davon aus, daß die frühere Gentilgesellschaft eine gesellschaftliche Organisation (*social organization*) auf der Grundlage personaler Beziehungen und die spätere eine politische Organisation (*political organization*) auf der Grundlage von Territorium (*territory*) und Besitz (*property*) war: „Wherever gentile institutions prevailed, and prior to the establishment of political society, we find peoples or nations in gentile societies, and nothing beyond. The state did not exist“ (Morgan 1877: 67).

drung aller Weißen, die mit unverdorbnen Indianern zusammenkamen, vor der persönlichen Würde, Geradheit, Charakterstärke und Tapferkeit dieser Barbaren" (Engels 1962: 96). Takamure führt dieses Zitat fort, indem sie es historisch und kulturell noch einmal auf den Gegensatz der natürlichen, frauenzentrierten Frühzeit zur moralisch verkommenen zivilisierten Gesellschaft der Gegenwart zuspitzt: „Diese schönen Tugenden, wie sie auch den Menschen der Frühzeit eigen waren, werden vielleicht nur in dem bereits [von mir] oben beschriebenen gemeinschaftlichen System des Mutter-Ich (*boseiga*) kultiviert. Und in der Gesellschaft des zivilisierten Menschen des individuellen Ichs (*kojinga*) sehen wir demgegenüber gegenwärtig Heuchelei, Angeberei, Vernachlässigung, Ängstlichkeit, Willkür und andere Untugenden sich breitmachen" (73).

Ebenso wie Takamure bemerkt auch Kidder (Kidder 1993: 97), daß den frühen chinesischen Berichten zufolge Japan („Wa", chinesisch: „Wo") aus etwa 100 „Ländern" bestand, von denen um die 30 direkte Kontakte zu China hatten, und daß die Berichte auf eine ausgeprägte soziale Differenzierung in der späten Yayoi-Zeit hinweisen. Die Bedeutung dieser sozialen Differenzierung für die Art der Herrschaft in einer frauenzentrierten Zeit relativiert Takamure jedoch in dem Sinne, daß Macht noch auf der natürlichen Autorität der Clan-Mütter basierte und zudem im *hime-hiko*-System geteilt war. Die hier von Takamure vorgenommene, allzu einfache geschlechtsspezifische Dichotomisierung tritt auch deutlich in ihrer Interpretation der Hügelgräber zutage: Sie postuliert den Bedeutungswandel der Gräber von Orten der Clan-Mütter (*haka*), und damit der natürlichen Autorität und des Schutzes, hin zur Darstellung von Macht und Prestige in der späteren männlich dominierten Zeit.

In der Forschung ebenso umstritten wie die Frage der Verortung Yamatais ist die Frage nach der Person und der öffentlichen Funktion Himikos. Die größten und ältesten Grabhügel konzentrierten sich in Yamato, dem Zentrum der Kinai-Region. Die Verbreitung solcher Anlagen von dieser Region aus wird heute für das Indiz eines Einigungsprozesses unter der Führung Yamatos gehalten (Edwards 1996). Bis zur Niederlage Japans im Zweiten Weltkrieg gab es ein Interesse daran, Yamatai in Kyūshū zu verorten, denn das chinesische *Wei zhi* enthielt eine andere Sicht der Geschichte als die ältesten japanischen Geschichtswerke *Kojiki* und *Nihon shoki*. Diese stellten die kaiserliche Linie von Yamato als die einzig legitime Autorität in Japan seit Anbeginn der Geschichte dar. Wie konnte also eine „Königin von Wo" namens Himiko in diplomatischem Kontakt zum Hof von Wei gestanden haben, wenn eigene Überlieferungen keinen Beweis dafür enthielten (Edwards 1996: 59)? Folglich gehen die Kompilatoren des *Nihon shoki* kaum auf das *Wei zhi* und auf Yamatai ein, und Himiko als die „Königin von Wo" wird darin mit der

fiktiven Kaiserin Jingū[299] assoziiert, die als Ehefrau des 14. Kaisers Chūai nach dessen Tod die politische Macht übernahm.[300]

Ebenso wie Takamure verweist die *Cambridge History of Japan* auf die geschlechterdiskriminierende Sicht der Historiker beim Umgang mit dieser offenen Frage in der japanischen Geschichte:

> The long and largely fruitless exercise of trying to locate Yamatai was inspired by the need to disassociate Himiko from the imperial line after it was realized that she could not be identified with „Empress“ Jingū. Tokugawa historians wanted an unbroken, male genealogy that was more strictly defined than that delineated in the *Nihon shoki* (…). (Kidder 1993: 54)

Orikuchi Shinobu (1956) gehört zu den dezidiertesten Vertretern der These, daß die frühen Kaiserinnen (*jotei*) Japans Schamaninnen gewesen seien. Auch Takamure hält Himiko für ein Medium, das mit der schamanistischen Methode der Besessenheit (*kamigakari*) die Botschaften der mütterlichen Ahngeister vermittelt (78). Ihre Pflicht sei es gewesen, sich dem Sakralen zu widmen und von daher die Anweisungen für die Regierungsgeschäfte, die ihr Bruder ausführte, zu geben. Ein solch duales System hat später u. a. der Volkskundler Ōbayashi Taryō (1977) angenommen: Himiko sei die eigentliche Trägerin des Königtums gewesen, doch habe sie die Wertigkeit des Sakralen besessen, während ihrem Bruder als dem die Regierungsgeschäfte Ausübenden die Wertigkeit des „Profanen“

---

[299] Goch 1992: 16. Jingū, Chūai und der Vorgänger Seimu werden als fiktive Personen angesehen, die in die Urkunden eingefügt wurden, um einen Bruch der kaiserlichen Linie zu überbrücken (Edwards 1996).

[300] Yasumoto Biten beschreibt in seinem *Yamatai koku handobukku*, 1987, die Theorien von 157 Autoren und führt in seiner Bibliographie 363 Einzeltitel zum Thema an (zit. n. Kidder 1993: 97). Motoori Norinaga identifizierte Himiko ebenfalls mit der Kaiserin Jingū, hielt jedoch Kyūshū für den Ort, wo das Land Yamatai lag. Wissenschaftler der Meiji-Zeit befürworteten meist Kyūshū, obgleich die Gleichsetzung von Himiko mit Jingū bereis 1888 von dem Historiker Naka Michiyo für zeitlich unwahrscheinlich erklärt wurde. Naitō Torajirō verfocht 1910 wiederum die These, daß Yamatai in der Kinai-Region, in Yamato, gelegen habe und er identifizierte Himiko als die Schwester von Keikō, dem zwölften Kaiser. Dieser Lokalisierung folgten die Archäologen Tomioka Kenzō, Umehara Sueji und Kasai Shin'ya. Unabhängig davon, ob sie Yamatai in der Peripherie Japans, in Kyūshū, oder im Zentrum, in Yamato, lokalisierten, fanden die Verfechter jener Theorien immer einen Weg, die potentielle Infragestellung des Anspruches auf kaiserliche Autorität der Yamato-Linie durch die Berichte des *Wei zhi* zu vermeiden und die Berichte selektiv so zu nutzen oder zu ignorieren, daß sie den japanischen Chroniken eingepaßt werden konnten (Edwards 1996: 58f.).

zugeschrieben wurde (Ōbayashi 1977: 92–112, zit. nach Naumann 1989: 311). Auch Ueda Masaaki (1998) hält die Kaiserinnen Japans, ähnlich wie Takamure – jedoch ohne sich auf sie zu beziehen –, nicht nur für schamanisch begabte Frauen, sondern für politische und wirtschaftliche Herrscherinnen (1998: 376). Die weitverbreitete Charakterisierung Himikos als Schamanin wurde jedoch von Nelly Naumann (1989) in Frage gestellt, die darauf hinwies, daß das in dem chinesischen Geschichtswerk *Wei zhi* gezeichnete Bild der Himiko keineswegs dem eines Mediums oder einer Schamanin entspricht. Vielmehr verweisen die Formeln der Beschreibung auf das idealisierte Bild eines ‚weisen Herrschers', wie es im *Wu-dou-mi*-Taoismus des Zhang Lu beschrieben ist.[301]

Takamures Vermutung, daß die Existenz der Hügelgräber bereits in Himikos Regierungszeit fällt, wird seit den 1980er Jahren auch von dem Archäologen Shiraishi Taichirō vertreten. Die neueste Entdeckung von 34 Bronzespiegeln im *kofun* von Kurozuka in der Präfektur Nara im Jahre 1999 stärkt die Position jener Wissenschaftler, welche die *kofun*-Gräber in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts datieren und Yamatai mit Yamato und der Kinai-Region identifizieren (Edwards 1999). Daß beide Regionen ihr eigenes Yamatai haben konnten, wie Takamure vorschlägt, wird bis heute nicht in Betracht gezogen. Spekulationen über eine Ablösung der Hegemonie Kyūshūs durch die Kinai-Region (Edwards 1999: 106) relativieren jedoch zu einem gewissen Grade die Ausschließlichkeit beider Positionen.

Das *hime-hiko*-System der Doppelherrschaft, wie es in chinesischen Geschichtswerken über Japan beschrieben ist, taucht laut Takamure auch

---

[301] Naumann berücksichtigt den chinesischen Kontext des 3. und 4. Jahrhunderts und die taoistischen Lehren des Zhang Ling und seines Enkels Zhang Lu. Die Lehre von Zhang Lu wurde „Weg der himmlischen Meister" (*Tian shi dao*) genannt und bildete seinerzeit die vorherrschende Religion in allen Schichten der Gesellschaft – ausgenommen die eingefleischten konfuzianischen Kreise. Die Beschreibung Himikos als einer Königin, die „sich mit dem Weg der Dämonen beschäftigte" und es vermochte, „das Volk zu betören", setzt Naumann in Bezug zu Zhang Lings „Tao", mit dem er „das Volk betörte". Sein Enkel Zhang Lu führte dies dem *Wei zhi* zufolge als „Tao der Dämonen" fort und verwirklichte es in einem Staatswesen. Da der Verfasser des *Wei zhi*, Chen Shou, in bezug auf Himiko und auf die Biographie Zhang Lus die gleichen Worte wählt, müsse in Himikos Staatswesen eine analoge Erscheinung vorliegen in dem Sinne, daß es sich bei dem „Weg der Dämonen" nicht um Hexerei und Schamanismus handelte, sondern um religiöse Vorstellungen von Krankheit als sichtbarem Zeichen einer Verfehlung und als Strafe, verhängt von Dämonen, und darüber hinaus u.a. auf ein Staatswesen verweise, in dem kommunale Aufgaben administrativer und religiöser Art in einer Hand vereinigt waren (Naumann 1989).

in den japanischen Chroniken, *Kojiki* und *Nihon shoki*, den Topographien, *fudoki*, und in Zeremonialwerken wie dem *Engishiki* auf. Dort werden die Paare meist für Ehepaare gehalten, sind aber Takamures Ansicht nach Geschwister bzw. Vater-Tochter- oder Mutter-Sohn-Konstellationen (110). „Dieses System der Doppelherschaft ist wohl eine unabkömmliche Begleiterscheinung der matrilinearen Gemeinschaft (*kyōdōtai dearu bokei shūdan*)“, schreibt Takamure und nimmt an, daß sich dieses System der ihr zufolge weiblich bestimmten Doppelherrschaft von Mann und Frau zur Zeit Himikos bereits im Endstadium befunden habe. Der männlichen Doppelherrschaft zweier Kriegshäuptlinge, die Morgan bereits bei den Indianern festgestellt und als Bremse für die Alleinherrschaft erklärt hatte (Morgan 1877: 129), stellt Takamure Berichte aus dem chinesischen *Tang shu* („Geschichte der Tang-Dynastie“)[302] gegenüber, wo von einem östlichen Frauen-Land mit weiblicher Doppelherrschaft erzählt werde. Es ist jedoch nicht diese Variante, der ihre ungeteilte Sympathie gilt, sondern es ist die Mann-Frau-Doppelherrschaft, die sie für die „natürlichere“ hält (101). Sie unterscheidet drei Arten von Doppelherrschaft: 1) der von Nakagawa Zennosuke für die Karolinen-Inseln beschriebene arbeitsteilige Charakter, wobei der älteste Mann und die älteste Frau das Bestimmungsrecht über die Männer bzw. über die Frauen haben; 2) die weibliche Führung und ihre männlichen Helfer in der matrilinearen Clan-Gesellschaft, die sich auf die Ahninnenverehrung der Urmutter stützt; 3) die Teilung in männliche politische Herrschaft auf der einen, und den Ritus, in dem die Frauen, etwa die Gattin des Führers, als Expertinnen immer noch Macht ausüben, auf der anderen Seite. Die letzten beiden Formen der Doppelherrrschaft treffen nach Takamure besonders für Japan zu und waren für die Ryūkyū-Inseln noch bis zum 16. Jahrhundert typisch.

Die Teilung der Doppelherrschaft begann Takamure zufolge in der Kofun-Zeit. Die Wache über das heilige Feuer des Yamato-Bündnisses, das später durch den Spiegel symbolisiert wurde, wurde von sogenannten *amahitsugi* ausgeführt (112). Als der Spiegel nach Ise verlegt wurde und die Kultprinzessin fortan dort die Riten ausführte, bedeutete dies die Teilung der Doppelherrschaft. Die „Kultprinzessin“ (*gisei-hime*), die

[302] *Tang shu*, chinesische Standard-Geschichte der Tang-Dynastie (618–907), von der es zwei Versionen gibt. Die ältere wurde zwischen 940–945 kompiliert und umfaßt 200 Bde, die neuere, kompiliert zwischen 1032 (?) und 1060, umfaßt 225 Bde. Beide Versionen bestehen aus Annalen und Biographien und wurden seit der Qing-Dynastie als Standard-Geschichtswerke anerkannt (Wang 1973). Die Japan betreffenden Passagen aus der „Neuen Geschichte der Tang-Dynastie“ (*Xin Tang shu*) finden sich in Übersetzung bei Tsunoda und Goodrich (1951) sowie Tsunoda *et al.* (1958: 12–14).

am Hof verblieb und einen imitierten Spiegel als Symbol für die Sonnengöttin verehrte, war nun die *kisaki*, die Gattin des *hiko*. Sie verfügte zwar über keine Herrschaftsrechte mehr, hatte aber dennoch großen charismatischen Einfluß und trat, wie etwa die legendäre Gestalt der Jingū kōgō, zeitweilig auch als militärische Führerin in Erscheinung. Auch übernahm sie die Aufgabe eines *hiko* in dessen Abwesenheit oder nach dessen Tod (114 f., 221). Das Wesentliche war nicht so sehr ihr Status als Gattin, sondern ihre nahe Verwandtschaft mit dem *hiko* und ihre Herkunft aus derselben Linie (221). Das Ende der Doppelherrschaft sieht Takamure mit der Machtausweitung des *hiko* gegenüber der *hime* während der Kofun-Zeit gekommen. Dem folgte in den zweihundert Jahren zwischen der Kaiserin Suiko (592–628) und der Kaiserin Shōtoku (764–770) das Rotationssystem zwischen männlicher und weiblicher Herrschaft, wo von sechzehn Thronbesteigungen achtmal eine Frau regierte (220). Diese Zeit markiere den Beginn des *tennō*-Staates, wie auch der Begriff *tennō* unter der Herrschaft der Kaiserin Suiko (592–628) zum erstenmal auftauche (221). Die These von den Kaiserinnen als Marionetten, die seit der Edo-Zeit von Wissenschaftlern vertreten wird, lehnt Takamure ab. Sie moniert die fehlenden Fortschritte der Historiographie in dieser Frage und führt dies auf den Umstand zurück, daß die Historiker seit mehreren Jahrhunderten bis in ihre Zeit ausschließlich Männer waren (221). Weiterhin enttäuscht zeigt sie sich von der zeitgenössischen und ansonsten fortschrittlichen Gemeinschaftspublikation *Itsuwaranu Nihonshi* („Unverfälschte Geschichte Japans") (222), in welcher die These vertreten wird, daß Frauen nur in Krisenzeiten auf den Thron kamen (Hosoda *et al.* 1952: 55). Takamure weist dies anhand mehrerer Beispiele zurück: Bei der ersten Thronbesteigung der Kaiserin Kōgyoku (642–645) gab es zwar eine Krise, bei ihrer zweiten Thronbesteigung als Saimei (655–661) jedoch nicht. Im Jahre 660 bat Kudara Yamato um Hilfe, weil es von Tang-China und Silla angegriffen wurde.[303] Saimei begab sich selbst mit ihrer Armee nach Kyūshū. In diesem Sinne sei sie zwar eine Krisenkaiserin, aber keine Marionette gewesen. Ähnliche militärische Leistungen werden auch von Jingū kōgō und von der im

[303] Im 5. und 6. Jahrhundert bestand Korea aus den Königreichen Silla, Paekche (jap. Kudara), Koguryo und Kaya (jap. Mimana). Letzteres war zur Kolonie Yamatos geworden, das sich auch mit Paekche verbündete. 660 wurde Paekche von Silla und China angegriffen. Yamato schickte Soldaten, wurde aber 663 endgültig von der koreanischen Halbinsel vertrieben, als Silla mit chinesischer Hilfe ganz Korea einte. Die Invasion Sillas bewirkte einen Einwanderungsstrom von gebildeten Flüchtlingen nach Japan, der für die kulturellen Fortschritte im Japan des späten 7. Jahrhunderts verantwortlich gemacht wird (Hall 1983: 43 f., *KEJ:* 276, Sansom 1987). Saimei verstarb 661 in Kyūshū.

Omoro sōshi[304] erwähnten Priesterin (*noro*) Kimihae berichtet (222). Erst die Kaisergattinnen seit der Regierungszeit von Shōmu-*tennō* (724–749) stammten meist nicht mehr aus der kaiserlichen Familie, sondern aus dem Fujiwara-Clan. Takamure vermutet, daß dies ein wesentlicher Grund war, weshalb die Gattinnen und Frauen nicht mehr selbst Kaiserinnen werden konnten. Die Tradition der gleichzeitigen oder rotierenden Doppelherrschaft war endgültig im Niedergang begriffen. Auch der Dienst vor den Göttern ging von der *kisaki* zur *naishi* (Hofdame) über, womit erstere auch die zeremonielle Macht verlor und vollständig auf die Rolle der Gattin reduziert wurde (224).

Daß die Stellung der Frauen in der frühen Clan-Gesellschaft im Vergleich zu späteren Zeiten hoch war, wird heute allgemein anerkannt. Himiko, von der angenommen wird, daß sie im dritten Jahrhundert lebte und regierte, war Führerin der Clans sowie gleichzeitig Oberste der Riten und bestimmte als solche zusammen mit ihrem jüngeren Bruder die Angelegenheiten des Landes (*matsurigoto*). In diesem *hime-hiko*-System hatte der Ritus noch eine wichtige Funktion. Die Sicht männlicher Historiker, daß die Funktion der *hime* nur die einer Marionette der männlichen Herrscher war, wird inzwischen auch von anderen HistorikerInnen zurückgewiesen (Kadowaki 1975, Tsurumi 1980, Ueda 1998, Piggott 1999). Piggott (1999: 41) schreibt:

> The tradition of gender complementarity implicit in prehistoric and protohistoric male-female chieftain pairs continued to empower female rulers well into historical times. Yamato court leaders synthesized native and continental practices to cast female rulers successively as regents, Great Kings or retired sovereigns. Corulership by pairs of royals (…) was common from Suiko's reign onward.

Im Gegensatz zu Takamure betont Piggott auch den Einfluß, den Frauen noch nach ihrem durch die vollständige Umsetzung der *ritsuryō*-Gesetze Ende des achten Jahrhunderts bewirkten Ausschluß vom Thron hatten: Als Verbindung zum Kaiserhaus hatten etwa die Frauen des Fujiwara-Clans hohen Status inne und übten beträchtlichen Einfluß auf die Auswahl von Regenten und *tennō* (Piggott 1999: 42).

In Takamures historischer Darstellung des *hime-hiko*-Systems sind zwei zentrale theoretische Elemente zu identifizieren, welche einander zu-

---

[304] Das *Omoro sōshi* ist eine dem *Man'yōshū* ähnliche Lied- bzw. Gedichtsammlung, die im 16. und 17. Jahrhundert im Auftrag des Königtums Ryūkyū kompiliert wurde. *Omoro* oder *umui* werden die alten Lieder Okinawas und Amami ōshimas genannt. Das *Omoro sōshi* (22 Bde.) enthält 1554 Lieder aus der Zeit vom 12. bis Anfang des 17. Jahrhunderts (Hokama 1984: 105).

nächst zu widersprechen scheinen: die Matriarchatsidee, die von der Macht und der Autorität der Mütter ausgeht, und die Egalitätsidee, welche die Gleichheit und Gleichberechtigung von Mann und Frau im *hime-hiko*-System postuliert. Letztere ist nicht nur von den Ideen des demokratischen Aufbruchs der Nachkriegszeit beeinflußt, sondern geht auf Takamures Anschauungen über die romantische Liebe zurück, die sie bereits in den 1920er Jahren theoretisierte. Auch damals war sie von der gegenseitigen Bezogenheit und Gleichwertigkeit der Geschlechter und von der Notwendigkeit der absoluten Freiheit in der Liebe ausgegangen, hatte aber die führende Rolle der Frauen in der Auswahl der Männer und in der Reproduktion und damit für die Zukunft der Menschheit betont (Takamure 1926, vgl. Germer 1996b). Die Idee der Egalität bleibt bei Takamure eingebunden in ihre umfassendere differenztheoretische und maternalistische Sicht auf das Geschlechterverhältnis. In dieser Sicht resultiert die Macht der Frauen aus ihrer schamanischen Begabung (siehe auch Kapitel „Weibliche Kultur"), welche bei Takamure auch als magisch-religiöse Mütterlichkeit und schließlich als geistige Mütterlichkeit zu verstehen ist.

Um die Ausführungen über das *hime-hiko*-System in der japanischen Frühzeit zu illustrieren, bezieht sich Takamure auf das Hauptwerk von Sakima Kōei, *Nyonin seijikō* („Untersuchungen zur Herrschaft der Frauen"), und auf die Studie *Ryūkyū kodai shakai no kenkyū* („Forschungen über das Altertum auf den Ryūkyū-Inseln") von Torigoe Kenzaburō, in denen die These von einer dem japanischen *hime-hiko*-System entsprechenden politischen und religiösen Struktur auf den Ryūkyū-Inseln formuliert wird.[305]

Die älteste Tochter jedes Clans wurde als ein Mensch mit Verbindung zum Göttlichen angesehen und *kaminchū*[306] genannt (108). Das Priesteramt in den Dörfern bekleidete die älteste Tochter (*negami*) der Dorfgründerfamilie (*nedokoro*). Sie hatte neben ihren priesterlichen Funktionen gleichzeitig zusammen mit einem ihrer Brüder (*nebito*) die Leitungsfunktion des Dorfes inne.[307] Dies entspreche auf der Dorfebene der dualen

---

[305] Sakima Kōei: *Nyonin seijikō. Jinrui genshi kihan no kenkyū,* Tōkyō: Oka Shoin, 1926, Neuaufl. Naha 1969, Torigoe Kenzaburō: *Ryūkyū kodai shakai no kenkyū,* 1944, revidierte Neuauflage Tōkyō: JCA Shuppan, 1982. Des weiteren hatte Takamure auch die Arbeiten Iha Fuyūs über Okinawa rezipiert (siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur").

[306] *Kaminchū* ist ein Wort aus der ryūkyūanischen Sprache und bedeutet soviel wie „Gott-Mensch". Dies sind Clan-Priesterinnen (meistens sind es Frauen), die auch *kamisama* („erlauchte Gottheit") genannt werden. Dies deutet für Wacker (2000: 114) im Anschluß an Kawahashi Noriko darauf hin, daß sie nicht nur als Vermittlerinnen zwischen Göttlichem und Menschlichem galten, sondern ihnen selbst eine göttliche Identität zugeschrieben wurde.

[307] Bei den Bezeichnungen handelt es sich um die japanischen Begriffe.

Herrschaft des *hime-hiko*-Systems. Noch nach Beginn der Meiji-Zeit hätten im Aufgabenbereich der *negami* oder *noro* genannten Priesterinnen auch die Aufteilung von Ackerland, die innerdörfliche Gerichtsbarkeit und andere Verwaltungsfunktionen gelegen, was darauf hinweise, daß sie nicht nur ein rituelles, sondern ein religiös-politisches Amt, die Verwaltung auf der Grundlage ihrer rituellen Funktion (*saishi ni yoru gyōsei*) ausübten (108).

Auf der staatlichen Ebene war sozusagen die höchste *kaminchū* die *kikoe ōgimi*, die Sakima zufolge zunächst eine größere Autorität als der König besaß (109). Ihr Amt wird von Takamure mit dem von Himiko verglichen, die in chinesischen Quellen als Königin oder Schamanin beschrieben wird.[308] Sie sei auch diejenige gewesen, die sowohl dem (Herd-) Feuer als auch der Sonne huldigte (109). Die Clan-Gottheit der Dorfgründerfamilie war Schutzgottheit des Dorfes. Ihr Heiligtum waren die heiligen Haine (*ontake*) und die Feuer-Gottheit, die im Haus der *nedokoro* verehrt wurde. Zunächst stellte dort der Herd selbst den Zeremonienort dar, später symbolisierten drei Steine den *kamado* („Herd“) und die Feuer-Gottheit (102). Wenn eine Gruppe des Dorfes sich abspaltete, um ein neues Dorf zu gründen, nahm sie Feuer aus dem Mutter-Dorf mit (103).

Das Prinzip der Clan-Gesellschaft sieht Takamure hier als noch weitgehend intakt an. Nach Torigoes These, der die *kamado*-Linie zurückverfolgte, verbreitete sich die Bevölkerung der Ryūkyū-Inseln von der Insel Tamagusuku aus (103), ähnlich wie es auch im Ursprungsmythos beschrieben ist, wo es heißt, daß die Urahnin Amamiku (oder Amamiko) vom Himmel auf die Insel Kudakashima herabstieg, sich in Tamagusuku niederließ und deren Nachkommen sich von dort aus auf alle Ryūkyū-Inseln verteilten (102). Die beschriebene Organisation der Doppelherrschaft von Mann und Frau unter den Bedingungen einer sich ausweitenden Clan-Gesellschaft, die sich auf eine gemeinsame Urahnin bezieht, vergleicht Takamure mit der Clan-Gesellschaft auf den japanischen Inseln vor der Taika-Reform (104). In der Genealogie des Mononobe-Clans, der sich als Yasouji über das ganze Land ausbreitete, sei zu erkennen, daß der Schrein der ursprünglichen Clan-Gottheit in Isonokami (bei Tenri) in der Bergregion von Yamato stand und in diesem Isonokami-Schrein bis

[308] In einem chinesischen Bericht über die Ryūkyū-Inseln von 1606 heißt es, daß die Königin nach Kudakashima fährt, wenn das Getreide reift, um die Samen zu sammeln, da es sonst keine Ernte gibt. Und in einem Bericht aus der Ming-Dynastie aus dem Jahr 1683 heißt es, daß es auf den Ryūkyū-Inseln keine Befestigungsanlagen gibt, da der Geist der *kaminchū* die Menschen beschütze (108).

nach der Taika-Reform eine Frau (*ikagashikome*) gemeinsam mit ihrem jüngeren Bruder (*ikagashikora*) die Riten ausführte (104).

Die Dörfer auf den Ryūkyū-Inseln bildeten kleine Bünde (*gusuku*),[309] deren Leitung sich ein Geschwisterpaar teilte. Die Frau war als *noro* ein göttliches Medium oder eine Predigerin, während der Mann als *aji* die Leitung des Bundes innehatte. Die Bezeichnung *aji* wurde aber auch für den Führer eines Landes (*kuninushi*) oder für die Königin oder im Zusammenhang der Riten für den ganzen Bund durch die weibliche *kikoe ōgimi* verwendet (105).[310] Die Doppelherrschaft von Mann und Frau, das *hime-hiko*-System, wiederholt sich in Takamures Darstellung auf verschiedenen Ebenen: Auf der Ebene der auf Gemeinbesitz[311] gründenden Dorf- und Clan-Gesellschaft sind es die *negami* und der *nebito*, auf der Ebene des kleinen Bundes (*gusuku*) werden sie *noro* und *aji* genannt, in dem Bund mittlerer Größe, der aus drei Stämmen (*buzoku*) besteht, heißen sie *ōamushirare* und *kimi* und auf der Ebene des großen Bundes heißen sie *kikoe ōgimi* und *kimi*. Hierin folgt Takamure Torigoes Thesen. Sie schließt sich des weiteren auch Sakimas Standpunkt an, daß das *hime-hiko*-System auf den Ryūkyū-Inseln Zeichen einer frauenbestimmten Gesellschaft (*joji shakai*) und Ausdruck einer matrilinearen und mutterrechtlichen Gesellschaft gewesen sei (107). Sakima stellte die These auf, daß die Inseln bis zum 12. Jahrhundert sich noch im prähistorischen Stadium befanden. Er begründete seine These mit den Aufzeichnungen eines Boten der chinesischen Ming-Dynastie aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, demzufolge die Menschen noch in Höhlen und nur die Höhergestellten in Bambushütten lebten (105). Der Zentralisierungsprozeß auf den Ryūkyū-Inseln setzte sich jedoch unter dem Einfluß Japans und Chinas, mit denen Handelsbeziehungen bestanden, bis zum 16. Jahrhundert durch. Die Macht der Frau wurde allmählich zurückgedrängt und im 17. Jahrhundert das System der Doppelherrschaft aufgehoben (109f.).

---

309 *Gusuku* ist auch die Bezeichnung für einen von Steinmauern umfriedeten Ort, ein Friedhof oder eine Burg (Wacker 2000: 209). Das Zentrum solcher Bünde waren Takamure zufolge militärstrategisch günstige Orte auf einem Hügel, wo in einer Burg die Feuer-Gottheit verehrt wurde und sich die heiligen Haine befanden (105).

310 Diese Verwendung finde sich auch im *Omoro sōshi.* Die Lieder dieser Gedichtsammlung sind nach Hokama (1984: 105) als spirituelle Lieder zu verstehen, welche die Verbindung zwischen der Gemeinschaft (*kyōdōtai*), der Natur (*shizen*) und den Gottheiten (*kami*) besingen.

311 Bis in die jüngste Zeit habe es in den Dörfern der Ryūkyū-Inseln Gemeinbesitz an Land gegeben, das jedes Jahr per Los neu verteilt wurde (102). Takamure bezieht sich auf Sakimas und Torigoes Studien von 1926 bzw. 1944.

Unumstritten ist bis in die Gegenwart die Dominanz der Frauen im religiösen Kult auf den Ryūkyū-Inseln, die mit der dort besonders den Frauen zugesprochenen magisch-religiösen Kraft korreliert. Takamure stützte ihre Darstellung ganz auf die Untersuchungen und Thesen Sakimas und Torigoes. Sakima untersuchte in *Nyonin seijikō* die Funktionen der Priesterinnen des Staatskultes und des Ahnenkultes und formulierte darin seine Überzeugung, daß die politische Herrschaft der Frauen auf den ihnen eigentümlichen magisch-religiösen Fähigkeiten beruhten. Für ein frühes Matriarchat (*boken seido*) sprachen ihm zufolge die richterlichen Funktionen, welche Priesterinnen ausübten, sowie die Existenz historisch nachweisbarer Herrscherinnen auf den Ryūkyū-Inseln und schließlich etymologische Phänomene, etwa, daß Titel wie *aji, anji, anshijanashi* („Fürst“) auch auf Frauen, Kronprinzessinnen oder Frauen von Prinzen angewendet wurden (vgl. Wacker 2000: 55f.). Torigoe Kensaburō betonte die politische Macht der Schwester auf den drei Ebenen Dorf, Region und Staat. Die Schwester beinflußte bei der dualen Herrschaft die Politik des Bruders durch ihre Wahrsagerei. Dies wird in Liedern des *Omoro sōshi* und in zahlreichen Variationen von Mythen über die Schutzfunktion der Schwester für den Bruder oder Mann deutlich. Wie für die meisten Forscher, die sich mit der Frage des religösen Kultes beschäftigten, stand für Torigoe die Geschwisterbeziehung im Mittelpunkt der sozialen und religiösen Organisation (vgl. Wacker 2000: 57).

In ihrer Wiedergabe der Thesen Sakimas und Torigoes betont Takamure drei Punkte: die grundlegende Bedeutung des Feuers und der Feuer-Gottheit in der Clan-, Dorf-, und Staatsgründung, die duale Herrschaft durch ein Geschwisterpaar und nicht durch ein Ehepaar (102, 105) sowie die politische Macht der Frauen, die in der religiösen Funktion der Schwester gründete. Auch für sie sind dies Elemente einer ursprünglich matrilinearen Gesellschaft. Takamures Betonung des Feuers verweist auf zwei weitere Punkte: auf die strukturelle Identität mit dem japanischen Mythos auch in bezug auf die Bedeutung der Sonnengöttin (Sonne und Feuer werden beide *hi* ausgesprochen) und auf die Bedeutung des Ewigen Lichtes (*toyo no akari*), das sowohl bei den Irokesen als auch im Yamato-Bündnis eine Rolle gespielt haben soll.

Monika Wacker zeigt in ihrer Untersuchung von Dorfgründungsmythen und der Kultorganisation auf den Ryūkyū-Inseln auch deren soziologische Grundlagen auf, die mit Takamures Ausführungen über die japanischen frühen Eheverhältnisse weitgehend übereinstimmen: Bei der Eheschließung in der Unterschicht wohnten die Partner in der ersten Zeit noch in getrennten Häusern. Da der Mann jedoch meist bei der Frau übernachtete, ist bereits von einer uxorilokalen Besuchsehe zu sprechen, die noch sehr leicht zu lösen war und erst nach der Geburt eines oder

mehrerer Kinder in eine virilokale oder neolokale Ehe umgewandelt wurde. Sowohl bei der Hochzeitszeremonie der Besuchsehe als auch bei der Zeremonie bei Umzug der Frau und der Kinder wurden erst im Haus der Braut, dann im Haus des Bräutigams Gebete an die Feuergottheit gerichtet. Die kultischen Dienste für die Feuergottheit übernahm die Braut nach dem Tod der Schwiegermutter (Wacker 2000: 199f.). Allerdings kommt Wacker zu dem Schluß, daß es sich bei diesem Arrangement nicht um die Überreste einer matrilinearen, sondern einer ursprünglich ambilinearen Verwandtschaftsorganisation handelt, die historisch ab dem 15. Jahrhundert zuerst in der Oberschicht und ab dem 18. Jahrhundert immer mehr auch in der Unterschicht von einem patrilinear ausgerichteten Clan-System überlagert wurde. Gleichwohl zeigt sich auch für Wacker, daß in diesem dualen (und in der Verwandtschaftsorganisation ambilinearen) Herrschaftssystem Frauen eine gleichwertige Position in der Gesellschaft zugeschrieben wurde. Die weltliche Macht lag in den Händen der Männer, und die Frauen unterstützten mit ihrer spirituellen Macht den Erfolg der Männer (Wacker 2000: 203).

4.3.2.4 Oya – die Alten und die Eltern

Yanagita Kunio hat darauf hingewiesen, daß es sich bei dem Begriff *oya* (Eltern) nicht bloß um das leibliche Elternpaar, sondern um viele Menschen handelte (201), und Takamure bemerkt, daß im *Kojiki* und *Nihon shoki* das Schriftzeichen für Vorfahren (*so*) als *oya* gelesen wird. Hier seien also die Alten im Clan gemeint, weshalb auch für den komplementären Begriff *ko* (Kind) auf die weitere Bedeutung von „die jüngeren Altersgruppen“ zu schließen ist. Takamure betont hier, daß mit diesen Begriffen keine geschlechtsspezifische Differenzierung verbunden ist. Der Begriff *ani* (älterer Bruder) bedeutete lediglich das ältere Geschwister, wobei *ane* (die ältere Schwester) auch mit dem Schriftzeichen für *ani* geschrieben werden konnte. Ein Beispiel hierfür findet sich im *Meigetsuki* (Tagebuch des Fujiwara no Teika, verfaßt 1180–1235), wo der Autor sich auf seine ältere Schwester mit dem Begriff *chōkei* („ältester Bruder“) bezieht (202). In Japan, so folgert Takamure, standen also die beiden Altersgruppen, *oya* und *ko*, im Vordergrund, während die geschlechtsspezifische Differenzierung dabei nicht sehr ausgeprägt war. Im Unterschied dazu bezeichneten etwa im alten Rom und im alten China die Verwandtschaftsbezeichnungen von einem Ich ausgehend immer das Geschlecht und den genauen Verwandtschaftsgrad.

In der Gruppe der *oya* wurde die führende Person *mioya* (ehrwürdige Alte) genannt. Im Zusammenhang des *hime-hiko*-Systems der Doppelherrschaft bezeichnete *mioya* die weibliche Seite, die *hime* und also die Clanmutter (*zokubo*) (203, auch Takamure 1938a). Motoori Norinaga habe

in seiner Auslegung des Begriffes *mioya* (ehrwürdige Alte) im *Kojikiden* auf das Zusammenleben von Mutter und Kind sowie auf das getrennte Wohnen von Vater und Kind hingewiesen. Takamure lobt Motoori Norinagas Unvoreingenommenheit als Wissenschaftler, die sich in dieser Beschreibung des sozialen Zusammenlebens zeige. Einen Irrtum seinerseits sieht sie allerdings darin, daß er den Begriff *mioya* auf die leibliche Mutter beschränkt, wohingegen sie davon ausgeht, daß damit die Clanmütter (*zokubo*) gemeint sind. Dabei verweist sie auf Ema Miekos Studie *Shirakawa mura no daikazoku* („Die Großfamilien im Dorf Shirakawa“), derzufolge die Familienmitglieder die Clan-Mutter (*zokubo*) und nicht die leibliche Mutter als *kaka* (Mutter) bezeichnen (203).

Motoori Norinaga schrieb, daß bis zur Kamakura-Zeit Geschwister innerhalb der mütterlichen Lineage *harakara* (aus einem Bauch) genannt wurden und einem strengen Heiratsverbot unterstanden. Mit Geschwistern aus der väterlichen Seite der Verwandtschaft, die *mama-ani* oder *mama-otōto* (älterer und jüngerer Stiefbruder) genannt wurden, war die Heirat erlaubt. Der Vater wurde *kazo* genannt, was einen von außen Kommenden bezeichnet,[312] während die Mutter als *iroha*[313] und die Geschwister mütterlicherseits als *irose* und *iromo* bezeichnet wurden. Demgegenüber finde sich für den leiblichen Vater keine Bezeichnung im klassischen Japanisch (wie beispielsweise *irochi*). Dies verdeutlicht für Takamure den Umstand, daß die grundlegende familiäre Einheit die von Mutter und Kindern war. Mit der Entwicklung zum *ie* wurde die Zahl der Personen, die *oya* genannt wurden, kleiner und meinte zunächst nur die Mütter. Im *Man'yōshū* sei damit ausschließlich die Mutter gemeint.[314] Wenn der Vater genannt werde, so nur in Verbindung mit der Mutter als *omochichi* oder *fubo*. Ein einziges Mal nur tauche die alleinstehende Bezeichnung *chichi* (Vater) auf (205, Takamure 1963: 65–66). Erst mit der Etablierung der *mukotorikon* ab der Heian-Zeit, als der Vater dann auch mit der Familie der Frau zusammenwohnte, habe der Begriff *oya* den Vater mit eingeschlossen. In der Folge sei er zum Hausvorstand gewor-

---

[312] Bei den Trobriandern wurde laut Takamure der Vater ebenfalls wie eine von außen kommende Person benannt (204).

[313] *Iro* ist mit dem Schriftzeichen für „Verwandtschaft“ und *ha* mit dem Zeichen für „Mutter“ belegt. Das Schriftzeichen *iro* verweise auf die Zugehörigkeit zur selben Familie in der mütterlichen Linie.

[314] Sexuelle Verbindungen zwischen den damaligen Menschen wurde von der *oya* (bezeichnet die Sippenmutter oder alte Frauen, bis zur Nara-Zeit auch nur die Mutter) der Gemeinschaft im nachhinein anerkannt. Daß die Einspruchsrechte der Mütter groß waren, zeige sich daran, daß im *Man'yōshū* die Zahl der Gedichte über sich heimlich treffende Geliebte, die von der Mutter nicht entdeckt werden wollten, sehr groß ist (205).

den. Auch Kita Sadakichi (1871–1939)[315] vermutete, daß die häufige Nennung von *omochichi* und die Reihenfolge der Schriftzeichen auf eine Übergangszeit verweisen, bevor die Wortfolge und die soziale Stellung der Begriffe *omo* (Mutter) und *chichi* (Vater) sich umdrehten (205).

Grundlage dieses Sprachgebrauchs sei das in der Regel getrennte Wohnen der Eheleute gewesen, wobei nach Takamures Auswertung von Hausregistern (*koseki*) der Nara-Zeit[316] 60 Prozent der Eheleute nicht zusammenlebten bzw. nicht in das gleiche *koseki* eingetragen waren (205). Interessanterweise sei die Rate zusammenlebender Eheleute in der Taihō-Ära (701–704) höher, nehme aber in der Yōrō-Ära (717–724) rapide ab. Takamure erklärt dies mit dem starken bürokratischen Druck, der in der ersten Phase nach Einführung der *ritsuryō*-Gesetzgebung auf Eheleute, die nicht zusammenlebten, ausgeübt wurde und dann wieder nachließ (205).

Takamure faßt die semantische Entwicklung des Begriffes *oya* wie folgt zusammen:

> So wurden aus der Vielzahl von Alten (*oya*) im Clan die beiden Eltern (*oya*) der Familie. Doch auch bei diesen Eltern ging die Funktion der Repräsentation von der Mutter zum Vater über. Und ab der Muromachi-Zeit schließlich bezeichnet der Begriff *oya* in seiner eigentlichen Bedeutung des Wortes nur noch den Vater, während die Mutter zu einer sekundären Existenz wird. In anderen Worten ist nun der Same, mit dem die Familie weitergeführt wird, alleinige Sache des Vaters, die Mutter stellt lediglich den Ackerboden dar, in den dieser Same eingepflanzt wird. (209)

Dieser Umstand und das damit verbunde Denken werden Takamure zufolge in geflügelten Worten wie „Der Bauch ist eine Leihgabe" (*hara wa karimono*) deutlich (210). Takamure benutzt in ihrer oben zitierten Beschreibung der patriarchalen Geschlechterideologie mit dem Bild vom Samen und dem Ackerboden in ideologiekritischer Absicht eine Metapher, in welcher der Mann zum eigentlichen Träger der Fortpflanzung

---

[315] Historiker, der nacheinander an den Kaiserlichen Universitäten Tōkyō, Kyōto und Tōhoku lehrte; ab 1919 gab er die Zeitschrift *Minzoku to rekishi* („Volk und Geschichte") heraus. Er lieferte vor allem historiographische Beiträge zur japanischen Volkskunde.

[316] Takamure nimmt hier Bezug auf die Dokumente im Shōsōin, dem heute noch erhaltenen Schatzhaus des Tempels Tōdaiji, das mehr als 9.000 Dokumente und andere Schätze aus dem 7. und 8. Jahrhundert beherbergt (*KWJ*: 433–435). Sie untersuchte das *Shinsen shōjiroku*, ein Kompendium mit 1.182 Familiennamen und Genealogien aus dem Jahr 815, sowie Genealogien anderer Familien jener Zeit (siehe vor allem Takamure 1953a, vgl. Tsurumi 1985: 17).

und die Frau zur bloßen Trägerin der Materie wird. Diese Vorstellung ist in ähnlicher Weise und zum Zwecke der Legitimation männlicher Dominanz von Aristoteles formuliert worden. Er hierarchisierte Bedeutung und Funktion der Geschlechter in der Fortpflanzung, indem er den männlichen Beitrag zur Fortpflanzung, den Samen, als den spirituellen, göttlichen und Leben und Seele schaffenden Teil charakterisierte, während er dem weiblichen Beitrag nur die stoffliche und also geringere Komponente des neuen Lebens zuschrieb.[317]

4.3.2.5 Mutterschaft seit der Muromachi-Zeit

In der Zeit des Niedergangs der Clan-Gesellschaft bestanden Takamure zufolge Vaterrecht und Mutterrecht nebeneinander. Sie begründet diese These damit, daß sowohl Vater als auch Mutter Privateigentum besaßen und an ihre Kinder weitergaben. Engels hatte demgegenüber postuliert, daß sich das Vaterrecht über die Weitergabe des väterlichen Besitzes an die Kinder etablierte (197).

Bis zur Nara-Zeit bezeichnete der Ausdruck *oya* die Mutter, so daß sich Takamure zufolge eher auf eine Betonung des Mutterrechtes schließen läßt (196). Bis zur Mitte der Heian-Zeit blieb die Erziehung der Kinder Aufgabe des mütterlichen Clans (198, auch Takamure 1953a). Die Mutter hatte auch das Recht, über die Heirat ihrer Kinder zu bestimmen. Bei einer Scheidung behielt sie, wie an Beispielen aus den *Taiki* (1136–1155)[318] und dem *Imakagami* (nach 1170)[319] zu ersehen sei (197), ihren Status als Mutter und Verantwortliche für ihre Kinder bei. Erst mit dem gemeinsamen Wohnen der Eltern entstand Takamure zufolge allmählich das Vaterrecht, was in der Muromachi-Zeit schließlich dazu führte, daß die Mutter bei der Scheidung alles, auch ihre Kinder, verlor (197).

Der Vergleich der Verhältnisse in der Muromachi-Zeit mit denen im klassischen Griechenland wird wie bei der Darstellung der Ehegeschichte

---

[317] Aristoteles 1959: 72–101, vgl. Lerner 1995k: 255–262. Eine Abhandlung des Themas Frauen bei Aristoteles findet sich bei Horowitz 1976.

[318] In großen Teilen erhaltene Tagebücher des Fujiwara no Yorinaga von 1136–1155.

[319] Geschichtserzählung (*rekishi monogatari*) der Heian-Zeit, auch *Shokuyotsugi* genannt, vermutlich von Fujiwara no Tanetsune verfaßt. Die Erzählerin gibt sich als einstmalige Dienerin Murasaki Shikibus und als Enkelin von Ōyake no Yotsugi, dem Verfasser des *Ōkagami* („Großer Spiegel“) aus. Geschrieben in Anlehnung an den *Ōkagami* setzt es in dem Jahr ein, wo das ältere Werk endet. Die Beschreibung umfaßt die 145 Jahre von 1025 bis 1170, von der Regierungszeit des Kaisers Goichijō bis zur Zeit von Kaiser Takakura. In der nostalgischen Beschreibung des aristokratischen Lebens der Heian-Zeit ähnelt das Werk dem *Genji monogatari* und dem *Eiga monogatari.*

auch beim Thema Mutterschaft gezogen, um die Zuordnung der Muromachi-Zeit zur historischen Stufe des Altertums zu begründen. Takamure veranschaulicht die Stellung der Mutter im griechischen Altertum in ihrer Interpretation von Aischylos' Drama *Die Eumeniden*, dem dritten Teil der *Orestie* (Aischylos 1919), wo der Gott Apoll den Muttermörder Orest mit den Worten verteidigt: „Erzeugerin des Kindes ist die Mutter nicht,/wie man es glaubt, nur Nährerin des jungen Keims./Erzeugen kann allein der Vater (…)".[320] Die Göttin Athene, Tochter des Zeus, stimmt Apoll zu und erwirkt somit den Freispruch Orests. „Auch in unserem Land", so schließt Takamure an, „entstand in der Muromachi-Zeit die Rewendung ‚Der Bauch ist eine Leihgabe', und als wirkliches Elternteil galt nur [noch] der Vater" (245). Im klassischen Griechenland ebenso wie in der Muromachi-Zeit habe die Frau nichts mehr gefürchtet als die Scheidung, denn damit verlor sie alles, auch ihre Kinder. „Die Mutterliebe wurde zur Falle", schreibt Takamure, und die Versklavung der Frau verstärkte sich (245). Die Beschäftigung mit der *Orestie* und seine Deutung als Bekämpfung und Überwindung des Mutterrechts durch das Vaterrecht findet sich bereits bei Bachofen (1993: 144–186). Ebenso haben all die AutorInnen, die der Darstellung Bachofens folgten, die *Orestie* im Sinne eines historischen Konfliktes zwischen einem dahinschwindenden Matriarchat und einem sich durchsetzenden Patriarchat interpretiert.

Das patriarchale *ie* ist nach Takamure ein Produkt der historischen Entwicklung seit der Muromachi-Zeit, und sein Charakter ist mit dem der Familie des Altertums zu vergleichen, wie sie in Griechenland, Rom, Judäa, Indien und China bestanden habe. Wie in der römischen *familia* sind im *ie* das Familienoberhaupt (*koshu*) und die Familie (*kazoku*) voneinander abgesetzt: Die blutsverwandten und nichtblutsverwandten Familienmitglieder bilden die Sklaven des Patriarchen (315). Dieser hatte das Recht, über Leben und Tod seiner Kinder zu entscheiden. Auch in China mußte das Kind vom Vater erst anerkannt werden. Und in Japan konnte seit der Muromachi-Zeit der Vater in gewissen Fällen auch sein Kind töten. Die Redensart „Der Bauch ist eine Leihgabe" besage also letztlich, daß die Mutter kein Elternteil sei (320). Die Familie des europäischen Altertums definiert Takamure ganz allgemein als patriarchale Sklavenfamilie (*kafuchō doreisei kazoku*), die Familie der Feudalzeit als eine Familie auf der Grundlage der androzentrischen Vereinigungsehe (*fuken ittaisei*

[320] Aischylos 1919: 282, Verse 658–660. Mit dieser Begründung heißt es weiter, daß deshalb Orest keinen Verwandtenmord begangen habe. Auch Gerda Lerner verweist in ihrer *Entstehung des Patriarchats* (Lerner 1995k: 254f.) auf diesen klassischen Text, um die Gewalt und die symbolische Erniedrigung der Mutter zu verdeutlichen.

kazoku). In Japan hingegen ergebe sich eine zeitliche Verschiebung: In der feudalistischen Edo-Zeit habe das patriarchale Familiensystem vorgeherrscht, während seit der Meiji-Zeit das Familiensystem auf der Grundlage der Vereinigungsehe eingeführt worden sei (*ittaiteki kazokusei*) (414). Takamure sieht Hatoyama Haruko (1861–1931),[321] wie diese es selbst in ihrer Autobiographie darstellt, als beredtes Beispiel für eine Frau, die aus einer Familie des alten Typs stamme, in welcher die Ehefrau noch die Sklavin des Mannes war, und die in ihren Schriften die aus Europa stammende Idee der androzentrischen Vereinigungsehe, also die Ideologie der „guten Ehefrau und weisen Mutter“ (*ryōsai kenbo*) als Fortschritt verfocht (414).

Takamure schließt von der Feststellung mütterlicher Autorität bis zur Heian-Zeit auf die Verehrung des Mütterlichen und der Mutterliebe, die im Laufe der Kamakura-Zeit allmählich von väterlicher Autorität abgelöst wurde und in der Muromachi-Zeit zur „Falle für die Frauen wurde“. Wakita Haruko, die Herausgeberin des preisgekrönten zweibändigen Werkes *Bosei o tou* (1985) geht jedoch davon aus, daß sowohl die Verehrung des Mütterlichen als auch seine Verachtung sowie die Vorstellung von der Einheit von Mutter und Kind erst in Folge der Etablierung patriarchaler Autorität propagiert wurden, als die Frauen sich nur noch über die mütterlichen Funktionen ihres Existenzrechtes versichern konnten (Wakita 1994). In der Frühzeit sei die Verehrung des Mütterlichen mit der Bitte um Fruchtbarkeit verbunden gewesen, ab dem Mittelalter jedoch war sie an die Funktion der Sicherung der Stammhalterschaft gekoppelt (Wakita 1994: 156). Die Bedeutung von weiblicher Keuschheit wird anders als bei Takamure von Wakita (1984: 85) und Fukutō (1991:9) mit Verweis auf das *Konjaku monogatari* bereits im 11. Jahrhundert für sehr wichtig gehalten,[322] die Bedeutung von Mutterschaft hingegen von Fu-

---

[321] Wichtige Erzieherin der Meiji-Zeit und Mutter des Premiers Hatoyama. 1886 half sie bei der Gründung der Berufsschule für Frauen (Kyōritsu Joshi Shokugyō Gakkō), der sie von 1922 bis zu ihrem Tode vorstand. Sie war ein aktives Mitglied der Patriotischen Frauenvereinigung (Aikoku Fujinkai). Der Ehemann Hatoyamas, Kazuo, hatte in den USA studiert und war dort vom Christentum und von der gebildeten Witwe des Napoleon-Biographen Abbott stark beeinflußt worden. Er propagierte nach seiner Rückkehr unter anderem in der *Jogaku zasshi* (Nr. 1–15) das Bild der Frau als gebildeter Gefährtin des Mannes, nicht jedoch ihre Gleichberechtigung. Hatoyama Harukos Autobiographie (*Waga jijoden*) erschien 1930 (wiederaufgelegt 1990 in der Reihe *Denki sōsho,* Bd. 78, Tōkyō: Ōzorasha).

[322] Fukutō (1991: 4f.) bezieht sich auf die 29. Episode des 29. Bandes des *Konjaku monogatari*. Diese handelt von einer Mutter, die mit ihrem Kind in den Bergen unterwegs von Männern angegriffen wird, die sie vergewaltigen wollen. Sie

kutō (1991) ebenfalls auf der Grundlage des *Konjaku monogatari* als nachrangig eingeschätzt. Erst zu Beginn der Kamakura-Zeit wurde sie, wie Wakita (1984: 86) unter der Nennung des *Gukanshō* (um 1220) anmerkt, als sehr verehrungswürdig betrachtet. In der Muromachi- und Sengoku-Zeit wird die Stellung der Mutter im Vergleich zur Edo-Zeit noch als hoch eingeschätzt (Wakita 1984: 92). Den Ausdruck „Der Bauch ist eine Leihgabe" (*hara wa karimono*) datiert Wakita anders als Takamure erst in die Neuzeit. Dann erst wurde das Mütterliche nicht mehr geehrt, wenngleich die Gebärfunktion den Frauen weiterhin abverlangt wurde (Wakita 1994: 156).

Takamures Vergleich mit dem klassischen Griechenland veranschaulicht auch in bezug auf Mutterschaft ihre These von der Vollendung des Patriarchates seit der Muromachi-Zeit. Die Forschungen zu griechischen Geschlechterverhältnissen ergeben heute jedoch ein differenzierteres Bild als Takamure es darzustellen vermochte. Die Lesart des von Takamure angeführten literarischen Stoffes der *Orestie*, in welcher sie ebenso wie Bachofen von einer historischen Auseinandersetzung zwischen mächtigen Repräsentantinnen des Matriarchats wie Klytämnestra oder den Erinnyen und den durch Orest oder Apoll verkörperten neuen Herrschern des väterlichen Regimes ausgeht, wird in der neueren Forschung problematisiert, wenngleich das konfliktbeladene Verhältnis zwischen Mann und Frau in der *Orestie* nicht geleugnet werden kann (vgl. Georgoudi 1993). Georgoudi forderte ein quellenkritisches Lesen des Textes, das zu einem tieferen Verständis als dasjenige des einfachen Gegensatzes zwischen Matriarchat und Patriarchat verhelfen solle. Diese quellenkritische Lesart widerspricht m.E. jedoch nicht der historischen Interpretation, wie sie Takamure formuliert. Denn im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts stehen der Oikos, das Haus, und die Polis einander als politische Konkurrenzunternehmen gegenüber: Ersteres ist von beiden Geschlechtern getragen und durch Heiratspolitik und Familienbindungen bestimmt, letzteres ist ein Bindungsverhältnis von Männern, die gemeinsam in den Krieg ziehen, Versammlungen abhalten und Institutionen bilden. Im 5. Jahrhundert v.u.Z. wurde der Heiratspolitik der Häuser durch ein Gesetz Einhalt geboten, das nur noch demjenigen das Bürgerrecht zusprach, der sich als Kind attischer Eltern ausweisen konnte. Wenn nun der Muttermörder Orest von einem attischen Gericht

---

flieht, läßt ihr Kind zurück und findet es, als sie später mit Kriegern wieder an die Stelle zurückkommt, auf grausame Weise getötet. Die lobenden Kommentare darüber, daß sie ihre Ehre unter Opferung ihres Kindes gerettet habe, werfen Fukutō zufolge ein Licht auf die große Bedeutung der Keuschheit.

freigesprochen wird, heißt dies, daß die Polis Familiensolidaritäten außer Kraft setzen kann (Wagner-Hasel 1988: 34f.). Wären die Häuser bestimmend, würde Orest verurteilt werden. Historisch bedeutet Orests Freispruch auch, daß die Politik nicht mehr vom Haus ausgeht, wo Frauen in stärkerem Maße involviert sind, sondern von den Organen des exklusiven Männerbundes der Polis.

Vor dem Hintergrund der aus ethnologischen Forschungen gezogenen theoretischen Überlegungen, in denen das Matriarchat auf eine verwandtschaftliche Organisation, die matrilineare Abstammungsrechnung, reduziert wird, ergibt sich Wagner (1982) zufolge auch für Griechenland ein komplexes Bild, das dem dichotomischen Gegensatz von Matriarchat und Patriarchat zuwiderläuft. Dennoch stellt auch Wagner fest, daß die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung innerhalb der Oikos-Struktur durch den Mann draußen und die Frau drinnen gekennzeichnet ist sowie die Autorität des Herrn mit dem patrilinearen Erbrecht korrespondiert. Vordem hatte sich die frühe griechische Gesellschaft durch eine Arbeitsorganisation ausgezeichnet, die auf der Kooperation von Frauen im Ackerbau beruhte, was in den ausschließlich von Frauen gefeierten Thesmophorien-Festen und den Agrarischen Göttinen zum Ausdruck kommt.

Im bronzezeitlichen Königtum gelang es dem Krieger jedoch, die Agrarmagie für sich als Herrschaftslegitimation zu nutzen und in der archaischen Zeit über die Akkumulation von Vieh die Organisation der agrarischen Produktion zu dominieren (Wagner 1982: 282). Während Takamure für die japanische Geschichte die kriegerischen Unruhen der Kamakura-Zeit für den Übergang zum patrilinearen und patrilokalen *ie* (Haus) verantwortlich macht, liegt für Wagner der Hebel zur Umstrukturierung der griechischen Gesellschaft ebenfalls in der Institution des Krieges, genauer jedoch, in seiner Organisation. Denn in dem Maße, wie der Krieg zur ständigen Beschäftigung der Männer wurde, institutionalisierten sich deren Kooperationseinheiten unter Ausschluß der Frauen. Im Athen der klassischen Zeit schließlich steht der kollektiven Organisation der Männer im Krieg und daraus folgend in den politischen Gremien die Vereinzelung der Frauen in den Oiken gegenüber (Wagner 1982: 273f.). Hier wird die politische und die Arbeitsorganisation für die eingeschränkte und sinkende Stellung der Frauen verantwortlich gemacht. Ebenso versteht auch Wakita (1994: 4) das Vaterrecht und die niedrige Stellung der Frau als Ursache der Veränderungen der Eheformen und der Kindschaftsrechte. Takamure hingegen setzt die Eheformen, den Wandel hin zur patrilokalen Einheirat der Frau als Ursache für den Verlust der Rechte als Frauen und als Mütter in der Muromachi-Zeit. Gemeinsam ist Takamure und anderen Historikerinnen und Theo-

retikerinnen[323] jedoch die Beobachtung, daß kriegerische Unruhen und die Entstehung militärischer Organisations- und Bündnisstrukturen mit der Entstehung oder Intensivierung patriarchalen Wandels, der in den familiären Verhältnissen zum Ausdruck kommt, verbunden sind und sie sich wechselseitig bedingen.

4.3.2.6 Mutterschaftskonzepte seit der Meiji-Zeit: Die „gute Ehefrau und weise Mutter"

Das Frauenideal der „guten Ehefrau und weisen Mutter" (*ryōsai kenbo*) stellt für die Meiji-Zeit einen äußerst wichtigen Komplex dar, dem Takamure eine ausführliche Betrachtung widmet und den sie in den Zusammenhang der Verwestlichung seit der Meiji-Zeit stellt (544). Die Rokumeikan-Kultur stand für eine Europäisierung der Sitten und der Politik mit dem Ziel, die Kolonisierung Japans durch den Westen zu verhindern. Die bloße Nachahmung westlicher Kleidung, Frisuren und gesellschaftlicher Sitten[324] bewirkte Takamure zufolge jedoch nichts Bleibendes außer der Verbreitung westlicher Musik in Japan. Sie habe dennoch Einfluß auf das sich wandelnde Rollenverständnis der Geschlechter, insbesondere für die Forderung nach einer „Verbesserung der Frauen" (*joshi kairyō*) gehabt. In der Folge wurde, wie etwa in der Zeitschrift *Kokumin no tomo* („Freund des Volkes"),[325] die Notwendigkeit diskutiert, die japanischen Frauen nach dem Vorbild westlicher Frauen zum „gesellschaftlichen Verkehr" zu erziehen.[326] Verbunden damit war auch der Anspruch, ihnen eine entsprechende Bildung zukommen zu lassen. *Joshi kairyō*[327]

---

[323] Hierzu gehören u.a. Lerner 1995k, Mies 1990, Wagner-Hasel 1982. Ueno Chizuko (1991b) äußerte sich in einem Vortrag zur Frage, weshalb im Zivilgesetzbuch der Meiji-Zeit die Familienform der Samurai übernommen wurde, wie folgt: „The samurai model was applied mainly because it fits in (sic) the industrial society formed to be industrious and militant".

[324] Eine ähnliche Einschätzung der oberflächlichen Übernahme fremder Sitten findet sich bei Sievers (1983: 38f.).

[325] 1887 als Organ der Min'yūsha („Vereinigung der Freunde des Volkes") von Tokutomi Sohō gegründet. Der englische Titel lautete „The Nation's Friend". Bis 1898 erschien sie in 372 Ausgaben. Mit ihren zeitgenössischen kulturellen und sozialen Themen hatte sie Einfluß auf die nachfolgende Generation von Intellektuellen und bildete für viele junge Schriftsteller ein Sprungbrett in die literarische Welt. Nach dem chinesisch-japanischen Krieg nahm der Herausgeber eine nationalistische Position ein (*NKBD* 5: 110–113).

[326] So in dem namentlich nicht gekennzeichneten Artikel „Shakōjo ni okeru fujin no seiryoku" in der Zeitschrift *Kokumin no tomo,* Nr. 24, 1888, S. 445–450, zit. nach Takamure (541–542).

[327] Im damaligen Sprachgebrauch wurde im allgemeinen der Begriff *fujin kairyō* gebraucht.

war ein Thema der 20er Jahre der Meiji-Zeit und wurde in Zeitschriften wie *Jogaku zasshi* („Zeitschrift für Frauenbildung“)[328] und *Kokumin no tomo* unter anderen von Nakae Chōmin (1847–1901)[329] mit der Forderung nach Frauenbildung und westlichen Umgangsformen zwischen den Geschlechtern verknüpft[330] (543). Die Verbreitung der Rokumeikan-Ideale geschah in einem gesellschaftlichen Diskurs, an dem sich die Aufklärer der damaligen Zeit beteiligten. Fukuzawa Yukichis Schrift „Danjo kōsairon“ („Über den gesellschaftlichen Verkehr von Männern und Frauen“)[331] aus dem Jahr 1885[332] sei ein repräsentativer Beitrag zu diesem Diskurs (544). Für die japanischen Frauen, so konstatiert Takamure, erfolgte die Öffnung der Häfen also erst 30 Jahre nach Yokohama (543). Die vornehmen Frauen der Rokumeikan-Kultur seien schließlich zu Vertreterinnen des Bildungsideals der „guten Ehefrau und weisen Mutter“ (*ryōsai kenbo*) und zu Leiterinnen von Schulen geworden, die sich diesem Ideal verschrieben. Mit dem Verweis auf die Öffnung der Häfen schreibt Takamure der Diskussion um Frauenbildung die Bedeutung einer umfassenden gesellschaftlichen und politischen Öffnung für die Frauen zu. Sie problematisiert dennoch die Ambivalenz der Inhalte und Ideale dieser Frauenbildung und des ihr zugrundeliegenden Frauenbildes.

---

328 Sie war eine der ersten und mit 526 Ausgaben zwischen 1885 und 1904 eine der wichtigsten Frauenzeitschriften in Japan. Ihre Themen auf der Grundlage christlicher Ethik waren zunächst weit gestreut, konzentrierten sich später jedoch auf literarische Veröffentlichungen. Iwamoto, der die Zeitschrift ab 1886 herausgab, verfocht die Liebesehe, Frauenbildung und die Abschaffung der Prostitution. Eine Faksimile-Ausgabe erschien 1994 in Kyōto bei Rinsen Shoten (vgl. Wellhäußer 2001).

329 Eigentlicher Name war Nakae Tokusuke. Philosoph und politischer Denker der „Bewegung für Freiheit und Volksrechte“ (*jiyū minken undō*) der Meiji-Zeit und Übersetzer von Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*. 1871 wurde er von der Meiji-Regierung für ein dreijähriges Auslandsstipendium nach Frankreich geschickt, 1880 gründeten Saionji Kinmochi und er die liberale Zeitschrift *Tōyō jiyū shinbun*. Einer seiner Schüler war der Anarchist Kōtoku Shūsui.

330 Zitiert wird hier der namentlich nicht gekennzeichnete Aufsatz „Fujin kairyō no issaku“ aus *Kokumin no tomo* 1888, Nr. 25.

331 Fukuzawa 1958–64: 581–605. Siehe die englische Übersetzung „On the Association of Men and Women“ von Kiyooka (1988: 103–127). Ähnlich wie in dem oben zitierten Artikel in *Kokumin no tomo,* 1888, Nr. 24, bemerkt auch Fukuzawa kritisch, daß seit der Einführung der westlichen Kultur die Notwendigkeit des gesellschaftlichen Umgangs erkannt und begrüßt werde, daß jedoch Frauen weiterhin von dem gesellschaftlichen Umgang ausgeschlossen seien.

332 Veröffentlicht wurde der Text als 8teilige Serie in der von Fukuzawa gegründeten Tageszeitung *Jiji shinpō* vom 26. Mai bis zum 3. Juni 1886 und nicht, wie Takamure angibt, 1885. Jedoch hatte Fukuzawa im Jahr 1985 auch eine Serie „Über die japanischen Frauen“ (*Nippon fujinron*) in *Jiji shinpō* veröffentlicht.

Takamures grundlegende These, die auch von der neueren Forschung zur Ideologie der *ryōsai kenbo* bestätigt wird, besagt, daß diese kein konfuzianistisches Relikt der Edo-Zeit ist, sondern ein Konzept darstellt, das ursprünglich aus dem Westen stammte und ebenso wie der Begriff selbst von japanischen Aufklärern im Hinblick auf die westliche Konkurrenzfähigkeit Japans verfochten und schließlich von staatlicher Seite in einem dezidierteren nationalistischen Sinne modifiziert und mit konfuzianistischen Elementen versetzt zum Erziehungsideal erhoben und als solches propagiert wurde (544f.). In Takamures Darstellung dient die griechische Ehefrau und Mutter wiederum als Negativ-Folie, um den Charakter der *ryōsai kenbo* zu erläutern: In Griechenland gab es dieses Frauenbild nicht, weil die Frau Sklavin war und weder als Gesprächspartnerin ihres Mannes noch als weise Mutter mit Erziehungspflichten und -fähigkeiten gebraucht und anerkannt wurde (544f.).

Daß es sich bei dieser Ideologie nicht um ein Konzept asiatischen Ursprungs handelt, wird für Takamure auch darin deutlich, daß in China der Begriff *ryōsai kenbo* erstmals 1897 mit der Einrichtung von Mädchenschulen als Erziehungsziel auftaucht – also nach dem chinesisch-japanischen Krieg aus Japan eingeführt wurde.[333] In China habe es vordem keine Nachfrage nach weisen Müttern oder guten Ehefrauen, sondern nur nach tugendhaften und gehorsamen Frauen gegeben (545).[334]

Takamure merkt an, daß auch sie selbst die *ryōsai kenbo* zunächst für ein Konzept gehalten hatte, das aus den Moralfibeln für Frauen aus der Edo-Zeit stammte. Erst nachdem sie die Autobiographie Hatoyama Harukos, einer Repräsentantin der Idee der *ryōsai kenbo,* gelesen hatte, wurde ihr klar, daß diese Ideologie aus Europa und den USA stammte (545). Hatoyamas Ideen glichen in weiten Teilen den maternalistischen Vorstellungen Ellen Keys. Jedoch stünden bei ihr noch der Ehemann und der fürsorgliche Vater im Mittelpunkt des Denkens, das noch nicht über das *ie* hinausgehe. Ellen Key hingegen leite aus der Rolle der Mutter in

---

[333] Dies ist im Zusammenhang von Bildung und Kolonisierung bzw. Zivilisierung Asiens durch Japan zu verstehen. Shimada Shingo (1998) hat in bezug auf die Geschichtsschreibung herausgearbeitet, wie die Denkweise der historisch-zivilisatorischen Entwicklung und der orientalistische Blick des Westens von Japan übernommen und ihrerseits auf andere asiatischen Länder angewendet wurden.

[334] Takamure bezieht sich hier auf die vielzitierte Studie von Chen Dongyuan, *Zhongguo funü shenghuo shi* von 1928 (Erstausgabe Shanghai 1928, Reprints 1935, 1965 (Taipei) und 1990, Titel der japanischen Übersetzung: *„Chūgoku fujo seikatsushi"*, engl. „History of Women's Life in China"). Der Historiker Chen schrieb grundlegende Werke über Bildungssystem, Frauenbildung und Familiensystem in China.

der Erziehung der Kinder die gesellschaftliche Aufgabe der Mütter ab und betone umgekehrt die Verantwortung der Gesellschaft, und nicht primär der einzelnen Väter den Müttern gegenüber. Auch habe die Liebe einen evolutionistischen Stellenwert bei Key: Aus der richtigen Liebe folgt die richtige Ehe und daraus geht die richtige, und das bedeutet, die gesündeste und beste Nachkommenschaft hervor (551).[335] Hatoyama sei es noch nicht um Selbstbestimmung, um das Wahlrecht oder die Gleichberechtigung der Frau gegangen, auch finde sich keinerlei Klassenbewußtsein in ihren Schriften. Dennoch bewertet Takamure Hatoyamas Kampf gegen das Meiji-zeitliche patriarchale Familiensystem als einen Fortschritt (552).

Der erste Aufbruch zu einer Europäisierung auch in der Frauenbildung wurde jedoch bereits in der ersten Dekade der Meiji-Zeit im Keim erstickt. Als Beispiel führt Takamure an, daß Fukuzawa Yukichis *Gakumon no susume* („Aufruf zur Wissenschaft“, 1872–1876) als Lehrbuch nicht zugelassen wurde. Auch die Europäisierung der Sitten habe, wie etwa in den Schriften Hatoyamas deutlich werde, lediglich die Idee einer auf das Heim ausgerichteten Bildung mit sich gebracht.[336] Ab Ende der 1880er Jahre wurde diese Idee zum Beispiel in den Schriften Shimoda Utakos (1854–1936)[337] in einer nationalistischen Richtung fortgeführt und staatlich vereinnahmt (582). Die Grundlage dafür bildeten das konfuzianistische Erziehungsedikt von 1890 und das Zivilgesetz von 1898 (vgl. 553, 583). Die „japanische Version der *ryōsai kenbo*“ ist nach Takamure als ein Konglomerat aus westlichen und konfuzianistischen Elementen zu verstehen (552). Im Unterschied zur europäischen bzw. amerikanischen Variante, in der die Frau die umfassende moralische Unterstützung des Mannes gewährleiste und die verantwortliche Erzieherin der Kinder darstelle, sei die japanische „gute Ehefrau und weise Mutter“ auf der Stufe einer Bediensteten (*sewafu*) und einer Kinderfrau (*hobo*) angesiedelt (553). Vor allem um die Jahrhundertwende, zwischen dem chinesisch-japanischen und dem russisch-japanischen Krieg sei die japanische Version der

---

335 Siehe Key 1905. Eine eingehende Auseinandersetzung mit Keys Positionen findet sich bei Takamure 1926, 1948b (vgl. Germer 1996b: 151–157).

336 Vgl. auch Sievers (1983: 109 f.) zu Hatoyamas Ideen über die Rolle der Frau in der häuslichen Sphäre.

337 Shimoda wurde u.a. von dem Meiji-Oligarchen Itō Hirobumi darin unterstützt, erzieherisch tätig zu werden. Zwischen 1881 und 1904 gründete sie verschiedene Schulen vornehmlich für Frauen des Adels und der Elite, 1893 war sie Mitbegründerin der Kaiserlichen Frauenvereinigung (Teikoku Fujin Kyōkai), 1901 der Patriotischen Frauenvereinigung (Aikoku Fujinkai), der sie 1920 bis 1931 vorstand. Auch Sievers (1983: 179) führt Shimoda und Hatoyama als konservative Vertreterinnen und Verteidigerinnen des Status quo an.

„guten Ehefrau und weisen Mutter“ in einer Flut von Lehrbüchern im Stil einer modernisierten „Hohen Schule der Frau“ (*Onna daigaku*)[338] propagiert worden (554). Die staatliche Strategie der *ryōsai kenbo* blühte Takamure zufolge nach 1931, als Japan die Mandschurei besetzte, noch einmal auf. Der folgende Krieg habe jedoch die Arbeit der Frauen außer Haus notwendig gemacht. Diese Erfahrung sei für die japanischen Frauen ebenso wie für die englischen Frauen nach dem Ersten Weltkrieg wichtig für die Frauenbefreiung und die Zerstörung der Ideologie der „guten Ehefrau und weisen Mutter“ gewesen (556).

Seit den späten 1960er Jahren haben sich HistorikerInnen der Frage des spezifischen Inhaltes, der Herkunft, Entstehung, Verbreitung und Auswirkungen des Konzepts der „guten Ehefrau und weisen Mutter“ gewidmet.[339] Übereinstimmung herrscht hinsichtlich der Prägung des Begriffes durch Nakamura Masanao (1832–1891), einem Mitglied der Meirokusha („Meiji-sechs-Gruppe“) eines Kreises aufklärerisch gesinnter Männer. Nakamura war davon überzeugt, daß nur die gebildete Frau dem Ehemann eine echte Partnerin und den Kindern eine gute Mutter sein könne. Sein Begriff der guten Ehefrau und weisen Mutter entsprach daher einem Plädoyer für Frauenbildung.[340] Takamure bringt das Konzept in *Josei no rekishi* ebenfalls mit dem Kampf für Frauenbildung und mit der „Verbesserung der Frauen“ in Verbindung und erwähnt seine folgende nationalistische Vereinnahmung. In der Forschung zu diesem Komplex wurde seither mehrfach darauf hingewiesen, daß das Ideal als Bildungsziel für die Frauen der Mittelschicht seit der Jahrhundertwende staatlich vereinnahmt wurde (Nolte und Hastings 1991), daß es auf die Frauen aller Schichten über den Moral-Unterricht in den Grundschulen ab der zweiten Dekade des 20. Jahrhunderts ausgeweitet (Nagahara 1990, Nishikawa 1991) und über dörfliche Organisationen bis in die bäuerliche Schicht in den 1930er Jahren (Smith 1983) implementiert wurde. Zusammenfassend läßt sich über die Funktionalisierung dieses Rollenmodells

---

338 Unter dem Namen *Onna daigaku* („Hohe Schule der Frau“) wurden Fibeln zur Mädchenbildung zusammengefaßt. Sie basierten auf Prinzipien des Konfuzianismus, in dem die hierarchische Sozialordnung im allgemeinen und zwischen Mann und Frau im besonderen als naturgegeben interpretiert wurde (Gössmann 1990: 18).

339 Hierzu gehören u.a. Fukaya 1981 [1966], Sievers 1983, Smith 1983, Nagahara 1990, Koyama 1991, Niwa 1991, Nolte und Hastings 1991, Wöhr 1996, Uno 1995, 1999.

340 Hierbei handelt es sich um seinen in der *Meiroku zasshi*, Nr. 33, März 1875 erschienenen Aufsatz „Zenryō naru haha o tsukuru setsu“. Siehe die Übersetzung „Creating Good Mothers“ von Braisted (Nakamura 1976: 401–404). Vgl. Sievers (1983: 22f.) und Koyama (1991: 35f.).

feststellen, daß die Frauen mit seiner Hilfe einerseits zur Verantwortung für den menschlichen und materiellen Erhalt der Familie erzogen und damit im Familienstaat zu Dienerinnen des Staates gemacht werden sollten (Nolte und Hastings 1991: 104). Andererseits bemühten sich die Unternehmen, die die Frauen des ländlichen Proletariats beschäftigten und in Wohnheimen unterbrachten, zur Linderung des Heimwehs und zur Milderung der Identitätskrisen, also zur psychischen Reproduktion der Arbeiterinnen, diese als Töchter oder als Hausfrauen zu behandeln und ihnen das städtische Rollenideal der Weiblichkeit beizubringen (Lenz 1984: 247). Diese wurden damit andererseits auch als „Hausfrauen“ definiert und ihre Arbeitskraft konnte im Industrialisierungsprozeß leichter angeeignet werden.[341]

Die spezifischen Kontexte, in denen der Begriff *ryōsai kenbo* verwendet wurde, haben in der Forschung jedoch zu unterschiedlichen Einschätzungen seiner kulturellen Herkunft und seiner Bedeutung für die Emanzipation der Frauen geführt. Obgleich Takamure bereits in *Josei no rekishi*, also in den 1950er Jahren, auf den westlichen kulturellen Hintergrund dieses Frauenideals hingewiesen hat, wurde es in der Forschung lange für einen Bestandteil überkommener japanischer Tradition gehalten (Neuss 1971: 14). Gegenwärtig jedoch ist man sich im wesentlichen darüber einig, daß es sich dabei um ein Konglomerat aus westlichen und östlichen, aus neuen und alten Elementen handelt. Unterschiedliche Einschätzungen ergeben sich Kathleen Uno zufolge daraus, aus welcher Perspektive das Konzept betrachtet und für die Emanzipation der Frauen bewertet wird:

> If one compares the *ryōsai kenbo* of the Education Ministry policies of the Meiji 30s (1897–1907) to Western-inspired early Meiji conceptions of womanhood, it appears to be a restrictive notion. Yet if one compares it to early modern upper-class conceptions of womanhood, it seems to offer women new domestic and and social responsibilities. (Uno 1995: 33)

Koyama (1991: 93) betont, daß im Gegensatz zum Frauenbild der Edo-Zeit, das auf die konfuzianisch begründete Unterordnung der Frau abhebt, das Ideal der *ryōsai kenbo* auf die angeblich der männlichen Berufstätigkeit ebenbürtige häusliche Aufgabe der Frauen für den Staat abzielt. Während bisher die verheiratete Frau lediglich als in das *ie* eingeheiratete

---

[341] Vgl. Harada 1975: 158. Sie weist darauf hin, daß die Niedriglohnpolitik gegenüber Frauen und das Ideal der *ryōsai kenbo* günstig für die kapitalistische Ausbeutung der weiblichen Arbeitskraft waren, ohne jedoch die theoretischen Zusammenhänge zu erläutern.

Schwiegertochter (*yome*) konzipiert wurde, wird nun, so Koyama, erstmals die Aufgabe der Mutter herausgestellt. Demgegenüber gehen Nolte und Hastings davon aus, daß die mütterlichen Funktionen in der Rolle der *ryōsai kenbo* weit weniger wichtig waren als die ‚produktiven':

> An ideal woman who combined the cardinal feminine virtues of the various Japanese classes would be modest, courageous, frugal, literate, hardworking and productive. This constellation of virtues was so appropriate to economic growth that we might term it a cult of productivity. (Nolte und Hastings 1991: 172)

Nolte und Hastings zufolge entstammt das Ideal dem viktorianischen „cult of domesticity", hat aber im japanischen Kontext der Industrialisierung um die Jahrhundertwende jene Betonung der Produktivität angenommen. Eine dritte Position nimmt Wöhr ein, die auf den spezifischen Inhalt des Mutterschaftskonzeptes abhebt. Im Vergleich zu dem von der bürgerlichen Frauenbewegung im Deutschen Kaiserreich und in der Weimarer Republik vertretenen Konzept der „geistigen" oder sozialen Mütterlichkeit, das emotionale Werte wie mütterliche Liebe und Fürsorglichkeit hervorhob (Stoehr 1983), ist das japanische Verständnis von Mütterlichkeit frei von privaten Emotionen und vielmehr mit Qualitäten des *bushidō* sowie mit konfuzianischen Werten der Selbstaufopferung und kindlichen Pietät befrachtet: „It is this characteristic of the official ideal of woman in early modern Japan that suggests continuity with the premodern, Confucianist image of woman" (Wöhr 1996: 137).

Bei Takamure finden sich bereits eine Reihe der oben genannten Einschätzungen. Vor dem historischen Hintergrund der sklavenähnlichen Stellung der Frau, wie Takamure sie für die Edo-Zeit konstatiert, und im Kontext des aufklärerischen Kampfes um Frauenbildung in der Meiji-Zeit wird die Übernahme des Ideals aus Europa und den USA für die Frauen als durchaus positiv bewertet und mit der Öffnung der japanischen Häfen nach zweieinhalb Jahrhunderten der Abschließung verglichen. Den emanzipatorischen Implikationen der Frauenbildung setzte Takamures Darstellung zufolge die nationalistische Vereinnahmung des Konzeptes, d.h. die konfuzianische Unterordnung der Frau, jedoch enge Grenzen. Auch Takamure geht von dem westlichen Ursprung des Konzeptes und seiner spezifisch japanischen Ausformung durch konfuzianische Elemente aus. Takamures differenzierter Darstellung der Herkunft und des Wandels des Konzeptes steht jedoch die fehlende Auseinandersetzung mit der Rolle, welche die Mütter-Ideologie im Zweiten Weltkrieg an der Heimatfront spielte, entgegen. Takamures Bewertung des Krieges als Motor der gesellschaftlichen Emanzipation der Frauen durch ihre Arbeit außer Haus nimmt zwar theoretische Elemente späterer Debatten

über die emanzipatorische Bedeutung der Frauenarbeit vorweg. Hier dient sie jedoch dazu, die Bedeutung des Mutter-Konzeptes für die Kriegsideologie zu übergehen.

4.3.2.7 Das Mütterliche als politische Kraft im 20. Jahrhundert

Takamure entwickelt in *Josei no rekishi* ein eigenes politisches Mutterschaftskonzept, in dem sie „das Mütterliche“ als politische Kraft im 20. Jahrhundert darstellt. In diesem Sinne bewertet sie die Reisunruhen, die am 3. August 1918 in der Präfektur Toyama von Frauen initiiert wurden, als den ersten größeren Aufstand von „proletarischen Frauen“ und den ersten großen Aufstand in der japanischen Geschichte, der prägenden Einfluß auf die Entstehung der Arbeiter- und Bauernbewegung hatte (883). Seit Beginn der Taishō-Zeit hatte es sprunghaft zunehmende Streiks mit jeweils begrenzten Zielen wie Lohnerhöhung gegeben,[342] bei den Reisunruhen handelte es sich Takamure zufolge jedoch um einen weitreichenderen Aufstand.

Der nach der Oktoberrevolution von 1917 von insgesamt 16 Staaten gegenüber Rußland verfolgten Interventionspolitik schloß sich mit der Sibirienintervention am 2. August 1918 auch Japan an. Dieses Ereignis hatte Spekulationen und einen sofortigen Anstieg der Reispreise bewirkt, die bereits einen Tag nach dem Bekanntwerden der Intervention zum Ausbruch der Reisunruhen (3.–8. August 1918) führte. Takamure vergleicht die Rolle der Frauen bei der Französischen Revolution von 1789 und bei der Russischen Revolution von 1917 mit der der japanischen Frauen bei den Reisunruhen. Jedesmal hätten die Frauen mit ihren Forderungen nach Brot bzw. Reis an vorderster Front gekämpft und seien Auslöserinnen der revolutionären Bewegung gewesen. Sie seien dazu von ihrem mütterlichen Instinkt motiviert worden, der „Brot für unsere Kinder“ verlangt (884):

> Der gewaltsame Aufstand der hungernden Hausfrauen war in jedem Land ein Ergebnis der Erhebung des mütterlichen Instinktes (*bosei honnō*) mit der Forderung „Gebt unseren Kindern Brot“. Das Mütterliche (*bosei*) ist stark. Das Mütterliche fürchtet sich nicht. Die-

[342] 1915 wurden 64 Streiks gezählt, 1916 waren es 108 und 1917 bereits 398 mit steigender Tendenz (Takamure, 884). Anzumerken bleibt, daß es auch schon in der Meiji-Zeit zahlreiche Streiks gab, so der erste industrielle Streik in der Geschichte Japans, den Arbeiterinnen der Amemiya-Seidenspinnerei in Yamanashi durchführten. Ihm folgten weitere nur in den wenigsten Fällen erfolgreiche Streiks in der Seiden- und Baumwollindustrie (Lenz 1984: 256f., siehe auch Sievers 1983: 81f.).

> se Stärke und dieser Mut wird, in Zeiten, in denen es ernst wird, zur bewegenden Kraft, welche die Männer und die Gesellschaft mitzieht. (884)

Takamure gibt zu bedenken, daß Hunger oder objektive Mißstände allein nicht ausreichen, eine soziale Erhebung wie die der Frauen auszulösen. Die zeitlichen, geographischen und sozialen Umstände müßten berücksichtigt werden. So sei der japanische Kapitalismus zur Zeit des Ersten Weltkrieges in die Phase des frühen Monopolkapitalismus eingetreten. Dies sei mit dem Zerfall von paternalistischen Pacht- und Verwandtschaftsverhältnissen und der beginnenden Selbstbehauptung des Proletariats, der Frauen, armen Bauern, Fischer und KleinproduzentInnen einhergegangen. Die geographische Komponente sei für den Ausbruch der Reisunruhen in der Präfektur Toyama ebenfalls von Bedeutung gewesen: Die Frauen aus den Fischerdörfern führten nämlich das Haus (*ie*), das Gemeinwesen und die Landwirtschaft und arbeiten teilweise auch in Fabriken, während ihre Männer saisonweise nach Kyūshū oder Hokkaidō zur Arbeit fuhren (885). Die Frauen in Toyama seien also immer Produzentinnen gewesen, die selbstbestimmt ihr eigenes Haus verwalteten. Takamure preist diese Frauen als Pionierinnen innerhalb der progressiven sozialen Strömungen der Taishō-Zeit und will den Aufstand der Frauen in Toyama als einen Teil des Unterbaus im Verhältnis zum intellektuellen Überbau der Frauen aus der linken Frauenbewegung jener Zeit verstanden wissen (886). Wichtig ist ihr das Verständnis dieser Frauen als Vertreterinnen eines „soliden, mutigen und verläßlichen mütterlichen Typus (*boseigata*)“ (886). Selbstbestimmung, Mütterlichkeit, volle Teilnahme an der Produktion und am politischen kommunalen Leben zeichnen Takamures „mütterlichen Typ“ aus. Wie sie kritisch anmerkt, wurden die geschlechtsspezifischen Umstände selbst in wissenschaftlichen Beschäftigungen mit den Reisunruhen nicht beachtet, sondern der Kampf der Frauen unter die allgemeine proletarische Bewegung subsumiert.

Michael Lewis (1990) hebt in seiner detaillierten Studie über die Reisunruhen 1918 ebenfalls die führende Rolle der Frauen, ihre Stärke, ihre Stellung und ihr Prestige hervor, betont jedoch, daß es das ungenügende Einkommen der Ehemänner war, das die Frauen dazu brachte, sich für ihre Männer und Familien einzusetzen. Hier ist anzumerken, daß er bei dieser Einschätzung von der Norm eines Familienlohnes ausgeht, der von den Männern zu erwirtschaften war. Eben diese theoretische Prämisse widerlegt Takamure, wenn sie schreibt, daß die Frauen Produzentinnen waren und selbstbestimmt das eigene Haus verwalteten.

Ebenso wie Takamure gibt Lewis zu bedenken, daß nicht in erster Linie Hunger, sondern die Höhe der Reispreise die Ursache für die Unruhen bildete. Gerade in Toyama war Reis das profitabelste Produkt der Präfektur. Die Frauen protestierten gegen Export- und Marktstrategien, die der offensichtliche Grund für die Knappheit waren (Lewis 1990: 36f.). Daß soziologische und ideologische Momente für sozialen Protest bestimmend sind und etwa auch die *food riots* in Europa ab Ende des 17. Jahrhunderts hauptsächlich oder ausschließlich von Familienmüttern angeführt wurden (Honegger und Heintz 1981: 8), wird in der Forschung in unterschiedlicher Weise bestätigt.[343] Takamure geht jedoch in ihrer Theorie vom „mütterlichen Typ“ von essentialistischen Annahmen aus, die der konkreten historischen Situation enthoben sind und ein feststehendes ahistorisches und ideologisches Moment in ihrer Forschung bilden.

Takamure geht weiterhin davon aus, daß ein allgemeines frauenpolitisch bewußtes Erwachen sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg in den Mütterkongressen (Hahaoya Taikai), der Friedensbewegung, in der von Frauen getragenen und selbstbestimmten Institutionalisierung des Kampfes um das Verbot der Prostitution oder um Preissenkungen gezeigt habe. In den Arbeitskämpfen und Streiks der 1950er Jahre seien es vor allem Frauen gewesen, die länger durchhielten und die für sehr konkrete Verbesserungen kämpften (887–888). Takamure erläutert hier noch einmal in programmatischen Sätzen ihre feministische Haltung in der Frage des Klassen- und des Geschlechterkampfes, eine Frage, die sowohl in der ersten Frauenbewegung zwischen anarchistischen und marxistischen Feministinnen diskutiert wurde als auch in der zweiten Welle der Frauenbewegung zu einer Kontroverse in der Frauengeschichtsforschung (wie im Kapitel über die japanische Historische Frauenforschung dargestellt) führte. Der Kampf der Hausfrauen (*shufu*) und Mütter (*hahaoya*), so betont Takamure, sei gleichzeitig der Kampf der Frauen als Ehefrauen. Deren Situation sei auch im Proletariat (*musansha*) unentrinnbar mit den geschlechterdiskriminierenden Konventionen des gegenwärtigen Familiensystems verstrickt. Auch die proletarischen Männer müßten erst noch erzogen werden (888–889). Anders als die marxistischen HistorikerInnen der Frauengeschichte ordnet Takamure hier die Frauenfrage der sozialen Frage nicht unter. Vielmehr nimmt sie eine wechselseitige Durchdringung geschlechtlich und sozial strukturierter Verhältnisse an.

---

[343] Siehe hierzu die Aufsätze in Honegger und Heintz (1981) sowie die umfangreichen Literaturangaben ebd., Fußnote 2.

Aus dem steigenden Durchschnittsalter der Arbeitnehmerinnen seit der Nachkriegszeit[344] schließt Takamure auf die zunehmende Notwendigkeit einer öffentlichen Kinderversorgung. Diese müsse über die Schutz- und Wohltätigkeitsmaßnahmen der kapitalistischen Gesellschaft hinausgehen und sich zu einem System des Schutzes und der Solidarität in einer sozialistischen Gesellschaft entwickeln (990). Takamure vergleicht an dieser Stelle die maternalistischen Vorstellungen Ellen Keys mit denen Alexandra Kollontais: Als Vertreterin eines radikalen Maternalismus verstehe Key die Mutter als die Expertin in der Erziehung der Kinder. Sie gehe von der Mutter-Kind-Dyade als primärer sozialer Einheit aus und setze den versorgenden Staat an die Stelle des individuellen Vaters. In Keys evolutionistischer Vorstellung diene die Liebe der Zeugung der besten Nachkommen, weshalb sie eine Ehe ohne Liebe für sinnlos erachte und die Freiheit der Scheidung verfechte.

Takamure setzt Keys Anschauungen über staatliche Verantwortung und Versorgung von Mutter und Kind mit dem Verständnis der gemeinschaftlichen Kindererziehung in der japanischen Clan-Gesellschaft gleich. Jedoch seien in der japanischen Frühzeit die Mütter nicht nur Mütter, sondern gleichzeitig auch Produzentinnen gewesen (900). Im Unterschied zu Key verstehe Kollontai die Mutter in erster Linie als Produzentin und plädiere daher für eine Vergesellschaftung der Kindererziehung. Im Gegensatz zu Key hätten Kollontais Vorstellungen von Liebe und Mütterlichkeit keinerlei tiefergehende moralische Komponenten. Während der Einfluß von Keys Utopien auf die gedankliche Ebene beschränkt geblieben sei, hätten Ansätze wie der Kollontais sehr konkrete Auswirkungen auf die Einrichtung von Geburtskliniken, Kinderhorten und Kindergärten auch in kapitalistischen Ländern gehabt. In China und in der Sowjetunion bestand Takamures Ansicht nach sogar die Chance, das gegenwärtig auch in kapitalistischen Ländern vorzufindende System des Mutter-Kind-Schutzes (*boshi hogosei*) zur matrilinear verfaßten Gesellschaft (*bokeigata shakai kōsei*) hin weiterzuentwickeln (901).

Das letzte Kapitel der über tausendseitigen *Josei no rekishi* ist der „Friedensbewegung" gewidmet, und bezeichnenderweise trägt das erste Unterkapitel den Titel „Die Erhebung der Mütter" (*Hahaoya no tachiagari*) (1030). Damit sind bereits die wesentlichen Trägerinnen dieser Bewegung identifiziert.

---

[344] Das Durchschnittsalter stieg in den USA von 32 (1940) auf 37 (1950) und schließlich 39 (1955) (Takamure, 899). Auch in Japan war eine Erhöhung des Durchschnittsalters zu verzeichnen. Der Anteil der 40- bis 60jährigen in der Gruppe der Arbeitnehmerinnen betrug 50,6% im Jahr 1950 und bereits 56,8% im Jahr 1956 (von Takamure (900) zit. nach Sōrifu Tōkeikyoku: *Rōdōryoku chōsa*).

Zunächst erörtert Takamure jedoch, was mit Mütterlichkeit und Mutterliebe gemeint ist, wer überhaupt als Mutter gilt und wer als gute bzw. als schlechte Mutter zu bezeichnen ist. Ihrer Ansicht nach gibt es viele gute Mütter und viele schlechte Väter. Zu den schlechten Müttern, die es jedoch auch gebe, zählt sie solche, die nur den ältesten Sohn verhätscheln. Teilweise stimmt sie Ellen Keys Ansicht zu, daß Müttern, die ihre Kinder nicht stillen, die Mutterliebe abhanden komme. Andererseits gebe es auch kinderlose Frauen, die viel Mutterliebe besäßen, sowie deren Gegenteil. In der frühzeitlichen japanischen Gesellschaft habe es die Clanmütter gegeben, die sich um die alten und jungen Männer und Frauen des Dorfes (*buraku*) gesorgt hätten. Das Bild dieser selbständigen, arbeitenden und an der Spitze eines Clans stehenden Frauen sei noch für die jüngste Vergangenheit in den Büchern der Volkskundlerin Segawa Kiyoko beschrieben (1031). Schließlich definiert Takamure die Mutterliebe als über das biologische Muttersein hinausgehende kulturelle Größe, die sie dichotomisch gegen „das Väterliche“ absetzt:

> Die Liebe der Mutter ist die Liebe zum Leben. Für lange Zeit haben die Mütter das Leben der Kinder in die Hände der Väter gelegt, und dies bedeutete im allgemeinen eine Geschichte von Tragödien. Das Zeitalter der Väter war ein Zeitalter der „Macht“ (*chikara*), das Reichtum und brutale Gewalt verherrlichte und trunken war von einer Philosophie von Sieg und Niederlage. Deshalb gab es im Zeitalter der Väter pausenlos Kriege, starben ohne Reue tausende von Soldaten für die Verdienste eines Generals oder für die Profite einer Handvoll aus der herrschenden Schicht. (1031–1032)

Takamure verweist auf Freud, um diese unheilvolle Geschichte auf die Triebstruktur des Mannes zurückzuführen. Die tiefe Verbindung der Mütter mit dem Leben hingegen werde darin deutlich, daß die Menschen sich in ihrer Todesstunde der Wärme der Mutter besännen oder, wie Ellen Key von sterbenden Soldaten berichtete, den Namen der Mutter, nicht aber des Vaters riefen (1032).

Die Mütter der Welt sieht Takamure sich nun endlich erheben und dem männlichen Treiben ein Ende setzen. Hierin seien gerade die Mütter Japans, das durch die Atombomben mit einem Schlag so viele Menschen verloren hat, zum Ausgangspunkt der Erhebung geworden (1032). Eine 1954 im Tōkyōer Stadtteil Suginami von einer kleinen Gruppe von Müttern gestartete Unterschriftensammlung gegen Atomwaffen weitete sich zu einer weltweiten Aktion mit über zehn Millionen Unterschriften aus, mit der sich schließlich sogar Chruschtschow und Eisenhower befaßten (1033). Den im Jahr nach dem Beginn der Unterschriftenaktion erstmals stattfindenden Internationalen Mütterkongreß in Lausanne bewertet Takamure als epocha-

les, weil bis dato undenkbares Ereignis. Auf diesem Kongreß wurde ein ständiges Mütterkomitee einberufen, welches beschloß, mit der Entsendung von Müttern aus allen Ländern die Forderung des Verbotes von Atom- und Wasserstoff-Waffen vor den Vereinten Nationen zu vertreten. Die japanischen Delegierten, unter ihnen die Frau eines durch die Atomtests im Bikini-Atoll umgekommenen Fischers, erhielten keine Einreiseerlaubnis in die USA (1034). In der Auseinandersetzung zwischen West und Ost um die gegenseitige atomare Bedrohung stellt Takamure sich auf die Seite der „Linken" und der Sowjetunion (1040–1046). Sie sieht den Kampf der Mütter für den Frieden im Wachsen begriffen und appelliert an die internationale Solidarität der Mütter und der „Massen" (1046).

Die Voraussetzung der mütterlichen Gesellschaft besteht für sie in einem kommunistischen Wirtschaftssystem, von dem die Menschheit jedoch noch weit entfernt sei:

> „Wenn das Wirtschaftssystem kommunistisch wird, wird das Familiensystem matrilinear"; dies habe ich in dieser Schrift mehrmals wiederholt. In einer Gesellschaft mit matrilinearem Familiensystem (*bokeigata*) ist die Kinderbetreuung vergemeinschaftet und die Hausarbeit vergesellschaftet und die Automatisierung wird auf der Grundlage der Arbeit aller vorangetrieben. Sie ist also die Gesellschaft des „Zeitalters der Arbeiterin". (1053)

Takamure wiederholt in ihrer abschließend beschriebenen Vision einer mütterlichen oder matrilinearen Gesellschaft noch einmal die Kompatibilität von Lohnarbeit und Mutterschaft. Ihr zufolge liegt genau darin die Herausforderung der Zukunft.

4.3.2.8 Die Ambivalenz des Maternalismus

Takamures spezifische Ontologisierung des Mütterlichen manifestiert sich in den von ihr geprägten Begriffen *boseiga* („Mutter-Ich") und *bokeigata* („Matrilineare Form"). Das Übersetzungswort *bosei* tauchte erstmals 1904 in Shimoda Jirōs Schrift *Joshi kyōiku* („Frauenbildung") auf, worin er unter anderem ausländische Theorien zum Thema Frau darstellt (Niwa 1991: 120). 1916 verwendete die Dichterin Yosano Akiko den Begriff in einem Zeitschriftenartikel,[345] und infolge der Debatte um die politischen

[345] Mit dem in der Februar-Ausgabe der Zeitschrift *Taiyō* („Die Sonne") 1916 veröffentlichten Artikel „Bosei henchō o nansu" wendet sich Yosano jedoch gerade gegen ein Konzept, in dem weibliche Identität nur auf Mütterlichkeit zurückgeführt wird. Dagegen gebe es noch andere Identitäten wie die der Freundin, Arbeiterin oder Ehefrau, die im Leben einer Frau auch zentral seien (vgl. Kanō 1995c: 57).

Voraussetzungen und die staatliche Verantwortung für den Schutz von Mutter und Kind, der sogenannten Mutterschutzdebatte von 1918/19 (*bosei hogo ronsō*),[346] wurde *bosei* schließlich zur geläufigen Vokabel. Davor hatte man das deutsche Wort Mutterschaft oder das englische *motherhood* im Japanischen mit *botai* (wörtlich: „Zustand des Mutterseins") oder *boken* (wörtlich: „mütterliche Autorität") übersetzt (Kanō 1995c: 57). Die Verwendung von *bosei* verweist Nakajima (1985) zufolge auf eine essentialistische Bedeutungsverschiebung hin zu „mütterlichem Wesen". Takamure erweiterte seit Mitte der 1920er Jahre in ihrer Schrift *Ren'ai sōsei* („Genesis der Liebe", 1926) den Begriff auf ihr Konzept der Mutterliebe (*boseiai*). Diese setzte sie als mütterlichen Instinkt mit der Natur in eins und kritisierte damit eine staatliche Intervention oder Vereinnahmung des Mütterlichen (Germer 1996b, Yamashita 1988).

Das Konzept der Mütterlichkeit basierte auf der Anerkennung der sozialen Notlage von Arbeiterinnen und diente darüber hinaus bei Takamure als Instrument der Moderne- und Kulturkritik. Die Vorstellung von weiblicher Stärke, einer kollektiven weiblichen Identität, die Kritik an den in „öffentlich" und „privat" getrennten Sphären und an der Unterordnung letzterer sowie der Anspruch auf weiblichen Einfluß in der öffentlichen Sphäre lagen den maternalistischen Konzepten Takamures und ihrer politischen Mitstreiterinnen Anfang der 1930er Jahre zugrunde (vgl. Germer 2000).

Das gleiche kann von den Vetreterinnen der bürgerlichen Frauenbewegung im deutschen Kaiserreich und in der Weimarer Republik gesagt werden, wo der Begriff der Mütterlichkeit sich von der sozialen und biologischen Erfahrung der Frauen ablöste und das Konzept der „geistigen" oder der „organisierten" Mütterlichkeit zur Grundlage der Forderung nach gesellschaftlicher Teilhabe (Sandkühler und Schmidt 1988, Allen 1991, Stoehr 1983) und nach Professionalisierung in sozialen Berufen (Peters 1984) wurde. Allen schreibt: „Thus the maternal ethic, developed into a concept of public motherhood, called into question the antithesis between public and private worlds that was fundamental to nineteenth-century culture. This connection between home and world provided the basis for a claim to female power, which at first was con-

[346] Die wichtigsten Aufsätze zu dieser Debatte finden sich in der von Kōuchi (1992) herausgegebenen Quellensammlung *Shiryō. Bosei hogo ronsō*. Prominente Teilnehmerinnen waren Hiratsuka Raichō, Yosano Akiko, Yamakawa Kikue und Yamada Waka. Zu Hiratsukas Maternalismus siehe Furukubo (1991) und Yoneda (1990), siehe auch Suzukis (1995) kritische Evaluierung von Hiratsukas und Ichikawa Fusaes maternalistischen Äußerungen während des Pazifischen Krieges.

cieved as primary cultural and pedagogical and later as political" (Allen 1991: 3).

Doch ebenso wie in Deutschland, wo dieses Konzept schließlich als Überleitung zum „mütterlichen Führer" gebraucht wurde (Sandkühler und Schmidt 1988: 351), nahm auch bei Takamure das Konzept der Mütterlichkeit die Form eines nationalen Mythos an und wurde von ihr während des Pazifischen Krieges in einem Aufruf zum Patriotismus zur ursprünglichen Blutsliebe des Mutterherzens (*hahagokoro*) stilisiert (Takamure 1944). In Takamures Anschauung war das Mutterherz in seiner allumfassenden Liebe mit dem göttlichen Herzen (*kamigokoro*) und letztlich auch mit dem kaiserlichen Herzen (*ōmikokoro*) synonym (Takamure 1944, vgl. Kanō 1989b: 69). In ihrem kulturellen Nationalismus verbindet sich ihr Maternalismus mit ihrer Verehrung der bäuerlichen Kultur und der Linie der Ahnen sowie mit dem *tennō*-System, welches sich ja auch nicht auf Kaiser Jinmu, sondern auf Amaterasu berief und damit die Verbindung des *tennō* zum Mütterlichen kreierte (Kanō 1989a).

Die Erfahrung der Vereinnahmung in einem kriegstreiberischen und imperialistischen System wird in *Josei no rekishi* weder thematisiert noch theoretisiert, sondern schlichtweg übergangen. Takamures Darstellung zufolge schlossen sich AnhängerInnen von Ellen Keys Thesen ab 1925 zu Vereinigungen zum Schutz von Mutter und Kind zusammen. Diese hätten die Verabschiedung von Mutterschutzgesetzen im Jahre 1937 bewirkt, die allerdings, wie Takamure einschränkt, nur der Linderung von Kriegsschäden dienten (898). Sie verliert kein Wort über die Verherrlichung und Utilisierung bestimmter Mutterbilder in der Kriegspropaganda, vielmehr stellt sie die Mutterschutzbewegung in eine Reihe weiterer Vereinigungen zum Schutz von Kindern oder von Hinterbliebenen der Kriegsopfer nach dem Zweiten Weltkrieg. Sie macht das „Zeitalter der Väter" (1031) für die Kriege verantwortlich und setzt es dichotomisch gegen das „Mütterliche" ab. Weder die Rolle des Mütterlichen in der Kriegsideologie noch ihre eigene Rolle als deren Proponentin gesteht Takamure ein.

Kanō Mikiyo hat als Herausgeberin der vielbeachteten Publikation über „Die Frauen und das *tennō*-System" (*Josei to tennōsei*, 1989a) und in ihrem darin veröffentlichten Aufsatz „Das Kaiserherz und das Mutterherz" („Ōmikokoro to hahagokoro") Zusammenhänge zwischen der Mutterideologie während des Zweiten Weltkrieges, der *tennō*-Ideologie, der Einrichtung von staatlichen Mutterschutzmaßnahmen ab 1937 und der Vereinnahmung der Frauen für Kriegszwecke aufgezeigt. Unter den namhaften SchriftstellerInnen und Intellektuellen, die sich Anfang der 1940er Jahre in einer Anzahl von Publikationen wie etwa *Nihon no haha* („Die Mütter Japans") von 1942 dem Thema der „japanischen Mutter"

näherten, befand sich neben Yanagita Kunio, Ishida Eiichirō, Kawabata Yasunari, Takamura Kōtarō, Ozaki Ichio und Satō Haruo auch Takamure Itsue (Kanō 1989b: 72f.). Der während des 15jährigen Krieges auf gesellschaftlicher wie auf staatlicher Ebene vorangetriebene Diskurs der Mutterverherrlichung fügte sich Kanō zufolge ein in die pronatalistische Politik der „Stärkung und Vermehrung der ‚menschlichen Ressourcen‘ für den Invasionskrieg“ und war deshalb – in diesem Ausmaß erstmalig in der japanischen Geschichte – von sozialpolitischen Mutter- und Kinderschutzmaßnahmen begleitet (Kanō 1989b: 69). Kanō konstatiert, daß angesichts der Zerrissenheit der Moderne das Geborgenheit verprechende Konzept der „Mutter“ eine große Anziehungskraft besitze, und sie vertritt die These, daß das *tennō*-System nur dann wirklich überwunden werden könne, wenn auch die kollektive Illusion des „Mütterlichen“ (*haha naru mono*) aufgegeben werde (Kanō 1989b: 81).

Das Mütterliche als das Leben hervorbringende und bewahrende Prinzip wurde in den Slogans des Mütterkongresses (Hahaoya Taikai) der Nachkriegszeit kultiviert. Takamures enthusiastische Darstellung der Mütterorganisationen und deren Friedens- und Anti-Atom-Arbeit nach dem Zweiten Weltkrieg, ihre Theoretisierung des Mutter-Ich (*boseiga*) und ihre Visionen einer wahrhaft mütterlichen Gesellschaft der Zukunft in *Josei no rekishi* verdeutlichen, daß sie das Konzept der „Mutter“, das sie während des Krieges in regierungstreuen gleichgeschalteten Zeitschriften publizierte, nicht aufgegeben hat. Sie hat es insofern modifiziert, als sie die Verbindung zum *tennō*-System nicht mehr herstellt. Das Idol der Mutter als Wegbereiterin einer neuen Gesellschaft hatte sie jedoch bereits in den 1920er Jahren propagiert und mit Beispielen von Frauen auf dem Land und in der bäuerlichen Gesellschaft (*kyōdōtai*), aber auch schon mit Verweisen auf die Urahnin, die Sonnengöttin Amaterasu, untermauert (Takamure 1926, 1928, vgl. Germer 1996b, 1998). Die Vision des Mütterlichen als einer politischen Kraft, wie Takamure sie in *Josei no rekishi* in der Darstellung der Reisunruhen von 1918 oder in der Friedensbewegung der Nachkriegszeit zeichnet, bildete also seit den 1920er Jahren eine Konstante in ihrem Denken

In kritischen Studien der 1990er Jahre wird auf den Aspekt der Kriegsverantwortung und auf Takamures ungebrochene Hoffnung auf das Mütterliche besonders abgehoben (Ueno 1998, Kanō 1995a, 1995b). Die fehlende Problematisierung und die versäumte Vergangenheitsbewältigung in bezug auf Mutterkonzepte der Kriegszeit werden auch den Vertetreterinnen der Hahaoya Taikai zum Vorwurf gemacht (Suzuki 1995: 72, Kanō 1989a), deren Arbeit Takamure als so zukunftsweisend für eine friedliche Gesellschaft hevorhebt. Die Verantwortung der japanischen Frauen im Faschismus ist ein Thema, dem sich die Frauenbewe-

gung in Japan umfassend seit den 1990er Jahren im Zusammenhang mit den Zeugnissen der euphemistisch als „Trösterinnen im Gefolge der Armee" (*jūgun ianfu)* bezeichneten Sex-Sklavinnen im Zweiten Weltkrieg stellt (vgl. das Kapitel „Frauengeschichte im asiatischen Kontext"). Eine ähnlich gelagerte Debatte hatte sich in Deutschland an der Publikation von Claudia Koonz' Buch *Mothers in the Fatherland* (1987) über die wesentliche Mitverantwortung der deutschen Frauen für die Nazi-Herrschaft entzündet. Gisela Bock vertrat in dieser weiblichen Version des Historikerstreits die Gegenthese, daß es die männlich dominierten Zirkel der Nazistrategen waren, die die Ausrottungspolitik zu verantworten hätten und daß diese entgegen der pronatalistischen Rhetorik eine antinatalistische Politik verfolgten (zur Debatte siehe Koonz 1987, 1992, Bock 1989, 1992, 1993).

Die implizit und explizit geäußerte These, daß der Maternalismus per se anfällig für die faschistische und mutterverherrlichende Vereinnahmung sei (vgl. Kanō 1995b, Suzuki 1995, Ueno 1998), vernachlässigt m.E. den Umstand, daß der Maternalismus in Japan eine längere und vor dem Faschismus entstandene intellektuelle Tradition in der japanischen Frauenbewegung darstellt. Der genannten These seien hier nur kurz zwei Argumente entgegegengestellt: Zweifellos sind die Befreiungsanstrengungen der Frauen in Kriegszeiten in politische Organisationen, Parteien und Systeme eingebunden und für deren Zwecke nutzbar gemacht worden; und die Frauen selbst haben an die ihnen angebotene Möglichkeit der Emanzipation auf dem Wege des kulturellen Kampfes innerhalb eines faschistischen Regimes geglaubt. In diese Falle sind jedoch nicht nur ausgesprochene Maternalistinnen, sondern Frauen unterschiedlicher politischer und durchaus geschlechtsegalitärer Ausrichtungen innerhalb der japanischen Frauenbewegung gegangen. Als ein Beispiel hierfür ist etwa die während des Pazifischen Krieges politisch aktive Ärztin Yoshioka Yayoi (1871–1959) zu nennen, die bereits 1900 eine Medizinfachschule für Frauen gegründet hatte. Ihre Argumentation für Bildung und Berufstätigkeit der Frau war stets mit dem Dienst der Frauen für den Staat verknüpft. 1939 reiste sie zu Studienzwecken u.a. nach Deutschland, von wo sie das Konzept der nationalsozialistischen Gleichstellung aller Frauenorganisationen nach Japan brachte und dort vehement vertrat.[347] Des weiteren war es Yosano Akiko, die während des russisch-japanischen Krieges (1904/5) in der Zeitschrift *Myōjō* („Morgenstern") ihr berühmtes radikal-pazifistisches

[347] Nach dem Krieg wurde Yoshioka aus ihrem Amt als Schulleiterin entfernt, erhielt jedoch bereits 1955 die höchste staatliche Auszeichnung für Frauen (Fujin bunka shō) (Nishikawa 1990c: 238–246, Mitsui 1963).

Gedicht *Kimi shini tamō koto nakare* („Du darfst mir nicht sterben") veröffentlichte[348] und in der Mutterschutzdebatte von 1918 eine antimaternalistische sowie bis zu Beginn der Shōwa-Zeit eine dezidiert geschlechtsegalitäre Position vertrat. Sie verstand sich zudem als Teil des Proletariats (*musansha*). Bereits 1927 jedoch veröffentlichte sie ein Gedicht, in welchem sie dem *tennō* huldigte, verteidigte 1931 den Einfall in die Mandschurei aus nationalistischer und pan-asiatischer Sicht, wenngleich sie die Gewalt kritisierte, und unterstützte ab 1932 durchgängig den kriegspolitischen Kurs der Regierung (vgl. Nagahara 1988: 52f.).

Nationalistische und faschistische Vereinnahmungen und Konzeptionalisierungen können sowohl durch maternalistische als auch durch geschlechtsegalitäre Konzepte gestützt werden. In diesem Sinne lautet auch der zweite Einwand gegen die dem Maternalismus inhärente Anfälligkeit für die faschistische Vereinnahmung, daß nämlich dem maternalistischen Denken ebenso auch eine inhärente Anfälligkeit für die „pazifistische Vereinnahmung" bescheinigt werden könnte. Das pazifistische Engagement der Mütterbewegung nach dem Zweiten Weltkrieg stützte sich auf ein Selbstverständnis, in welchem Pazifismus und Maternalismus eng verknüpft waren. Es scheint mir hier also nicht um die postulierte Affinität des Maternalismus zu einem bestimmten nationalistischen, faschistischen oder pazifistischen Konzept zu gehen, sondern um die Möglichkeiten von Frauen, an öffentlichen, gesellschaftlichen und politischen, nationalen und internationalen Belangen mitzuwirken. Es geht um die Teilhabe von Frauen an gesellschaftlicher Macht. Maternalistische Ideen können dabei Positionen des Widerstands gegen staatliche Repression und Krieg begründen, aber ebenso Argumentationen für die Unterstützung der Soldaten durch die Pflichterfüllung der Frauen und Mütter an der Heimatfront liefern.

Takamure beharrte auf dem Thema Mutterschaft für die Emanzipation der Frauen und hob das Mutterschaftskonzept von einer biologischen auf eine soziale, gesellschaftliche und visionäre Ebene. Dies verband sie mit den Frauen der Mütterbewegung der 1950er Jahre ebenso wie mit jenem Teil der Frauen der *ūman ribu*-Bewegung der 1970er Jahre, für welche die Suche nach einer gesellschaftlichen Befreiung der Frau mit Kind ein vordringliches Anliegen war. Die Frauen der *ribu* stellten im Gegensatz zu den Frauen der Mütterbewegung oder der

[348] Der Abdruck des Gedichtes führte zum Verbot der betreffenden Ausgabe (Sept. 1904). Zu Yosano siehe May 1975, eine vollständige Übersetzung liefert Schaarschmidt (1984: 60f.).

Frauenabteilungen (*fujinbu*) in Gewerkschaften und Parteien die Gesamtstruktur der geschlechtlichen Arbeitsteilung in Frage, die Frauen den Platz „drinnen" und Männern den „draußen" zuschreibt. Hierin konnten sie neben ausländischen feministischen Schriften auch auf Takamures Theoretisierungen zurückgreifen (siehe das Kapitel „Rezeption"), wenngleich *bosei* auch als Konzept entlarvt wurde, das der Aufrechterhaltung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung diente (Komashaku 1985).

Bei Takamures Konzept handelt es sich keineswegs um ein naives „Zurück zur Natur" im Sinne einer Reduzierung der Frauen auf ihre biologischen Reproduktionsfunktionen. Sie beschränkt sich aber auch nicht auf ein modernes und komplexes Verständnis vom „Mütterlichen als System" (*seido toshite no bosei*) (Ehara 1995). Vielmehr handelt es sich bei Takamure um eine ambivalente Mischung aus weitgefaßten essentialistischen und idealistischen Vorstellungen vom Mütterlichen und kritischen Dekonstruktionen von allgemein als natürlich angenommenen Phänomenen (wie Geburtsschmerzen). Sie konzeptionalisiert darüber hinaus eine institutionalisierte Mütterlichkeit, die sich in der Vergesellschaftung der Kindererziehung, sei es in der matrilinearen Gesellschaft der Frühzeit oder in der von ihr anvisierten mütterlichen Gesellschaft der Zukunft, manifestiert.

4.3.3 Liebe, Sexualität und Prostitution

In den folgenden Abschnitten über Liebe, Sexualität und Prostitution werden Takamures theoretische und historische Ausführungen zu diesem Themenkomplex behandelt, der in *Josei no rekishi* großen Raum einnimmt. „*[D]aß* man davon spricht, (…) die globale ‚diskursive Tatsache', die ‚Diskursivierung' des Sexes" (Foucault 1995: 21) scheint heute gerade für ein frauengeschichtliches Werk selbstverständlich zu sein. Als Takamure *Josei no rekishi* schrieb, unterschied es sich jedoch gerade darin von Inoues marxistischer Frauengeschichte und ist auch in dieser Hinsicht ein Pionierwerk.

Es ist ein Allgemeinplatz in der feministischen Forschung, daß Frauen ideologisch oftmals auf ihr biologisches Geschlecht und auf die Sexualität festgelegt und reduziert wurden. Die damit einhergehende Beschränkung auf den Objektstatus forderte und bewirkte für weibliche Emanzipationsbestrebungen daher auch im Felde der Sexualität die politische, gesellschaftliche und theoretische Auseinandersetzung. Diese ist im Foucaultschen Sinne Teil der oben genannten Diskursivierung des Sexes, der sich niemand entziehen kann. In Japan beispielsweise wurden die Frauen der Seitōsha schon bald nach ihrer Formierung durch publizistische An-

griffe auf ihre sexuelle Integrität in den sexuellen Diskurs hineingezwungen, ohne daß sie dies selbst intendiert hätten.[349]

Daß Takamure in ihren theoretischen und historischen Ausführungen an dem umfassenderen gesellschaftlichen Diskurs über Sexualität teilnimmt, ist, wenn wir nach Foucault gehen, zum einen selbstverständlich. Zum anderen geht es jedoch um die Rolle, die ihre Frauengeschichte in diesem Diskurs einnimmt. Neben dem sozialökonomischen Ansatz in der Frauengeschichte Inoue Kiyoshis kommt bei Takamure auch die Kritik kultureller und ästhetischer Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern zum Tragen. Historisch relevant ist nicht nur Takamures Teilnahme an dem allgemeineren Diskurs um Sex, Prostitution und Ästhetik in den 1950er Jahren, sondern ihr spezifischer Beitrag dazu, in dem sich auch der Widerstand gegen kulturelle Formen des ungleichen Geschlechterverhältnisses manifestiert.

4.3.3.1 Die Geschichte der Liebe in Europa und Japan

Der „Geschichte der Liebe“ (*ren'aishi*) ist in *Josei no rekishi* ein ganzes Kapitel mit der Überschrift „Die Entstehung und das Scheitern der modernen Liebe“ (*Kindai ren'ai no hassei to zasetsu*) (591–646) gewidmet. Nagahata Michiko brachte die zentrale Bedeutung des Themas Liebe im Gesamtwerk Takamures mit ihrer Aussage auf den Punkt, man könne nicht von Takamure Itsue sprechen, ohne auch die Liebe zu thematisieren (Nagahata 1995: Klappentext). Takamures erste umfassende Darlegung ihrer feministischen und sozialphilosophischen Anschauungen aus dem Jahr 1926 trug den Titel *Ren'ai sōsei* („Genesis der Liebe“). Darin erörterte sie anhand des Begriffes Liebe eigene Überlegungen über Geschlechterbeziehungen und unterzog die Theorien der klassischen westlichen Philosophen, die sich über Liebe und Geschlecht geäußert hatten, einer kritischen Betrachtung (siehe Germer 1996b). Das Thema Liebe zog sich durch den gesellschaftlichen Diskurs und durch die Auseinandersetzungen der japanischen Frauenbewegung der 1920er Jahre (vgl. Germer

[349] Die Herausgeberinnen der Zeitschrift *Seitō* waren 1911 lediglich mit der Zielsetzung der „Entfaltung des Talents der Frau“ (Neuss 1971: 2) angetreten. Bereits ab 1912 mußten sie sich mit den Angriffen seitens der Gesellschaft und der Massenmedien auseinandersetzen, welche sie als „neue Frauen“ (*atarashii onna*) verleumdeten, die Alkohol tränken, in Bordellen verkehrten, promiskuitiv und lesbisch seien (Neuss 1971: 29f., 148). Die Frauen der Seitōsha thematisierten Sexualität daraufhin zunächst in einzelnen Beiträgen 1913–1914. 1914 bis 1916 folgten drei weitere, vor allem in der *Seitō* geführte Debatten mit den zentralen Themen Keuschheit (*teisō ronsō*, 1914), Abtreibung (*datai ronsō*, 1915) und Prostitution (*haishō ronsō*, 1915–1916). Vgl. hierzu Orii 1991 und Germer 1998.

1998), an denen sich auch Takamure beteiligte. Es setzte sich in ihren Werken während des Krieges in dem Konzept der Mutterliebe (etwa *Bokeisei no kenkyū* von 1938) und in der Nachkriegszeit in der Abhandlung *Ren'airon* („Über die Liebe", Takamure 1948b) fort. Auch in *Josei no rekishi* bildet es einen zentralen theoretischen Bezugspunkt in der Frage nach der historischen Kontingenz des Geschlechterverhältnisses.

Takamure zufolge stammt der moderne Liebesbegriff aus der geistigen Tradition Europas (*yōroppateki chisei*), wo sich auf der Grundlage des Kapitalismus Begriffe wie Moderne (*kindai*), Menschlichkeit (*ningensei*) oder Würde des Individuums (*kojin no songen*) herausgebildet hätten. Mit der zivilisatorischen und kulturellen Erneuerung Japans (*bunmei kaika*), der Europäisierung und der Einführung der kapitalistischen Produktion seit der Meiji-Zeit habe die europäische Liebesanschauung durch Übersetzungen auch in Japan Einzug gehalten. Die unvollendete Moderne in Japan hat nach Takamures Ansicht jedoch eine vollständige Verbreitung des europäischen Liebesideals verhindert und ließ – von wenigen literarischen Ausnahmen abgesehen – die Idee der modernen Liebe schließlich scheitern (592). Die Idee einer Liebe auf der Grundlage der Gleichheit von Mann und Frau sei zwar in Europa entstanden und hätte sich dort gedanklich entwickelt. Dem Inhalt nach sei sie jedoch in Japan bereits in der Frühzeit verwirklicht gewesen. Takamure kontrastiert die griechische Ehe des Altertums, die keine Institution der Liebe, sondern der Fortpflanzung gewesen sei, mit dem japanischen Brauchtum der Besuchsehe: Am Anfang der japanischen Geschichte der Beziehungen zwischen den Geschlechtern stand ihr zufolge also Liebe, während der Beginn der europäischen Geschichte mit der rechtlosen Stellung der griechischen Ehefrau und der lieblosen Funktion der Fortpflanzung verbunden gewesen sei.

Die europäische Geschichte der Liebe läßt Takamure mit Platon beginnen, der in seinem „Gastmahl" [350] die männliche Homosexualität als der Heterosexualität überlegen beschrieb (594–95). Die Verachtung der Frau in jener Epoche korreliere mit dem Dualismus von Geist und Materie in der griechischen Philosophie,[351] ein Dualismus, der vom mittelalterlichen

[350] Siehe „Das Gastmahl", in: Platon (1995: 208–209), wo es heißt, daß diejenigen, deren körperlicher Zeugungstrieb stärker ist, sich den Frauen zuwenden, während diejenigen, deren seelischer Zeugungstrieb stärker ist, sich in homoerotischer Freundschaft einander zuwenden und dabei edlere und unsterbliche geistige Kinder miteinander zeugen. Der Mann ist schon bei Platon das „überlegenere Geschlecht" (Stopczyk 1980: 18).

[351] Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt Pieper (1993). Die hierachische Bewertung einer von der Empirie (Materie) unabhängigen Idee (Geist) bezeich-

Christentum in seiner Verehrung des Geistes und Verneinung des Leiblichen übernommen worden sei. Die Stellung der Frau im Christentum jedoch habe sich im Vergleich zum klassischen Griechenland verbessert, da es im christlichen Mittelalter keine Möglichkeit zur Scheidung gab (596), der Mann also seine Frau nicht nach Belieben verstoßen und damit sozial deklassieren konnte. In Asien, so vergleicht Takamure, gab es zwar auch leib- und frauenfeindliche Tendenzen im Buddhismus. Die Spaltung zwischen Geist und Materie war jedoch nicht so ausgeprägt und habe deshalb nicht die Form der geistigen Liebe zwischen Mann und Frau wie in Europa ausgebildet (597). Die einseitige, rein geistige Liebe und die daraus folgende Verehrung und Überhöhung des Weiblichen bewertet Takamure jedoch kritisch. Dantes *Beatrice*[352] oder Goethes „Ewig-Weibliches“ (Faust II) zeichneten sich als Produkte von Männern und als Elemente in deren Wachstumsprozessen aus. Diese Vorstellungen hätten zunächst wenig Bezug zu wirklichen Frauen gehabt und seien für diese auch von fraglichem Wert (598). Im Mittelalter sei der Geist-Materie-Dualismus vorherrschend gewesen, der mit der Renaissance in der Kunst und mit Luther in der Religion schließlich überwunden wurde und sich zur modernen Liebe entwickeln konnte (600). Liebe und körperliche Vereinigung in der Ehe hätten dort schließlich zu einer Union in der Liebesehe gefunden. Takamures eigene Definition der modernen Liebe beinhaltet die Einheit von Geist und Körper und die Würdigung und die Freiheit des Individuums. Das ganzheitliche Frauenbild dieser romantischen Liebe habe Walt Whitman literarisch beschrieben. Daß sie ausgerechnet einen homosexuellen Poeten als einzigen Schriftsteller einer

net sie als „den androzentrischen Kern der platonischen und aller nachfolgenden essentialistisch orientierten Philosophie“ (Pieper 1993: 84). Dies sei eine männliche Setzung, mit welcher der antike Philosoph das, was er an der männlichen Natur hochschätzte, als überempirisches Sein ausgab. Als Beispiel für den Androzentrismus antiken Philosophierens nennt auch Pieper das „Symposion“ („Das Gastmahl“), und zwar in bezug auf die hierarchische Unterscheidung einer „himmlischen“ (geistig-seelischen) und einer „gemeinen“ (körperlichen) Liebe. Erstere, personifiziert durch die ältere Aphrodite, die nur einen Vater (Uranos) hat, ist aus eben diesem Grunde ranghöher als Letztere, welche, personifiziert durch eine jüngere Aphrodite, aus der Verbindung von Zeus mit einer Frau entstanden ist (Platon 1995: 180c–184a, Pieper 1993: 84f.).

[352] Von Dante Alighieri (1265–1321) in italienischer Sprache geschriebene poetische Darstellung seiner Jugendliebe Beatrice in 31 Gedichten. Diese vereinigte er nachträglich durch eine Art Prosakommentar, so daß ein Werk entstand, das seine Liebestheorie widerspiegelt.

ganzheitlichen heterosexuellen Liebesanschauung nennt, war Takamure vermutlich nicht bewußt.[353]

Mit dem ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert stellten bürgerliche Frauen erstmals selbst geschlechtsspezifische Forderungen, in deren Zentrum das Recht auf Scheidung für Frauen und die freie Wahl der Ehepartner standen. Die Engländerin Mary Wollstonecraft schrieb ihre Abhandlung *A Vindication of the Rights of Woman,* und französische Literatinnen wie George Sand verfochten die freie Liebe (601). Ende des 19. Jahrhunderts schließlich trat mit der schwedischen Sozialreformerin Ellen Key eine Frau auf den Plan, deren Schriften *Das Jahrhundert des Kindes, Liebe und Ehe, Die Frauenbewegung, Die Renaissance der Mütterlichkeit* sowie *Krieg, Frieden und die Zukunft* auch ins Japanische übersetzt und in der Frauenbewegung der Taishō- und Shōwa-Zeit eingehend rezipiert und diskutiert wurden.[354] Keys „von einem mütterlichen Standpunkt aus" gemachte Vorschläge hält Takamure für „die ersten Anzeichen einer Wiederbelebung der matriarchalen Gesellschaft (*bokeigata shakai*) in einer neuen Form, welche die Wiederbelebung einer kommunistischen Gesellschaft in einer neuen Form mit sich bringen" werde (601). Takamure entdeckt zwar in Keys Gedanken Ähnlichkeiten zur Ideologie der *ryōsai kenbo*, betont aber die Wichtigkeit von Keys Erkenntnis, daß Ehe ohne

---

[353] Ihre Informationen über die europäische Liebesanschauung bezog Takamure aus Kuriyagawa Hakusons (1880–1923) Schrift *Kindai no ren'aikan* („Die Liebesanschauung der Moderne"), einem Bestseller aus den 1920er Jahren (erschienen 1922, siehe Nagy 1981: 168). Kuriyagawa Hakuson (wirklicher Name: Kuriyagawa Tatsuo) war Literaturprofessor an der Kaiserlichen Universität Kyōto. In seinem Bestseller kommt Whitman allerdings nicht vor. Er behandelt unter anderen Byron, Browning, Wagner, Goethe, Dante und Ellen Key.

[354] Key beeinflußte mit ihrer Abhandlung *Das Jahrhundert des Kindes,*1899, die Reformpädagogik im ersten Drittel dieses Jahrhunderts am nachhaltigsten. In Japan wurde ihr Name erstmals 1905 in der Zeitschrift *Joshi kyōiku* („Frauenbildung" 1904–1916, herausgegeben von Shimoda Jirō) erwähnt (vgl. Kindai Josei Bunkashi Kenkyūkai 1989: 65). 1906 wurde eine Übersetzung von *Das Jahrhundert des Kindes* aus dem Deutschen herausgegeben; *Liebe und Ehe* wurde erstmals 1911 in der der Zeitschrift *Taiyō* („Die Sonne") erwähnt und 1912 in dem Journal *Teikoku bungaku* („Literatur des Kaiserreiches") inhaltlich erläutert. Zu den Übersetzungen in der *Seitō* siehe Fußnote 270. Der Erziehungswissenschaftler Harada Minoru übersetzte *Das Jahrhundert des Kindes* als *Jidō no seiki* 1916, *Die Frauenbewegung* als *Fujin undō* 1918 und *Liebe und Ehe* als *Ren'ai to kekkon* 1920. 1922 erschien eine *Aufsatzsammlung Ellen Key* (*Eren Kei ronbunshū*) von Honma Hisao und 1919 Hiratsuka Raichōs Übersetzung von Keys *Die Renaissance der Mütterlichkeit* als *Bosei no fukkō* (vgl. Kaneko 1999).

Liebe nicht nur sinnlos, sondern auch schädlich für die Nachkommen sei (602). Dies ist Teil des evolutionistischen Gedankengutes Keys, das Takamure zwar an anderer Stelle bereits kritisiert hatte, in seinen Grundzügen jedoch teilte (604) (Takamure 1926, vgl. Germer 1996a, 1996b).

Die Forderungen der westlichen Frauenrechtlerinnen nach Freiheit in der Liebe, nach Mutterschutz und nach der Vergesellschaftung der Kindererziehung, wie sie etwa Charlotte Perkins-Gilman (1860–1935) formulierte,[355] sieht Takamure in den gegenwärtigen kommunistischen Gesellschaften bereits verwirklicht. Was fehle, sei jedoch eine Vision für die Zukunft, eine Art vergesellschaftete Liebe, welche die Form einer neuen ursprünglichen und mütterlichen Gesellschaft (*atarashii katachi de no bokeigata – genshigata*) annimmt (603).

Die Moderne (*kindai*) hat Takamure zufolge für die Liebe und damit auch für die Frauen einen eindeutigen Fortschritt gebracht: Im Altertum und im Mittelalter wurden die Philosophien und Gedankengebäude, die sich um die Liebe drehten, ausschließlich von männlichen Denkern ersonnen. Sie definierten und interpretierten damit auch das weibliche Geschlecht, das sich davon blind leiten ließ. Mit der Moderne erst setzten die Frauen erstmals den männlichen Definitionen ihre eigenen Erklärungen und Theorien über Liebe entgegen (604).

In der Gegenwart (*gendai*) seien zwei Trends zu beobachten: zum einen die zunehmende Kommerzialisierung und Verbreitung der männlich dominierten Sexualität mit dem Mittel der Massenmedien, in deren Darstellungen eine Art Prostituierung der Frauen erfolge; zum anderen folge aus der mit der Moderne entstehenden Bewußtwerdung der Frauen die sexuelle Selbstbestimmung (*seiyoku jishu*) etwa in der Forderung nach der Demokratisierung des Bettes, wie sie Beauvoir vertritt (605).

Gerade in der Geschichte der Liebe in Japan sieht Takamure einen weitreichenden Unterschied zur europäischen Geschichte. Hierin erkennt sie den besonderen Stellenwert, den die japanische Geschichte für das Verständnis der europäischen und der Weltgeschichte einnimmt. Denn während in Europa die Schriftkultur mit der patriarchal strukturierten Gesellschaft zusammenfällt und mit ihr verbunden ist, gibt es in

---

[355] Amerikanische Sozialphilosophin, Schriftstellerin, Dichterin und Essayistin, die u.a. die Zeitschrift *The Forerunner* im Alleingang verfaßte, herausgab und verlegte. Beeinflußt durch Lester Wards Theorien verknüpfte sie in ihren religiös-politischen Schriften reformdarwinistische Evolutionstheorien mit feministischen Zielen (Rubart 1990). Ihr bekanntestes Werk *Women and Economics*,1898, wurde 1919 ins Japanische übersetzt. Bereits 1913 wurde sie von Kiku Yoshiko als Gleichheitstheoretikerin der Differenztheoretikerin Ellen Key gegenübergestellt (Kaneko 1999: 137).

Japan eine Frühzeit und frühzeitliches, d.h. gemeinschaftlich-matriarchales Zusammenleben, von dem auch schriftliche Zeugnisse überliefert sind. Diese Besonderheit Japans und ihre Bedeutung für die Weltgeschichte wurden, so merkt Takamure kritisch an, von japanischen Gelehrten oft geringgeschätzt (605). In bezug auf das soziale System von Liebe und Ehe, das für sie die Eckpunkte einer Periodisierung der Geschlechtergeschichte und damit der allgemeinen Geschichte liefert, schreibt sie:

> (…) Die Familienverhältnisse und die Sicht auf Frauen im griechischen und römischen Altertum waren fast die gleichen wie die ab der Muromachi-Zeit in Japan. Also muß man sagen, daß die europäische Geschichte mit der Muromachi-Zeit begann und daß folglich die geschichtliche Entwicklung in Japan vor der Muromachi-Zeit, nämlich von der Frühzeit bis hin zum Patriarchat, in Europa fehlt. In diesem Sinne ist der Beitrag groß, den die japanische Geschichte, insbesondere die Zeit vor Muromachi, für die Menschheitsgeschichte (*jinruishi*) leistet. (614)

Ihre grundlegende These besagt, daß in der japanischen Frühzeit, die sie bis zum Ende der Heian-Zeit ansetzt, Liebe und Ehe identisch und noch nicht an die späteren moralisch-institutionellen Normen gebunden waren.

Liebe ist für Takamure immer sorgfältig zu trennen von Prostitution. In der japanischen Frühzeit gab es ihr zufolge zwar Vergnügen (*kyōraku*), aber keine Wollust (*inraku*) im Sinne käuflicher Liebe (131). Eine natürliche und aktiv männerliebende Haltung wurde Takamures Verständnis nach nicht verachtet, sondern gehörte zu den Attributen des Jung(e)frauseins. Sie zitiert die Beschreibungen der Tamana hime im *Man'yōshū* und im *Kokinshū* und weist die Vermutung der Prostitution, wie sie in späteren Interpretationen geäußert wurde, zurück (131).[356] Die Liebe bildet Takamure zufolge bis zur Heian-Zeit die Voraussetzung für die Ehe. Wenn die Liebe zwischen einem Paar vorüber war, konnte auch die Ehe ohne weiteres aufgelöst werden, indem die Besuche des Mannes eingestellt wurden.

---

[356] Das Gedicht lautet in Übersetzung (Kap. IX: 1738–1739): „There lived a maiden Tamana/At Sué that bordered on Awa./Broad of breast was she,/Her waist radiant like a wasp's/And radiant her face.//When she stood smiling like a flower,/Wayfarers, breaking their journey,/turned to her door, unbeckoned./A neighbor, abandoning his wife,/unasked, offered his precious keys to her.//Thus charmed were all men,/And lithely she leaned upon them/With wanton airs and graces.//When a man stood by her door,/Out she went and met him/Forgetting all,/Through in the dead of night (*The Manyōshū* 1965: 216).

Erst ab der Muromachi-Zeit und mit der allgemeinen Verbreitung der Einheirat der Frau in die Familie des Mannes wurden Liebe und Ehe als voneinander unabhängig verstanden. Diese Entwicklung nennt Takamure die „Austreibung der Liebe“ (*ren'ai ga haijo sareru*, 243). Zweck der Ehe war es nun, Erben für die Weitergabe des Privateigentums zu gebären. An Stelle der „natürlichen“ ehelichen Liebe erfanden die Männer nun mit dem Konkubinat und der Prostitution Systeme der „künstlichen“ Liebe (243), die vor allem den reichen Männern zugute kamen. Hier begann, so Takamure, die Teilung der Frauen in Ehefrauen und Prostituierte, die Teilung der Frauen in sexuelle Sklavinnen, die entweder auf das Gebären von Nachkommen oder auf die Befriedigung des männlichen sexuellen Verlangens beschränkt waren (vgl. 243). Die „Zeit der Liebe“ (*ren'ai no jidai*) war nach Takamures Ermessen am Ende der Kamakura-Zeit endgültig vorbei. Danach habe Liebe im Fall der Frau Ehebruch und im Fall des Mädchens Unmoral bedeutet. Die „Philosophie des Geldes“ (*kane no tetsugaku*) und die von Takamure so genannte „Pseudo-Liebe“ (*giji ren'ai*) wurden bestimmend: Der Mann kaufte sich nun eine keusche Ehefrau, und wenn er Geld erübrigen konnte, leistete er sich – verzehrt vom Verlangen nach der natürlichen, sexuell freien Frau – eine Konkubine oder eine Prostituierte (275).

In der Edo-Zeit folgte die vollständige, staatlich gestützte Etablierung, Differenzierung und Ausweitung des Prostitutionssystems (auf dessen Darstellung bei Takamure noch eigens eingegangen wird). In der Liebes-Literatur und den Kabuki-Stücken dieser Zeit stand die Kurtisane oder die Prostituierte im Mittelpunkt, sie waren die „Gefährtinnen im Liebestod“ (*shinjū no aite*) und die „Herrscherinnen der Liebeswelt“ (*aiyokukai no shihaisha*). Darüber hinaus bildeten sie die ästhetischen Trendsetterinnen (313). Takamure charakterisiert sie als die Trägerinnen der Pseudo-Liebe. Als Bedingungen wirklicher Liebe nennt sie die Freiheit der Frau und die Aufhebung ihrer rechtlichen, moralischen und ökonomischen Unterdrückung, das heißt, die Abschaffung des Familiensystems und die Abschaffung der Prostitution.

Das moralische und normative Leitbild, das Takamure vorschwebt, ist die Frau, die ihren Mann in Freiheit und aufgrund von Liebe auswählt. Diese Vorstellung hat nicht nur einen humanistischen und individualistischen Hintergrund. Ihr liegt auch ein evolutionistischer Gedanke zugrunde, den Takamure in *Josei no rekishi* zwar nicht ausführt, den sie aber in den 1920er Jahren in ihren Schriften und Essays über die Liebe (1926, 1928) erörterte. Darin kam der Liebe der Frauen die menschheitsgeschichtliche Aufgabe zu, diejenigen Männer auszuwählen, welche für die Fortpflanzung und friedliche Weiterentwicklung der menschlichen Spezies am geeignetsten sind (Takamure 1926).

4.3.3.2 *Sexualität, Arbeit und Familie*

Takamures Verständnis von Sexualität formulierte sie in einem Aufsatz von 1931, in dem sie die romantische Liebe in dem Bemühen definierte, die philosophisch entwertete „Natur" zu rehabilitieren:

> Es ist keineswegs so, daß die Liebe ein zivilisatorisches und der Sexualtrieb ein animalisches Phänomen sei, da Liebe (*ren'ai*) und Sexualtrieb (*seiyoku*) im Geschlechtsleben (*seiseikatsu*) aller Lebewesen von Anfang an bis ganz zum Ende gleichzeitig und nebeneinander existieren. (…). Was wir Liebe nennen und was wir als Sexualität bezeichnen, sind Phänomene, die nur als das, was sie eben sind, erklärt werden sollten, irgendwelche Bedeutungen gibt es nicht. Die sexuellen Phänomene sind [lediglich] Ausdruck von Entstehen (*hassei*) und Vergehen (*shōmetsu*). (Takamure 1931b: 23)

Sexualität und Liebe bilden bei Takamure keinesfalls antagonistische Metaphern, sondern sind in ihrem Urzustand Ausdruck eines natürlichen Verhältnisses. Wie bereits im Kapitel über die frühen Eheformen gezeigt wurde, versteht Takamure Sexualität als Bestandteil der „reinen Naturehe". Als eine Art natürliches Reservat sieht Takamure sie jedoch auch dem historischen Prozeß der Vermarktung und Ausbeutung ausgesetzt. Die Trennung von Liebe und Sexualität in der patriarchalen Familie ist ihr zufolge Ursache für das degenerierte Geschlechterverhältnis. Takamures Verständnis von Sexualität, wie es in den folgenden Ausführungen dargestellt und diskutiert wird, basiert auf der normativen Grundlage der Heterosexualität.

Die Versklavung der Frau in der patrilokalen Familie setzt Takamure mit der Verdinglichung der Menschlichkeit der Frau gleich. In dem Prozeß der Brautübergabe von einer Familie zur nächsten nimmt die Frau den Warencharakter an und wird zur Prostitutionsware (*shōfuteki shōhin*) (150, 248). In der zivilisierten Gesellschaft gelte das Marktgesetz von Angebot und Nachfrage. Takamure formuliert provokant:

> Die Frau ist sicherlich eine der gefragten Waren. Die Nachfrage nach Arbeitskraft wird durch den Verkauf von Sklaven auf dem Arbeitsmarkt befriedigt, die Nachfrage nach Sexualität (*sei*) wird auf dem sexuellen Markt durch den Verkauf von sexuellen Sklavinnen befriedigt.
>
> Diese beiden genannten Arten der „Verwandlung des Menschlichen in eine Ware" (*ningensei no shōhinka*) treten in typischer Weise in Begleitung der Entstehung der Warenwirtschaft und der urbanen Wirtschaft in Erscheinung. (249)

Diese sozioökonomischen Bedingungen hätten im griechischen Altertum und im Japan der Muromachi-Zeit geherrscht und die Art der Sexualität wie auch den Frauentyp geformt (249). Sexualität wird hier als Ressource der Arbeitskraft gleichgestellt, die den gleichen Bedingungen des kapitalistischen Warenmarktes unterworfen ist und in gleicher Weise organisiert ist. Eine ähnliche Parallelisierung von Sex und Arbeit findet sich in der neueren amerikanischen Feminismus-Theorie von Catharine A. MacKinnon (1989). Sie schrieb in ihrem vielbeachteten und programmatisch zu nennenden Aufsatz über „Feminismus, Marxismus, Methode und der Staat“:

> Der Früchte seiner Arbeit bzw. seiner Sexualität beraubt zu werden definiert, was es für den Marxismus bzw. Feminismus bedeutet, machtlos per se zu sein. (…) Ihr jeweiliges Ziel ist (…), zu zeigen, daß die Beziehungen, in denen viele arbeiten und einige wenige davon profitieren, in denen einige vögeln und andere gevögelt werden, die wesentlichen Momente der Politik sind. (MacKinnon 1989: 87)

Auch Takamure geht es um Gleichsetzungen, durch die sie marxistische Erkenntnisse der Klassenanalyse und feministische Einsichten in die Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern zu einer theoretischen Gesamtschau zu integrieren sucht. Die Sexualität wird von Takamure ebenso wie von MacKinnon als natürliche Ressource und zugleich als eine Größe verstanden, die politischen Verhältnissen und sozialen Bedingungen unterworfen und formbar ist. Sie strukturiert die Gesellschaft von Grund auf und ist in allen sozialen Verhältnissen wirksam.

Takamure beginnt das dritte Kapitel über „Die Mütter der schmerzfreien Geburt“ mit Ausführungen „über die Art des Geschlechtsverkehrs“ und postuliert in ihren Eingangssätzen: „Sowohl für das patriarchale Familiensystem, in dem Frauen und Kinder jeweils einem Mann als dessen Eigentum gehorchen, als auch für dessen Endform, die heutige Familie (*katei*), gilt, daß die Art des Geschlechtsverkehrs äußerst unnatürlich ist“ (46). Dies macht sie daran fest, daß Männer von ihren Ehefrauen oftmals selbst während der Schwangerschaft geschlechtlichen Verkehr forderten. Sie hält dies für ein unnatürliches Phänomen, welches darauf verweist, daß die Frauen nur als Mittel zur Befriedigung männlicher Triebwünsche angesehen werden. Weiterhin führt sie konfuzianische Tugendlehren für Frauen an, die auf Passivität abheben, die Unterdrückung weiblicher sexueller Äußerungen propagieren und Tabus, Verbote, Vorurteile und Ungerechtigkeiten gegenüber der Frau beinhalten (48) (siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur“). Unnatürliche Sexualität und das gefühllose und rohe Verhalten der Männer, wie es durch die Vorherr-

schaft des Mannes im Familienystem begünstigt werde, sei oftmals, wie Takamure in einem konkreten Fall anführt, die Ursache für Frigidität oder Nervenkrankheiten von Frauen (48). Männern biete dieses System jedoch Vorteile: denn selbst ein „erschreckend behaarter, stinkender und häßlicher" Mann sei gegenüber seiner Braut aufgrund seiner „patriarchalen Position, gesellschaftlichem Brauchtum und anatomischen Vorteilen – einem aggressiven Organ –" (49) begünstigt.

Die Wurzel allen Übels sieht Takamure in der gesellschaftlichen Institution der Familie, wenn sie schreibt: „Die Erbsünde besteht aus nichts anderem als dem Familiensystem selbst" (47). Die natürliche Sexualität des Mannes werde einerseits durch seine Herrscherposition in der Familie korrumpiert und sadistisch, und andererseits durch die Inpflichtnahme des Familiensystems, durch den Druck wirtschaftlichen Erfolges, der auf den Männern laste, masochistisch. Die Einsamkeit der Männer, ihre Sehnsucht nach der Lorelei, ihre Beschreibungen der Amazonenstämme oder ihre Geschichten von blutrünstigen Frauen sind für Takamure Hinweise darauf, daß Männer größtenteils Masochisten sind (51 f.). Mit Hilfe dieser „Hunderten und Tausenden von vor allem von Männern gemachten pathologischen sexuellen Überlieferungen und Geschichten" seien Frauen immer wieder in Kategorien eingeteilt[357] und in diesem Sinne „gemacht" worden (52). Takamure diskutiert Geschichte(n) über Frauen als männliche Konstrukte, verfällt jedoch im gleichen Zuge mit ihrer Verallgemeinerung des Masochismus in eine psychologisierende Ontologisierung.

Takamure erörtert auch die Theorien über männliche Sexualität und Familie, wie sie von fortschrittlichen männlichen Autoren ihrer Zeit formuliert wurden. So zitiert sie etwa Itō Seis (1905–1969) Annahme, daß die Polygamie eine Art mit Schuldgefühlen beladener Instinkt der Männer sei.[358] Sie hält diese Haltung bereits für fortschrittlich gegenüber der Prahlerei mit der Vielweiberei, jedoch klinge die Charakterisierung des Mannes als instinkthaft polygam und der Frau als instinkthaft monogam wie eine Selbstverteidigung und Rechtfertigung der Männer. Diese Erklärung wird von Takamure als ungenügend zurückgewiesen (272). Auf der anderen Seite stellt Takamure mit den Ansichten von

[357] An anderer Stelle führt sie exemplarisch hierfür Otto Weiningers Einteilung von Frauen in „Huren" und „Mütter" in dessen Monographie *Geschlecht und Charakter* (1903) an (siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur").

[358] Itō Sei war ein bekannter Schriftsteller, Herausgeber literarischer Werke, Übersetzer und Literaturkritiker. Die zitierten Äußerungen stammen aus „Josei ni kansuru jūnishō", einer Serie von 12 Artikeln, die von Januar bis Dezember 1953 in *Fujin kōron* („Rundschau der Frau") erschienen. (*Itō Sei zenshū* 1972).

Emil Lucka (1877–1941)[359] die Thesen eines anderen „modernen Mannes“ vor, der nun aber genau die gegenteilige Meinung von Itō Sei vertritt. Lucka zufolge basiert die Monogamie auf der entwickelten Erotik der Männer. Frauen entwickelten sich hingegen nicht, sondern blieben von Begierden gesteuert auf der Stufe der ursprünglichen promiskuitiven Erotik stehen (273).[360] Takamure kommentiert, daß sich diese dichotomisierende Darstellung und die Ideologie von der übermäßigen Triebhaftigkeit der Frau bereits im alten Indien finde und mit ihr die Unterdrückung der Frauen durch eine besonders rigide Moral gerechtfertigt werde (274).

Die Sexualität spielt für Takamure eine entscheidende Rolle in ihren Geschichtstheorien über das Familiensystem. Sie bildet geradezu ihre Grundlage, denn „die sexuelle Beziehung ist natürlicherweise eine Beziehung der Liebe (*ai no kankei*)“ (1000). Auf den letzten Seiten der Geschichte der Frau diskutiert sie die Bedingungen der „neuen Familie“, die ja eine „Familie der Liebe“ sein solle, indem sie nochmals die Sexualität der „untergehenden Familie“ thematisiert und darin die mehrfach postulierte Spaltung der Frauen in Ehefrauen und Prostituierte auch in Hinsicht auf die sexuellen Praktiken erörtert. Die patriarchale Sexualität sei demnach auf die Zeugung möglichst vieler Nachkommen ausgerichtet. Das indische Kamasutra aus dem 5. Jahrhundert unterteile die sexuellen Praktiken in für die Befruchtung günstigere und weniger günstige.[361] Auch der römische Dichter und Epikureer Lucretius (um 96 v.u.Z. – um 40

---

[359] Österreichischer Schriftsteller, Verfasser psychologischer Essays und seinerzeit bekannter Philosoph im Wien der Jahrhundertwende. Zu seinen Schriften zählen u.a. *Drei Stufen der Erotik*, 1913, und ein apologetisches Werk über seinen Freund Weiniger, *Otto Weiniger. Sein Werk und seine Persönlichkeit*, 1905.

[360] Lucka vertrat die These von der Evolution der Liebe in drei Stufen: vom sexuellen Instinkt über die Liebe zur Synthese von Sexualität und Liebe. Als Beispiel für das Zurückgebliebensein der Frauen führt er die Legende von Orpheus und Eurydike an. Orpheus, der nach dem Tod seiner Frau keine andere Frau begehrte, verärgerte damit die thrakischen Frauen, die ihn zur Strafe in Stücke rissen (Takamure, 273). Bachofens und Engels' Standpunkt gleicht mehr dem Itō Seis: Der Übergang vom „Hetärismus“ oder der „Sumpfzeugung“ zur Einzelehe wird als „Fortschritt“ gesehen, der wesentlich von den Frauen „herbeigewünscht“ worden sei. Von den Männern konnte dieser Fortschritt angeblich nicht ausgehen, weil sie nicht auf die Annehmlichkeiten der Gruppenehe verzichten wollten und schließlich die strikte Monogamie auch nur für die Frauen einführten (Engels 1962: 57).

[361] Takamure zitiert hier aus *Ningen no rekishi* („Die Geschichte des Menschen“), das zu den Hauptwerken Yasuda Tokutarōs (1898–1983) zählt. Yasuda war Arzt und Übersetzer, der sich in der Bewegung für Geburtenkontrolle und in der proletarischen Bewegung engagierte.

n.u.Z.) unterschied in seinem Gedicht *De rerum natura* („Über die Natur der Dinge") die zeugungsbegünstigende Stellung für den Sex mit der Ehefrau – wie bei den Tieren von hinten – und verschiedene freie Bewegungen für den Sex mit „Dirnen" (1001).[362] Takamure nennt erstere eine „animalische und vergewaltigende Art" der ausschließlich auf die Fortpflanzung ausgerichteten sexuellen Praktik, die der Epoche entspricht, in der die Familie durch patriarchale Gewalt beherrscht wurde. Doch weder die Ehefrau noch die im sexuellen Ausdruck freiere Prostituierte verfügten, so Takamure, unter den Bedingungen des Patriarchats über eine selbstbestimmte Sexualität (1001). Diese habe es nur in der Frühzeit gegeben, wo es für die Jungen und Unverheirateten Kinderhütten, Jungmänner- oder Jungfrauenhütten, für die Verheirateten Besuchshütten, für die Menstruierenden Menstruationshütten und für die Schwangeren Gebärhütten gab, d.h. die soziale und räumliche Organisation sich am Zyklus der Frau (*onna no seiri*) orientierte (1002). Seit der Entstehung des Patriarchats und der patriarchalen Familie orientiere sie sich jedoch am Zyklus des Mannes (*otoko no seiri*)[363] und habe so die Unnatürlichkeit und die Gespaltenheit der weiblichen Sexualität bewirkt (1002):

> Kurzum, auf der Grundlage des Familiensystems (*kateisei*) des alten Typs – des zum Untergang bestimmten Familiensystems – ist die Geschichte des ehelichen Sexuallebens eine durchweg verkrüppelnde (*fugu*). Man kann wohl sagen, daß dies besonders für die Ehefrau bislang nicht problematisiert wurde und eine vernachlässigte Unterdrückungsgeschichte darstellt, die für die Frauengeschichte äußerst gewichtig und grundlegend ist. (1003–1004)

Takamure führt Simone de Beauvoirs These an, daß die Unterordnung der Frau in jahrtausendelanger Konditionierung die Frigidität der Frauen und ihre passive Haltung in der Sexualität hervorgebracht habe (1001). Sie ergänzt diese These mit ihrer eigenen idealistischen Annahme einer ursprünglich natürlichen, d.h. aktiven weiblichen Sexualität, die auch gewisse Schonzeiten für Frauen enthält. Dies ist für sie der bereits obengenannte „selbstbestimmte Typ" (*jishugata*) der Sexualität, der in der

[362] In der Tat erörtert er, welche sexuellen Praktiken die Chance auf Empfängnis vermindern und also von „Gattinnen" vermieden werden sollten. Die entsprechende Passage ist aufgenommen in Stopczyk 1980: 35–36, eine Übersetzung liefert Helmut Diels: *Über die Natur der Dinge*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1957.

[363] Ihre Begründung lautet, daß es weder für die menstruierende noch für die schwangere Frau Schutz vor den sexuellen Forderungen des Mannes gebe. Die Ehefrau müsse, wenn sie sich sexuell zurückzieht, die schlechte Laune oder das Fremdgehen des Ehemannes fürchten, und für die Prostituierte bedeute eine sexuelle Pause einen ökonomischen Verlust (1002).

Frühzeit bestanden habe, nun aber „verlorengegangen“ und der Aufspaltung in einen „frigiden Typ“ (*fukanshō gata*) der Ehefrauen und einen „kommerziellen Typ“ (*shōbaigata*) der Prostituierten gewichen sei (1002). Die kritische „Diskursivierung“ des Sexes, die Takamure hier vornimmt, stellt, wie zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, eine Besonderheit ihrer *Josei no rekishi* dar. Weder in japanischen (vgl. etwa Inoue 1948) noch in westlichen (vgl. etwa Beard 1946) frauen- oder sozialgeschichtlichen Werken ihrer Zeit konnte Sexualität in diesem Sinne thematisiert oder theoretisiert werden (vgl. Davis 1996: 86). Das Vorgehen Takamures weist dabei ein spezifisches Muster der Theoriebildung auf, das auch für andere Themen ihrer *Josei no rekishi* gilt. Sie dekonstruiert androzentrische Annahmen über Geschlecht und zeigt deren Geschichtlichkeit sowie die männliche Schlagseite darin auf. Des weiteren untersucht sie historische Quellen auf ihre geschlechtsspezifischen Aussagen hin. Die Dekonstruktion und ihre Interpretation geschlechtlicher Spezifika theoretisiert Takamure auf der Grundlage ihrer idealistischen Vorstellungen über Sexualität und Liebe. Daraus folgt die dichotomisierende theoretische Darstellung einer frühen matriarchalen und einer späteren patriarchalen Sexualität.

Die Stärke ihres Konzeptes liegt auch hier in der Kritik an den sozialen Bedingungen und den geschlechtlichen Hierarchien, von denen die Sexualität historisch geprägt ist, sowie in der Postulierung dieser Prägung überhaupt. Dem heutigen Verständnis nach liegt hier eine ähnliche Unterscheidung wie die zwischen *sex* (biologisches Geschlecht) und *gender* (soziale Geschlechtsrolle) vor, welche im westlichen Zusammenhang dazu verhalf, das Verhältnis der Geschlechter nicht mehr als „natürliches“, sondern als soziales zu begreifen und damit der historischen Untersuchung freizugeben (vgl. Kelly-Gladol 1976). Diese Unterscheidung und folglich die Historisierung scheint Takamure jedoch in bezug auf die Frühzeit aufzugeben. Hier sind *sex* und *gender* eins, die natürliche Sexualität, ihr sozialer Ausdruck und ihre sozialen Funktionen gehen unmittelbar auseinander hervor.

4.3.3.3 Weibliche und männliche Homosexualität

Takamure zitiert und bejaht Simone de Beauvoirs Diktum von der „gemachten Frau“ in dem feministischen Klassiker *Le Deuxième Sexe* („Das andere Geschlecht“), das bereits 1953 von Ikushima Ryōichi als *Daini no sei* ins Japanische übersetzt und von Takamure kritisch rezipiert wurde (Beauvoir 1956, siehe auch Kōra 1976: 245). In der Kritik an Beauvoir zeigen sich Takamures Scharfsinn und ihre eigenständige theoretische Position, wie sie sie bereits in ihren frühen theoretischen Schriften aus den 1920er Jahren darlegte. Damals hatte sie die klassischen Philosophen

sowie die Frauen der westlichen Frauenbewegungen und ihre jeweiligen Äußerungen über Frauen und Geschlecht kritisch diskutiert. In den 1920er Jahren war es Ellen Key, deren Schriften sie viel verdankte, die sie jedoch auch wie keine andere aus der japanischen Frauenbewegung einer eingehenden Kritik unterzog (Germer 1996a, 1996b).

In *Josei no rekishi* widerlegt Takamure argumentativ Beauvoirs Annahme eines anatomischen Vorteiles des Mannes der Frau gegenüber und stellt Beauvoirs Beschreibungen des männlichen Genitals als einfach und aktiv bzw. des weiblichen Genitals als kompliziert und passiv in Frage (49, vgl. Medzeg 1999: 77). Eigentlich, so argumentiert Takamure, sei das weibliche Geschlecht das Organ der Fortpflanzung, das mit der Menstruation seinem inneren, eigenständigen und natürlichen Rhythmus der Paarungs- und Fortpflanzungsbereitschaft folge, während das männliche Sexualorgan, der Penis, nur in Reaktion auf Äußerliches, seien es Frauen, Gedanken, Bilder o.ä. erigiere, d.h. aktiv werde. So gesehen sei in Hinblick auf die sexuelle Fortpflanzung der Mann ein passiv Reagierender, welcher der äußeren Impulsgebung bedarf, während die Frau ihren autonomen Rhythmus in sich trage (50).[364]

Beauvoirs biologistische Bewunderung des männlichen Genitals kontert Takamure mit der biologistischen Verehrung des weiblichen Zyklus. Den Geschlechtsorganen werden von beiden Theoretikerinnen Bedeutungen eingeschrieben, Bedeutungen, die sie nicht selbst erfanden, sondern aus einem Fundus kultureller Zuschreibungen schöpften. Die Verehrung des Phallus und der Vulva sowie der Rhythmen der Natur finden sich in den Kulturkreisen beider Theoretikerinnen. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß in Japan auch heute noch in shintoistischen Heiligtümern und gerade auch in öffentlichen religiösen Darstellungen von Genitalien die Vulva eine bedeutende Rolle spielt,[365] während Darstellungen der Vulva und weiblich konnotierter natürlicher Zyklen in Europa verschüttete Relikte einer vorchristlichen Zeit sind.[366]

---

[364] An anderer Stelle führt Takamure Segawa Kiyokos *Amaki* („Aufzeichnungen über die Frauen des Meeres") und ihre ethnographischen Beschreibungen über Frauen in Bergwerken, Industrie und Landwirtschaft an, um der These von der sexuellen Passivität der Frau zu widersprechen (61). Tatsächlich lassen sich Beschreibungen der direkten und offensiven sexuellen Artikulation von Frauen auch in den Beschreibungen John F. Embrees und Ella Lury Wiswells von 1935 über das Dorf Suye mura finden (Embree 1964, Smith und Wiswell 1982).

[365] Sexualität und weibliche Genitalien spielen im frühen Shintō eine so große Rolle, daß Stein (1997: 26) zumindest für jene Zeit „fast von einem Vagina-Kult sprechen möchte". Auch heute noch finden sich allenthalben öffentliche symbolische Darstellungen von Vulva und Penis.

[366] Siehe hierzu die Arbeiten der Archäologin Marija Gimbutas (1996).

Takamure bestätigt Beauvoirs These von der „gemachten" Frau in der androzentrischen Kultur und von (Hetero-)Sexualität als historischem Mittel der Unterwerfung. Beide argumentieren über weite Strecken antibiologistisch und gehen von einem nicht-deterministischen soziokulturell und historisch vermittelten weiblichen Selbstverständnis aus. Dennoch entwickeln beide auch eine biologistisch-essentialistische Vorstellung von der Bedeutung des geschlechtlich-biologischen Körpers. Anders als Beauvoir, die den männlichen Körper idealisiert und Schwangerschaft und biologisches Muttersein ablehnt, wertet Takamure jedoch die weibliche Anatomie auf und vertritt die These, daß die Abschaffung des die Sexualität pervertierenden und die Geschlechter korrumpierenden Familiensystems dazu führen würde, die wahre Bedeutung weiblichen Begehrens und darüber hinaus mütterlicher Liebe zu entdecken (50).

Für Beauvoir ist subjekthafte Heterosexualität, in der die Frau nicht zur Beute des Mannes wird, in der Gegenwart zwar als Ausnahme (Beauvoir 1956: 495), letzlich jedoch nur in der Utopie möglich (vgl. Medzeg 1999: 77). Sie beschreibt die lesbische Beziehung als gelebte Erfahrung in positiver Weise als der heterosexuellen überlegen und den Frauen zuträglicher und tiefer:

> Die Frau, die sich zur Lesbierin macht, weil sie die Herrschaft des Mannes ablehnt, kostet oft das Vergnügen, in einer andern denselben Amazonenstolz wiederzufinden. (…) Sie [die lesbischen Studentinnen von Sèvres] waren stolz, einer weiblichen Elite anzugehören, und wollten autonome Subjekte bleiben. (…) Mann und Frau posieren – selbst wenn sie verheiratet sind – mehr oder weniger voreinander, vor allen Dingen aber die Frau, welcher der Mann immer irgend etwas vorschreibt, wie beispielhafte Tugend, Charme, Koketterie, Kindlichkeit oder Strenge. In Gegenwart des Mannes oder des Liebhabers fühlt sie sich nie ganz sie selbst. Einer Freundin gegenüber paradiert sie nicht, braucht sie sich nicht zu verstellen, sie ähneln einander zu sehr, um sich nicht offen zu zeigen. Diese Ähnlichkeit bringt die weitestgehende Intimität mit sich. An solchen Verbindungen hat die Erotik oft nur einen recht geringen Anteil. (…) wenn aber bei einem [heterosexuellen] Liebespaar die Körper sich voneinander gelöst haben, werden die Liebenden sich wieder fremd: Einesteils erscheint der männliche Körper der Frau sogar abstoßend, andererseits empfindet der Mann manchmal einen faden Widerwillen vor dem Körper seiner Genossin. Zwischen Frauen ist die sinnliche Zärtlichkeit gleichmäßiger, andauernder. (Beauvoir 1956: 418–420, zit. bei Takamure 52)

Takamure bestätigt Beauvoirs Ausführungen. Sie erweitert sie zudem um einen entscheidenden Punkt, daß nämlich nicht nur Frauen, sondern

auch Männer „gemacht“ werden, daß nicht nur Frauen den an sie gestellten Erwartungen entsprechen müssen, sondern auch Männer den Bräuchen oder dem Familiensystem (*kateisei*) gemäß die Rolle des Ehemannes oder des Patriarchen spielen müssen. Auch bei Männern sei untereinander die Möglichkeit, sich so wie sie sind zu zeigen und sich als Gleiche zu begegnen sowie sich einander als Freunde anzuvertrauen, größer als in der gemischtgeschlechtlichen Begegnung. Die Ursache dafür ist für Takamure jedoch historischer Art und liegt in der „Familie“, die „das Grab der sexuellen Liebe“ zwischen Mann und Frau sei (53).

Für Beauvoir stellen der biologische Körper des Mannes und die männlichen kulturellen Leistungen Leitbilder dar und werden zum Inbegriff authentischer Freiheit und der Möglichkeit zur Transzendenz, die den Frauen geschichtlich verwehrt wurde. Die heterosexuelle Utopie einer gleichberechtigten Partnerschaft kann nur dadurch verwirklicht werden, daß die Frau auch ihre biologischen Nachteile, „die Passivität ihres Körpers“ (Beauvoir 1956: 407) sowie ihr Verhaftetsein in der Immanenz überwindet und sich in kulturellem Schaffen den männlichen Formen von Transzendenz angleicht. Takamure hingegen macht nicht die biologischen Gegebenheiten für die von beiden konzedierte heterosexuelle Misere verantwortlich, sondern die Familie als die soziale Institution, welche die Geschlechter in hierarchischer und pervertierender Weise aneinanderkettet. Auch Takamure hat biologistische und ausgeprägte essentialistische Vorstellungen, allerdings muß die Natur, und vor allem die Natur der Frau, nicht überwunden, sondern befreit werden, um zu der heterosexuellen Utopie zu gelangen. Ihre romantische Konzeption einer ursprünglichen Natur und ihrer kulturellen historischen Verformung ist wesentliches Motiv für ihre historischen Forschungen. In bezug auf die Sexualität kommt ihr erkenntnisleitendes Interesse in folgenden Sätzen pointiert zum Ausdruck:

> Auch die Art des Geschlechtsverkehrs, bei dem der Mann für aktiv und die Frau für passiv gehalten wird, ist (…) an seine Grenzen gekommen. Was also ist zu tun? Mit dieser Frage wollen wir uns mit erwartungsvollem Interesse dem Geschlechtsleben unserer AhnInnen aus der lang vergangenen Epoche der Frühzeit zuwenden, auch wenn uns dies keine direkte Antwort geben kann. (54)

Die Definition und der gegenwärtige Zustand der Heterosexualität bedürfen Takamure zufolge der kritischen und historisch begründeten Relativierung. Die Institution der Heterosexualität an sich stellt sie jedoch nicht in Frage. Sie bildet in Takamures Denken die in der Natur begründete Norm, der gegenüber die Homosexualität eine lediglich soziale Variante des Liebeslebens bildet. Die weibliche Homosexualität ist Ta-

kamure zufolge aus der Not geboren, und sie verdammt sie nicht. Der männlichen Homosexualität in ihrer frauenverachtenden Variante hingegen gilt Takamures scharfe Kritik.

Die auf Frauen bezogenen Thesen verschiedener Philosophen (Platon, Aristoteles, Sokrates, Weiniger, Schopenhauer) hatte Takamure bereits in den 1920er Jahren thematisiert, ihre frauen- und körperfeindlichen Aspekte hervorgehoben und sie argumentativ widerlegt (Germer 1996a, 1996b). Die Homosexualität der griechischen Philosophen bewertet sie in *Josei no rekishi* als Perversion, die aus dem Prostitutionssystem des Altertums entstanden sei. Neben der weiblichen Prostitution sei dort auch die männliche verherrlicht worden. Sokrates habe die männliche Homosexualität als Zeichen einer herausragenden Kultur (*yūshūna bunka*) bezeichnet und Aristoteles sie aus bevölkerungspolitischen Gründen propagiert.[367] Takamure läßt auch im Vergleich mit der japanischen Muromachi-Zeit keinen Zweifel daran, daß sie darin die Zeichen der schlimmen Zustände dieser Gesellschaft sieht.

Im Japan der Muromachi-Zeit konstatiert sie das Auftauchen homoerotischer Literatur in der Öffentlichkeit und sieht darin die Verherrlichung männlicher Homosexualität. Homosexualität und päderastische Verhältnisse wurden in *monogatari* und Kriegerepen als unsterbliche Liebe zwischen älteren vorgesetzten Männern und deren jüngeren Schülern beschrieben, für die man sogar das Leben opferte. Homosexualität wurde in der Muromachi-Zeit mit dem Begriff „Weg der Jugend“, *nyakudō* (auch *jakudō*) oder *shudō* (auch *wakashudō*) benannt. Wie Takamure am Beispiel des Krieger-Liebespaares Hirata und Yoshida vom Beginn der Keichō-Zeit (1596–1611) argumentiert, wurden homosexuelle Beziehungen damals ähnlich wie in der griechischen Anschauung als platonische Liebesverhältnisse verstanden (615). Fleischlicher wurden diese Beziehungen erst in der Edo-Zeit dargestellt, wo auch die männliche Prostitution florierte. Der Schrift *Nanshoku saiken kiku no sono* („Führer durch den Chrysanthemengarten der Männerliebe“)[368] aus dem Jahre 1764 (Meiwa 1) zufolge gab es zur damaligen Zeit in Edo 231 männliche Prostituierte. Sie wurden *iroko* oder *kagema* genannt (616, 245). In vielen Städten waren die Viertel für männliche Prostitution bekannt und wurden teilweise auch von weiblichen Freierinnen aus der Oberschicht besucht (616). Haupt-

[367] Takamure (245) nennt hier keine Quellen, aus der ihre Informationen stammen.

[368] Die Führer durch die Prostituiertenviertel waren sehr zahlreich und gelten als zuverlässige historische Quellen, sowohl was die statistischen Angaben als auch was die Hinweise auf die Etiquette betrifft (May 1992).

sächlich wurden sie jedoch von *bushi* (Krieger), Städtern und zu einem geringen Teil auch von Bauern frequentiert.

Takamure sieht die männliche Homosexualität im Zusammenhang von Frauenverachtung und rigidem Familiensystem, dessen Kehrseite das Prostitutionssystem darstellt. Die japanischen *bushi* vergleicht sie mit den europäischen Rittern und sieht den wesentlichen kulturellen Unterschied zwischen beiden Ständen in der Verachtung der Frau durch den japanischen Krieger gegenüber der Verehrung der Frau in der europäischen ritterlichen Minne (616 u.a.). Die männliche Homosexualität der *bushi* wird hier zu einem Ausdruck der Frauenverachtung und des gestörten Geschlechterverhältnisses des japanischen Mittelalters, das Takamure zufolge ja dem Altertum des Okzidents gleichzusetzen ist. Auch für das Griechenland des Altertums stellt sie an anderer Stelle fest: „Die griechische Homosexualität etablierte sich auf der Grundlage der Frauenverachtung" (594).

Takamures Verweise auf die Homosexualität in der Edo-Zeit ergänzen das Bild, das sie von der Edo-Zeit als halb feudal, halb altertümlich zeichnet. Sie sollen darüber hinaus den moralischen Verfall dokumentieren, den das unterdrückerische Geschlechterverhältnis zeitigte. Dieses sei eine direkte Folge des unnatürlichen Ehe- und Familiensystems, das eine wirkliche Solidarität zwischen den Geschlechtern verhindere.[369]

Im ersten Kapitel ihres Buches erklärt Takamure, daß der Mangel einer solchen Solidarität wohl die Ursache für homosexuelle Neigungen sowohl unter Männern als auch unter Frauen sei (12, 13). Diese neigten zu gleichgeschlechtlicher Einswerdung, wenn die eigentliche heterosexuelle Einswerdung nicht möglich ist. Als Beispiel hierfür nennt Takamure die bestdokumentierte Lesbengemeinschaft „Vereinigung der Goldenen Orchidee" (Jinlanhui) aus der Zeit des vorrevolutionären China. Die in den Provinzen von Kanton ansässige Gruppe bestand ausschließlich aus Frauen, von denen einige als Ehepaare zusammenlebten. Heiratszeremonien wurden durchgeführt, wobei eine Frau die Rolle des Ehemanns und die andere die Rolle der Ehefrau übernahm. Wie bei der traditionellen Eheschließung wurden rituelle Geschenke ausgetauscht und ein Fest gefeiert, bei dem nur Frauen anwesend waren. Die Paare konnten sogar weibliche Kinder adoptieren, welche wie andere Kinder auch erbberech-

---

[369] Takamure verweist auch auf gegenwärtige Familienstreitigkeiten (*katei sōgi*), die immer wieder und mit tragischen Folgen für die beteiligten Frauen aufflammen. Sie weisen ihr zufolge darauf hin, daß der Feind nicht in den Männern, sondern in der Familie als Institution zu suchen sei (11). Diese sei auch für das Phänomen der Homosexualität verantwortlich.

tigt waren.[370] Diese Frauengemeinschaften wurden jedoch mit der Revolution aufgelöst. Takamure vermutet naiv, daß sie sich zur partnerschaftlichen Ehe des kommunistischen China weiterentwickelt haben (13). Tatsächlich jedoch kehrten viele Frauen, die aufgrund der Wirtschaftskrise auf der Suche nach Arbeit nach Hongkong gekommen waren und die sogenannte Ledigen-Häuser vor allem für das Zusammenleben der Frauen im Alter in der Volksrepublik aufgebaut hatten, nach dem Sieg der Kommunisten nicht dorthin zurück, weil Gerüchten zufolge unverheiratete ältere Frauen von den Kadern zur Heirat gezwungen worden waren (Sankar 1985: 70).

Takamure setzt für das Aufkommen der männlichen Homosexualität unter Kriegern und Mönchen die Muromachi-Zeit fest. Tatsächlich jedoch bildeten solche Liebesverhältnisse und insbesondere die Knabenliebe unter Mönchen bereits in bildlichen Darstellungen (*emaki*) aus der Mitte der Kamakura-Zeit, den *chigo sōshi* oder den *koshibagaki sōshi* ein eigenes homosexuelles Genre innerhalb der *emaki* (Childs 1980). Takamures Darstellung der männlichen Homosexualität als eines Übels, das in der Muromachi-Zeit begann und sich mit seiner Kultivierung in der Prostitution der Edo-Zeit verschlimmerte, entspricht vollkommen ihrem Schema eines historischen Prozesses, dessen Kehrseite die sinkende Stellung der Frau und die Austreibung der Liebe durch das Ehe- und Familiensystem bildet. Daß die männliche Homosexualität in exklusiven männerbündischen Vereinigungen, in der Kriegerschicht und in den teilweise militarisierten Klöstern, also in Zirkeln der Macht, die sich durch den Ausschluß von Frauen konstituieren, kultiviert wurde, hat Takamure jedoch klar erkannt und herausgearbeitet.

Ein wesentlicher Strang männlicher homosexueller Kultur insbesondere der Edo-Zeit war Teil der damaligen Bordellkultur. Paul Schalow schreibt in der Einführung zu seiner Übersetzung von Ihara Saikakus (1642–1693) Sammlung *Nanshoku ōkagami* („Großer Spiegel der Knabenliebe“)[371] aus dem Jahr 1687:

---

[370] Vgl. hierzu Chen 1928, zit. n. Lieh-Mak, O'Hoy, & Luk 1983: 23. Im China der Gegenwart hingegen wird allgemein eine weitgehende sexuelle Repression konstatiert, die sich zum einen auf der juristischen Ebene in der strafrechtlichen Verfolgung von Homosexualität und Promiskuität manifestiert und zum anderen durch das vollständige Fehlen oder die Verhinderung von sexueller Aufklärung gekennzeichnet ist (Ruan 1991).

[371] *Nanshoku ōkagami* enthält 40 Kurzgeschichten von Ihara Saikaku, in denen homosexuelle Beziehungen von älteren Männern mit heranwachsenden jungen Männern im 17. Jahrhundert in Japan beschrieben werden. Siehe die vollständige Übersetzung von Schalow 1990.

> Books on sexual love, such as *Nanshoku ōkagami*, flourished in the seventeenth century in response to a demand from Japan's emergent urban class of merchants and artisans called *chōnin* (townsmen). These books reflect the cultural assumption that romantic love was to be found not in the institution of marriage, but in the realm of prostitution. (Schalow 1990: 1)

Dies entspricht eben jener Einschätzung, die Takamure in *Josei no rekishi* vertritt, wenn sie, wie ich im folgenden ausführe, die Muromachi- und die folgende Edo-Zeit als Zeitalter von „Sex und Geld" charakterisiert. Männliche Prostitution erwähnt Takamure lediglich am Rande und im Zusammenhang mit Homosexualität. Nur ein Mal ist auch die Rede von real auftretenden heterosexuellen Praktiken männlicher Prostituierter (616). Die Geschichte der Prostitution als System, die im folgenden thematisiert wird, beschränkt sich bei Takamure ausschließlich auf die heterosexuelle weibliche Prostitution.

4.3.3.4 Entstehung und Entwicklung der heterosexuellen Prostitution

In der Nara- und Heian-Zeit gab es die *asobime* (*absobihime*) (wörtlich: „Spielmädchen"), die selbständige und in den Künsten ausgebildete Prostituierte (*geinōteki shishō*) waren. Daß deren Schutzgottheit mit den Göttern Kunado no kami oder Sarutahiko[372] identisch war, verweist für Takamure darauf, daß es sich bei diesen Frauen und deren sexuellen Handlungen um Relikte der frühzeitlichen Gruppenehe handelt, wo seinerzeit bei religiösen Festen Geschlechtsverkehr öffentlich zu Ehren der Götter zelebriert wurde (294f.). Das spätere *chōjasei*, eine Sitte, wie sie im *Ise monogatari, Konjaku monogatari* und *Uji monogatari*[373] beschrieben ist, und bei welcher ursprünglich dem Gast die Tochter des Hauses über Nacht angeboten wird, hält Takamure für Überreste der Besuchsehe. In der Kamakura-Zeit wurden dem Reisenden von dem Vorsteher (*chōja*) einer Station oder eines Gasthauses Frauen angeboten, und oft organisierten Frauen, die nun selbst *chōja* genannt wurden, den Austausch von

---

[372] Sarutahiko no kami taucht im *Kojiki* (Kap. 38, 40) als irdische Gottheit auf, welche die himmlischen Götter auf der Erde empfängt und geleitet. Der Name Sarutahiko wird darin schließlich einer weiblichen Gottheit übertragen (40). Wie Kunado no kami ist sie eine irdische Gottheit des Weges.

[373] *Uji shūi monogatari* („Gesammelte Erzählungen aus Uji"), vermutlich um 1220 verfaßte Sammlung von weltlichen und buddhistischen Erzählungen, in denen humorvolle oder groteske Vorkommnisse aus dem Alltagsleben des Volkes aller Schichten beschrieben werden. Sie ähnelt dem *Konjaku monogatari*, in dem fast die Hälfte der 197 Erzählungen bereits auftauchen (*NKBZS* 28, übersetzt von D.E. Mills: *A Collection of Tales from Uji,* 1970).

Sex gegen Gratifikationen. Dies bewertet Takamure als eine aus der Besuchsehe und Einheirat des Mannes hervorgegangene und damit vermischte Form der Prostitution (295), die sich mit der Entwicklung von Handel und Verkehr ausweitete. Dieses *chōja*-System bildete die Vorläuferin der öffentlichen Prostitution (*kōshōsei*). Häuser, in denen *yūjo* („Freudenmädchen“) untergebracht waren, wurden vom *bakufu* zunächst verboten, später aber wurden sie für die Krieger-Schicht freigegeben. Im folgenden wird Takamures Sicht auf die historischen und kulturellen Umstände der Entstehung von Prostitution als eines Systems ausgeführt, das sich erst in der Muromachi-Zeit etabliert habe. Eine von Takamures zentralen Thesen zur Muromachi-Zeit besagt, daß die Weltsicht dieser Epoche vom Geld bestimmt war. Auf Geld und Reichtum bezogene Redensarten jener Zeit und eine am Ende der Muromachi-Zeit geschriebene kleine Schrift mit dem Titel *Jinkyōron* („Abhandlung über die Menschen“),[374] in der sie eine in ihrer Direktheit historisch neue „Philosophie des Geldes“ ausgebreitet sieht, untermauern ihre These (269). In dieser Schrift werden Männer aus verschiedenen Schichten dargestellt, die ihren gesellschaftlichen Status durch Geldbesitz verbessern, ja die Standesgrenzen überwinden konnten (270f.).

Für Japan veranschlagt Takamure die Entstehung der Prostitution als öffentliches System (*kōshōsei*) der Muromachi-Zeit. Davor hätte es zwar auch schon private Prostitution gegeben, daneben aber auch die freie Liebe der gewöhnlichen Frauen. Die Begriffe *mekake* oder *tekake* (Prostituierte) gab es Takamure zufolge bis zur Kamakura-Zeit nicht, derartige Verhältnisse wurden eher als vieleckige Liebesverhältnisse angesehen. Die Begriffe seien Produkte der Muromachi-Zeit, denn nun erst konnte ein Mann eine Frau in Besitz nehmen wie eine Sache, auf die er seine „Hand legt“ (*te o kaketa*) oder seinen „Blick wirft“ (*me o kaketa*) (272). Das Wort *tsuma*, das ehemals die Gattin oder den Gatten bezeichnete und soviel wie „meine Hälfte“ bedeutete, wurde allmählich nur noch für die Ehefrau verwendet (271). Die Begriffe *mekake*, *tekake* und *tsukai onna* stammen aus der Kriegerschicht. Als das chinesische Schriftzeichen für *mekake* eingeführt wurde, hatte es noch keine feststehende japanische Lesung und wurde wie das Zeichen für *tsuma* einfach auch „*me*“ gelesen. In der Edo-Zeit schließlich wurde es als *mekake* gelesen und bekam Takamure zufolge dann erst eine feststehende Bedeutung (352). Die Teilung der

[374] Die aus einem Band bestehende Lehrschrift stammt aus dem Jahre 1487 und ist mit einem vermutlich gefälschten Nachwort von Ashikaga Yoshimasa (1436–1490), dem achten Shogun des Muromachi-*bakufu* versehen (*NSDJ*, 1–136, *KSSMR* 4: 648).

Frauen in Gattinnen auf der einen und Prostituierte oder Konkubinen auf der anderen Seite vollzieht Takamure hier etymologisch nach.

Ab der Muromachi-Zeit sei die Liebe der gewöhnlichen Frauen also streng verboten und in die Vernügungsviertel der Städte verbannt worden. Die Literatur handelte nun – ganz im Unterschied zu der von Frauen verfaßten Heian-zeitlichen Literatur – von „Sex und Geld" (*iro to kane*) (244). Takamure vergleicht diese Entwicklungen wiederum mit der abendländischen und der chinesischen Geschichte. Im Judentum konnten Frauen wegen nicht-ehelicher Liebesverhältnisse von der eigenen Familie gesteinigt werden, und im alten China wurde solch ein freies Liebesverhältnis dem Ehebruch gleichgesetzt und schwer bestraft (242). In diesen hart sanktionierenden, schwerwiegenden Reglementierungen des Liebeslebens sieht Takamure die wesentliche Ursache für das Entstehen der Prostitution. Sie schreibt:

> Auf diese Weise wurde die Liebe ausgetrieben und die Männer haben an Stelle der natürlichen Liebe (*shizenteki ren'ai*) die künstliche Liebe (*jinkōteki ren'ai*) erfunden und sie auf der Grundlage des Konkubinats und des Systems der Prostitution reproduziert. Dies kam hauptsächlich den Reichen zugute. Die Spaltung [der Frauen] in Ehefrauen und Prostituierte (*bai'inpu*) (die Spaltung der sexuellen Sklavinnen) begann auf diese Weise. (243)

Daß diese Spaltung ein typisches Phänomen des Altertums sei, theoretisiert sie wiederum am Beispiel des klassischen Griechenlands:

> Die durch die einseitige Androhung der Höchststrafe für Ehebruch offiziell anerkannte und auf die Fortpflanzungsorgane bezogene Versklavung der Hausfrauen (*katei fujin*) sowie die unverblümte Verwandlung der Geschlechtsorgane der Prostituierten in Waren in diesem öffentlichen Prostitutionssystem zeigen die beiden Seiten des Charakters (*seikaku*) der „Frau des Altertums". Und dieser Charakter hat sich im Griechenland des Altertums und bei uns seit der Muromachi-Zeit in typischer Weise entfaltet. (244)

Die griechische Gesellschaft des Altertums wird von Takamure ebenfalls als eine Gesellschaft, die von Sex und Geld (*iro to kane no shakai*) bestimmt wurde, dargestellt. Hierfür beruft sie sich auf Morgans Einschätzungen der griechischen Philosophen sowie der Etablierung und Verherrlichung des Hetärensystems (siehe Morgan 1877), wo das Prostitutionssystem als Schutz für die Frauen aus gutem Hause vor den sexuellen Energien der Männer gerechtfertigt wurde. Takamure zitiert des weiteren Bebel (1980), demzufolge sich die Eigeninteressen des Staates am System der Prostitution seit jeher in der Gesetzgebung zeigen (244).

Die Entstehung der Prostitution hängt Takamure zufolge des weiteren eng mit der Entstehung der Städte und der ausgeprägten sozialen Differenzierung zwischen Stadt und Land aufgrund des Wandels von der agrarischen zur Handelswirtschaft zusammen (277–278). Als Merkmale im Prozeß der Städtebildung nennt Takamure die zunehmende Geldwirtschaft, Klassenbildung sowie die „Versklavung“ und Prostituierung der Frauen (279 f.). Die ersten Städte entstanden im Altertum in Mesopotamien, Griechenland und Rom in Form von umfriedeten Stadtstaaten von Bürgern (*shimin kaisō*) (277, 282). Auch in China bildeten sich Stadtstaaten, die jedoch aus einzelnen Verwandtschaftsgruppen (*dōzoku)* und ihrer Anhängerschaft bestanden und in hierarchischer Weise eine Pyramide mit der Kaiserstadt an der Spitze bildeten.

Hingegen waren die ersten Städte in Japan von Asuka bis Heian zwar nach chinesischem Vorbild erbaut, hatten jedoch keine starken Mauern oder Befestigungsanlagen. Diese gab es erst ab der Neuzeit. Denn die Hauptstadt war lediglich Wohnort des Oberhauptes und ursprünglicher Versammlungsort des Stammesbündnisses (281). Doch nicht nur die Städte waren unbefestigt, auch die einzelnen Häuser waren derart gebaut, daß Kommen und Gehen ungehindert möglich war. Selbst die einzelnen Zimmer waren nicht abschließbar, und die Fortführung der abendlichen Besuchsehe war noch lange möglich (281). Ein klar geteiltes System von treuer Ehefrau/Prostituierte war noch nicht möglich und entstand erst in den Burgstädten der Kamakura- und Muromachi-Zeit. Harada Tomohiko setzte die Entstehung von befestigten Städten mit einer bürgerlichen Gesellschaft (*shimin shakai teki toshi*) in Japan erst für das Ende des Mittelalters (das Ende des *shōen*-Systems) fest, was in Takamures Periodisierung der Zeit der Vollendung des japanischen Altertums entspricht (282).[375] Die Entstehung und Entwicklung dieser Städte und der Stadtkultur sieht Takamure auch in Japan in einem engen Zusammenhang mit der Ausbreitung und der Form der Prostitution. Deren Rückseite bilde die Verschärfung der Benachteiligung der Frauen im Ehesystem, die zu Besitzlosen und vollkommen Abhängigen wurden (469).

Das Kamakura-*bakufu*, so Takamures These, hatte noch aus Furcht vor sinkenden Steuerabgaben des Volkes die Prostitution einzudämmen versucht. Diese Strategie findet sich in der „Epoche der Städte“, unter Toyotomi Hideyoshi und Tokugawa Ieyasu nicht mehr. Vielmehr wurde dort

---

[375] Takamure bezieht sich auf Haradas Studie *Chusei ni okeru toshi no kenkyū* („Studien zur Stadt im Mittelalter“),Tōkyō: Kōdansha, 1942. Harada Tomohiko (1917–1983) war Historiker des japanischen Mittelalters und der Neuzeit. Er ist für seinen innovativen Blick auf die Geschichte in Form von Kultur-, Frauen-, oder Stadtgeschichte bekannt.

die Prostitution aktiv gefördert und als System erstmals etabliert. Im Jahr 1528 wurde ein Kurtisanenamt (*keiseikyoku*) eingerichtet. Den Frauen (*yū-jo*) wurden amtliche Lizensen erteilt, und jährliche Steuern wurden von ihnen verlangt (298). Hierin sieht Takamure den Beginn des öffentlichen Prostitutionssystems (*kōshōsei*), das in einem sich wechselseitig bedingenden, wesentlichen Zusammenhang mit der zivilisierten Gesellschaft (*bunmei shakai*) stehe:

> Das Prostitutionssystem ist das Produkt des Zeitalters der Warenproduktion (*shōhin seisan jidai*) und des Zeitalters des Handels (*shōgyō jidai*). Hier erreicht das Phänomen des versklavten Menschen, der seine Arbeitskraft als Ware verkauft, seinen Höhepunkt (…). Gleichzeitig etabliert sich durch die Versklavung der Frau das Prostitutionssystem, in dem ihre Sexualität als Ware verkauft wird. (298)

Takamure hält die Sicht zeitgenössischer Historiker, daß sich mit der Muromachi-Zeit das Sklavensystem hin zu selbstständigen Kleinbauern aufgelöst habe, für voreingenommen, da dies die Tatsache ignoriere, daß auch die agrarische Wirtschaft dem Diktat der Warenproduktion unterworfen wurde, und eben darin die Versklavung des Menschen seinen Höhepunkt erreiche (298). Ebenso wirft sie den Historikern eine falsche Herangehensweise an Geschichte vor:

> Tief eingegraben ist die Gewohnheit, die Dinge immer einzeln und getrennt verstehen zu wollen, wie wir es in der bisherigen falschen Sicht auf die Geschichte gelernt haben, aber wir müssen die Dinge umfassend und im Zusammenhang betrachten. (299)

Als Beispiel nennt sie den Zusammenhang der Etablierung des Prostitutionssystems sowie des Konkubinats mit der Ausformung des Ehesystems, in dem die natürliche Liebe zwischen Mann und Frau künstlich verhindert und vernichtet worden sei. Beide Phänomene beruhten auf der Etablierung des Privateigentums und dienten dem Vorteil reicher Männer (299).

4.3.3.5 Außen- und innenpolitische Dimensionen der sexuellen Ausbeutung

Als die Portugiesen 1543 auf Tanegashima landeten, bestand Takamure zufolge das, was offiziell als der erste Tauschhandel mit dem westlichen Ausland bezeichnet wird, im Austausch von zwei unverheirateten Frauen der Insel gegen Vogelflinten von portugiesischer Seite.[376] Daß dieser

[376] Die Einführung und Produktion von Feuerwaffen begann bekanntlich mit der Landung der Portugiesen in Japan. Takamure (auch zitiert von Stein 1997: 311),

erste Handel von prostitutionsartigen Phänomenen (*panpanteki na mono*) begleitet war, hält Takamure für ein unrühmliches Zeichen in der japanischen Geschichte, das für die japanische Frauengeschichte von Bedeutung sei und vor Augen führe, welche Bedeutung diese für die allgemeine Geschichte habe: Frauen wurden in jener Zeit schon als „Ware“ (*buppin*) (303) angesehen, und in den Zonen, in denen Handel mit dem Ausland getrieben wurde, weitete sich auch das Prostitutionsgewerbe aus. So entstanden zu Beginn der Bunroku-Zeit (1592–1596) Rotlichtviertel, die später den Stoff für Geschichten wie „Madame Butterfly“ lieferten (304).

Bis zum Ende der Muromachi-Zeit waren im Herrschaftsgebiet jedes *daimyō* Kurtisanenviertel (*keiseimachi*) entstanden, die zur Quelle von Steuereinnahmen wurden. Schriftlich fixiert ist die Förderung und Anerkennung dieser Viertel in Osaka im Jahr 1585 und in Kyōto 1589 durch Toyotomi Hideyoshi (305). Tokugawa Ieyasu förderte durch amtliche Anerkennung die Entstehung neuer Prostitutionsviertel, etwa 1609 im heutigen Shizuoka und 1617 in Edo (Tōkyō). Das 1617 in Edo öffentlich anerkannte Kurtisanenviertel Yoshiwara bildete den Mittelpunkt des städtischen kulturellen Lebens, aus dem heraus die Literatur, das Theater (*kabuki*) und die Malerei (*ukiyoe*) der Edo-Zeit entstanden (305–306). Das *bakufu* gestattete nur die lizensierte Prostitution und ließ nach 1617 in allen Gegenden spezielle Rotlichtviertel zu. Im *Shikidō ōkagami* („Großer Spiegel des erotischen Weges“) aus dem 17. Jahrhundert[377] werden 25 solcher Viertel aufgezählt (309). Das Gehalt und die Stellung der Prostituierten differenzierten sich in einem Drei-Klassen-System (307), und die Bezeichnungen für Prostituierte varriierten je nach Region (312–313). Die Bordellkultur war im wesentlichen eine Kultur der Bürger (*shimin*). Nur am Anfang der Edo-Zeit waren die meisten Freier Angehörige der Krie-

---

schreibt von zwei Frauen die der Herr der Insel, Tanegashima Tokitaka, den Portugiesen „zur Verfügung stellte“ (303). Lidin (2002) schließt in seiner Untersuchung zwar darauf, daß es zwei Portugiesen waren, die auf Tanegashima landeten, und berühmt ist die Geschichte, daß der verantwortliche Schmied für die Flintenproduktion seine 16jährige Tochter Wakasa gegen das notwendige Knowhow eintauschte; von einer weiteren Frau ist jedoch nur im Hinblick auf eine Frau aus Kyūshū die Rede, die auf dem gleichen Schiff wie die Portugiesen fuhr und als Dolmetscherin fungierte. Unklar ist der Status dieser Frau, doch Lidin vermutet, daß Frauen als Sklavinnen, Dienerinnen oder als „Handelsware“ (merchandise) (Lidin 2002: 197, 235) auf Schiffen mitfuhren.

377 Von Fujimoto (auch Hatakeyama) Kizan herausgegebene enzyklopädische Studie über Prostitution. Darin werden detailliert Geschichte, Terminologie, Bräuche und Regeln der Edo-zeitlichen Bordelle beschrieben. Es fungierte als Buch der Etiquette und als Führer durch die abgeschlossenen Bordellviertel (in *ZEJ* 2, vgl. *NSDJT*, 3–810).

gerschicht (*bushi* oder *daimyō*) (310). Das Edo-zeitliche reglementierte Prostitutionssystem war im Vergleich zu den vielfältigen und privaten Formen, die es davor gab, für die Frauen eine „Welt des Leidens" (*kukai*), wie Takamure schreibt. Im Jahre Genna 2 (1616) wurde vom *bakufu* zwar der Menschenhandel verboten, und die Prostituierten wurden rechtlich zu Bediensteten, deren Preis als „Lohn im Voraus" bezahlt wurde. An den tatsächlichen sklavenhaften Verhältnissen änderte sich für die Frauen jedoch bis in die Shōwa-Zeit nichts, wie Takamure mit Verweis auf die Schriften Shimomura Chiakis betont (311).[378] Die Syphillis trat Fujikawa Yū zufolge erstmals Ende der Muromachi-Zeit auf[379] und war in der Edo-Zeit weit verbeitet (314). Die Entstehung und Ausbreitung der Krankheit hält Takamure für eine Begleiterscheinung der lizensierten Prostitution (314). Die Verarmung der Bauern nennt sie als Ursache dafür, daß trotz dieser Kankheit die Zahl der Prostituierten bis zum Ende der Edo-Zeit gewaltig anstieg (315) und die Ausbeutung der Frauen sich immer offener in „Billigangeboten" und Mißhandlungen ausdrückte (315f.).

Die Stellung, welche die Prostituierte im Gegensatz zur Ehefrau einnahm, wird von Takamure wiederholt im interkulturellen Vergleich thematisiert. Zu Beginn der Meiji-Zeit berichteten japanische Auslandsdelegationen darüber, daß selbst bei gesellschaftlichen Anlässen im Weißen Haus in Washington gewöhnliche Frauen anwesend und bei Empfängen keine Prostituierten, sondern Ehefrauen der Politiker geladen waren (499f.). Im Gegensatz dazu wurde die japanische Ehefrau aus der Sicht von Ausländern wie eine Dienerin behandelt, und im gesellschaftlichen Leben traten Frauen nur als *geisha* auf (501). Hierin sieht Takamure den Grund dafür, warum aus ausländischer Sicht die *geisha* für Japan stand. Eine Erklärung gibt sie damit, daß bis zur Öffnung der Meiji-Zeit Japan halb altertümlich und von patriarchalen Geschlechterverhältnissen bestimmt gewesen sei (501). In der Edo- und Meiji-Zeit, so Takamures These, gab es zwar eine Adelsschicht, aber keine Schicht adliger Frauen wie in Europa. In der Meiji-Zeit schließlich, als Heiraten zwischen Adel

---

[378] Siehe Shimomuras ersten Roman *Tengoku no kiroku* („Bericht aus dem Himmel"), der die grausame Situation der Prostituierten Ende der Taishō- und Anfang der Shōwa-Zeit aus deren Sicht veranschaulicht und sie im Kontrast zu dem in der Literatur oftmals geschönten Bild der Bordellwelt, ihrer Kunden und Zuhälter darstellt. Für übersetzte Auszüge siehe Hane 1982. Shimomura (1893–1955) war Schriftsteller und Journalist, der Reportagen über die ländliche Bevölkerung und über die Benachteiligten in der Gesellschaft schrieb.

[379] Takamure zitiert aus der erstmals 1904 erschienen *Nihon igakushi* („Japanische Medizingeschichte") von Fujikawa Yū. Darin heißt es, daß die Syphilis über China und die Ryūkyū-Inseln nach Japan gelangt sei und 1512 ihre erste Erwähnung fand (Fujikawa 1974: 87f.).

und Volk erlaubt wurden, heirateten etliche berühmte Politiker (wie beispielweise Itō Hirobumi und Ōkuma Shigenobu) Kurtisanen. Die *geisha* wurde zur „Dame“ (*kifujin*) der Meiji-Zeit (506).

Schamlosigkeit in bezug auf das Prostitutionsgewerbe hebt Takamure als ein besonderes Charaktermerkmal des japanischen Volkes seit der Edo-Zeit hervor (508): Das *bakufu* stimmte der Bereitstellung von Prostituierten für die Ausländer ohne Umstände zu und übte Druck auf die Frauen aus, sich „für das Land“ zur Verfügung zu stellen (508–509). Als Folge der Verträge von 1858 wurden mit der Ankunft von Ausländern spezielle Vergnügungsviertel in großem Stil errichtet, das erste davon 1860 in Yokohama, weitere folgten nach der Öffnung des Hafens in Kōbe 1867 und in Tōkyō (510 f.). Die Rotlichtviertel in den Zonen für Ausländer (*iryūchi*) sieht Takamure zum einen als Resultat des finanziellen Interesses der Betreiber und zum anderen als Teil politisch-strategischer Maßnahmen. Die Frauen wurden dorthin wie andere Prostituierte auch von ihren Verwandten oder Ehemännern gegen einen sogenannten Lohnvorschuß verkauft. Auch nach 1945, als „Empfangsgelegenheiten“ (*settaijo*) für die amerikanische Besatzung eingerichtet wurden, wies der Leiter der Polizeibehörde von Mukōjima die Frauen, die sich wehrten, zurecht, indem er auf die wichtige „staatliche Aufgabe“ verwies und ihnen das Beispiel jener Prostituierten des *bakufu* vorhielt, die sich vor und zu Beginn der Meiji-Zeit „für das Land“ zur Verfügung gestellt hatten (509, 973). Die Zusammenarbeit von japanischer Polizeibehörde und Besatzungsmacht zeigt für Takamure deutlich, daß Frauen für staatliche Zwecke sexuell ausgebeutet wurden (509).

Auch die Entsendung von japanischen Prostituierten nach Nord- und Südamerika, nach Indien und ganz Asien seit der Meiji-Zeit[380] will Takamure als „Export“ auf der Grundlage der Komplizenschaft zwischen Bordellbetreibern und den Behörden des Ziellandes verstanden wissen. Die Beteiligung auch des Militärs zeige sich darin, daß während des Pazifischen Krieges japanische Frauen in großer Zahl an die Kriegsschauplätze verfrachtet wurden, um dort in Bordellen zu arbeiten. Takamure bewertet dies als ein international einzigartiges Merkmal des „Prostitutionslandes“ Japan (512). Als ökonomische Strategie entpuppe sich dieser Export auch in den Worten des Schriftstellers und einstigen Nationalisten Futabatei Shimei (1864–1909), der Takamure zufolge selbst plante, ein Bordell zu betreiben, und dessen Worte sie zitiert:

---

[380] Siehe hierzu vor allem Yamazaki Tomokos *oral history* der *karayukisan*, die seit Ende der Edo-Zeit bis Mitte der Taishō-Zeit in ganz Asien arbeiteten (Yamazaki 1999). Siehe auch die vergleichende soziologische Studie zu wandernden Prostituierten in Ostasien von Lenz 1987.

> Wo die Prostituierten hingehen, folgen ihnen auch zwangläufig japanische Waren und wird der japanische Einfluß gefestigt. Daß in gewissem Umfang japanische Waren nach Sibirien exportiert werden, liegt ausschließlich an diesen Frauen. (512)[381]

Takamure merkt an, daß die christlichen Länder Missionare schickten, um ihren Einfluß zu festigen, die japanischen Nationalisten dies mit Hilfe der Prostitution taten (512).[382] Auch die sogenannten *panpan* und die *geisha gāru* in Japan selbst werden von Takamure als Teil einer staatlichen Tourismus-Strategie bewertet. Die japanische Kultur sei aus der Sicht des Auslandes aus diesen Gründen eine Strip- und Porno-Kultur (514).

In der Nachkriegszeit setze sich dieser Zustand fort, wie sie an Zitaten Takami Juns (1907–1965) und Ananda Sankar Rays, eines indischen Mitglieds des Pen-Clubs, belegt, der meinte, daß es wohl kein anderes Land gäbe, in dem die Rotlichtviertel so deutlich in den touristischen Stadtkarten verzeichnet seien, wie in Japan.[383] Takamure setzt diese Kommentare in eine historische Verbindung mit der Öffnung des Landes und dem Wesen des „Prostitutionslandes" Japan: „Japans Öffnung geschah als Prostitutionsland, und wir verstehen, daß dies unter halbkolonialen Bedingungen geschah und die Folgen jetzt nach dem verlorenen Krieg (*haisen*) umso deutlicher in Erscheinung treten. Wir können dies nur von Herzen bedauern" (515).

Takamure weist die These von der Prostitution als notwendigem Übel mit der Begründung zurück, daß sie weder in der Gesellschaft der Frühzeit existiert habe, noch in den noch unzivilisierten Gesellschaften der heutigen Zeit zu finden ist. In sozialer und kultureller Hinsicht argumentiert sie, daß die Prostitution eng mit dem Familiensystem zusammenhänge, das die Liebe ausschließe und einen Ersatz in der käuflichen

---

381 Aus Nakamura Mitsuo: *Futabatei Shimei den,* zit. nach Takamure (512). Eigentlicher Name Shimeis war Hasegawa Tatsunosuke. Mit *Ukigumo* („Drifting Clouds") schrieb er den ersten modernen Roman Japans. Seine erste Ehe mit einer Prostituierten wurde 1896 geschieden. Auslandsreisen führten ihn 1902 nach Harbin und Peking und 1908 als Auslandskorrespondent nach St. Petersburg.

382 Furukubo Ochimi, eine prominente frühe Aktivistin der japanischen Anti-Prostitutionsbewegung, habe auf Ähnlichkeiten mit Frankreich hingewiesen, das auch überall Prostitutionssysteme etabliere (Furukubo in *Fujo minshu shinbun*, Nr. 529, zit. nach Takamure, 514). Im Gegensatz zu Japan aber „exportiere" der französische Staat nicht seine eigenen Frauen zum Zwecke der Prostitution (514).

383 Takamure (515) zitiert Takami Jun, der sich 1956 (keine näheren Angaben) in *Asahi shinbun,* in der Spalte „Kinō kyō" zum Thema Prostitution in Japan äußerte, sowie Ananda Sankar Ray, ebenfalls in *Asahi shinbun* vom 3. Oktober 1957. Der internationale Schriftsteller-Kongreß fand 1957 in Tōkyō statt.

Pseudo-Liebe schaffe. Unter der Prostitution litten ihrem Verständnis nach nicht nur die Prostituierten, vielmehr seien im zusammenhängenden gesellschaftlichen System alle Frauen davon in verschiedener Hinsicht, vor allem aber in den Fragen der Liebe und der Ästhetik (siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur“) betroffen (624). In ökonomischer Hinsicht argumentiert Takamure, daß die Umwandlung von Arbeit und Sexualität in Waren ein Phänomen sei, das vom Altertum bis zum Feudalismus auftrete und eng mit dem Sklavensystem verbunden sei. In der bürgerlichen Epoche verbesserten sich die Bedingungen dahingehend, daß nun jede(r) ihre (seine) Arbeitskraft und sexuellen Dienstleistungen selbst verkaufen könne. Das öffentliche Prostitutionssystem werde zum privaten. Allein in Japan sei dieser Wandel schwierig, weil vor allem auf dem Land das Patriarchat und halbfeudale Produktionsbeziehungen noch tief verwurzelt seien (965). In Takamures sozialer, kultureller und ökonomischer Vision wird die Prostitution jedoch verschwinden, wenn das auf Privateigentum basierende *ie* sich zur Gemeinschaft weiterentwickle (*kyōdōtaika*) (624).

Bereits 1869 plädierte der Jurist Tsuda Shin'ichirō (Mamichi) (1829–1903)[384] für die Abschaffung der lizensierten Prostitution mit dem Argument, daß sie nichts anderes als Menschenhandel darstelle.[385] Sein Appell für die Abschaffung der lizensierten Prostitution zugunsten der privaten fand bei der Meiji-Regierung kein Gehör (966). Bereits drei Jahre später jedoch wurde – aus außenpolitischen Gründen – ein einstweiliges Verbot der Prostitution erlassen: Ein peruanisches Schiff mit 231 gewaltsam mitgeführten chinesischen Tagelöhnern an Bord hatte Aufenthalt im Hafen von Yokohama, und einer seiner „Sklaven“ konnte fliehen. Die offiziellen japanischen Stellen, die er um Hilfe ersuchte, verurteilten schließlich öffentlich diesen Sklavenhandel. Die peruanische Seite konterte mit dem Hinweis darauf, daß auch in Japan Menschenhandel getrieben würde, und zwar mit Prostituierten (967), woraufhin die japanische Regierung 1872 zwei Erlasse, den „Erlaß zum Verbot des Menschenhandels“ (Jinshin baibai kinshi rei) und den „Erlaß zur Befreiung der Prostituierten“ (Shōgi kaihō rei) verabschiedete. Als Reaktion darauf wurden viele Bordelle

[384] Tsuda Mamichi war fortschrittlich-liberaler Jurist und Regierungsbeamter der Meiji-Zeit. Er war ein Schüler von Sakuma Shōzan (militärische Studien) und Mitsukuri Genpo (westliche Studien). 1862 wurde er vom *bakufu* zu Auslandsstudien nach Holland an die Universität Leiden geschickt. 1866 publizierte er das erste Buch über westliches Recht, 1868 wurde er ins Justizministerium berufen und war nacheinander Abgeordneter des Unter- und des Oberhauses. Er war Mitglied der aufkärerisch gesinnten Meirokusha und veröffentlichte 29 Artikel in deren Zeitschrift *Meiroku zasshi* (*KEJ* 8: 112, *NSKJ*: 1449).

[385] Abgedruckt ist sein Aufruf in *NFMSS* 1: 191, siehe Tsuda 1869.

einfach in *kashizashiki* („Zimmerverleih") umbenannt und das Geschäft nach wie vor weiterbetrieben (968). Im Jahre 1900 erstellte die Meiji-Regierung erstmals detaillierte Richtlinien zur Überwachung des Prostitutionsgewerbes (Shōgi torishimari rei), die unter anderem die einseitige Aufkündigung der Prostitution durch die Frauen (*jiyū haigyō*) ermöglichen sollten (970).[386] Das Mindestalter der Prostituierten wurde 1876 offiziell auf 15 Jahre, 1900 auf 18 Jahre und 1921 auf 21 Jahre heraufgesetzt (971).[387] Die Zahl der registrierten Prostituierten belief sich Takamure zufolge im Jahr 1929 auf knapp 50 000 (971). Seit dem „Erlaß zur Befreiung der Prostituierten" wurde der Diskurs um die Abschaffung der Prostitution vor allem von Christen geführt. Die Anti-Prostitutionsbewegung wurde getragen von Organisationen wie der „Vereinigung für die Säuberung der Bordellviertel" (Kakuseikai),[388] dem christlichen „Frauenverein für Sittenreform" (Fujin Kyōfūkai) und der japanischen „Heilsarmee" (Kyūseigun). Der nach dem großen Erdbeben von 1923 gegründete „Bund der Frauenvereinigungen Tōkyōs" (Tōkyō Rengō Fujinkai)[389] organisierte ein nationales Antiprostitutionsbündnis, das u.a. das Verbot des Wiederaufbaus von Yoshiwara forderte (970). Das Bündnis zwischen den politischen Parteien und den Bordellbetreibern setzte sich jedoch durch. Als 1927 vor dem Völkerbund die Abschaffung der Prostitution diskutiert wurde, lehnten Japan und Frankreich ein Verbot ab (972).

Auch nach 1945 beriet sich die Regierung bereits drei Tage nach der Kapitulation mit Vertretern der Vergnügungsviertel über die Bereitstellung von Bordellen für die Besatzungsarmee. Eine Aktiengesellschaft für diese speziellen Einrichtungen wurde am 26. August gegründet, drei Tage später von der Regierung anerkannt und darüber hinaus finanziell unterstützt (972f.) Ein Anzeigentext für die Rekrutierung von Frauen lautete: „Frauen des neuen Japan gesucht in staatlichen Noteinrichtungen für Nachkriegsbelange" (*Sengo shori no kokkateki kinkyū shisetsu, shin Nihon josei o motomu*) (973).[390] Um der Ausbreitung von Geschlechts-

---

[386] Die Registrierung der Prostituierten wurde aus steuerlichen und gesundheitlichen Gründen wieder eingeführt und lizensierte Bordellviertel im ganzen Land genehmigt (Kessler 1993: 43).

[387] Vgl. auch Kessler 1993, Lenz 1987, Hane 1982, Murakami 1970–1973.

[388] Die Kakuseikai wurde 1911 von Shimada Saburō, dem Herausgeber der *Mainichi shinbun*, gegründet (Kessler 1993: 47).

[389] Dieser bildete die Ausgangsbasis für den 1924 gegründeten und von Ichikawa geleiteten „Bund zu Erreichung des Frauenstimmrechtes" (Fujin Sanseiken Kakutoku Kisei Dōmeikai), dem auch führende Sozialistinnen angehörten (vgl. Wakita, Hayashi und Nagahara 1987: 244).

[390] Vgl. das Kapitel „Frauen in der japanischen Nachkriegsgesellschaft" in der vorliegenden Arbeit.

krankheiten entgegenzuwirken, führten die Amerikaner Zwangsuntersuchungen an Prosituierten und anderen Frauen, die sie auf der Straße aufgriffen, durch, woraufhin sich im Dezember 1946 die „Vereinigung zum Schutz der Frauen“ (Josei o Mamoru Kai) formierte, die von Frauenverbänden, Frauenabteilungen der Gewerkschaften und der Parteien unterstützt wurde und sich schließlich zur „Japanischen Vereinigung demokratischer Frauen“ (Nihon Minshu Fujin Kyōgikai) entwickelte (974). Das erste Nachkriegskabinett unter Premier Yoshida erlaubte die Zulassung des „notwendigen Übels“ in den Rotlichtvierteln und in bestimmten Einrichtungen bereits im November 1946. In Einzelaktionen wurden solche Einrichtungen teilweise verhindert. So gelang es 1950 einer Gruppe von in der PTA organisierten Müttern, die Errichtung eines Rotlichtviertels in der Nähe einer Schule zu stoppen, indem sie sich an Politikerinnen im Abgeordnetenhaus und an die Massenmedien wandten (977 f.).

Der Kampf verschiedener Frauenverbände, Unterschriftenaktionen des christlichen Frauenvereines Fujin Kyōfūkai sowie Anträge weiblicher und männlicher Abgeordneter führten schließlich 1956 nach mehrmaliger Verzögerung zur Verabschiedung eines Gesetzes, das die lizensierte Prostitution verbot (984). Takamure wertet dies als einen wichtigen Schritt in der Frauengeschichte und als ein Zeugnis für die parteiübergreifende Solidarität unter Frauen. Daß die Prostitution in Wirklichkeit damit nicht abgeschafft werden konnte, liegt ihrer Einschätzung nach daran, daß das Gesetz die private Prostitution nicht verbot. Darüber hinaus versteht sie das Phänomen der Prostitution als ein Zeichen gesellschaftlicher Widersprüche, deren vollständige Lösung erst zu einer Abschaffung der Prostitution führen würde. Solange das Patriarchat bestehe, werde wohl auch die Prostitution bestehen bleiben. Dennoch plädiert sie für ein vollständiges Verbot der Prositution mit dem Argument, daß nur durch die Kriminalisierung dieses Phänomens die Tendenz zu seiner Ästhetisierung überwunden werden könne (985). Denn die Ästhetisierung der Prostitution und die gleichzeitige Vernachlässigung der Ehefrauen und Mütter sei ein wesentliches Moment der Spaltung der Frauen im Patriarchat (siehe das Kapitel „Politische Ästhetik“).

4.3.3.6 Historisierung, Dekonstruktion und kulturelle Ontologisierung

Viele Autorinnen und Autoren stimmen aufgrund ihrer Analyse früher literarischer Quellen mit Takamure darin überein, daß es im alten Japan zwar „freie Liebe“, aber keine Prostitution im engen Sinne gab (vgl. Stein 1997, Seigle 1993, Saito 1989). Seigle schreibt: „(…) presumably they remained ignorant for some time of the idea of exploiting sex as an income-producing commodity“ (Seigle 1993: 2). Ab dem 8. Jahrhundert gab es jedoch im Zusammenhang mit sozialer Differenzierung Bettlerin-

nen, die sich gelegenheitshalber prostituierten, und in der Heian-Zeit nahm die Zahl der entwurzelten Frauen, die von der Prostitution lebten, stark zu (Seigle 1993: 4).[391] In Takamures Darstellung werden diese Frauen und auch jene, welche von ihren Familien einem Gast angeboten wurden, in ihrer Bedeutung gegenüber der Prostitution, wie sie sich Takamures Kategorisierung zufolge erst mit der Muromachi-Zeit als System etablierte, vernachlässigt. Takamures Gewichtung und Bewertung ist sicherlich teilweise ein Resultat ihrer These, derzufolge die Prostitution ein Phänomen des Altertums sei und ebenso wie das Hetärentum des klassischen Griechenland die Kehrseite der Einheirat der Frau mit allen ihren Folgen bilde. Daß die Hetäre der Athener Klassik nicht typisch für das generelle Los der überwiegenden Mehrheit der weiblichen und männlichen Prostituierten der Zeit ist, thematisiert Takamure nicht. Den Vergleich des griechischen Hetärentums mit der japanischen Kultivierung der Prostitution als höhere Unterhaltung durch in den Künsten ausgebildete Frauen vom 12. bis zum 15. Jahrhundert unternimmt auch Seigle (1993: 5). Allerdings gibt sie zu bedenken, daß die japanischen Kurtisanen weit weniger politischen Einfluß als die griechischen Hetären hatten.

Unterscheidungen zwischen freier Liebe, Prostitution und Kurtisanentum werden in unterschiedlicher Weise gezogen. Stein (1997) arbeitet heraus, daß die seit dem 8. Jahrhundert schriftlich erwähnten Kurtisanen keine Prostituierten, sondern in erster Linie (Unterhaltungs-) Künstlerinnen und Geliebte waren. Er sieht den Umschwung in der kriegerischen Kamakura-Zeit und in der von Geld und Gewalt bestimmten Muromachi-Zeit gekommen, als die Kurtisane sich ihre Selbständigkeit durch sexuelle Dienste erkaufen mußte. Die Edo-Zeit bewertet er als Tiefpunkt in der Leidensgeschichte dieser Frauen, in der sie ihre Freizügigkeit verloren und in den Vergnügungsvierteln ausgebeutet wurden. Durch ihre Freilassung in der Meiji-Zeit gewannen sie zwar kurzfristig wieder ihre einstige künstlerische Identität, wurden aber in ihrer Beibehaltung der traditionellen Künste zum Verwahrungsort der japanischen Tradition inmitten rascher gesellschaftlicher Veränderungen und westlicher Einflüsse. In dieser historischen Übersicht stimmt Stein mit Takamure überein, wenngleich Takamure nicht wie Stein (und dieser im Anschluß an Takigawa Masajirō[392]) primär zwischen künstlerischem

[391] Weshalb es in einer auch den Frauen sexuelle Freiheit gestattenden Gesellschaft überhaupt zu dem Phänomen kam, daß Männer sich sexuelle Dienste kauften, ist eine Frage, die nicht geklärt ist (vgl. die Diskussion bei Seigle 1993: 4f.).

[392] Takigawa: *Yūjo no rekishi*, Tōkyō: Ikubundō, 1965. Auch Takamure bezieht sich auf Takigawa und zitiert aus seiner Schrift *Baishō hōsei shiryaku* („Geschichtlicher Abriß der gesetzlichen Bestimmungen zur Prostitution“) (311).

Kurtisanentum und Prostitution, sondern zwischen freier Liebe und Prostitution unterscheidet. Während Yanagita Kunio und Nakayama Tarō das Kurtisanentum in die Kategorie Prostitution einordnen,[393] unterscheidet Takamure die freiwillige, gegenseitige, nicht auf Dauer ausgerichtete und nicht-institutionalisierte Liebesbeziehung der Künstlerinnen bis zur Kamakura-Zeit von der Prostitution, deren Anfang in der Muromachi-Zeit und deren Verschlimmerung in der Edo-Zeit sie illustriert. Hierbei gilt ihre Kritik im Gegensatz zur Bewertung Steins sowohl der Prostitution als System wie auch seiner Ästhetisierung durch die Kurtisanen.

Takamure zitiert aus Nakayama Tarōs Werk *Baishō sanzennen shi* („Dreitausendjährige Geschichte der Prostitution“) die These, daß das Edo *bakufu* an der Prostitution gescheitert sei, und ergänzt diese Sicht mit dem Hinweis, daß die Prostitution bis heute andauere und „Japan, das Land der Ahnen“, kurz vor dem Untergang stehe (313). Die Folgen und Auswirkungen der Prostitution werden für die Gesellschaft als Ganzes gesehen und zum Sakrileg gegen das Land und die Ahnen stilisiert. Takamures Darstellung impliziert das Zusammenfallen der vollständigen sexuellen Ausbeutung und Versklavung der Frau seit der Muromachi-Zeit mit den im Umkreis der Handelsbasen wirksamen ausländischen Einflüssen. In ähnlicher Weise interpretiert sie die Öffnung der Häfen seit der Meiji-Zeit. In ihrer Wortwahl für Prostituierung (*panpanka*), einem Begriff, der nach dem Zweiten Weltkrieg für die mit amerikanischen Soldaten verkehrenden Frauen und für Prostituierte im allgemeinen verwendet wurde, wird jedoch deutlich, daß sie auch auf die Gegenwart und die amerikanische Besatzung nach dem Zweiten Weltkrieg verweist (304).

Takamures Ausführungen beklagen Umstände, wie sie heute von Feministinnen in Südostasien angeprangert werden. Die Stationierung von amerikanischen Militäreinheiten im Zuge des Vietnamkrieges in Südostasien brachte ein starkes Anwachsen der Prostitution in der gesamten Region mit sich. Die eigens für das Militär geschaffene „Rest and Recreation“-Industrie (R&R) entstand in Thailand etwa in größerem Ausmaß seit 1966, als die ersten Militärberater in Vietnam für jeweils einwöchige Trips nach Bangkok geflogen wurden (Kasch 1981: 5, zit. nach agisra 1990: 208f.). Auch im Nordosten des Landes, wo die meisten amerikanischen Stützpunkte angesiedelt waren, entstand eine Infrastruktur der sexuellen Dienstleistungen, die nach Abzug der US-Soldaten aus Vietnam nicht etwa zusammenbrach, sondern von der Tourismusindu-

[393] Zit. nach Stein 1997: 25, siehe *Yanagita Kunio-shū* (1962–1971) Bd. 4, 14, und den vielfach von Takamure zitierten Nakayama (1956).

strie übernommen und ausgebaut wurde. Truong (1990) zeigte im Falle von Thailand, daß der hochorganisierte Sexhandel mit weitgehenden ökonomischen und politischen Interessen auf nationaler und internationaler Ebene verbunden ist.

Sehr fragwürdig sind Takamures Hinweise auf die Umstände in den umliegenden Ländern während der japanischen Besatzungszeit im Zweiten Weltkrieg. In China etwa sei es kaum zur Prostitution gekommen, weil die chinesischen Frauen längst den Sklavenstatus des Altertums hinter sich gelassen und sich bereits in einer feudalistischen oder modernen selbstbestimmten Phase des Geschlechterverhältnisses befunden hätten (304–305). Mit keinem Wort erwähnt sie die Greueltaten des japanischen Militärs und die Zwangsprostituierung der euphemistisch „Trösterinnen im Gefolge der Armee" (*jūgun ianfu*) genannten Frauen aus Ostasien, insbesondere aus Korea, China, aber auch aus der Peripherie Japans, obgleich sie in den 1930er und 40er Jahren gelegentlich auch kritische Töne über die japanischen Siedler in der Mandschurei (Takamure 1932) verlauten ließ oder die Rückholung japanischer Prostituierter aus China forderte (Takamure 1940b). Die Existenz der *ianfu* und diese Form der Sex-Sklaverei während des Krieges wurden in den 1950er Jahren nicht in der Öffentlichkeit diskutiert. Sie wurden schließlich erst in den 1990er Jahren zu wichtigen Themen in der Aufarbeitung von Kriegsgeschichte, in der Frage von Verantwortung und Kompensation sowie anschließend in allgemeineren Fragestellungen nach Ethnizität und Geschlecht (Suzuki 1992, Wöhr 1993). Die Fehleinschätzung Takamures läßt sich einerseits mit dem damaligen Forschungsstand und ihrem Unwissen über dieses Stück Zeitgeschichte erklären. Andererseits nimmt sie in ihren Aussagen über das japanische Militär – und bedeutender noch – über die moralische Verfaßtheit der sich selbst prostituierenden japanischen bzw. der fortschrittlicheren chinesischen Frauen unzulässige Verallgemeinerungen vor, die sich lediglich auf ihre evolutionäre Sicht der Geschichte beziehen. Des weiteren zeigt sich hier, daß die bei Takamure so zentrale Sklavenmethapher für den Status von Frauen, da wo sie mit ethnischen Kategorien kollidiert, nur auf japanische Frauen Anwendung findet.

Die von Takamure angeprangerte Prostitution ab der Muromachi-Zeit war Thema des gesellschaftlichen Diskurses der Nachkriegszeit, in dessen Verlauf es 1956 zum gesetzlichen Verbot der Prostitution kam. Takamures Äußerungen über die zeitgenössischen Verhältnisse sind im allgemeineren Zusammenhang der amerikanischen Besatzung und des Gefühls zu verstehen, Japan befände sich in einem halbkolonialen Zustand und prostituiere sich selbst. Sexuelle Mißstände und Prostitution als Folge von Krieg, Besatzung und Kolonisation werden von Takamure

hervorgehoben. Sie dienen auch als Metaphern für die Besetzung des Landes, die Einschränkung der Souveränität und die Degradierung zum Objektstatus. Ihre Erkenntnis, daß Japan selbst an dieser Degradierung mitwirke, bleibt in ihrer Kritik der Sklavenmoral des japanischen Volkes auf einer moralisierenden Ebene stecken. Die Wechselwirkungen von Unterdrückung und Abhängigkeit, von Macht und Widerstand konnten hierdurch nicht rekonstruiert werden.

Takamure historisiert Liebe, Sexualität und Prostitution, indem sie diese als Ausdruck kultureller und sozialer Verhältnisse und als philosophische Ideen darstellt. Historisierung impliziert jedoch nicht die völlige Kontingenz dieser Phänomene. Vielmehr hat Takamure humanistische und romantische Idealvorstellungen von Liebe und Sexualität, an denen sie die sozialen Verhältnisse mißt. Drei Theoreme sind in Takamures innovativem Ansatz hervorzuheben: 1) ihre Sicht auf die Wechselseitigkeit von sexuellen, sozialen und politischen Machtverhältnissen, 2) der interkulturelle historische Vergleich dieser Machtverhältnisse sowie 3) die Dekonstruktion von geschlechtsspezifischen sexuellen Rollenzuschreibungen. In jeder der Herangehensweisen zeigen sich jedoch auch Takamures Begrenzungen.

Zu Punkt 1: In der Wechselseitigkeit der sexuellen, sozialen und politischen Machtverhältnisse nimmt der soziale Wandel nur einen marginalen Stellenwert ein. Die Frage, wie sich soziale Verhältnisse ändern, welche Strategien und Prozesse im einzelnen vonstatten gehen, wird bei Takamure nicht beantwortet. Ihr Augenmerk liegt auf der Idee der Liebe und stellt die kulturell-ästhetische Dimension des Geschlechterverhältnissese in den Mittelpunkt.

Zu Punkt 2: Wichtig ist der Blick auf das, was Mary Beard die „lange Geschichte“ nannte und von dem Gerda Lerner schreibt: „Nur wenn wir eine große Zeitspanne überblicken und die unterschiedlichen Kulturen und historischen Entwicklungen vergleichen, können wir wichtige Entwicklungslinien herausarbeiten“ (Lerner 1995m: 32), in denen deutlich wird, daß technische, ökonomische und politische Veränderungen Frauen und Männer in unterschiedlicher Weise betroffen haben. Der interkulturelle historische Langzeitvergleich gerinnt bei Takamure jedoch zuweilen zu einer starren kulturgeschichtlichen Kategorisierung. Der Eindruck der kulturellen Ontologisierung entsteht, wenn sie ein monolithisches Bild vom griechischen Altertum entwirft oder wenn sie von den moralisch fortschrittlicheren, sich selbst nicht prostituierenden Frauen des kommunistischen China schreibt. Die Historisierung der Sexualität wird von Takamures romantisch-ästhetischer Sicht auf die Geschichte – die Rückkehr zum Ursprünglichen – bestimmt und durch sie beschränkt.

Zu Punkt 3: Innovativ ist Takamures Dekonstruktion der sexuellen Geschlechtsrollenzuschreibung und Dichotomisierung von aktiv/passiv und männlich/weiblich. Dabei dienen ihr philosophische Überlegungen über die den Geschlechtsorganen zugeschriebenen Bedeutungen und soziale Beispiele über das Sexual- und Sozialverhalten japanischer Frauen und Männer. Im interkulturellen historischen Vergleich werden also ontologisierende Annahmen in Frage gestellt und widerlegt. Grundsätzlich begrenzt bleibt Takamure mit ihrer Normsetzung der Heterosexualität. Ebenso wie Beauvoir versteht sie Homosexualität lediglich als Ersatz bzw. als Flucht oder Ausweg aus der heterosexuellen Misere.

4.3.4 Die weibliche Kultur

Mit „weiblicher Kultur" wird im folgenden Kapitel ein Themenkomplex benannt, der Takamures Ausführungen über das Geschlechterverhältnis als kontingentes kulturelles Phänomen beinhaltet. Unter dem Begriff „weibliche Kultur" (*josei bunka*), den Takamure stellenweise selbst verwendet und definiert, fasse ich ihre Darstellungen und Thesen über das Verhältnis von Natur und Kultur, über das gesellschaftliche Bild von Frauen und Bauern sowie über eine als politisch verstandene Ästhetik zusammen.

4.3.4.1 Natur und Kultur

Das Verhältnis von Natur und Kultur ist explizit oder als Subtext Gegenstand zahlloser philosophischer Debatten, wenn nicht gar der Philosophie an sich. Ein angenommener oder bestrittener Dualismus von Geist und Materie, von Mensch und Tier, von Mann und Frau bildet die parallele Denkstruktur, in der auch das Verhältnis von Natur und Kultur zu fassen versucht wird. Neben der Dichotomisierung von Natur und Kultur oder dem Versuch der Überwindung dieser angenommenen Gegensätzlichkeit steht auch die Vorstellung von der „Natur" als einer „Kopfgeburt" des Menschen (Groh und Groh 1993, Landeshauptstadt Stuttgart 1993). Die Frage, welche Position Takamure in diesem philosophischen Diskurs einnimmt,[394] soll im folgenden anhand ihrer Argumentationen veranschaulicht werden.

Takamure bezeichnet die Menschen als „wissende Kreaturen" (*chiteki dōbutsu*) (118), zu deren Natur das Verlangen nach Wissen gehöre. Als

[394] Julia Thomas (2001) hat eine brillante Studie über das Konzept der „Natur" im politischen Denken Japans vorgelegt. Da sie darin ausschließlich männliche Intellektuelle behandelt, steht eine umfassende Untersuchung des Konzeptes in Theorien weiblicher Intellektueller in Japan noch aus.

erste Ausdrucksform dieses Verlangens, das sie als eine gewichtige weltgeschichtliche Tatsache hervorhebt, versteht sie die Geistbegabung der Frauen (*josei no reinō*), ihre magische und geistige Kraft, die sich in „Besessenheit“ (*kamigakari*) ausdrückt und, so Takamure, später als weibliche Hysterie pathologisiert wurde. Dabei handele es sich jedoch um die erste Form von menschlicher Kultur. Die Frau wird bei Takamure also als das von Natur aus mit Geist begabte Wesen bezeichnet und dargestellt.[395] Die Dichotomie von Natur und Kultur hebt sie damit auf, denn Transzendenz ist in ihrem Naturbegriff bereits angelegt. Ihr Ansatz widerspricht folglich auch der von Simone de Beauvoir (1956) geäußerten These vom Verhaftetsein der Frauen in der Immanenz (Germer 1996a).

In den ältesten japanischen Geschichten, so schreibt Takamure weiter, ist immer wieder von alten Bergfrauen, Hexen und Feen die Rede, die mit besonderen medialen Fähigkeit begabt, gleichzeitig aber auch gefürchtet sind. Im Buddhismus, Konfuzianismus und im Christentum werde von solchen Frauen gesprochen und vor ihnen gewarnt. In vorgeschichtlicher Zeit jedoch stellten diese Frauen nichts Anormales dar, sie wurden vielmehr als *kami* (göttliches Wesen) anerkannt. Dem *Onari*-Glauben auf den Ryūkyū-Inseln zufolge sind alle Frauen *kami*.[396] *Onari* wird von Iha Fuyū mit den Schriftzeichen für Schwestern geschrieben.[397] Sie beschützten das Haus und die Menschen. Verließ ein Mann seine Heimat, so nahm er zum Schutz einige in ein Stück Stoff eingewickelte Haarlocken seiner Schwe-

---

[395] Auf die frühe Verbindung von Frauen und Magie weisen nach Ueda Masaki die weiblichen Tonfiguren, sowie große und kleine Tongegenstände zur rituellen Verwendung in der Jōmon-Zeit hin. In der Yayoi-Zeit werden sie durch Holzgegenstände in der rituellen Verwendung der *miko* ersetzt. Die Frau wird in dieser Zeit allmählich zur Vermittlerin zwischen Göttern und Menschen (Ueda 1970: 43). Kōno bemerkt, daß der Ausdruck *reinō* (Geistbegabung) einen Schlüsselbegriff in Takamures *Josei no rekishi* darstellt: Auf der konkreten und sozialen Ebene manifestiere sich diese magisch-religiöse Geistbegabung im *hime-hiko*-System (Kōno 1990: 204).

[396] Siehe hierzu und zum Folgenden auch die Untersuchung von Monika Wacker, *Onarigami: Die heilige Frau in Okinawa* (Wacker 2000).

[397] Es gibt verschiedene etymologische Interpretationen der Bedeutung von *onari*. Die obige Lesung stellt die Geschwisterbeziehung vor den anderen Beziehungen zwischen Männern und Frauen in den Mittelpunkt des *Onari*-Glaubens. Uneins ist man sich in der Forschung darüber, ob *onari* mit „Schwester“ oder „Frau“ übersetzt werden solle. Takamure führt als möglichen Ursprung von *onari* auch *onna*, also „Frau“ an. Iha Fuyū und Torigoe Kensaburō, die Takamure rezipierte, beschränken die Bedeutung auf „Schwester“, während neuere Forschungen wie die von Nakamatsu Yashū und Monika Wacker von der ursprünglichen Bedeutung „Frau“ ausgehen (vgl. Wacker 2000: 62, 65).

ster oder seiner Cousine mit.[398] Von diesem Schutz ist auch in Volksliedern, Mythen und im *Omoro sōshi* die Rede (107, 120).[399] Die magische Kraft der Frauen entsteht Takamures Erklärung zufolge durch die „Blutsliebe" (*chien'ai*) der Frauen zu ihrem Clan (120). Die Erfahrungen von *kamigakari* (Besessenheit) wurden wahrscheinlich ursprünglich in Extremsituationen gemacht, etwa wenn ein Kind vermißt wurde oder wenn der Clan zu einem gefährlichen Kampf aufbrach, in Situationen also, wo Liebe und Gebet höchste Intensität besitzen (120f.).

Vor der „Kultur der Schrift" (*moji no bunka*) gab es Takamure zufolge die „Kultur des Wortes" (*kotoba no bunka*), eine Kultur, die von Frauen und arbeitenden Menschen – für die sie den marxistischen Begriff der Produzentinnen und Produzenten (*seisansha*) gebraucht – hervorgebracht wurde (121). Seltsamerweise führt Takamure hier die Worte aus einer Kultur der Schrift, nämlich aus der Bibel an. Sie zitiert den Beginn des Johannes-Evangeliums (1,1): „Im Anfang war das Wort, und das Wort war Gott" (121), wobei sie den mittleren Satz des Originals „und das Wort war bei Gott" wegläßt. Die gleiche Bedeutung der Göttlichkeit der Sprache trage auch der japanische Begriff *kotodama*. Die Erfindung der Sprache wurde Takamure zufolge als etwas Übernatürliches verstanden und formte sich in der Epoche der Geistbegabung zur Kultur: *Koto* („Sprache" oder „Worte") waren auf dieser Stufe noch gleichbedeutend mit *koto* („Ereignis" oder „Sachverhalt") (122). *Koto no ha* („Blätter" oder „Rand des Wortes") war nun eine der Formen, in denen die den Dingen inne-

---

398 Dieser Brauch wird auch bei Wacker 2000: 107 erwähnt. Takamure zitiert hier Iha (Ifa) Fuyūs 1938 erschienene Studie *Onarigami no shima* („Inseln der Onari-Gottheiten"). Iha (1875–1947) war ein aufklärerisch gesinnter Historiker, Volkskundler und Sprachwissenschaftler, der sich in all diesen Disziplinen mit Okinawa beschäftigte. Er war wie Yanagita Kunio von den gemeinsamen Wurzeln der japanischen und der okinawanischen Kultur überzeugt. Yanagitas 1940 erschienene Aufsatzsammlung über „Die Kraft der jüngeren Schwester" (*Imo no chikara*) ist von Ihas Theorien beeinflußt. Ihas Forschung stützte sich auf die klassischen Werke des Königreiches Ryūkyū, mündliche Überlieferung und eigene Kindheitserinnerungen (vgl. Wacker 2000: 51). Sein frauengeschichtliches Interesse kommt auch in seiner Studie *Okinawa joseishi* („Frauengeschichte Okinawas") zum Ausdruck. Darin geht er jedoch von der Behinderung des Fortschritts durch Volksbräuche aus und propagiert die Notwendigkeit für Frauen, sich weiterzuentwickeln (siehe Hokama 1979: 70).

399 So manifestiert sich in einem berühmten Volkslied von Amami die spirituelle Kraft der Schwester als weißer Vogel, der den in Seenot geratenden Männern des eigenen Clans erscheint, ihnen Mut macht und sie beschützt (Takamure, 120, siehe auch Wacker 2000: 106). Im *Omoro sōshi* (Lied Nr. 965) verwandelt sie sich in einen Schmetterling (Takamure, 107, die Übersetzungen einiger Lieder und Mythen finden sich bei Wacker 2000: 107).

wohnende Seele oder das Bewußtsein sich nach außen hin offenbarten. Wenn diese Worte gesprochen wurden, waren sie von Bewußtsein begleitet. Diese Worte hießen *kotodama,* „Wortseele" oder „Seele der Sprache". „Gute Worte" (*yogoto*) hätten eine gute „Wortseele" (*kotodama*) und sollten auch „wahre Worte" (*makoto*) sein. In der Philosophie der Epoche der Geistbegabung (*reinō jidai no tetsugaku*) sei lediglich zwischen *tadashi* bzw. *naoshi* im Sinne von „normal" und *maga* im Sinne von „krank" unterschieden worden. Takamure versteht beides als Zustände und Möglichkeiten, die Mensch und Tier in sich tragen. In jener von Takamure zeitlich nicht genau definierten Epoche konnte ihr zufolge jeder und jede im „normalen" Zustand TrägerIn wahrer Worte (und das heißt göttlicher Worte) sein.[400] Den Dualismus von Gut und Böse und die hierarchische Unterscheidung zwischen Mensch und Tier, wie sie sich in den Philosophien der androzentrischen Epoche finde, habe es auf dieser Stufe noch nicht gegeben:

> In der Philosophie der späteren patrilinearen und patriarchalen Epoche (*dankei danken jidai*) wurden klassenspezifische diskriminierende Vorstellungen wie das Göttliche und das Böse (*kami to akuma*), Mensch und Tier konzipiert. Und selbst die an sich gleichen Menschen wurden klar und deutlich in gute und in schlechte Menschen eingeteilt. Die Guten stammten gewöhnlich aus der Schicht der Herrschenden, waren Menschen aus sogenannten guten Familien, und ihre Moral wurde als das Gute bezeichnet, während die Schlechten gewöhnlich die Schicht der Beherrschten, wie etwa die Unberührbaren oder die Sklaven (auch Frauen bilden eine Gruppe, die qua Geburt zu den Schlechten gehören) bildeten. (122)

Takamure kritisiert dualistische philosophische und moralische Kategorien und verbindet sie mit einer feministischen Kritik am Androzentrismus. Gleichzeitig entkommt auch sie selbst nicht der dichotomisierenden Darstellung einer guten, d.h. nicht-wertend klassifizierenden nicht-hierarchischen Epoche, und eines schlechteren, d.h. androzentrischen und diskriminierenden Zeitalters. Es sind nicht ihre ideologie- und herrschaftskritischen Ausführungen an sich, sondern deren Durchgängigkeit, die nun ihrerseits einen zeitlich strukturierten dualisierenden Eindruck vermitteln. Takamures Ausführungen liegen emanzipatorische Ziele und Konzepte von Gerechtigkeit zugrunde, aufgrund derer sie stellenweise

---

[400] Heute noch werde in der Bevölkerung anstelle der direkten Anrede *anata* das Wort *okoto* gebraucht. Dies ist synonym mit dem Begriff *mikoto* (Worte eines Herrschers) und hat Takamures Vermutung nach die Bedeutung von *mikotomochi*, „TrägerIn von Gottesworten (*kami no kotoba*)" (123).

den konkreten historischen Erzählduktus verläßt und ins Philosophische und Spekulative abstrahiert.[401]

Kano Masanao (1983: 222) hat Takamure als eine Vertreterin der „neuen nationalen Schule" (*shin kokugakusha*) bezeichnet. Tatsächlich stand am Beginn ihrer Beschäftigung mit Frauengeschichte als maßgebliche Quelle Motoori Norinagas 44bändiger Kommentar zum *Kojiki*, das *Kojikiden*.[402] Auch die hier aufgeführten etymologischen Ausführungen verweisen auf Takamures Nähe zur „nationalen Schule" (*kokugaku*). Deren Vertreter teilten die Auffassung, daß Sprache die Macht hat, sowohl die Wirklichkeit abzubilden als auch eine äußere Wirklichkeit erst zu schaffen. Auch sie gingen davon aus, daß im Ausdruck *kotodama* „Worte" und „Dinge" wechselseitig austauschbar waren. Wichtiger als die später hinzugefügten chinesischen Zeichen war für sie die Phonetik der japanischen Sprache, die von dem Gelehrten Keichū als ein in Worten ausgedrücktes göttliches Zeichen verstanden wurde (Toyoda 1980). Takamures hermeneutische Strategien ähneln den philologischen Ansätzen der Nativisten hinsichtlich ihrer Gleichsetzung von Sprache und historischer Wirklichkeit sowie ihrer Auffassung, daß sowohl der Sprache als auch den Dingen ein eigener göttlicher Geist innewohne. Auch ihre Methode, jenseits der chinesischen Zeichen als Bedeutungsträger den ursprünglichen Sinn der Worte in der japanischen Phonetik freizulegen, verweist auf die Methoden der „nationalen Schule". Nicht nur in ihrer Interpretation des Begriffes *kotodama*, sondern auch in weiteren, besonders um die Ästhetik (siehe das Kapitel „Politische Ästhetik") kreisenden Argumentationen wendet sie diese hermeneutische Strategie an, die Motoori Norinaga auf der Suche nach der „wahren Stimme der Seele der Sprache" (*kotodama no shingon*) verfolgte (zit. nach Toyoda 1980, Marra 1998). Während dieser

---

401 Diese Einschätzung ist als Relativierung und nicht nur als Kritik zu verstehen. Klinger (1998: 249) schreibt über die Funktion der philosophischen Spekulation: „Ohne durch verallgemeinernde Aussagen einen Bogen über die Abgründe des Wirklichen zu spannen, ohne Ordnungsstiftung im Chaos der Vielfalt – kurzum, ohne das Element einer Spekulation, die durch die ‚Wirklichkeit' nicht gedeckt ist und mit ihr auch nie vollständig zur Deckung zu bringen sein wird, die jedoch gleichwohl diese Wirklichkeit erst organisiert bzw. herstellt, wäre eine Orientierung im Denken und Handeln nicht möglich. Philosophie war und ist die Kunst bzw. die Wissensform der Spekulation, die diese Aufgabe zu erfüllen sucht."

402 Takamure 1965: 244. Norinaga unterzog das *Kojiki* (aus dem Jahr 712), die älteste existierende Sammlung japanischer Mythen, Volkslegenden und geschichtlicher Ereignisse, einer ausführlichen philologischen Analyse und einer umfassenden historischen Exegese. Seine Studie *Kojikiden*, an der er 34 Jahre lang arbeitete, ist gleichsam sein Lebenswerk (Matsumoto 1970, *Kojiki* 1985).

jedoch historische, philosophische und religiöse Ergänzungen in der Textinterpretation als die wahre poetische Stimme verschleiernd gänzlich ablehnte (Marra 1998), stellt Takamure nicht den linguistischen und poetischen Aspekt, sondern das Interesse der geschichtlichen Rekonstruktion in den Vordergrund.

Takamures etymologische Ausführungen laufen auf die Aussage hinaus, daß diese Kultur des Wortes schließlich *yamatokotoba* im Sinne einer Sprache des japanischen Wesens hervorgebracht habe und im *Kojiki*, *Nihon shoki*, *Man'yōshū* und in den *fudoki* sowie in Resten konfuzianischer und aus dem Adel stammender Texte noch erhalten sei (123). Das Denken, das in diesen Worten und Texten transportiert wurde, sei pantheistisch, gleichheitlich, optimistisch, wahrheitsliebend und frauenfreundlich, d.h. es bringe Frauen gegenüber Respekt und Vertrauen zum Ausdruck. Die Menschen der damaligen Zeit hätten Tiere und Pflanzen nicht als von sich getrennt verstanden, sondern sich in respektvoller und liebender Verbundenheit mit ihnen empfunden. Ihre Wohnorte seien nicht die von Mauern umgebenen Städte, sondern die Natur gewesen.

Aus dieser frühen „Kultur des Wortes“ gingen die Dichterinnen und Geschichtenerzählerinnen (*kataribe*) wie etwa Hieda no Are[403] oder die im *Man'yōshū* erwähnte alte Frau Shihi[404] hervor, deren Geschichten der einzelnen Clans in das *Kojiki* und *Nihon shoki*, in die *fudoki* und andere alte Dokumente aufgenommen wurden (125). Aus der oralen Erzähltradition entstanden die ersten japanischen Geschichtswerke, wie das *Eiga monogatari* von Akazome Emon, die „Vier Spiegel“ *Ōkagami*, *Imakagami*, *Mizukagami*, *Masakagami*[405] und andere; ebenso der erste Roman Japans, das

---

[403] Hirata Atsutane, einer der drei großen Vertreter der „nationalen Schule“, vertrat als erster die Auffassung, daß die wesentlich am Verfassen des *Kojiki* beteiligte Person, Hieda no Are, eine Frau war. Siehe Okanos (1976: 51f.) Diskussion darüber, ob es sich um einen Mann oder eine Frau handelte. Die Frage verweist über die geschlechtliche Seite hinaus auf den kulturellen Unterschied, der damit assoziiert wird. Im Unterschied zu dem in chinesischem Stil geschriebenen Geschichtswerk *Nihon shoki* versteht Saigō Nobutsuna das *Kojiki* als eine ursprünglich japanische Mythensammlung und Hieda no Are als „eine *miko*, die die frühzeitlichen Traditionen bewahrt“ (Saigō 1995: 197).

[404] Siehe *The Manyōshū* (1965: 19) Nr. 236/37. Dort heißt es in Übersetzung: „Empress Jitō and Old Lady Shihi. ‚No more‘ I say to her,/Yet Shihi insists on telling me her tales;/Lately I have not heard them,/And I miss them now! – by the Empress.“

[405] Die sogenannten „Vier Spiegel“ (*shikyō*) *Ōkagami*, *Imakagami*, *Mizukagami* und *Masakagami* in der Reihenfolge ihrer Entstehung: *Mizukagami* ist eine geschichtliche Erzählung der Heian-Zeit, vermutlich von Fujiwara no Tadachika verfaßt. Das Werk behandelt die Zeit von Kaiser Jinmu bis Kaiser Ninmyō (850) und

Genji monogatari von Murasaki Shikibu, und die ersten Kriegerepen wie das *Heike monogatari* oder das *Taiheiki* (126).[406] Takamure geht wie die Gelehrten der „nationale Schule" Hirata Atsutane (1776–1843), Inoue Yorikuni (1839–1914), aber auch wie Yanagita Kunio davon aus, daß die *kataribe* Frauen waren (125).

In dieser Tradition sieht sie die japanische klassische Literatur, die bekanntlich im wesentlichen von Frauen verfaßt wurde. Im 11. Jahrhundert entstand mit dem *Kagerō nikki* das Genre des Tagebuches, das die folgenden 300 Jahre bis zur Kamakura-Zeit eine Domäne der Frauen bleiben sollte. Im Westen dagegen wurden angefangen mit Augustinus' *Bekenntnissen* aus dem 5. Jahrhundert über die Bekenntnisliteratur zur Zeit der Reformation, über die Werke Rousseaus bis zu Goethe die Genres Tagebuch und Autobiographie zum großen Teil von Männern dominiert (228).

Die Literatur der Frauen seit der Heian-Zeit wird von Takamure als Widerstandsliteratur (*teikō bungaku*) gegen das Ende der weiblichen Kultur gelesen. Takamure führt das *Kagerō nikki, Sarashina nikki,*[407] *Eiga monogatari*, *Genji monogatari* und lyrische Beispiele aus dem *Makura no sōshi* von Sei Shōnagon an. Die Autorinnen beobachteten und beschrieben sensibel die Unterdrückung der Frau, die sich zuerst in der Oberschicht manifestierte, und gäben gleichzeitig sehr realistische Beschreibungen des Alltags. Hier treffe sich die extrem subjektive Sicht in ihrer Klarheit mit der objektiven Beobachtung (238). An anderer Stelle betont Takamure die Gleichwertigkeit von subjektiver und objektiver Beschreibung, von subjektivem und objektivem Wissen (234). Hervorgehoben wird Sei Shōnagons *Makura no sōshi*, dessen Lyrik eine frühzeitliche (*genshiteki*) Kraft

---

damit den Zeitraum vor dem *Ōkagami* (*NKBT* 21). Der letzte „Spiegel", *Masakagami* (*NKBT* 87) ist eine geschichtliche Erzählung über die Nanbokuchō-Zeit und wurde vermutlich von Nijō Yoshimoto 1374 verfaßt (*NSDJ* 6–421).

406 Zu den Werken siehe Aston 1972, *NSJ, NSDJ*. *Taiheiki* ist ein konfuzianisch gefärbtes Kriegerepos, das um 1370–1371 fertiggestellt wurde und dessen VerfasserIn unbekannt ist. Es berichtet über Beginn und Verlauf der Auseinandersetzung um die Nanbokuchō-Zeit zwischen 1318 und 1367. Auch das Volk wird darin proträtiert. In Übersetzung liegen die Bde. 1–12 (von 40) von Helen Craigh McCullough vor: *Taiheiki: A Chronicle of Medieval Japan,* 1959.

407 Das *Sarashina nikki* ist das Tagebuch einer Hofdame der Heian-Zeit. Vermutlich von der Tochter des Sugawara no Takasue verfaßt, beschreibt es fast ihr ganzes Leben vom 12. bis über das 50. Lebensjahr hinaus. Dabei handelt es sich nicht um tägliche Aufzeichnungen, sondern um die Darstellung emotionaler Zustände und Begebenheiten sowie poetische Korrespondenzen. Ebenso wie das *Towazu monogatari* zählt es zur Bekenntnisliteratur (*NKBZS* 18, übersetzt von Ivan Morris: *As I Crossed a Bridge of Dreams*, 1971).

aufscheinen lasse und in dessen liebevoller Beschreibung des jungen und schwachen Lebens sich ein wesentliches Element der weiblichen Kultur und des mütterlichen Herzens zeige (236). Takamure lehnt es ab, diese Werke einfach als Adelsliteratur zu bezeichnen. Diese Literatur gebe das *mono no aware*, das Angerührtsein von den Dingen, so unverfälscht wieder, wie es der Weltanschauung des mütterlichen Ich entspräche, und sie sei daher eine Literatur des mütterlichen Herzens (*hahagokoro no bungaku*) zu nennen (238). Sie wird von ihr darüber hinaus mit den Attributen der Massenkultur belegt und als gleichheitlich, essentialistisch sowie als Ausdruck der japanischen Volksseele überhöht (236). Motoori Norinaga verstand *mono no aware* als die bewegende Kraft in den Dingen. Das Potential für Intersubjektivität, d.h. für jegliche Möglichkeit der Kommunikation, lag ihm zufolge in der Macht der Dinge/Worte, in verschiedenen Empfängern dieselben Gefühle zu evozieren (Marra 1998: 30). Bei Takamure wird dies möglich durch die Einheit von subjektivem und objektivem Wissen und Verstehen, die sie der Literatur von Frauen attestiert. Und ungeachtet dessen, ob die Frauen biologische Mütter sind oder nicht, sei das mütterliche Herz der Ort des Verbindung schaffenden *mono no aware*.

Daß in Europa eine derartige Frauenliteratur gar nicht erst entstehen konnte, führt sie darauf zurück, daß im Vergleich zu Japan das Patriarchat dort schon vor der Erfindung der Schrift die Macht übernommen hatte (229). Auch dort trete die Bekenntnisliteratur der Männer in Phasen des Übergangs vom Altertum zum Feudalismus oder zur Neuzeit auf. Geschichtlich gesehen seien dies jedoch Übergänge, die innerhalb der männlichen Kultur geschahen. Und diese Kultur bilde auch heute noch einen Gegensatz zur von Frauen und Männern geschaffenen Massenkultur, sie kultiviere die Liebe zum Geistigen und Vorurteile gegen Asien, bringe die Verachtung der wirklichen Frauen einerseits und die Sehnsucht nach dem „ewig Weiblichen“ andererseits hervor (230f.).

4.3.4.2 „Weibliche Kultur“ und „männliche Kultur“

In ihrer kulturhistorischen Perspektive geht Takamure davon aus, daß die frühe japanische Kultur eine an den Frauen und gleichzeitig an den körperlich arbeitenden und produzierenden Menschen (*seisansha*) orientierte und von ihnen geschaffene Kultur gewesen sei. Sie spitzt dies auf den Gegensatz einer frühen „Epoche der Frau“ (*josei jidai*) und einer darauffolgenden „Epoche des Mannes“ (*dansei jidai*) zu: Erstere sei synonym mit der „Epoche der ProduzentInnen“ (*seisansha no jidai*), letztere hingegen habe eine Kultur hervorgebracht, die am Adel und an der Stadt orientiert war (126).

Der These, daß Japan selbst keine eigene Kultur besitze, sondern alles nur von außen aufgenommen habe, widerspricht Takamure (124). Viel-

mehr treffe eine andere, von Okazaki Yoshie (1892–1982),[408] Hasegawa Nyozekan (1875–1969)[409] und Suzuki Daisetsu (1870–1966)[410] vertretene These zu, derzufolge die japanische Kultur weiblich (*joseiteki*) sei. Takamure geht dabei lediglich auf Suzukis Thesen näher ein und zitiert ihn wie folgt:

> Daß die japanische Kultur ihrem Wesen nach prinzipiell weiblich sei, wird wohl von allen Leuten, auch von Wissenschaftlern gesagt. Was es in Japan an Moral oder sonstiger Stärke geben mag, kommt alles aus China. Das Schwache, Sanfte, Feuchte und ein wenig Unklare, das ist die japanische Kultur (…). Auch für Murasaki Shikibu gilt dies, und daß eine Frau solch eine Literatur geschrieben hat, ist wohl beispiellos in der Welt. Wenn man andererseits zurückdenkt, ist es so, daß in der Zeit von Shōtoku Taishi der Buddhismus nach Japan kam und im Verlauf der Nara-Zeit der Einfluß Chinas groß war (…). Aber wenn es um Japanisches allein ohne die ausländischen Beziehungen geht, ist das so etwas Sanftes wie am Hof der Heian-Zeit. In der Kamakura-Zeit kam der Einfluß aus China, und Japan wurde stärker. Danach mag es wohl ein ziemliches Durcheinander geworden sein, aber der grundlegende Charakter der japanischen Kultur ist stark von weiblichen Elementen bestimmt. (Suzuki Daisetsu, zit. nach Takamure, 124)[411]

Trotz einiger, von Takamure nicht näher bestimmter, „schwer annehmbarer Punkte“ in Suzukis These stimmt sie dieser insofern zu, als die japani-

---

408 Literaturwissenschaftler, der zahlreiche Studien über die japanische Literatur und Ästhetik aller Epochen schrieb. Die Zeit von 1924–1925 verbrachte er in England, Deutschland und Frankreich.

409 Journalist und führender linksliberaler Sozialkritiker, der auch während des Zweiten Weltkrieges seine Überzeugungen nicht aufgab. Seine Schrift *Nihonteki seikaku*, auf welche sich Takamure hier vermutlich bezieht, wurde von John Bester übersetzt als *The Japanese Character. A Cultural Profile*, 1966.

410 Philosoph, der durch seine zahlreichen in Japanisch und Englisch verfaßten Bücher zur weltweiten Popularität des Zen-Buddhismus beitrug. Er arbeitete als Übersetzer und Herausgeber 11 Jahre lang in den USA (1897–1909), lehrte an der buddhistischen Ōtani-Universität und hatte ab 1949 für mehrere Jahre Gastprofessuren in den USA, vor allem an der Columbia University inne. Bekannt wurde er im Westen vor allem durch seine in Englisch verfaßten Bücher. *Zen and Japanese Culture* von 1959 wurde ins Japanische rückübersetzt. Eine 32bändige Gesamtausgabe *Suzuki Daisetsu zenshū* erschien 1968–1971 bei Iwanami Shoten.

411 Hierbei handelt es sich um einen Auszug aus einem Text mit dem Titel „Josei chūshin no Nihon bunka“ („Die frauenzentrierte japanische Kultur“), der mir nicht im Original vorliegt.

sche Kultur stark von der weiblichen Kultur der Frühzeit beeinflußt sei (125). Von dieser „weiblichen Kultur“ gibt sie ihre eigene Definition:

> Die hier genannte weibliche Kultur (*josei bunka*) ist so eine wie die im ersten Kapitel beschriebene frauenzentrierte Kultur, d.h. eine Kultur des matrilinearen Zeitalters. Sie meint und umschreibt folglich keine Kultur, in der sowohl eine männliche wie eine weibliche Kultur durch alle Zeiten hindurch nebeneinander existieren.
>
> Des weiteren glaube ich, daß die Kultur des matrilinearen Zeitalters eine Kultur vor den verschiedenen Diskriminierungen und Klassifizierungen war, daß sie sozusagen eine Art naturalistischer Kultur (*shizen-shugi bunka*) darstellt. Deshalb offenbarten darin wohl Frauen wie Männer, welche die Unterdrückung späterer Zeiten nicht kannten und deshalb auch nicht fürchteten, ihre jeweils eigentümliche Natürlichkeit. Statt weibliche Kultur sollte sie daher wohl eher natürliche Kultur (*shizen bunka*) heißen. Hier möchte ich mich jedoch auf diejenigen Merkmale dieser natürlichen Kultur konzentrieren, die durch das Geschlecht der Frauen zum Ausdruck kommen, und dies die weibliche Kultur nennen. (224–225)

Takamure glaubt nicht daran, daß es unüberwindbare Barrieren zwischen den Geschlechtern gibt oder daß sie eine jeweils ganz eigene Kultur besitzen. Zur Abgrenzung gegen die Kultur der männlichen Alleinherrschaft sei es jedoch sinnvoll, als „Provisorium“ den Begriff „weibliche Kultur“ zu verwenden (225). Takamure grenzt sich von antifeministischen und männerbündlerischen Theorien der Geschlechterdifferenz ab, in denen, wie sie anmerkt, eine echte Gleichwertigkeit von Mann und Frau nicht gedacht werden könne, und die mit „Kultur“ allein die männliche Kultur meinten. Als extremes Beispiel dieser These führt sie Otto Weiningers (1880–1903)[412] 1903 veröffentlichte Schrift *Geschlecht und Charakter* (1997)[413] an (225–226). Weininger geht davon aus, daß es in Män-

---

[412] Aus patriarchal-autoritären und kleinbürgerlichen Wiener Familienverhältnissen stammend, war er wie auch sein Vater antisemitischer Jude. Er beging im Alter von 23 Jahren Selbstmord. Sein Studium der Biologie und Philosophie hatte er 1902 mit der Promotion beschlossen, deren Dissertationsschrift die erste Version seines antifeministischen und antisemitischen Werkes *Geschlecht und Charakter* darstellt. Die ergänzte Version, aus der Takamure hier zitiert, wurde 1903 in Buchform veröffentlicht (LeRider 1985). Mit Weininger setzte sich Takamure bereits 1926 auseinander (vgl. Germer 1998).

[413] Eine feministische Textkritik und eine Kritik der Neuauflage des Buches bei Matthes und Seitz, 1980, findet sich bei Schröder 1985. Die japanische Übersetzung *Sei to seikaku* von Murakami Hiroo erschien 1925 im Tōkyōer Verlag Arusu.

nern auch weibliche Anteile (= W) und in Frauen auch männliche Anteile (= M) gebe. Während aber die herausragenden Männer sich durch einen möglichst hohen Anteil an M auszeichneten, sei für herausragende Frauen ein möglichst geringer Anteil an W notwendig (vgl. Weininger 1997).[414] Ein solch diskriminierendes Bewußtsein von Überlegenheit und Unterlegenheit, wie Weininger es hier stellvertretend artikuliert, sei, so Takamure, typisch für Menschen, die eine weibliche Kultur nie erfahren hätten.

Takamures Konzeption der weiblichen Kultur, die sie auch als eine Kultur der Mutter (*haha no bunka*) bezeichnet, wird der sogenannten männlichen Kultur (*dansei bunka*) als deren befreiendes Anderes gegenübergestellt und im Kontrast dazu erläutert: Der weiblichen Seite werden die pantheistischen Religionen zugeordnet, der männlichen die monotheistischen, die sich immer wieder spalteten und gegenseitig bekämpften und in denen letzlich die Lösung durch Gewalt gesucht werde. Dieses männliche Denken sei nicht nur eine Angelegenheit des Bewußtseins, sondern habe seine realen Auswirkungen auf alle Dimensionen des Lebens. Deshalb sei es notwendig, die weibliche Kultur als Kritik und Kontrast diesem männlichen Denken und Bewußtsein entgegenzustellen. Auf der Stufe der Selbstbestimmung, auf der sich die Frauen der Gegenwart bereits befänden, sei es erstmals möglich, die weibliche Kultur der Vorfahren der Frühzeit überhaupt zu verstehen (226).

In Takamures Geschichtsentwurf wird die Vergangenheit zum Spiegel der Zukunft, wird die für die Vergangenheit angenommene Selbstbestimmung der Frauen der Frühzeit zum Vorbild für die zukünftige Selbstbestimmung der Frauen:

---

[414] Rudolf Steiner schrieb über Weiningers Ideen durchaus wohlwollend: „Weininger () (sic) meinte, er habe (…) die moderne Menschheit von allem Weiblichen, von allem W zu erlösen (…) Und das sah Weininger als eine Art Erfüllung des Christentums an, daß er als Jude die Menschheit von dem W erlösen könne; das sah er gewissermaßen als seine Sendung an. ()… (sic) was da bei Weininger heute als Intuition und Imagination zum Ausdruck gekommen ist, das sind wirkliche Ideen der Zukunft“ (Rudolf Steiner: Kosmische und menschliche Geschichte, Bd. I, 1. Vortrag, Dornach 1964, zit. nach Stopczyk 1980: 247). Der Zeitgenosse Sigmund Freud nannte Weininger einen „hoffnungsvollen jungen Mann“ und auch Männer wie August Strindberg, Karl Kraus und Ludwig Wittgenstein äußerten sich begeistert (Schröder 1986: 135). Weininger ist wohl als Symptom des Geschlechterdiskurses der Jahrhundertwende und im Kontext der Auseinandersetzung mit der entstehenden Frauenbewegung zu verstehen. So stellt auch Jaques LeRider die berechtigte Frage: „Ist die Unvernunft von ‚Geschlecht und Charakter‘ nicht die Vernunft seiner [Weiningers] Zeit?“ (LeRider 1985: 13–14).

> Bis zur Kamakura-Zeit haben die Frauen Japans mit ihren eigenen Augen die Dinge betrachtet, mit ihrem eigenen Herzen und Verstand über die Dinge nachgedacht und hatten die Fähigkeit und Möglichkeit, aus eigenem Willen und eigener Kraft die Dinge zu verwirklichen. Den Quellen nach zu urteilen, hatten die jungen Frauen (*otome*) der Nara-Zeit, die arbeitenden Frauen der Heian-Zeit (*shokugyō fujin*) und die Hausfrauen der Kamakura-Zeit (*shufu*) diese Fähigkeit. Folglich können wir nur dort allein den Traditionen der weiblichen Kultur jener vergangenen Zeit nachforschen. (…) Die weibliche Kultur wird nur dann geboren werden, wenn die Frauen nichts und niemanden fürchtend die Dinge mit eigenen Augen betrachten und sie mit eigenem Herzen und Verstand durchdenken. (226–227)

In diesen Worten wird deutlich, worin die Anziehungskraft von Takamures *Josei no rekishi* für ihre Zeitgenossinnen, aber auch für die Frauen der 1970er Jahre lag. Die Autorin versteht es, ein starkes und selbstbestimmtes Bild der Frauen der Frühzeit zu zeichnen und damit gleichzeitig in neuzeitlichen Begriffen wie berufstätige Frau (*shokugyō fujin*) oder Hausfrau (*shufu*) eine Utopie zu entwerfen, mit denen sich die Leserinnen umstandslos identifizieren können. In der Debatte um die Hausfrauen Mitte der 1950er Jahre ging es um die Neubestimmung des Rollenverständnisses der Frauen als Hausfrauen bzw. als berufstätige Frauen. Und in den Frauenbewegungen seit Ende der 1960er Jahre waren Autonomie und Selbstbestimmung zentrale Begriffe – sowohl in den westlichen Ländern als auch in Japan. Wie diese Begriffe gefüllt wurden, war allerdings unterschiedlich. In Japan nahmen neben der Strömung, die an den westlichen radikalfeministischen Schriften orientiert war und die Frau als autonomes Subjekt konzipierte (vgl. Germer 2000, Mae 1997), auch verschiedene Facetten eines Mütterfeminismus großen Raum in der Theoriebildung und in der Selbstdarstellung der Frauenbewegung ein. Takamure Itsue gehörte zu den geistigen Müttern dieser Ausrichtung innerhalb des japanischen Feminismus, in dem die Mutter-Kind-Einheit und das Leben mit Kindern als eine zentrale Herausforderung an die an Männern orientierte Gesellschaft verstanden wurde (siehe das Kapitel „Rezeption“).

Takamure beruft sich auf Beschreibungen des chinesischen Geschichtswerkes *Wei zhi* über die wenig geschlechtsdifferenzierte frühzeitliche japanische Gesellschaft, um die Begriffe „weibliche Kultur“, „Kultur der ProduzentInnen“ und „Kultur der Masse“ (*taishū bunka*) als Synonyme zu erklären (1011), die im Laufe der patriarchalen Entwicklung der späteren Zeit nur im Untergrund weiterexistieren konnten. Im vierten

Band von *Josei no rekishi*, der vornehmlich eine Auseinandersetzung mit der Gegenwart und eine Darlegung von gesellschaftlichen Visionen enthält, beschreibt Takamure auch ihren marxistisch geprägten Glauben an die „Masse", zu der auch die Frauen gehören:

> Der Wille der Masse ist blind, kann man wohl sagen. Genau wie die Natur ist er motiviert von der Begierde nach Nahrung und Sexualität, aus denen sich Wille und Ausrichtung bilden. In der heutigen Zeit sucht die Masse aus der Jahrtausende währenden Versklavung (durch eine kleine Schicht von Herrschenden) auszubrechen und tritt wie niemals zuvor tanzend als Akteurin der Geschichte in Erscheinung. (1012)

Den Kommerzialismus (*shōgyō-shugi*), Ausdruck der Maschinen-Zivilisation (*kikai bunmei*), bezeichnet Takamure als den größten Feind der Masse. Der menschliche Verfall, der sich durch ihn manifestiere, zeige sich deutlich in den sozialen Problemen, die im fortgeschrittenen Kapitalismus der USA herrschen. Takamure beschreibt zur Untermauerung einen amerikanischen Film über Raub und Mord, in dem die Brutalität groteske Züge annimmt (1013). Die Zerstörung der Natur, die bereits in der Renaissance begann, habe den zerissenen und schizophrenen Menschen der Moderne hervorgebracht, in welcher der natürliche Umgang der Menschen miteinander verloren ging. Die Frau sei dabei zur bloßen Natur erklärt und auf die Funktion des „Fortpflanzungsorgans" (*seiki*) reduziert worden. Sie wendet sich gegen diese reduzierende Sicht auch in Argumentationen, die unter Berufung auf dieses eigene Fortpflanzungsorgan für Frauenrechte (*joken*) und für die Befreiung der Frau aus den Fesseln des Ehesystems plädieren.

In Takamures Ausführungen über Natur und Kultur wird der Zusammenhang von Natur, Naturzerstörung und die Reduktion von Frauen auf Natur angedacht. Eine parallele Argumentation, die allerdings auf der Grundlage eines dualistischen christlichen Weltbildes und seiner Trennung in Mutter Erde und Vater Gott ausgeht, findet sich in dem wissenschaftlich umstrittenen, für den ökologischen Feminismus der 1980er Jahre jedoch maßgeblichen Band von Carolyn Merchant, *Der Tod der Natur* (1987). Darin entfaltet die Autorin die These, daß die Natur, ehemals ein lebendiger und nährender Organismus, im 16. und 17. Jahrhundert zu einer Produktions- und Reproduktionsmaschine im Dienste des Menschen degradiert wurde. Auch die Frau, die als „naturverhaftet" galt und von deren besonderer Beziehung zur Natur auch Merchant ausgeht, sei in ihrem Status abgewertet worden (Merchant 1987).

In Takamures Vorstellung ist die Frau das naturhaft geistbegabte Wesen, und es ist die Natur der Frau, aus der Kultur entsteht. Diese ur-

sprüngliche „natürliche Kultur“ (*shizen bunka*) (225) wurde im Laufe der Geschichte durch die „männliche Kultur“ überwältigt bzw. in den Untergrund abgedrängt und tritt im 20. Jahrhundert wieder als „Kultur der Masse“ (*taishū bunka*) hervor. Auch diese Kultur sei von der Geistbegabung und den magischen Fähigkeiten der Frauen geprägt. Die neuen Religionen, die Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts von Frauen gegründet wurden, betrachtet Takamure als ein Phänomen, das auf die Rückkehr zur magischen Macht der Frauen und auf das Wiedererwachen der Masse zur Ursprünglichkeit verweist (1015f.). Nakayama Miki, die Begründerin der Tenri-kyō wurde zur „Mutter der leidenden Bauern“ (1018), Deguchi Nao, die Begründerin der Ōmoto-kyō, lebte in ärmlichsten Verhältnissen. Beide waren spirituelle Führerinnen, denen ein männlicher Verwalter beistand.[415] Hierin erkennt Takamure auch jenes ursprüngliche *hime-hiko*-System der japanischen Frühzeit wieder, das in den neuen Religionen des 20. Jahrhunderts seine Renaissance erfahre. Durch die Jahrtausende der Unterdrückung hindurch habe sich die besondere intuitive Fähigkeit der Frauen, ihre Geistbegabung und ihre Liebe zur Welt erhalten und komme in der Gegenwart auch durch naturwissenschaftlich forschende Frauen wie Louise Meitner (1878–1968)[416] oder Marie Curie (1867–1934)[417] zum Ausdruck. In diese setzt Takamure ihre Hoffnung auf „weitergehende heute noch unvorstellbare Einsichten und Erkenntnisse, die über die Atomkraft hinausgehen“ (121). Takamure setzt also auf die Frauen und ihr Potential, das erst in der Gegenwart in neuer Form wieder zur Entfaltung gelangen kann und der gesamten Gesellschaft, dem Volk, „der Masse“ neue soziale, spirituelle und politische

---

[415] Die Struktur des „Mann-Frau-Systems“ in den Gründungsgeschichten der neuen Religionen wurde auch von anderer Seite thematisiert (Okano 1976, Hori *et al.* 1984), wobei es nach Einschätzung Wöhrs (1989) auch zu einer Überzeichnung der Rollenzuschreibung der Frau als passives Medium und des Mannes als aktiver Geschäftsführer kommt. Takamure verweist zwar auf das *hime-hiko*-System, konzentriert ihre Beschreibung jedoch auf die charismatischen Frauen selbst und konstruiert sie als Trägerinnen des Mutter-Ich (*bosei-ga*). Zu den beiden Religionsgründerinnen Nakayama Miki und Deguchi Nao siehe Wöhr 1989.

[416] Schwedische Naturwissenschaftlerin, auf die der Begriff der „Kernspaltung“ zurückgeht. Sie arbeitete mit Otto Hahn zusammen, weigerte sich aber während des Zweiten Weltkrieges an der Atombombe zu arbeiten. Sie arbeitete im Nobel-Preis-Büro mit.

[417] Französische Chemikerin und Physikerin polnischer Herkunft. 1906 erhielt sie als erste Frau eine Professur für Physik an der Pariser Sorbonne. Zusammen mit ihrem Mann Pierre und A.H. Becquerel erhielt sie 1903 den Nobelpreis für Physik. Durch ihre Arbeiten begründete sie die Radiochemie, wofür sie 1911 mit dem Nobelpreis für Chemie ausgezeichnet wurde.

Alternativen bietet. Bei ihrem Rückgriff auf die These von der magischen Macht der Frauen der Frühzeit, die sie zur Grundlage von Kultur und Wissen stilisiert, ist anzumerken, daß sie Frauen nicht auf ihre Besonderheit im religiös-spirituellen Bereich beschränkt, sondern die innovativen Fähigkeiten von Frauen selbst in den modernen Naturwissenschaften hervorhebt.

4.3.4.3 Das Bild der Frau in Tugendlehren und Religion

Im gesellschaftlichen Bild der Frau, vermittelt durch Tugendlehren und Religion, stellt Takamure, wie in allen anderen Bereichen, einen großen Bruch zwischen der Kamakura-Zeit und der nachfolgenden Muromachi- und Edo-Zeit fest. Ihrer Argumentation zufolge hängt der Prozeß, der zu immer größerer Frauenverachtung führte, eng mit dem Prozeß zusammen, infolge dessen die Sexualität der Frau zur Ware wurde (248–249). In diesem Kapitel werden Takamures Darstellungen und Argumentationen in bezug auf Frauenbilder bzw. die Verunglimpfung der Frau in Tugendlehren und Religion vorgestellt. Gleichzeitig wird in Takamures Ausführungen auch ihr eigenes Frauenbild deutlich, das Frauen zwischen Widerstand (Widerstandsliteratur) gegen und Anpassung an die gegebenen, für die Entfaltung von Frauen einschränkenden Verhältnisse situiert. Die Normen für Frauen, so zeigt sie, setzten sich durch Normierung und Bestrafung, aber auch infolge von Verinnerlichung durch (vgl. auch Bock 1983). In ihre Darstellung des Frauenbildes integriert sie das Bild der Bauern. Zwischen beiden entdeckt sie im Hinblick auf Redensarten und Tugendlehren weitgehende strukturelle Übereinstimmungen.

Takamure führt den bis zur Kamakura-Zeit geltenden Brauch an, dem zufolge der Mann seine Ehefrau zur Nachlaßverwalterin einsetzte, und kontrastiert diesen Vertrauensbeweis mit der Kaibara Ekiken (1630–1714) zugeschriebenen These von der seelischen und sittlichen Minderwertigkeit der Frauen, die schwach, unwissend, oft auch bösartig und unfähig seien, den rechten Weg zu verfolgen (247).[418] In den Tugendbüchern der Edo-Zeit finde sich das gleiche Frauenbild der unwissenden und untalentierten Frau, wie es auch in Griechenland und in China propagiert wurde (247). Im Japan der Edo-Zeit wurden diese Eigenschaften nicht nur Frau-

[418] Siehe „Onna daigaku takarabako" („Schatzkästlein der Hohen Schule der Frau") in Ishikawa (1977: 27–59), vgl. auch Gössmann (1990: 18–22) und Neuss-Kaneko (1989: 412f.). Ob der Konfuzianer Kaibara Ekiken tatsächlich diese Schrift verfaßte, ist ungewiß. Sie weist allerdings große Ähnlichkeit mit dem fünften Kapitel seines der Erziehung gewidmeten Werkes *Wazoku dōjikun* („Profane Lektionen für Kinder") auf.

en, sondern auch Bauern zugeschrieben, die in gleicher Weise zu Sklaven gemacht werden sollten (vgl. 247).

Den weiblichen Prototyp des griechischen Altertums sieht Takamure vor mehr als zweitausend Jahren in der Geschichte Griechenlands, Roms, Indiens, Judäas und Chinas verwirklicht. In Japan hingegen sei dieser „Typ der Frau des Altertums" (*kodai joseiteki ruikei*) erst vor vier- bis fünfhundert Jahren mit der Muromachi-Zeit entstanden (247, 249).

In China sieht sie das Aufkommen von Tugendlehren für Frauen zeitlich und kausal im Zusammenhang mit dem Übergang in die städtische Gesellschaft (*shimin shakai*) und mit dem Entstehen der öffentlichen Prostitution zur Zeit der Han-Dynastie im zweiten Jahrhundert v.u.Z. (263). Die „Versklavung" der Frau geschah in dieser Zeit. Die „Sklavenmoral", die für die chinesischen Frauen und die Frauen der meisten Länder unter dem kulturellen Einfluß Chinas propagiert wurde, habe sich in dieser Zeit vollendet. Dies zeige das aus der frühen Han-Zeit überlieferte *Lie nü zhuan* („Die gesammelten Frauenbiographien") des Liu Xiang (77 bis wahrscheinlich 8 v.u.Z.) und das aus der späten Han-Zeit stammende *Nü jie* („Frauengebote"). Letzteres ist die älteste heute bekannte und berühmteste chinesische Lehr- und Tugendschrift für Frauen, die nach dem Jahre 106 von Ban Zhao (ca. 48–117), einer Gelehrten und Beraterin der Kaiserin Teng, verfaßt wurde (263–264).[419] Es wurde hunderte von Jahren nach seiner Abfassung zum Fundament der konfuzianisch geprägten Mädchenerziehung (Fricker 1988: 279) und zur Vorlage für weitere Tugendbücher für Frauen, die auch in Japan vom Tokugawa-*bakufu* als öffentliche Lehrmeinung publiziert wurden (vgl. van Gulik 1974: 98). Takamure macht keine Quellenangaben zu dem von ihr zitierten Text. Wahrscheinlich lag ihr eine der japanischen Übertragungen vor, die häufig auf Interpretationen des Originals in den chinesischen Lehrschriften basierten.[420] Der Originaltext Ban Zhaos enthält eine weit weniger dichotomisierende Darstellung der Geschlechter und zieht vor allem in den ersten drei Kapiteln über die Tugenden der Frau nicht den Vergleich mit dem Mann heran, wie dies in den folgenden Zitaten aus dem *Nü jie* geschieht. Takamure schreibt:

---

[419] Ban Zhao ist als die erste weibliche Gelehrte Chinas bekannt. Sie wurde von Kaiser Ho (89–105) mit der Vervollständigung der kaiserlichen Annalen *Han shu* betraut und unterrichtete die Kaiserin und Hofdamen. Sie diente auch als politische Beraterin von Kaiserin Teng, als diese 106 die Regentschaft für den minderjähringen Thronfolger übernahm (siehe Swann 1968).

[420] Ob Takamure diese Interpretationen im chinesischen Original rezipierte, läßt sich aufgrund fehlender Quellenangaben nicht rekonstruieren. Sicher ist, daß Takamure das klassische Chinesisch beherrschte.

> In dem ersten Kapitel über „Niedrigkeit und Schwäche“ wird erklärt, „da es der Vernunft des Himmels gemäß so ist, daß der Mann ehrwürdig und stark, die Frau [hingegen] niedrig und schwach ist, bettet man seit alters her einen Jungen bei der Geburt drei Tage lang auf die Schlafstätte, wobei man ihn in zeremonielles Gewand kleidet und ihn mit einem Perleninstrument spielen läßt, während man bei der Geburt eines Mädchens dieses drei Tage lang unter [d.h. neben] das Bett legt und ihm zum Schlafen eine irdene Wirtel als Spielzeug gibt. Auch an diesem Brauch versteht man wohl, daß die erste Frauentugend darin besteht, die Vernunft des Himmels zu fürchten und um die eigene Niedrigkeit und Schwäche zu wissen.“ In dem Kapitel über „Ehemann und Ehefrau“ heißt es, daß „der Weg des Ehepaares der Weg von Yin und Yang ist und daß die Familie die Grundlage der Gesellschaft ist“. In dem Kapitel über „Ehrfurcht und Fügsamkeit“[421] wird erläutert, daß für die „Ehefrau Ehrfurcht und Fügsamkeit an erster Stelle stehen und sie auch innerhalb der Familie Maßlosigkeit vermeiden soll“. Im Kapitel über „Fraulichen Wandel“ wird die Frau auf eine Tätigkeit festgenagelt, wenn es heißt: „Die Frau hat viererlei Wandel, das sind frauliche Tugend, frauliche Rede, frauliche Erscheinung und frauliche Tätigkeit. Die frauliche Tätigkeit (*fukō*) meint die Arbeit im Haushalt und die Berufung der Frau (*onna no tenshoku*) besteht aus nichts anderem als dieser.“ Im Kapitel „Mit Ganzem Herzen“ steht, daß „der Gatte der Himmel ist. Er ist der Herr. Für eine Frau gibt es keinen selbstbestimmten Weg.“ Im Kapitel „Beugsame Folgsamkeit“ heißt es, „Selbst wenn die Schwiegermutter mit dem, was sie sagt und wie sie sich verhält, im Unrecht ist, muß die Schwiegertochter sich ihr folgsam beugen“, und das Kapitel „Harmonie mit den jüngeren Schwägern und Schwägerinnen“ besagt, daß „die von außen kommende und in eine Familie eingeheiratete Schwiegertochter den Wünschen der Schwägerinnen Folge leisten soll“. (264)

Takamure versteht das Werk ebenso wie seine historischen konfuzianischen Rezipienten und Epigonen sowie seine westlichen ÜbersetzerInnen (Swann 1968: 134 oder van Gulik 1974: 97) als Moralfibel für Frauen, in welcher die hierarchische Ordnung zwischen Mann und Frau festgeschrieben wird. Swann (1968: 136) verweist jedoch auf den bemerkenswerten Umstand, daß Ban Zhao gleiche Bildung für Jungen und Mädchen fordert, und van Gulik (1974: 97) bemerkt dazu, daß Ban Zhao wohl

[421] Die Kapitelüberschrift lautet in Ban Zhaos Original „Ehrfucht und Vorsicht“, wenngleich darin von Fügsamkeit die Rede ist (Fricker 1988: 222).

die erste Feministin Chinas genannt werden würde, hätte sie nicht das *Nü jie* geschrieben. Eine Autorin sieht darin ein historisches Mißverständnis gegenüber dem Text, der nach ihrer Auslegung sich nur zur Irreführung der Männer und lediglich an der Oberfläche der zeitgenössischen orthodox-konfuzianischen Ideologie bedient, darunter aber „die Frau als dem Mann natürlicherweise überlegen, fleißig und zu leiblicher Mutterschaft nicht verpflichtet“ kennzeichnet (Fricker 1988: 263). Unabhängig davon, welche Intention die Autorin Ban Zhao mit ihrem Text verfolgte, spiegelt er die zeitgenössischen konfuzianischen Auffassungen von männlicher Dominanz,[422] die in China bereits zur Han-Zeit verbreitet waren, und verdeutlicht in der ideologisch verschärften japanischen Übersetzung oder Zusammenfassung, die Takamure vorgelegen haben muß, daß die japanische Nutzung der chinesischen Tugendlehren der Festlegung der Frau auf einen untergeordeten und abhängigen Status diente.

Auf die hohe Stellung, welche die Frauen in der Durchführung der religiösen Riten in Japan innehatten, wurde bereits in der Darstellung des *hime-hiko*-Systems eingegangen. Mit der Einführung des Buddhismus begann Takamure zufolge ein Prozeß, in dem Frauen mehr und mehr aus religiösen Ämtern ausgeschlossen wurden.[423] Andererseits bemerkt sie, daß sich die buddhistische Praxis, wie sie sich in Japan ausbildete, dem Einfluß der Frauen auch nicht ganz entziehen konnte. Der erste Tempel etwa, den der Soga-Clan errichten ließ, war ein Nonnentempel. Auch die parallele Errichtung von Mönchs- und Nonnentempeln unter Shōtoku Taishi verweist Takamure zufolge auf die ursprüngliche Doppelherrschaft von Mann und Frau (219).[424] Dennoch wurde ab jener Zeit unter

---

[422] Er wurde auch im folgenden vor allem in der Song-Dynastie immer wieder in konservativer Absicht zitiert und nicht als subversiver Text gelesen und verstanden. Fricker merkt an, daß Ban Zhaos Versteckspiel wohl zu raffiniert gewesen sei und auch die chinesische Frauenbewegung die Schrift nicht für sich reklamieren konnte (Fricker 1988: 280–81).

[423] Allerdings läßt sich nach Okano anmerken, daß im 7. und 8. Jahrhundert buddhistische Nonnen-Priesterinnen sich in Funktion, Rangordnung und Lebensweise kaum von den Mönchen unterscheiden, während, von einer Ausnahme abgesehen, im zentralen Shintō-Kultamt zu dieser Zeit kein weibliches Element mehr bezeugt ist (Okano 1991: 46).

[424] Siehe auch Okano 1991: 45–49. Die ersten buddhistischen Priester in Japan waren drei Frauen, namentlich überliefert als Shima, Toyome und Ishime, welche 588 mit kaiserlicher Erlaubnis zum Studium nach Korea gingen. Für diese Nonnen-Priesterinnen wurde der Tempel Sakurai in Nara gegründet, während das erste Kloster für buddhistische Mönche, Kentsūji, erst zwanzig Jahre später errichtet wurde.

den buddhistischen und konfuzianischen Gelehrten bereits die Unterlegenheit und die Sündhaftigkeit der Frau diskutiert. Im *tennō*-Staat während der Zeit der *ritsuryō*-Gesetzgebung (frühes 7. bis spätes 10. Jahrhundert) wurden Takamure zufolge die Frauen jedoch erst ansatzweise als eine den Männern gegenüberstehende Gruppe aufgefaßt. Dort stand die Entstehung von Klassen im Vordergrund.[425] Die durchgängige geschlechtliche Teilung der Gesellschaft sei Ergebnis des später entstandenen und von buddhistischen und konfuzianistischen Tugendlehren ideologisch untermauerten Patriarchats (vgl. 220). Dem ist aus der neueren Forschung entgegenzuhalten, daß auch der Shintoismus, in dem ehemals die Frauen wichtige rituelle Funktionen innehatten, die These von der Unreinheit der Frau entwickelte, mittels derer die Frauen allmählich aus dem Ritus ausgeschlossen wurden.[426]

Die buddhistischen Lehren, denen zufolge Frauen animalischer und sündiger Natur sind, wurden Takamure zufolge verstärkt seit der Kamakura-Zeit in Japan verbreitet. Takamure nennt das ins Japanische übertragene *Lotos-Sūtra* (*Hokkekyō*), welches die Lehre von den „Fünf Hindernissen" (*goshō*) beinhaltet, eine Auflistung dessen, was eine Frau nicht erreichen kann – zum Beispiel die Buddhawerdung.[427] Wie im Urchristentum, so merkt Takamure an, wurde die Erlösung jedoch mitgeliefert in dem

---

[425] Ingrid Getreuer-Kargl (1997) rezipierte Takamures *Josei no rekishi* und vertritt die weitergehende These, daß die Verortung einer Person in der Gesellschaft auch in der Edo-Zeit primär entlang der hierarchischen Standesgrenzen und erst sekundär entlang der ebenfalls hierarchischen Geschlechtergrenzen erfolgte. Erst mit der in der Meiji-Zeit einsetzenden Modernisierung erlangte die Kategorie Geschlecht primäre Bedeutung, indem sie an die Stelle der früheren Kategorisierung nach Stand trat.

[426] Vgl. Ogino 1980. Nach Einschätzung Okanos verstärkten Buddhismus und Shintoismus wechselseitig die Idee von der Unreinheit der Frau. Die Frauenfeindlichkeit des Buddhismus trat erst im 9. Jahrhundert zumeist in literarischen Schriften männlicher und weiblicher Autorschaft hervor. Sie prägte das Frauenbild der Heian-Zeit vom sündigen, unreinen Menschsein, wie es sich in der Frauenliteratur (*Kagerō nikki*, *Izumi Shikibu-shū*, *Genji monogatari*, *Sarashina nikki*) widerspiegele. Die Idee der Unreinheit der Frau werde auch in Zeremonialwerken der Heian-Zeit (*Engishiki* (927), *Kinpishō* (1221) und *Korō-kuji-tsuden* (Anfang 14. Jh.) zum Ausdruck gebracht, während davon in den älteren Geschichtswerken *Kojiki* und *Nihon shoki* noch nicht die Rede sei (Okano 1991: 50).

[427] Im *Lotos-Sūtra* (japanisch *Hokkekyō*), Kapitel XII (Devadatta) heißt es: „Ferner gibt es für eine Frau wegen ihres Körpers noch die fünf Hindernisse: 1) Sie erreicht es nicht, ein Brahmā-Himmelskönig zu werden, 2) nicht Indra, 3) nicht König der Marās, 4) nicht raddrehender heiliger König und 5) nicht Buddha" (*Lotos-Sūtra* in der Übersetzung von Borsig 1992: 240). Siehe auch Minamoto Junko (1993) über Sexualität und die misogynen Traditionen im Buddhismus.

Versprechen, daß eine Frau zur Erlösung gelangen könne, indem sie sich als Mann inkarniere.[428] Die darin zutage tretende buddhistische misogyne Sicht auf Frauen hält Takamure für konstitutiv für die Etablierung des Patriarchats seit der Muromachi-Zeit (431). Einschränkend merkt sie an, daß die Verachtung der Frauen im Buddhismus nicht von vornherein beabsichtigt, aber dennoch eine Frucht dieser Lehre sei.

Der Buddhismus-Kritik schließt Takamure ihre Konfuzianismus-Kritik an. Der aus dem chinesischen Patriarchat entstandene Konfuzianismus mache die Frau vollkommen zum Mündel des Mannes. Während der Buddhismus noch vorgebe, ein Mittel zur Rettung auch der Frau zu sein, biete der Konfuzianismus den Frauen nur die Unterdrückung an (432). Auch in der Lehre von *yin* und *yang*, die von der Komplementarität der Geschlechter ausgeht, wird der Himmel mit dem Mann und die Frau mit der Erde assoziiert und eine natürliche Hierarchie des oberhalb angesiedelten Himmels über der unterhalb ausgebreiteten Erde behauptet (10, 434).

Takamures Vergleich mit der japanischen Literatur bis zur Kamakura-Zeit, in der nicht geschlechtsspezifische oder -diskriminierende natürliche Eigenschaften und Tugenden für das sogenannte *yamatogokoro*, das urjapanische Wesen, stehen, behauptete eine Dichotomie von frauenfreundlichem eigenem und frauenfeindlichem anderem Gedankengut. Die Unterdrückungsphilosophie, so lautet auch hier das Fazit, kommt aus China. In der Muromachi-Zeit erschienen erstmals aus China importierte konfuzianische „Tugendlehren für Frauen“ (*jokun*), die zum Teil mit japanischsprachigen Erläuterungen veröffentlicht oder dem Sinn nach ins Japanische übertragen wurden. In der Edo-Zeit waren die chinesischen

[428] Takamure nennt hier Amida-Buddhas 35. Bitte, die davon handelt, nur als Mann das Rad der Wiedergeburten verlassen zu können (*Amida dai sanjūgogan nyonin ōjō*), sowie die im XII. Kapitel (Devadatta) des *Lotos-Sūtra* beschriebene Legende von der Verwandlung der achtjährigen Tochter des Drachenkönigs Sāgara in einen Mann (*henjō nanshi*). Zwar enthält diese Episode eine durchaus ambivalente Botschaft, denn hier belehrt ein Kind, und noch dazu ein Mädchen, die Bodhisattvas Prajñākūta und Sāriputra darüber, daß es spontan zur Erleuchtung gelangen kann. Dennoch enthält das Sūtra die Botschaft, daß der Körper einer Frau „schmutzig (durch Befleckung) und kein Gefäß des Gesetzes“ (von Borsig 1992: 240) ist und die Buddhaschaft die Verwandlung in einen Mann zur Voraussetzung hat: „In dem Augenblick sah die ganze Versammlung, wie das Drachen-Mädchen sich plötzlich verwandelte und ein Mann wurde. Sie vollendete den Wandel des Bodhisattva und ging dann in die im Süden gelegene Welt Vimalā (Fleckenlos)“ (ebd.). Siehe auch das XIII. Kapitel, in dem Buddha Nonnen prophezeit, daß sie als Männer in zukünftigen Epochen große Gesetzesmeister werden und den Buddhaweg vollenden (von Borsig 1992: 244–245).

Tugendlehren bereits ins Japanische übersetzt oder dienten eigenen Morallehren als Vorbild (433).[429] Die Inhalte der zahlreichen Frauenspiegel und Tugendlehren, die Takamure anführt, behaupten meist die Schwäche der Frauen und sind Zeugnisse der Verachtung von Frauen. Für Takamure hat dies strategischen Charakter (*jokun seisaku*). Die in *Onna daigaku*[430] aufgestellte Forderung, daß die Frau ihre Schwiegereltern mehr lieben und ehren soll als ihre eigenen Eltern, oder gar die Konkubine ihres Mannes mehr lieben soll als dieser selbst, seien unerfüllbare Tugenden. Die Menschen, insbesondere die Frauen, würden zu Marionetten des *ie* (440); sie würden so in ihrer untergeordneten Stellung gehalten und ausgebeutet (441 f.).

Die allgemein als Tugendlehren für Frauen (*jokun*) bezeichneten Edozeitlichen Morallehren sind Takamure zufolge eigentlich Tugendlehren für verheiratete Frauen (*kafukun*), da sie sich nur auf diese beziehen bzw. als Vorbereitung der Frauen für die Ehe konzipiert sind (428). In diesen Tugend- und Morallehren für Fauen (*jokunsho*) werden Konflikte innerhalb der Familie dem eifersüchtigen oder ungehorsamen Charakter der Ehefrauen angelastet (353). Takamure sieht die Ursache hierfür jedoch in den Institutionen der Rotlichtviertel und des Konkubinats, in denen das Verhältnis zwischen den Geschlechtern einseitig entwickelt und verzerrt wurde (353). In der berühmtesten Tugendlehre, der *Onna daigaku*, wird die absolute Geschlechtertrennung vor der Ehe propagiert. Frauen, die nicht heiraten, werden „unverkaufte Ware" (*urenokori*), Frauen die keine Kinder bekommen, „steinerne Frauen" (*umazume*) und Frauen, die geschieden wurden, „Zurückgeschickte" (*demodori*) genannt. Unter diesen drei pejorativen Benennungen habe die der „steinernen Frau" das schlimmste Verdikt bedeutet, denn für Frauen sei es von entscheidender Bedeutung gewesen, ob sie einen Erben gebären und sich damit eine gewisse Sicherheit in der eingeheirateten Familie verschaffen konnten (428).[431]

---

[429] Der konfuzianische Einfluß, so räumt Takamure ein, sei bereits durch die chinesischen *retsujoden* übernommen worden und in den Chroniken der Nara-Zeit festzustellen, er sei darin jedoch allenfalls oberflächlich (432). Mitte der Edo-Zeit begann die Produktion eigener *jokun*, zu denen auch die *Onna daigaku* gehört. Diese waren als Fibeln (*ōraimono*) für das Lesen- und Schreibenlernen in den privaten Schreibschulen *(terakoya*) für das Volk konzipiert (siehe Dore 1984b: 252–290).

[430] Bei Takamure ausführlich zitiert ab Seite 437.

[431] Takamure differenziert hier nicht nach Schichtzugehörigkeit. In bezug auf das ländliche Japan kommt Nakane Chie in ihrer soziologischen Analyse zu der Einschätzung, daß der Status einer Frau in der Familie nicht von ihrer Rolle als Ehefrau bzw. Mutter, d.h. von Faktoren der Deszendenz, abhängig war, ebenso

Die Unterwerfung der Frauen, wie sie die Tugendlehren fordern, schade nicht nur diesen selbst, sondern wirke sich auch auf das andere Geschlecht, die Männer, und folglich auf das ganze Volk aus. Mit Verweis auf Fukuzawa Yukichis Diktum, daß sich nach dem Vorbild der Mütter das ganze Volk entwickle, betont Takamure, daß durch die Unterwerfung der Frauen schließlich das ganze Volk, die Männer mit eingeschlossen, zu einer Menschheit der Unterworfenen werde. Das naheliegendste Beispiel hierfür sieht sie in der gleichgültigen Art und Weise, in der das japanische Volk den verlorenen Krieg, die Besatzung und das Abgleiten in den Status eines halbkolonialisierten Volkes hinnehme (443).

Takamure versteht es also immer wieder, die Sache der Frauen auch zu einer nationalen Angelegenheit zu erklären, feministische Notwendigkeiten mit nationalen Notwendigkeiten in einen engen Zusammenhang zu stellen. In ihrer Konzeption sind Frau und Volk dabei ontologische und manchmal auch austauschbare Einheiten, deren Gegenüber die Mächtigen, die Reichen, staatstragende philosophische und religiöse Gedankengebäude oder das westliche Ausland bilden. In ihrer Darstellung wird die theoretische Nähe zum antikolonialistischen Diskurs ersichtlich. Folglich bleiben auch ihre Hinweise auf Japan als Kolonialmacht in Asien relativ spärlich, und eine Problematisierung ihrer eigenen kollaborativen Verstrickung fehlt ebenso. Die Gleichsetzung und Wechselseitigkeit der Sache der Frauen und der „nationalen“ Sache Japans verdeutlicht einerseits die gegenseitige Durchdringung staatlicher und geschlechtlicher Ebenen, andererseits bleibt dieser theoretische Ansatz innerhalb des Rahmens einer einfachen Unterdrückungstheorie, in der „Japan“ und „Frauen“ nur als „Opfer“, nicht aber gleichzeitig als „Täter“ oder „Mittäter“ gesehen werden können.

Den Frauen nachgesagte Untugenden der Abhängigen wie Interesselosigkeit, Verantwortungslosigkeit, Eifersucht, Unehrlichkeit und Dummheit weist Takamure nicht generell zurück, sondern „erklärt“ sie als Degenerationserscheinungen, die unter den Bedingungen des Gefangenseins und der Entrechtung der Frauen entstanden seien (300). Anders

---

wie für eheliche und uneheliche Kinder in der Edo-Zeit gleichermaßen allein die Anerkennung durch den Vater, nicht etwa der Status der Mutter als Ehefrau oder Konkubine, entscheidend war. Vielmehr hätten viele regional unterschiedliche, persönliche und ökonomische Elemente, vor allem aber der wirtschaftliche Beitrag, den die Frau im bäuerlichen Haushalt leistete, ihren Status bestimmt: „The status of wife or mother gives her little authority unless she is the mistress of the household, just as a father has little unless he is the head. While the absence of the descent principle gives her a very weak position as a mother or wife, at the same time it gives her unlimited possibilities of exercising power as the mistress“ (Nakane 1967: 25).

als etwa Christine de Pizan aus dem 15. Jahrhundert, welche die in den Schriften von Männern den Frauen nachgesagten Untugenden generell als Ausdruck der misogynen Haltung der Männer zurückwies,[432] oder Virginia Woolf aus dem 20. Jahrhundert, die nach der „Ursache" für den in den männlichen Schriften zum Ausdruck kommenden „Zorn" fragte,[433] nimmt Takamure die weiblichen Charakterisierungen nicht nur als ideologische Konstrukte an, wie dies etwa in ihrer Buddhismus- und Konfuzianismus-Kritik deutlich wurde. Sie erkennt darin (ebenso wie Beauvoir 1956) auch objektive, geschlechtsspezifisch gestaltete und sozial gewordene Charaktereigenschaften. Die obengenannten Eigenschaften seien real und hätten seit alters her den Männern der Religion, Wissenschaftlern und Ehemännern Unannehmlichkeiten bereitet (300).

Jedoch charakterisiert Takamure eine typische Untugend, die Eitelkeit nämlich, als Antwort auf den abhängigen Status der Frauen und als Strategie des Widerstandes. Die Kurtisane, deren Bezeichnung *oiran* einen respektvollen Beiklang hat, werde zum Sinnbild des vollen, blühenden, aber auch vergänglichen Lebens, und an ihr orientiere sich die Ästhetik aller Frauen. Rührende, schöne Kurtisanengeschichten, die damit beginnen, daß ein Mädchen von seiner Familie verkauft wird, entstünden seit der Muromachi-Zeit und seien Ausdruck des Nihilismus,

---

[432] Christine de Pizan: „(…) in meinem Innern war ich verstört und ich fragte mich, welches der Grund, die Ursache dafür sein könnte, daß so viele und so verschiedene Männer, ganz gleich welchen Bildungsgrades, dazu neigten und immer noch neigen, in ihren Reden, Traktaten und Schriften so viele teufliche Scheußlichkeiten über Frauen und deren Lebensumstände zu verbreiten. Und zwar nicht nur einer oder zwei oder nur jener Matheolus, der in literarischer Hinsicht völlig unbedeutend ist und Lügengewäsch verbreitet, nein: allerorts, in allen möglichen Abhandlungen, scheinen Philosophen, Dichter, alle Redner (ihre Auflistung würde zuviel Raum beanspruchen) wie aus einem einzigen Munde zu sprechen und alle zu dem gleichen Ergebnis zu kommen, daß nämlich Frauen in ihrem Verhalten und in ihrer Lebensweise zu allen möglichen Formen des Lasters neigen" (de Pizan 1987: 36). Antworten läßt de Pizan die „Frau Vernunft": „‚… werde wieder du selbst, bediene dich wieder deines Verstandes und kümmere dich nicht weiter um solche Torheiten! Denn eines mußt du wissen: alle Bosheiten, die allerorts über die Frauen verbreitet werden, fallen letzten Endes auf die Verleumder und nicht auf die Frauen zurück'" (de Pizan 1987: 40).

[433] Woolf (1995: 36–39): „Wohin man auch sah, dachten Männer über Frauen nach und dachten sehr unterschiedlich über sie. Es war unmöglich, daraus klug zu werden (…). Es war niederschmetternd, es war verwirrend, es war demütigend. (…) Die Professoren – so faßte ich alle zusammen – waren zornig. Aber warum, fragte ich mich (…)? (…) Was ist die wirkliche Natur dessen, was ich im Augenblick ihren Zorn nenne?"

der Poesie, der Träumerei und des Widerstandes der Frauen, für die diese Geschichten zu einer Art Religion würden (301). Die rechtlose Situation der Frauen in der ausgehenden Muromachi- und in der Edo-Zeit habe den Frauen in den Städten keine andere Möglichkeit gelassen, als Kapital aus ihrer Schönheit zu schlagen. Es war ihnen, wie Takamure ausführt, nicht erlaubt, ihre Talente zu entwickeln, vielmehr mußten sie ihr Können verbergen. In dieser Situation sei ihnen nur die Hinwendung zu Spiel, Amüsement und Ästhetik geblieben. In der Zeit der Unterwerfung der Frau wurde Takamures Ansicht nach die Ästhetisierung zu einer Form des Widerstands, zu einem Ausweg oder gar zu einem Weg, sich selbst durchzusetzen (456, 460). Andererseits betont sie, daß den von den Städten ausgehenden ästhetischen Normen die Frauen aller sozialen Schichten und Altersgruppen unterworfen waren.

In der Kunst wird die Kurtisane zum bevorzugten Objekt, und auch in dem in der Muromachi-Zeit entstandenen klassischen Lustspiel, dem *kyōgen*, tritt die Prostituierte oder die Konkubine als schöne Frau auf, während die Ehefrau als Bergaffe (*yamazaru*) dargestellt wird. Das Annehmen dieses Bildes und dieser Teilung nicht nur durch die Männer, sondern auch durch die Frauen selbst, zeigt Takamure zufolge, wie schwerwiegend das Problem ist (300).

Hier verweist Takamure auf eine Problematik, die in den Theorien der zweiten Frauenbewegungen mittlerweile vielfach erörtert wurde, nämlich das Problem der Mitwirkung der Frauen an Gedankensystemen, in denen sie eine sekundäre Stellung einnehmen. Das Spektrum in der internationalen Diskussion reicht weit. Thematisiert wurden die widerständige Anpassung von Frauen an die vorgegebenen Strukturen und Machtverhältnisse (Honegger und Heintz 1981) sowie von Frauen selbst vorangetriebene Diskurse, in denen die Bedingungen von Weiblichkeit oder das rechte Frausein erörtert werden (Ryan 1981, auf der Grundlage von Foucault: Muta und Shin 1998). Die Diskussion um die aktive „Mittäterschaft“ der Frauen im Patriarchat, ihre Mitwirkung an der Zerstörung ihrer Umwelt, an ihrer eigenen Unterdrückung und an der anderer Menschen bildet seit den 1980er Jahren ein durchgängiges Thema innerhalb des feministisch-antikolonialistischen Diskurses und in der Frage um die Verantwortung von Frauen im Krieg (siehe etwa Thürmer-Rohr 1984, Koonz 1987, Mamozai 1990, Ueno 1998).

4.3.4.4 Sklaven, Frauen und Bauern

In der feudalistischen Edo-Zeit, so konstatiert Takamure, war die Ehefrau eine Sklavin und der Bauer ein Sklave: „Auf dem Rücken der Bauern und der Ehefrauen wurden damals der Staat und die Familie errichtet“ (427). Takamures Gleichsetzung der Mechanismen, durch die sowohl die Frau-

en als auch die Bauern bzw. das Volk ausgebeutet wurden, belegt sie mit Sprichwörtern[434] und Tugendlehren für Bauern (*hyakushōkun*), in denen Unterwürfigkeit verlangt und Ausbeutung umschrieben wird. Tokugawa Ieyasus Forderung, „die Bauern weder leben noch sterben zu lassen" (462), die Kontrolle der Bauern bis in die privatesten Angelegenheiten, die Kleidervorschriften nach Länge, Farbe und Muster sowie die Kontrolle über ihr Essen und die Bauweise ihrer Wohnhäuser werden von Takamure im Gegensatz zu den Freiheiten und Privilegien, aber auch der Dekadenz der politischen Elite und der Stadtbevölkerung dargestellt. Ihre Beschreibung ist durchsetzt von dem Bild der harten Lebens- und Arbeitsbedingungen der Bäuerinnen einerseits und der im Vergleich zu anderen Schichten nicht durchgängigen geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung auf dem Land andererseits (462–485).

Die Frauenverachtung, die in den Schriften von Europäern wie Schopenhauer, Weininger und Nietzsche aufscheine, stamme aus dem Altertum und sei Ergebnis der verzweifelten Einsamkeit dieser Männer. Die Frauenverachtung, die sich in der Edo-zeitlichen *Onna daigaku* zeige, sei dagegen auf einer anderen Stufe angesiedelt. Wenn es dort heißt, daß Frauen weniger geistige Kapazitäten hätten, keine Bildung erhalten sollten und von Männern geführt werden müßten, sei dies ein Ausdruck ständischen Denkens, denn das gleiche wurde auch von Bauern gesagt (617). Auch Sklaven wurden im Griechenland des Altertums mit der Behauptung, daß sie Führung bräuchten und nur zu körperlicher Arbeit fähig seien, in ihrer untergeordneten Stellung gehalten. Die Dichotomisierung von körperlicher und geistiger Arbeit und die Abwertung der körperlichen Arbeit sei also auch Jahrtausende alt.

Takamure stellt immer wieder die gegenseitige Durchdringung unterschiedlicher dichotomisierender und hierarchisierender Zuschreibungen sowie den Zusammenhang verschiedener Rechtfertigungen geschlechtlicher, kultureller und sozialer Macht- und Ausbeutungsverhältnisse heraus. Die Metapher der Sklavin oder des Sklaven, die für Takamure selbst keineswegs nur eine rhetorische Figur, sondern soziale Realität darstellt, nimmt eine zentrale Stellung in ihrer Geschichtstheorie ein. Takamure bewertet die niedrige Stellung der Frau als ausschließliches Zeichen der zivilisatorischen Epoche und auf der gleichen Grundlage und dem gleichen Prinzip wie das Sklavensystem gewachsen. In ihrer Diskussion von Engels konstatiert sie:

---

[434] Der Ausspruch „Bauern sind wie Sesam. Je mehr man preßt, um so mehr kriegt man raus" (427) wird auch für die eingeheirateten Schwiegertöchter verwendet (Takamure, 442, siehe auch Neuss-Kaneko 1989).

> Die Geschichte der Frau ist also anders gesagt die Sklavengeschichte der Frau. Und im Mittelpunkt dieser Sklavengeschichte steht die Verwandlung der geschlechtlichen Arbeit in eine Ware. (148)

Die französische Philosophin Geneviève Fraisse schrieb über die Bedeutung der Figur der Sklavin innerhalb der Emanzipationstheorie:

> Die Metapher der Sklavin gestattet, die Andersheit in sozialen Kategorien zu denken und das bedeutet auch als soziale Gruppe, die imstande ist, die sozialen Bedingungen zu verändern und ihre Emanzipation herbeizuführen. Die klassische Figur des ausgeschlossenen Anderen wird zu Hilfe gerufen um die Legitimität des eigenen Protestes zu untermauern und der Sklave ist die wichtigste Figur dieses Diskurses (eine andere nicht soziale Figur ist das Tier). (Fraisse 1995: 171)

In der Figur der Sklavin wird die durch ihr Geschlecht definierte Gruppe der Frauen auch bei Takamure zu einer sozialen Gruppe. In bezug auf die japanischen Verhältnisse liegt Takamures Betonung auf der Gleichsetzung von Bauern und Frauen. Auch Neuss-Kaneko (1989: 417) betont, daß bei der Ausbeutung der Bauern und Bäuerinnen in den rigiden Verordnungen der Edo-Zeit kein Unterschied nach Geschlecht gemacht wurde. Bereits in den frühen politischen Schriften Takamures in den 1920er und Anfang der 1930er Jahre findet sich der Vergleich von Bauern und Frauen (Takamure 1926, 1930b). Ōguchi Yūjirō (1995: 10) weist darauf hin, daß Takamure in ihrer Behandlung der Familie der Neuzeit wissenschaftsgeschichtlich stark von der Bauerngeschichte (*nōsonshi*) der 1950er Jahre beeinflußt war. Takamure zeigt in ihrer *Josei no rekishi* die historische Konfiguration von Klasse und Geschlecht und das Wechselverhältnis beider Kategorien auf, indem sie übereinstimmende Aspekte der jeweiligen ideologischen Zuschreibungen miteinander vergleicht.

Auch Gerda Lerner hat in ihrer eindrucksvollen und grundlegenden Studie *Die Entstehung des Patriarchats* (1995k) auf den Zusammenhang von Sklaverei und Geschlecht aufmerksam gemacht und ein ganzes Kapitel der „Sklavin“ gewidmet. Die Ursprünge der Sklaverei führt sie auf die geschlechtsspezifischen sozialen Beziehungen innerhalb von Gemeinschaften zurück:

> Stammesgemeinschaften [strukturierten] die sozialen Beziehungen so, daß Frauen bei Eheschließungen getauscht wurden und Männer Frauen gegenüber bestimmte Rechte hatten, die den Frauen ihnen gegenüber nicht zukamen. Sexualität und Fortpflanzungsfähigkeit der Frauen wurden zur Ware, die nach dem Gutdünken der Familien

> ausgetauscht oder erworben werden konnte. Frauen galten also als eine Gruppe mit geringerer Autonomie. (Lerner 1995k: 107–108)

Historiographisch ist zu bemerken, daß Takamure die historische Konfiguration von Sklaverei und Unterdrückung der Frauen erst mit der Muromachi-Zeit, und damit relativ spät, ansetzt. Das Phänomen der Sklaverei, das bereits im *Wei zhi* erwähnt wird, hat es ihr zufolge vor der Unterordnung der Frauen und zu einer Zeit gegeben, als die Frauen noch eine zentrale Stellung innerhalb der Gesellschaft innehatten. In soziologischer und theoretischer Hinsicht ist festzuhalten, daß sie die der Frauenunterdrückung vorgängig angenommene Sklaverei als Beschreibungs- und Deutungsmuster für die Unterdrückung von Bauern und Frauen heranzieht.

Gerda Lerner zufolge ist Sklaverei „die erste *institutionalisierte* Form hierarchischer Dominanz in der Geschichte der Menschheit" (1995k: 106). Diese konnte sich nur unter der gedanklichen Voraussetzung entwickeln, daß eine Gruppe von Menschen als „Out-Gruppe" ausgegrenzt, als von der herrschenden Gruppe wesentlich verschieden dargestellt und mit einem Stigma der Versklavbarkeit versehen wurde, welches die Unterjochten in die Lage versetzen sollte, die Sklaverei als Tatsache anzunehmen (Lerner 1995k: 106–107).

Von diesem Stigma schreibt auch Takamure, wenn sie die Behauptung der geringeren geistigen Kapazitäten von Frauen, Bauern und Sklaven in Japan wie in Griechenland als ein wesentliches ideologisches Mittel benennt, diese Gruppen in ihrer untergeordneten Stellung zu halten (617 f.). Im Unterschied zu Takamure geht Lerner jedoch davon aus, daß bereits vor der institutionalisierten Sklaverei das Zusammenwirken unterschiedlicher Faktoren im Geschlechterarrangement soziale Beziehungen entstehen ließ, die von sexueller Asymmetrie und von einer Arbeitsteilung geprägt waren, in der Frauen und Männern unterschiedlich schwere Lasten aufgebürdet wurden. Sie schließt daraus weiter:

> Wir wissen, daß geistige Konstrukte gewöhnlich von einem in der Realität vorhandenen Modell abgeleitet sind und aus einer Neuordnung der Inhalte vergangener Erfahrungen bestehen. Die in diesem Zusammenhang maßgebliche Erfahrung, über die Männer bereits vor der Einführung der Sklaverei verfügten, war die Unterordnung der Frauen innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft.
>
> Die Unterdrückung der Frauen hat es bereits vor der Sklaverei gegeben und diese überhaupt erst möglich gemacht. (Lerner 1995k: 107)

Lerner geht hier schon von patriarchalen Stammesgemeinschaften aus, in denen Frauen zu Eheschließungen getauscht wurden, Männer Frauen

gegenüber bestimmte Rechte hinsichtlich Sexualität und Fortpflanzung hatten und Frauen als eine Gruppe mit geringerer Autonomie galten. Die „Erfindung der Sklaverei“ hatte Lerner zufolge die maßgebliche Erfahrung der Unterordnung anderer Menschen, nämlich der Frauen der eigenen Gemeinschaft zur Voraussetzung. Diese bilde das konzeptionelle Modell für die Schaffung der Sklaverei als Institution, während die patriarchale Familie das strukturelle Modell darstelle (Lerner 1995k: 121). Während bei Engels der anfänglich allein auf den Sklaven bezogene Begriff der patriarchalen Familie (*familia*) die Sklaverei als etwas der Entstehung der Familie Vorgängiges impliziert (Engels 1962: 61), setzt Takamure die Entstehung der Sklaverei als System mit der sexuellen Versklavung der Frau in der patriarchalen Ehe (ab der Muromachi-Zeit) gleich. Kano Masanao bemerkt:

> Itsue expressed a historical viewpoint: that [the Muromachi Period] was precisely the period of slavery that involved women. After the Muromachi Period there were only two types of women: „virtuous women“ who could be bought by marriage, and the resold „prostitutes“. With this kind of criticism of civilization, *Josei no rekishi* surpasses a simple history book and becomes a book of thought. (Kano 1980: 68–69)

Takamure ging es nicht um die Form oder Theorie der institutionalisierten Sklaverei, sondern um die Definition der sozialen Stellung der Frauen als Sklavinnen, sowie um die Kombination von sowohl reproduktiver als auch produktiver Ausbeutung, welche – und hier herrscht Übereinstimmung mit Lerners Thesen – das Phänomen Sklaverei konstituieren.

4.3.4.5 Politische Ästhetik

Ästhetik ist ein von Takamure für alle Epochen diskutiertes Thema, das in umfassender Weise Takamures Sicht auf die Geschichte, ihre Wertvorstellungen und ihre kulturellen Utopien berührt. Die Ästhetik ist für sie gleichsam Ausdruck von Machtverhältnissen und hat daher eine immanente politische Dimension. Sie beschreibt sie als kontingentes Phänomen, das dem historischen und kulturellen Verfremdungsprozeß unterworfen ist. Darunter aber liegt ihr Konzept einer ursprünglichen Ästhetik, die zwar zu anderen weitverbreiteten Konzepten einer spezifisch japanischen Ästhetik die Antithese bildet, dabei jedoch genauso essentialistisch ist wie diese.

Takamure zitiert George Sansom, der im Vorwort seiner *Short Cultural History* von 1931 den ästhetischen Geschmack des japanischen Volkes verallgemeinernd wie folgt beschreibt: „Their habit of finding pleasure in common things, their quick appreciation of form and colour, their feeling

for simple elegance“ (Sansom 1987: V). Diese Einschätzung wird von Takamure bestätigt und als kulturelles Vermächtnis der Vorfahren aus dem frühen Zeitalter der ProduzentInnen bewertet (128). Nacktheit und die Barfüßigkeit sowie die Einfachheit des Brauchtums der Japaner, wie sie in den chinesischen Quellen *Wei zhi* aus dem 3. und *Sui shu* („Geschichte der Sui-Dynastie“)[435] aus dem 7. Jahrhundert beschrieben werden, weisen für Takamure auf die bis in ihre Zeit bestehende und auch von Sansom beschriebene natürliche Volkskultur hin (129, 134). Nacktheit ist für sie nicht Zeichen der Unzucht, sondern der Natürlichkeit (*shizen o imi suru*), und wird als solche zum besonderen Merkmal der japanischen Kultur. Sie überhöht dieses Phänomen in seiner kulturellen Bedeutung als „Idee der Nacktheit“ (*ratai-shugi*), wodurch sie wiederum „Natur“ über die rein biologische und materielle Beschränkung hinaushebt und ihre kulturelle Dimension behauptet.

Auch am Stil der Haare und der Körperbemalung werden für Takamure nicht nur die Ästhetik der Frühzeit, sondern auch die mit ihr verbundenen geschlechtsspezifischen sozialen und kulturellen Bedingungen deutlich. Dem chinesischen *Sui shu* zufolge trugen sowohl Männer als auch Frauen Tätowierungen, und laut *Wei zhi* bemalten sich beide Geschlechter mit roter Farbe, was auch bei den meisten Haniwa-Figuren zu sehen sei. Takamure vermutet, daß damit Gesundheit ausgedrückt und Schönheit betont werden sollte (134). Dabei gab es Takamure zufolge wenig Unterscheidung und keine Diskriminierung zwischen Männern und Frauen. Beide trugen offenes oder gebundenes Haar, in Farbe, Haar- und Perlenschmuck gab es keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen (137). Daraus, daß es so wenige geschlechtsspezifische Unterscheidungen auch in der Kleidung gab, folgert Takamure, daß sich die natürliche Schönheit der Geschlechter deutlich manifestieren konnte (137). Sie verweist in *Josei no rekishi* mehrfach auf Murakami Nobuhikos mehrbändiges Werk *Fukusō no rekishi* („Geschichte der Kleidung“, Murakami 1955–1956).

Die Natürlichkeit, Gesundheit und Robustheit beider Geschlechter, wie sie in den frühesten schriftlichen Quellen Japans beschrieben sind, ist für Takamure gleichbedeutend mit einer Ästhetik der arbeitenden Menschen und ProduzentInnen: Im *Kojiki* wird im Kapitel über Kaiser Ōjin die Schönheit der Kobata otome aus Yamashiro mit dem Blick auf ihre aufrechte Gestalt gepriesen: „Her form was straight as a shield“.[436] Im

[435] Die Geschichte der Sui-Dynastie wurde 630 kompiliert. Die Übersetzung der sich auf Japan beziehenden Passagen finden sich in Tsunoda und Goodrich 1951 und in Tsunoda *et al.* 1958: 11–12.

[436] *Kojiki* (1985: 277), Kap. 101/102.

Man'yōshū heißt es von Tamana otome: „ (…) broad of breast was she, her waist slender like a wasp's. And radiant her face. When she stood smiling like a flower".[437] „Eine breite Brust", so folgert Takamure, „ist nichts anderes als ein Ausdruck der Ästhetik seit der Epoche der ProduzentInnen" (130). Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt Takeda (1999: 194–195), wenn sie schreibt:

> If a wide, flat chest was considered a sign of beauty in a woman and not the size of a woman's breast but the width and sturdiness of her chest valued in ancient Japanese aesthetics, it is possible that women's beauty was not valued according to its representation of sexuality.

Vielmehr verweise die Betonung der Robustheit auf das ästhetische Bewußtsein einer grundlegend bäuerlichen Gesellschaft (Takeda 1999: 195), in Takamures Worten auf eine „Ästhetik (…) der ProduzentInnen" (130). Die positive Bewertung schmaler Hüften (*waist slender like a wasp's*) bezieht sich im *Man'yōshū* sowohl auf Frauen als auch auf Männer, und auch hier kommt Takeda ähnlich wie Takamure zu der Einschätzung, daß die frühe japanische Ästhetik bis zur Heian-Zeit eher geschlechtsneutral ausgerichtet war (Takeda 1999: 195). Zur Beschreibung von Tamana otome merkt Takamure weiterhin an, daß die Gelehrten der Edo-Zeit das Zeichen *sugata* (Gestalt) als *kao* und den Ausdruck *tansei* (korrekt) als *kirakirashi* (radiant, dt.: prächtig) lasen. Dies weise darauf hin, daß die Bedeutung von *kao* (Gesicht) früher die ganze Gestalt umfaßte und erst in späterer Zeit sich auf das Gesicht beschränkte. Ebenso beinhaltete die Lesung *kirakirashi* die Bedeutung von leuchtend (*kagayakashii*) oder korrekt (*tadashii*) im Sinne der Einheit von Körper und Geist (*shinshin ittai*) einer Person, noch nicht jedoch seine spätere Bedeutung prächtig (131). Diese Interpretationen spiegeln für Takamure ein anderes, umfassenderes Verständnis von weiblicher Schönheit als es in späterer Zeit herrschte.

Naivität und Einfachheit des Herzens seien als Merkmale von Schönheit an sich betrachtet worden. Im *Tsutsumi Chūnagon monogatari*[438] wird in der Geschichte der „Insektenliebenden Prinzessin" (*Mushi mezuru himegimi*) eine Frau dargestellt, die in Takamures Worten „in reiner Weise

---

[437] Siehe die englische Übersetzung *The Man'yōshū* (1965: 216) IX: 1738–1739.

[438] Sammlung von zehn meist anekdotenhaften Erzählungen vom Kaiserhof am Ende der Heian- und zu Beginn der Kamakura-Zeit. Nur das Entstehungsdatum der fünften Erzählung aus dem Jahr 1055 ist bekannt, die letzte könnte noch 1385 geschrieben worden sein. Die vierte Erzählung, *Mushi mezuru himegimi*, auf die sich Takamure hier bezieht, liegt in der neuesten Übersetzung von Robert Backus (1985: 53–69) als „The lady who admired vermin" vor.

leidenschaftlich ist“ (131). Als schöne Frauen hätten also auch solche gegolten, die Insekten studierten. Takamure vermutet weiter, daß ebenso jene, die Feldarbeit verrichteten, Gras schnitten und hart arbeiteten, als schöne Frauen gelten konnten. Der Bereich der Ästhetik und der Bereich, in dem Ästhetik möglich war, sei demnach groß gewesen im Vergleich zu späteren normativen Definitionen von *onnarashisa* („Weiblichkeit“).

Der Interpretation Takamures ist mit Robert Backus (1985) entgegenzuhalten, daß der zeitgeschichtliche Entstehenskontext der obengenannten Geschichte berücksichtigt werden muß. Demnach rührt die Geschichte der insektenliebenden Prinzessin das heutige Lesepublikum (und so auch Takamure) zwar durch ihr leidenschaftliches intellektuelles Interesse an Insekten, durch ihre konsequente Weigerung, sich den zeitgenössischen ästhetischen und kosmetischen Anforderungen wie das Rasieren der Augenbrauen oder das Schwärzen der Zähne zu unterwerfen, sowie durch ihre logischen Begründungen dafür an. Von dem Publikum der Heian-zeitlichen Aristokratie dürfte die Geschichte der *mushi mezuru himegimi* jedoch als die lachhafte Karikatur einer Dame ihrer Gesellschaft aufgenommen worden sein, die sich in störrischer Weise den Konventionen widersetzt.[439] Zwar wird in der Geschichte auch ihre natürliche Schönheit bemerkt, doch bleibt die abschließende Bewertung der beobachtenden Männer die, daß Schönheit durch Kunst und Konvention ergänzt werden müsse (vgl. Backus 1985: 41f.).

Auf die Geschichtlichkeit der Ästhetik hebt Takamure explizit ab, wenn sie das normative Konzept von *onnarashisa* als sehr eng und erst in späterer Zeit entstanden bewertet (132). Die klassenspezifische Dimension der Ästhetik sei ebenfalls das Produkt einer späteren Zeit: Die Redewendung „eine Schönheit, wie sie auf dem Lande selten ist“ verweise darauf, daß Schönheit allmählich auf die Stadt und auf den Adel beschränkt wurde (132). „Ab und zu wird eine neue, perverse und wollüstige Ästhetik geboren, die dem eigenen Leben und dem Leben anderer Schaden zufügt und gar den Wunsch zu leben verlieren läßt“, schreibt Takamure und führt als Beispiel einer solchen Ästhetik die schädlichen Auswirkungen der gebundenen Füße chinesischer Frauen an (133). Der chinesische Brauch des Füßebindens wird in Takamures Beschreibung nicht historisiert. Er dient vielmehr als Folie, um zum einen den kulturellen Unterschied in der Ästhetik Japans und Chinas und zum anderen die

[439] Backus (1985: 47–51) äußert die Vermutung, daß die Geschichte von einem Mann geschrieben und als Karikatur auf die Person des 1156 in den Rang eines Staatsministers aufgestiegenen Fujiwara no Munesuke (1077–1162) gemünzt war. Dieser war als Exzentriker bekannt und habe dem *Ima kagami* und dem *Kojidan* zufolge u.a. eine besondere Obsession für Bienen gehabt.

ästhetische Besonderheit der japanischen Frühzeit bis zur Heian-Zeit zu verdeutlichen:

> Man muß sagen, daß es einen großen Unterschied gibt zwischen einem Brauchtum, das die Gestalt einer Frau, die nicht allein stehen kann, für schön befindet sowie eine Vorliebe für ihr Schwanken auf kleinen verkrüppelten Füßen hat, welches sie Lotusgang nennt, und einem Brauchtum, bei dem eine breite Brust und eine aufrechte Haltung zu den Bedingungen weiblicher Schönheit gehören (133).

Takamure wendet sich gegen eine Ästhetik, die sich allein auf die Frau bezieht und sie zum Objekt degradiert. Bis zur Heian-Zeit habe der Ausdruck *bijin*, der sich heute nur noch auf eine schöne Frau bezieht, auch Männer mit einbezogen. Auch seien die Vorstellungen davon, was schön und häßlich ist, nicht so verdinglichend und entmenschlichend gewesen. Diese These untermauert sie mit weiteren Hinweisen auf etymologische Differenzierungen und Bedeutungsveränderungen des ästhetischen Sprachgebrauchs. Das Wort *shiko* (*shū*, „häßlich“) etwa hatte im klassischen Japanisch nicht jene dunkle und negative Bedeutung von „häßlich“, sondern meinte soviel wie „robust“ (*takumashii*) oder „geschmackvoll, beneidenswert“ (*kokoronikui*).[440]

Das im Japan der Haniwa-Zeit übliche lange offene Haar und das Einschlagen des Kimonos auf der linken Seite waren in China Merkmale barbarischer Menschen, rechts eingeschlagene Kragen und gebundenes Haar hingegen Merkmale der Zivilisation. Deshalb wurde auch im Japan der Taika-Reform am Hof des Tenmu-*tennō* (673–686) der Erlaß verkündet und durchgesetzt, daß Männer und Frauen ihre Haare gebunden tragen mußten.[441] Ähnliche, sich dem chinesischen Vorbild angleichende Reglementierungen folgten in der Kleidung. Zur Zeit von Genshō-*tennō* (715–724) wurde der Kimono nicht mehr zuerst links, sondern nun wie in China zuerst rechts eingeschlagen (136). Mit der gesellschaftlichen Differenzierung ging die Differenzierung im Kleidungsstil einher. Der Adel der Heian-Zeit trug Kleider, in denen man sich kaum bewegen konnte. Die Kleidung des Volkes, so Takamure, wurde damit abgewertet. Von der

---

[440] Als Typ einer solchen Frau sieht Takamure die im *Kojiki* (Kap. 17, Vers 14) beschriebene Manifestation von *Ame no uzume no mikoto* (134).

[441] Drei Jahre später kam das Zugeständnis, daß mit den Zeremonien betraute Frauen über 40 Jahre ihre Haare wieder offen tragen durften. Ein Jahr später wiederum wurde die Order, das Haar zu binden, wieder aufgehoben. Aber seit Monmu-*tennō* (697–707) mußten wiederum alle Frauen außer den älteren und den Zeremoniendienerinnen ihr Haar binden. Erst Mitte der Muromachi-Zeit durften sie das Haar wieder offen tragen (136).

Muromachi- bis zur Edo-Zeit waren die Kleider der Ehefrauen und Kurtisanen der *daimyō* sowie der Prostituierten ästhetisch normsetzend, während sich die Frauen in der Meiji-Zeit schließlich westlicher Kleidung und westlichen Frisuren zuwandten. Wenngleich Takamure die Einfachheit westlicher Kleidung auch für sich selbst begrüßt und gar darauf verweist, daß auch hier wie im frühzeitlichen Yamato-Stil der Kragen zuerst links eingeschlagen wird (136), empfindet sie einen „seltsamen Widerspruch" darin, „die Kleidung der sogenannten überlegenen Weißen zu tragen" (137). Denn es ist für sie augenscheinlich, daß japanische Männer und Frauen in dieser Kleidung verglichen mit den Weißen klein aussehen. Wenn sich dieser Größenunterschied gar noch in der Psyche der Japaner als Servilität (*hikutsu*) äußere, sei das für sie um so unerträglicher (138).

Takamure stellt also einen Wandel im Kleidungsstil fest, der zum einen durch ausländische (chinesische oder westliche) Verfremdung herbeigeführt wird und sich andererseits durch gesellschaftliche Diversifizierung und Klassenbildung auszeichnet, in der die Ästhetik der herrschenden Schicht zur Norm wird. Die ursprüngliche geschlechtlich undifferenzierte Ästhetik durchläuft eine Hierarchisierung, in der einerseits die Frau und ihr Äußeres zum Objekt degradiert werden, und in der andererseits die Ästhetik der ProduzentInnen der Frühzeit sich in die Schönheit des Adels bzw. der Stadt und in deren Negativbild der Arbeitskleidung der Menschen auf dem Land aufspaltet. Die Geschichte der Ästhetik verbindet sie mit der Frage der Macht zwischen Geschlechtern, Gesellschaftsschichten und Kulturen.

4.3.4.6 Die Degeneration der Ästhetik

Die Degeneration der Ästhetik ist ein Thema, dem im Kapitel über „Die feudalistische Stadt und die Frauen aus dem Dorf" (*Hōken no machi to mura no onnatachi*) besonderer Raum geschenkt wird (449–465). Die Entstehung der Stadtkultur in der Muromachi-Zeit war bereits begleitet von einer Konzentration der Kultur auf „Sex und Geld" und der Ausbildung des Prostitutionsgewerbes. Die christliche Sexualmoral, die mit der Ankunft der portugiesischen Missionare ansatzweise Verbreitung fand und die Takamure als einen Fortschritt für die Frauen betrachtet, blieb ihr zufolge jedoch auf einer rein ideologischen Ebene, die nichts an der gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihrer sexuellen Misere ändern konnte (454). Die den Missionaren folgenden ausländischen Händler hatten jedoch Einfluß auf Bräuche wie das Tabak- oder Pfeiferauchen. Tabak wurde wahrscheinlich in der Tenshō-Zeit (1573–1586), spätestens aber in der Keichō-Zeit (1596–1611) eingeführt und wurde innerhalb kurzer Zeit sehr populär. Die schönen Frauen (*bifujin*) der Städte oder der Bordellviertel sind auf Bildern mit der langen japanischen Pfeife oder großen

Aschenbechern dargestellt. Vor allem in der Gegend von Nagasaki war der Einfluß der Ausländer auf die Ästhetik verbunden mit der Kultur der Bordellviertel, die von ihnen frequentiert wurden, und die Takamure zufolge eine Tradition begründeten, in der Japan zum Land der „*geisha*-girls“ oder der „leichten Mädchen“ (*panpan no kuni*) wurde, die sich mit Ausländern, insbesondere Besatzungssoldaten einlassen (455).

Takamures Ideal einer unverfälschten Ästhetik ist die geschlechtlich wenig ausdifferenzierte Kleidung der japanischen Frühgesellschaft. Daß die Ästhetik der Kleidung einen solch hohen Stellenwert bekam und zum Mittel der Differenzierung und Diskriminierung auch unter Frauen wurde, hängt für sie untrennbar mit der Spaltung von Frauen in Prostituierte und rechtlose Ehe- bzw. Hausfrauen zusammen. Im Verlauf dieser Spaltung wurde die Schönheit, die Kleidung und die Ästhetik der Prostituierten zur Norm, an der sich schließlich die Schönheit der „gewöhnlichen Frauen“ (*ippan no josei*) messen lassen mußte.[442] Sie steht für eine Ästhetik, die für reiche Männer und Adlige käuflich ist, während sie für die Frauen eine existentielle Dimension hat und eine „Frage von Leben und Tod“ sein kann (624).

Im Mittelpunkt der Ästhetik der Meiji-Zeit standen die Dame (*kifujin*) und die *geisha*. Von den Fesseln der Ständegesellschaft befreit, folgten die Männer dem Leitbild des *risshin shusse* („in der Welt aufsteigen“). Das weibliche Pendant zu dieser Ideologie des sozialen Aufstiegs bildete der Wunsch der Frauen, über eine gute Heirat den Status der Dame zu erlangen. Vielen *geisha* gelang der soziale Aufstieg durch die Heirat mit angesehenen Männern. Die *geisha* und die Dame sind für Takamure die Zeichen der herrschenden Klasse in der Meiji-Zeit, die Ästhetisierung und Verehrung (*sanbi*) der *geisha* auf Postkarten und in Zeitschriften sind für sie gleichbedeutend mit der Verehrung der herrschenden Schicht (909). Die Ästhetisierung, in der die *geisha* im Mittelpunkt des literarischen Interesses von Männern steht, die Yoshiwara frequentierten, sieht sie als ein Vermächtnis der Edo-Zeit, das von den männlichen Schriftstellern bis zum Naturalismus der Meiji-Zeit und zur literarischen Romantik um die Gruppe Shirakaba übernommen wurde. In der Wahl der literarischen Sujets dieser Männer sieht Takamure eine herrschaftsstützende Ästhetisierung der Geschlechter- und Klassenverhältnisse (vgl. 909).

---

[442] Takamure zitiert hier ihren eigenen Aufsatz „Bijinron“, den sie 1930 in der von ihr herausgegebenen Zeitschrift *Fujin sensen* veröffentlichte (Takamure 1930c). Dort postuliert sie bereits den Gedanken, daß die dominante Ästhetik die der Prostituierten (*shōfubi*) sei und die materialistische Ästhetik der Stadt, der Vergnügungsviertel und der Reichen verkörpere.

Die große Bedeutung der Ästhetik und die Anstrengungen der Frauen, durch die Kultivierung ihrer Schönheit ihre Chancen auf eine gute, sozial höher gestellte Partie zu verbessern, konstatiert Takamure unter Berufung auf Umfragen unter jungen Textilarbeiterinnen auch für die 1950er Jahre (989).[443] Eine ganze Schönheits-Industrie, Schönheitssalons, Modezeitschriften, Schminke, Modeschauen, aber auch die schönen Künste wie Blumenstecken, Klavierspiel oder Tanz dienten letztendlich dem Zweck, die Chancen auf dem Heiratsmarkt zu verbessern. Ästhetik werde zum Ausdruck der Klassenunterschiede und zur kapitalistischen Verschleierung der Tatsache, daß die Ehe im Grunde ein System darstellt, in dem sich eine Frau exklusiv an einen Mann prostituiert (vgl. 989). Dieselbe Sicht vertrat schon Yamakawa Kikue in jener Debatte um Liebe (*ren'ai ronsō*), die 1928 in verschiedenen Frauenzeitschriften geführt wurde (vgl. Germer 1998, Tsurumi 1998). Damals hatte Takamure Yamakawas Meinung kritisiert, daß die Themen Liebe und Ästhetik für die Befreiung der Frauen zweitrangig oder hinderlich seien, und hatte demgegenüber die Auffassung vertreten, daß Liebe und eine herrschaftsfreie Ästhetik, wie sie auf dem Land sehr wohl möglich seien, zentrale Bedeutung für die Befreiung der Frau hätten.

Takamures eigene ästhetische Vorstellungen und ihre Kritik an der dominanten Ästhetik sind also untrennbar mit ihrer Vision der Liebe verbunden (vgl. auch 134). Deutlich wird dies auch in ihrem Kapitel über die Friedensbewegung der Mütter nach dem Zweiten Weltkrieg. Das Frauenbild, das in der Kunst geschaffen und reproduziert werde, bilde zu 90 Prozent nicht die Mütter, sondern „das Weib", die Prostituierte oder die kinderlose Frau mit hoch aufgerichteten Brüsten ab. Die Mütter, deren Brüste vom Stillen der Kinder schlaff geworden sind, würden vergessen, obgleich gerade sie die Liebe und die Liebe zum Leben verkörperten (1030f.).

Sicherlich unternimmt Takamure in ihren Ausführungen eine grundlegende Bewertung der Ästhetik, die einer Umwertung des herrschenden Ideals gleichkommt und als Ästhetik der Natürlichkeit oder der Mütterlichkeit bezeichnet werden könnte. Deutlicher als die produktive Konzeptionalisierung und Ausformulierung eigener ästhetischer Vorstellungen tritt jedoch ihre Kritik an den gängigen Konzepten in den Vordergrund. Ihre Stärke liegt in dem kritischen, politischen und historischen Blick, mit dem sie die in den ästhetischen Verhältnissen aufscheinenden Machtverhältnisse und Wertmaßstäbe betrachtet.

---

[443] Takamure zitiert aus Shimazu Chitose: *Joshi rōdōsha – Sengo no menbōseki kōjō*, Tōkyō: Iwanami Shoten, 1953.

4.4 Ergebnisse

Josei no rekishi böte Material für zahlreiche weitere Themen und Analysen, die in der Gesamtschau des Werkes erwähnt wurden. Viele Punkte konnten nur angerissen werden, so etwa Takamures Ausführungen zu Frauen und Arbeit oder ihre Darstellung der Diskurse der japanischen Frauenbewegung. Die Einbeziehung weiterer Themen hätte jedoch den Rahmen dieser Arbeit gesprengt, und die historische Rekonstruktion der feministischen Diskurse in der japanischen Frauenbewegung, an denen Takamure ja selbst teilnahm, hätte von einem anderen, allgemeineren Ansatz ausgehen und die Schriften der beteiligten Parteien gleichermaßen in die Analyse mit einbeziehen müssen. Für zukünftige Untersuchungen dieser Themen bietet *Josei no rekishi* jedoch als kritisch zu lesende Quelle eine Fülle an wertvollen Informationen.

An dieser Stelle sollen die Ergebnisse der vorliegenden Analyse nicht im einzelnen wiederholt werden. Vielmehr wird die Relevanz der Ergebnisse auf unterschiedlichen **wissenschaftsgeschichtlichen, historiographischen, soziologischen, kulturellen und politischen** Ebenen beleuchtet und zusammengefaßt:

Wissenschaftsgeschichtlich sind Takamures Forschungen, mit denen sie seit den 1930er Jahren zu zeigen versuchte, daß Frauen eine Geschichte *haben*, eine Pionierleistung. Sie hat als erste Wissenschaftlerin Frauengeschichtsforschung als eigenständige Disziplin theoretisiert und eingeführt. Dies gilt auch angesichts der Tatsache, daß es Vorläufer der Frauengeschichtsschreibung unter marxistischen Historikern gab, die jedoch die Reichweite des Forschungsbereiches und seine theoretischen Implikationen nicht erkannten. Takamures Arbeit eröffnete das Feld der Frauengeschichtsforschung in einem umfassenden Sinne. Hierzu haben eine Reihe von Faktoren, die in *Josei no rekishi* hervortreten, beigetragen: Die Weite ihres Ansatzes, der sowohl über die soziale Ebene der Familiengeschichte als auch über die ökonomische Ebene der marxistischen Frauengeschichte hinaus das Geschlechterverhältnis auf ideologischer, kultureller, sexueller und staatlicher Ebene untersuchte; die interdisziplinäre Herangehensweise an das vielschichtige Projekt einer Erforschung von Frauengeschichte; sowie die notwendige Kritik der androzentrischen Wissenschaft, die am Anfang feministischer Forschung auch im Westen stand.

Historiographisch ging es Takamure nicht primär darum, Frauen in die Geschichte einzufügen, sondern Geschichte vom Standpunkt der Frau aus zu schreiben. Dies führte sie zu ihrem großen und notwendig groben Entwurf einer eigenen frauenbezogenen Periodisierung der japanischen Geschichte, die sich von ihrem europäischen Pendant deutlich absetzt. Yamashita Etsuko kommentiert:

> Im Falle Japans treten, je weiter man ins Altertum hinabsteigt, Phänomene wie die Existenz von Kaiserinnen, getrennter Besitz und getrennte Gräber von Eheleuten, Erbrechte der Frauen, polyandrische und polygame Geschlechterverhältnisse und das Gedeihen der Literatur von Frauen so deutlich vor Augen, daß man auf die Diskrepanz zur Frauengeschichte Europas mit seiner stark vaterrechtlichen Geschichte des christlichen Kulturkreises hinweisen muß. Die hohe Wertschätzung der weiblichen Kultur durch Takamure liegt in dieser spezifischen Geschichte Japans begründet. (Yamashita 1995: 225)

Zwar ist Takamures Darstellung der vollkommenen Unterdrückung der Frauen seit der Muromachi-Zeit mittlerweile durch differenziertere Betrachtungen in ihrer Absolutheit relativiert worden (Wakita 1994, Wakita O. 1990, Miyashita 1990), an einer Verschlechterung der Stellung der Frauen im Vergleich zu vorhergehenden Epochen ist jedoch nicht zu zweifeln (Sekiguchi *et al.* 2000).

Als **historiographische und soziologische** Leistung ist Takamures Erforschung der Einheirat des Mannes als geschichtliches Phänomen hervorzuheben. Sie problematisierte damit jenseits gesetzlicher Patrilinearität die Existenz ambilinearer Genealogien und uxorilokaler Wohnverhältnisse, deren theoretische Einordnung und geschichtliche Rekonstruktion heute noch Gegenstand der familiensoziologischen und historiographischen Diskussion sind. Yamashita kritisiert Takamures These einer historischen Abfolge von einer matrilinearen zur patrilinearen Familienform, in der das matrilineare Prinzip mit der Muromachi-Zeit vollständig verschwindet. Mit dieser Abfolge habe sich Takamure zu sehr an Morgan und Engels orientiert. Dagegen habe in Japan auch nach der Etablierung der Patrilinearität das matrilineare Prinzip gleichzeitig weiterexistiert. Hierin habe ja auch der Sinn von Takamures Forschung gelegen, und diese familiensoziologische Tatsache sei in den letzten Jahren in der Diskussion um die ambilineare (nicht unilineare) gesellschaftliche Grundlage in asiatischen Gesellschaften näher betrachtet worden (Yamashita 1995: 226, vgl. Nakane 1967, Brown 1966, Wacker 2000).

Tatsächlich interpretiert Takamure ambilineare Phänomene historisch als Übergänge, wobei sie zum einen nie von einer reinen Frauenherrschaft, sondern von einem dualen System ausging und zum anderen wiederholt erwähnt, daß sich matrilineare Überreste volkskundlich bis in ihre Zeit nachweisen ließen. Auch betont sie die allmählichen Übergänge mehr als die Brüche in der Geschichte der Frauen. Nur in bezug auf die Nanbokuchō- bzw. Muromachi-Zeit postuliert sie einen radikalen Bruch, den sie historisch auf vielfältigen sozialen, kulturellen (sexuellen, ästhetischen), städtebaulichen, wirtschaftlichen und politischen Ebenen argu-

mentativ zu untermauern sucht. Daß in dieser Hinsicht ihr evolutionäres Korsett stellenweise zu eng geschnürt ist, habe ich an den gegebenen Stellen aufgezeigt. Ihren Anschluß an Morgan halte ich jedoch für produktiv. Ebenso wie Morgan, der sich explizit gegen die (auf der Bibel basierende) traditionelle und gegen die patriarchale Theorie wandte, mußte Takamure sich gegen die ahistorische Annahme eines seit jeher bestehenden patriarchalen *ie*-Systems wenden und seine Geschichtlichkeit aufzeigen. Sie untersuchte das Geschlechterverhältnis als soziologisches Phänomen unter der grundlegenden Annahme seiner historischen Kontingenz.

Kulturell und politisch verstand es Takamure, Fragen der Frauengeschichte und Frauengeschichtsforschung in den größeren gesellschaftlichen und nationalen Zusammenhang zu stellen. Dies ist eine janusgesichtige Fähigkeit Takamures und hatte unterschiedliche Implikationen für ihre Forschung und Theorie.

Ihre Ausführungen u.a. über den Städtebau, über die Architektur, über Produktionsweisen in Hinblick auf das Geschlechterverhältnis verweisen darauf, daß jede gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Entwicklung sowohl eine geschlechtliche Seite als auch Einfluß auf das Geschlechterverhältnis hat. Hinter der Breite ihres Ansatzes steht die Einsicht, daß alle sozialen Phänomene eine geschlechtliche Dimension haben. Sie deckt Zusammenhänge von sozioökonomischen Entwicklungen und Geschlechterbeziehungen, von der Existenz des Prostitutionssystems und der Institution der Ehe, von der Prostitution und ihrer Bedeutung für staatliche Interessen, von bestimmten Frauenbildern und religiösen sowie herrschaftsstützenden Ideologien auf.

Neben dieser Offenlegung nimmt sie jedoch auch teil an einem Diskurs, in dem kulturelle oder nationale Aussagen und Selbstbehauptungen in vergeschlechtlichten Vorstellungen und Metaphern geführt werden. In der Diskussion der „weiblichen Kultur“ führt Takamure Aussagen japanischer Intellektueller an, welche die japanische Kultur als weiblich charakterisierten. Sie stimmt dem zu und beteiligt sich an diesem umgekehrten Orientalismus (vgl. Ueno 1997a). Yuval-Davis schreibt über den vergeschlechtlichten kulturellen Diskurs:

> In (…) culturalized discourse, gendered bodies and sexuality play pivotal roles as territories, markers and reproducers of the narratives of nations and other collectivities. (…) gender relations are at the heart of cultural constructions of social identities and collectivities as well as in most cultural conflicts and contestations. (Yuval-Davis 1997: 39)

Dies gilt für die emanzipatorische feministische ebenso wie für die fundamentalistische Narration. Takamure macht also zum einen, etwa in

ihrer Darstellung von Prostitution und Ehe, auf die Wechselseitigkeit staatlicher, nationaler und geschlechtlicher Politik aufmerksam. Zum anderen beschreibt sie kollektive geschichtliche Ereignisse wie etwa die Meiji-Restauration in sexuellen und geschlechtlichen Termini und nimmt damit teil an einer in geschlechtlichen Vorstellungen und Metaphern geführten kulturellen Konstruktion von Identität. Benedict Anderson (1998) hat in seiner maßgeblichen Studie über die Nation als „vorgestellte Gemeinschaft" auf die Funktion von Geschlecht nur im Hinblick auf die Fraternisierung der Brüder hingewiesen. Die feministische Forschung nach ihm hat gezeigt, daß die Imagination und Reproduktion eines Nationalcharakters und einer dezidiert binären Geschlechterordnung zur wechselseitigen Repräsentation unerläßlich waren

Kandiyoti schreibt: „[Feminism] is not autonomous, but bound to the signifying network of the national context which produces it" (Kandiyoti 1991: 433). Der nationale Kontext, innerhalb dessen Takamures Theorien entstehen, bildet das Japan der unmittelbaren Nachkriegs- und Besatzungszeit, in einem weiteren Sinne Japan als nicht-westliches Land innerhalb des westlichen hegemonialen Diskurses und in zeitlich weiter zurückliegender Sicht Japan unter dem historischen kulturellen Einfluß Chinas. Die essentialistischen und identifikatorischen Bemühungen Takamures, die sie in die Reihe der *shin kokugakusha* stellen, wurden in ihren Ausführungen über die Kultur des Wortes deutlich. Sie hat teil am Selbstbehauptungsdiskurs und erhebt ihre Stimme darin. Gleichwohl gibt sie ihre ganz eigene Definition einer weiblichen Kultur, die nicht (wie etwa bei Motoori Norinaga oder Suzuki Daisetsu) auf den engen nationalstaatlichen Rahmen begrenzt bleibt. Ihre feministischen Analysen gehen in der von ihr angewendeten vergleichenden ethno-historischen Methode tendenziell darüber hinaus.

Der oben von Kandiyoti genannte nationale Kontext, unter dessen Bedingungen sich auch der Feminismus in jedem Land konstituiert, ist historisch kontingent und war zur Zeit des Zweiten Weltkrieges von Japans aggressiver imperialistischer Expansionspolitik geprägt. Hier leistete Takamure ebenfalls ihren geschlechtertheoretischen Beitrag, wie in meinen Ausführungen über ihre Biographie deutlich geworden ist. Für *Josei no rekishi* und die darin ausgeführten Konzeptionalisierungen einer mütterlichen oder weiblichen Kultur ist dies insofern von Belang, als sie darin ohne jegliche Problematisierung ihres Konzeptes der mütterlichen Blutsliebe ihre Verstrickung mit der Mütterideologie des Regimes übergeht. Eine moralische Verurteilung führt jedoch nicht weiter, wenn es um ein Verständnis dessen geht, wie es zur Kollaboration Takamures und anderer Feministinnen während des Zweiten Weltkrieges kam. Diese ist m.E. nur als System erklärbar, wenn Konzepte von Nation und *citizenship*

hinreichend unter dem Blickpunkt ihrer geschlechterpolitischen Agenden, ihrer Verweigerungen genauso wie ihrer Versprechungen auf gesellschaftliche Teilhabe der Frauen untersucht werden.

5 Rezeption

Die Aufnahme und Kritik von Takamures Ergebnissen wurden bereits in der Analyse und Diskussion der einzelnen Themen exemplarisch erläutert. Hierbei habe ich mich – wie auch im folgenden – nicht auf die Rezeption von *Josei no rekishi* beschränkt, sondern darüber hinaus auch die inhaltliche Kritik an und Übereinstimmungen mit Takamures wissenschaftlichem und publizistischem Gesamtwerk erörtert. Im folgenden geht es um die allgemeine Rezeption ihres Werkes sowohl im japanischen Wissenschaftsbetrieb als auch in der neuen Frauenbewegung und in der feministischen politischen Theorie. Dabei soll den Fragen nachgegangen werden, in welcher Weise welche Teile ihres Werkes rezipiert wurden, welche Bedeutung ihm als Beitrag zur Entwicklung der Historischen Frauenforschung sowie als Beitrag zur feministischen Theorie beigemessen wurde und welche Kritik daran geäußert wurde.

5.1 Wissenschaftsbetrieb

Im folgenden werden die Rezeption im Wissenschaftsbetrieb am Beispiel der Geschichtswissenschaft und der Volkskunde sowie die institutionellen Umstände und Hindernisse bei der Aufnahme des laienforscherischen historischen Gesamtwerkes Takamures thematisiert. Dabei liegt der Fokus auf der akademischen Rezeption, wenngleich auch die Impulse, die Takamures Werk für die Laienforschung hatte, genannt werden. Die Rolle, die ihr Werk und ihr feministischer Ansatz für die akademische und nicht-akademische Historische Frauenforschung ab den 1970er Jahren spielte, ist nicht zu unterschätzen. In der neuesten Forschung der 1990er Jahre bezichtigte der Historiker und Takamure-Experte Kurihara Hiromu Takamure der Geschichtsfälschung und initiierte damit eine Debatte über die sogenannte „Fälschungsthese“ (*kyokōsetsu*). Auf diese Debatte soll eigens eingegangen werden.

5.1.1 Geschichtswissenschaft und Volkskunde

Takamure hat mit ihren Schriften und Thesen zur Ehegeschichte große Herausforderungen an die akademische Welt in Japan gestellt, denn im allgemeinen wurde die *yometorikon* für die seit Anbeginn der Geschichte vorherrschende und legitime Eheform gehalten. Abgesehen von wenigen Ausnahmen haben die Wissenschaftler diese Herausforderung nicht angenommen, sondern ignoriert. Dies vielleicht nicht nur, weil Takamure eine Laienforscherin war, sondern auch, weil die Auseinandersetzung mit ihren Thesen eine grundlegende Infragestellung jener Geschichtsauf-

fassung von der seit jeher bestehenden patriarchalen japanischen Familienform bedeutet hätte (vgl. Ogino 1980). Ein Beispiel hierfür ist die Auseinandersetzung mit dem Volkskundler Yanagita Kunio. Takamure wies wiederholt darauf hin, daß Yanagita in seiner Studie „Mukoirikō" von 1929 Phänomene, die offensichtlich die Existenz der Einheirat des Mannes belegen, willkürlich unter die *yomeirikon* einordnete (Takamure 1953a, 1963: 5). Yanagita reagierte auf diesen Vorwurf mit Schweigen. Für ihn und in der Folge auch den Soziologen und Volkskundler Aruga Kizaemon (1897–1979),[444] die an die ewige Fortführung der patrilinearen und patrilokalen Familie glaubten, hätte die Diskussion um die Einheirat des Mannes, welche auf eine ursprünglich matrilineare Familienform verweist, bedeutet, daß sie ihre eigenen Prämissen von Grund auf hätten in Frage stellen müssen.[445]

Nur sieben Historiker für japanische Geschichte befanden sich unter den 197 Mitgliedern des 1936 gegründeten Unterstützervereins für Takamures Forschungen, Takamure Itsue Chosaku Kōenkai.[446] Ienaga Saburō, Nakagawa Zennosuke und Hora Tomio unterzogen Takamures Thesen am frühesten der kritischen Würdigung und nahmen sie in unterschiedlichem Maße auf. Ienaga reagierte als erster bereits 1948 mit einer Kritik von Takamures *Nihon josei shakaishi* („Sozialgeschichte der japanischen Frau", Takamure 1947a), auf die Takamure wenig später eine Replik lieferte.[447] Auch Takamures Studie *Shōseikon no kenkyū* (Takamure 1953a) wurde von ihm besprochen. Darin zweifelt er Takamures Schluß-

---

[444] Aruga war ein Schüler von Yanagita Kunio und führte soziologische Forschungen auf dem Land durch. Er entwickelte die These, daß es enge historische und gesellschaftliche Zusammenhänge zwischen vertikalen Verwandtschaftsverhältnissen und sozialen Beziehungen innerhalb größerer Korporationen gebe, und daß die Charakteristika der gesellschaftlichen Organisation auf dem Familiensystem basierten.

[445] Vgl. Murakami 1977, Ogino 1980, Kurihara 1994. Nelly Naumann (1987: 180) bemerkt über die Arbeitsweise Yanagitas, daß er bei der Behandlung des volkskundlichen Materials letztlich ahistorisch verfuhr, selbst wenn er ältere Quellen heranzog: „Geflissentlich übersah er regionale Unterschiede, da er von der Homogenität sowie von einer geradlinigen Entwicklung dieser [japanischen] Kultur seit der prähistorischen Yayoi-Zeit (…) überzeugt war." Er hoffte dadurch zur Identitätsfindung des japanischen Volkes beitragen zu können.

[446] Dies waren Ienaga Saburō, Inoue Kiyoshi, Sakamoto Tarō, Tsuji Zennosuke, Nakamura Kōya, Nishioka Toranosuke, Wakamori Tarō. Als in einem weiteren Sinne historisch Forschende waren auch Takeda Kiyoko, Nomura Kentarō und Tsuda Sōkichi Mitglieder des Unterstützungsvereins (vgl. Kano und Horiba 1985: 304).

[447] Ienagas Rezension „Nihon josei shakaishi" erschien in *Yomiuri shinbun* vom 21. Januar 1948, Takamures Replik erschien in der gleichen Zeitung am 4. Februar 1948 (Kano und Horiba 1985: 305).

folgerung der Gleichzeitigkeit von Matri- und Patrilinearität (*fubo ryōkei heison*) an, die sich ihr zufolge aus der uxorilokalen Wohnform bei gleichzeitiger patrilinearer Deszendenz bis zur Nanbokuchō-Zeit (1336–1392) ergibt (Ienaga 1953: 81). Auch hier ging Takamure mit einer Replik in derselben Zeitschrift auf die Herausforderung des akademischen Kritikers ein (Takamure 1953b). Ienagas Rezension war eine ansonsten wohlwollende Auseinandersetzung und Empfehlung von Takamures Werk, das von ihm hoch gelobt wurde. Das Innovative an Takamures Ansatz stellte er in einem Aufsatz von 1961 heraus:

> Insofern als Geschichte die Geschichte von Menschen ist und die Menschheit immer zu etwa gleichen Teilen aus Männern und Frauen besteht und darüber hinaus der Fortbestand der menschlichen Gesellschaft ausschließlich von der Verbindung von Frauen und Männern abhängt, muß wohl kaum erklärt werden, wie wichtig die Themen Ehe und Sexualität sind. Die Auffassung, daß die Geschichte der Ehe und Sexualität keine wissenschaftlichen Themen seien, (…) findet sich nicht nur bei altmodischen Akademikern, sondern auch bei „fortschrittlichen" Historikern. Die Arroganz der Historiker in Verbindung mit der Bildungspolitik und dem Allgemeinwissen des Volkes, das das gegenwärtige Familiensystem für eine seit dem japanischen Altertum unverändert bestehende Tradition hält, sind zäh und schwer ausrottbar. Auch fortschrittliche Historiker, für die Morgans *Ancient Society* oder Engels' *Entstehung des Privateigenthums* obligatorische Lektüre sein müßten, konnten nicht durchschauen, daß die Universalisierung der gegenwärtigen Eheform wider Erwarten ein neues Phänomen der letzten Jahre ist. Das lag vielleicht daran, daß auch die „fortschrittlichen" Historiker eben Männer sind, die sich nicht von der voreingenommenen androzentrischen Sicht (*dansei chūshin no sennyūkan*) lösen konnten. Die epochemachende Forschung über das Eheleben in Japan, die allgemeingültige Vorstellungen widerlegte, wurde durch eine Frau, die Historikerin Takamure Itsue geleistet, und soll in diesem Sinne besonders hervorgehoben werden. (Ienaga 1961: 228)

Ienaga nahm auch in seiner *Nihon bunkashi* („Kulturgeschichte Japans") von 1959 (Ienaga 1990) sowie im Geschichtslehrbuch für die Oberschule die frühgeschichtlichen Darstellungen Takamures in großem Maße auf. Dies bildete einen der Streitpunkte in der Auseinandersetzung um die offizielle Anerkennung als Lehrbuch (Kano und Horiba 1985: 305). Hora Tomio widersprach in einem Artikel in der renommierten Historischen Fachzeitschrift *Nihon rekishi* („Japanische Geschichte") zwar Takamures Thesen in bezug auf das Ehesystem der Nara-Zeit (Hora 1955), woraufhin

diese eine Replik in derselben Zeitschrift veröffentlichte (Takamure 1955). Seine grundlegende Hypothese, daß Japan geschichtlich von der matriarchalen Gesellschaft (*bokensei shakai*) zur patriarchalen Gesellschaft (*fukensei shakai*) vorangeschritten sei, deckt sich Kurihara (1994: 138) zufolge jedoch inhaltlich weitgehend mit Takamures These von der Entwicklung der Mutterlinie (*bokeisei*) zur Vaterlinie (*fukeisei*). Das Ehesystem des Adels in der Heian-Zeit betreffend, übernahm Hora vollkommen Takamures Ergebnisse (Hora und Tamagusuku 1964: 175–212). Auch Tamagusuku Hajime folgte im selben Aufsatz in dem Abschnitt über das Ehesystem im Feudalismus Takamures grundlegender These über den Wandel von der *mukotori*-Ehe zur *yometori*-Ehe in der Muromachi-Zeit und dem damit einhergehenden Wandel von vieleckigen Liebesbeziehungen beider Geschlechter hin zur rein männlichen Polygamie und zur Trennung von Liebe und Ehe (Hora und Tamagusuku 1964: 223).

In der westlichen japanologischen Forschung wurde Takamure vor allem von William McCullough in seiner literaturwissenschaftlichen Arbeit über „Japanese Marriage Institutions in the Heian Period" (1967) rezipiert und bestätigt. Anerkennung wird Takamure bis in die jüngste Zeit darin entgegengebracht, daß sie mit *Shōseikon no kenkyū, Nihon kon'inshi* und *Bokeisei no kenkyū* neue Forschungsfelder eröffnete. Daß sie jedoch den Wandel der Eheformen sehr eng an einer Stufentheorie festmachte und dabei die den Wandel verursachenden sozialen Bedingungen kaum erforschte, führte nach Meinung vieler (Tsude 1990: 2, Wakita 1978, 1994: 77) dazu, daß es ihren Thesen zur Ehegeschichte in mancher Hinsicht an Überzeugungskraft mangelt.

5.1.2 Historische Frauenforschung

In den 1970er Jahren begann die wissenschaftliche Auseinandersetzung von Historikerinnen der Frauengeschichte mit dem Werk Takamures. Zu diesen gehören vor allem die wissenschaftlichen Darstellungen von Takamures Leben und historiographischem Werk durch Nishimura Hiroko (1976, 1978) und Sekiguchi Yūkos Auseinandersetzung mit den Eheformen in Japan (1976). Neben den renommierten historischen Fachzeitschriften wie *Nihon rekishi* und *Shigaku zasshi* („Zeitschrift für Geschichtswissenschaft"), in denen Hora und Ienaga in den 1950er und 1960er Jahren Takamure besprachen, veröffentlichten die Historikerinnen Sekiguchi und Nishimura ihre auf Takamures Arbeiten bezogenen Aufsätze in den 1970er Jahren in der Zeitschrift *Rekishi hyōron* („Geschichts-Revue"). Diese widmete damals bereits die jährliche März-Ausgabe dem Schwerpunktthema Historische Frauenforschung und die März-Ausgabe 1988 ganz dem Thema „Takamure Itsue und Frauengeschichte".

Die kleinere, von einer Gruppe von Laienforscherinnen in Kyūshū eigens für Historische Frauenforschung herausgegebene Zeitschrift *Joseishi kenkyū* („Forschungen zur Frauengeschichte")[448] behandelte in den ersten beiden Ausgaben 1975 schwerpunktmäßig Takamure Itsues Forschung, die dritte Ausgabe war ein Themenheft zu Bachofen mit Übersetzungen seines *Mutterrechtes* und die vierte Ausgabe wiederum ein Schwerpunktheft über Takamure. In *Joseishi kenkyū* wurde Takamure durchaus kritisch beleuchtet. Vor allem Indō Yoshiko relativierte Takamures Pionierleistung und verwies auf die Arbeiten von Sakima Kōei und Watanabe Yoshimichi über Matrilinearität und Macht von Frauen aus den 1920er und frühen 1930er Jahren, die es anzuerkennen gelte. Desgleichen äußerte Indō Zweifel an Takamures Vorgehen, von Resten der matrilinearen Abstammungsrechnung auf die hohe Stellung der Frau zu schließen (Indō 1975: 5) und problematisierte Takamures Unschärfe und fehlende Unterscheidung zwischen den Begriffen Matrilinearität (*bokei*) und Mutterrecht (*boken*) (Indō 1975: 30, 1976: 30). In *Joseishi kenkyū* erschienen auch Ogata Kazukos kritischer Vergleich zwischen Horas und Takamures Thesen zur Ehegeschichte der Nara-Zeit (Ogata 1975) und ein Aufsatz von Nakayama Somi, die zwar Takamures wissenschaftliche Autorität in Hinblick auf die vormoderne Ehegeschichte anerkennt, die Aussagen über die partnerschaftliche Ehe der Zukunft (*yoriaikon*) jedoch als unwissenschaftliche Illusion bewertet (Nakayama 1975: 23f.).

Eine weniger kritische, eigens für die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Takamures Werk bestimmte Zeitschrift, die *Takamure Itsue zasshi* („Takamure Itsue Zeitschrift"), wurde 1968 von Hashimoto Kenzō gegründet und erschien bis 1980 in 32 Ausgaben. Jede Nummer umfaßte durchschnittlich 30 Seiten, außer der letzten von über 100 Seiten Umfang, die nach dem Tod Hashimotos von seiner Schwester Hashimoto Shizuko herausgegeben wurde. Neben wenigen inhaltlichen Auseinandersetzungen mit Takamures Werk enthielt diese Zeitschrift vor allem Berichte und Erinnerungen von Menschen, die Takamure persönlich gekannt hatten oder über die Begegnung und persönliche Auseinandersetzung mit ihrem Werk schrieben. Weiterhin führte sie Leserbriefe und Zeitungsartikel, in denen über Takamure berichtet wurde (vor allem aus der *Yomiuri shinbun*) sowie Werbung für die Publikationen Takamures, insbesondere

[448] Die Gruppe Kazokushi Kenkyūkai (Forschungsgruppe Familiengeschichte) formierte sich 1970 und setzte sich aus etwa zwanzig Frauen unterschiedlichen Alters aus Kumamoto zusammen. Außer der Zeitschrift gab sie mehrere Publikationen zu lokaler Frauengeschichte in Kumamoto heraus. 1994 erhielt sie für die nahezu zwanzigjährige Herausgabe der Zeitschrift den Shin'yūsha-Preis (Kumamoto Nichi Nichi Shinbunsha Jigyōkyoku 1994: 201).

für die von Hashimoto herausgegebene Gesamtausgabe *Takamure Itsue zenshū*. Ebenso wurden private Photos von Hashimoto und Takamure und deren Familien abgedruckt sowie die Liebes- und Ehebeziehung der beiden beschrieben und in gewisser Weise zelebriert. Die Hauptbeitragenden der Zeitschrift waren Kōno Nobuko, die Schriftstellerin Ishimure Michiko und Murakami Nobuhiko. Letzterer veröffentlichte darin in mehreren Fortsetzungen einen später als Monographie herausgegebenen Vergleich von Takamure und Yanagita Kunio (Murakami 1977). Wiederholt veröffentlichten auch die Frauenforscherinnen Ishikawa Junko und Shibata Michiko, daneben Hashimoto Kenzō und die Begründerin der Geburtshilfe-Bewegung in Japan, Yamada Mitsuko, Beiträge. Ebenso erschienen darin Texte von WissenschaftlerInnen, die sich mit den historischen und politischen Thesen Takamures (etwa Kano Masanao) befaßten, und die, wie Nishikawa Yūko oder Kurihara Hiromu, später teilweise zu sehr kritischen Einschätzungen Takamures gelangen sollten.

In der fünfbändigen *Nihon joseishi* (*NJS*), der wichtigsten frauengeschichtlichen Publikation, die Anfang der 1980er Jahre von der Kyōtoer Forschungsgruppe Joseishi Sōgō Kenkyūkai herausgegeben wurde und in welcher die wesentlichen Aufsätze der Forschung in diesem Bereich versammelt sind, wurden Takamures Thesen vor allem in den Arbeiten des ersten Bandes diskutiert, oder es wurde auf sie Bezug genommen (vgl. Sekiguchi 1990b). Hierzu gehören Beiträge von Autorinnen und Autoren wie Tsude Hiroshi, Fukutō Sanae, Nishino Yukiko, Nishimura Hiroko, Sekiguchi Yūko und Kawane Yoshiyasu, von denen einige bereits in der Analyse von *Josei no rekishi* zitiert wurden. Zusammen mit Wakita Haruko (1994) stimmen sie darin überein, daß trotz Fehlern und einzelner, durch unzureichende Beweisführung nicht gestützter Interpretationen Takamures grundlegende Thesen zum historischen Wandel von Ehe und Familie zutreffen.

5.1.3 Auseinandersetzungen um die „Fälschungsthese“

Dem steht die Forschungsarbeit eines Mannes gegenüber, der einst als glühender Verehrer Takamures und ihrer Arbeit galt und der wiederholt auch Beiträge in der *Takamure Itsue zasshi* (Nr. 29, 30, 31) veröffentlichte. Kurihara Hiromu hatte ehedem in der Kontroverse um Yanagita und Takamure ersteren angegriffen und die Position Takamures verteidigt (Kurihara 1975–1976). Spätestens seit seiner Monographie von 1994 jedoch gehört er zu den schärfsten Kritikern von Takamures Forschungen. Seine Untersuchung über ihre Studien zur Ehegeschichte beziehen sich vor allem auf ihr wissenschaftliches Hauptwerk *Shōseikon no kenkyū*, in dem sie die Beweisführung für den Wandel der Eheformen in Japan von

einer ursprünglich frauenzentrierten Ehe- und Wohnform hin zur patrilokalen Ehe unternimmt. Ein zentrales Ergebnis ihrer Auswertung von 500 Familienregistern von der mittleren Heian- bis zur Muromachi-Zeit besteht darin, daß in der mittleren Heian-Zeit das Zusammenleben des Ehepaares vor der Besuchsehe dominierte, wobei im allgemeinen die Familie der Frau den neuen Haushalt stellte oder der Mann in der Familie der Braut lebte. Im folgenden soll eine der Argumentationen Kuriharas für die Fälschungsthese kurz ausgeführt werden.

Von den neun Familienregistern, die Takamure aus den 500 untersuchten zur Beweisführung ihrer These auswählte, erfüllten lediglich fünf das Kriterium, daß die Familie der Braut den Haushalt bereitstellte (*tsumagata teikyōkei*). Dies beinhaltete, daß die Frau nicht in die Familie des Mannes zog oder die Besuchsehe geführt wurde und die Kinder in der Familie der Frau verblieben. Bei drei der neun Familien war die Ehe an der Herkunftsfamilie des Mannes ausgerichtet (*ottogata teikyōkei*) und die Ehefrau zog irgendwann zu ihm. Bei einer der von Takamure beschriebenen Familien ist die Wohnform unbekannt (Kurihara 1997: 348–49). Angesichts der geringen Auswahl von neun aus 500 und Takamures These, daß der von der Familie der Frau bestimmte Haushalt der allgemein verbreitete gewesen sei, wäre Kurihara zufolge zu erwarten, daß alle neun Haushalte von der Familie der Frau gestellt würden (Kurihara 1994: 348, 1997: 236). Darüber hinaus lasse sich ihre These, daß im Falle des Zusammenlebens mit der Ursprungsfamilie hauptsächlich der Mann in der Familie der Frau wohnte, nur mit einem einzigen Fall, dem des Fujiwara no Michinaga, belegen.[449]

Indem Kurihara Takamure Fehler in ihren Argumentationen nachweist, stellt er die Gegenthese auf, daß in dieser Zeit bereits die patrilokale Einheirat der Frau (*yometorikon*) vorherrschte und es ein frauenzentriertes gemeinsames Eheleben nie gegeben habe. Darüber hinaus geht er davon aus, daß Takamure selbst zu dieser Erkenntnis gelangt sein müßte, sie jedoch unterschlagen habe und durch bewußte Verdrehungen sowie durch Stilisierungen von Ausnahmen zu allgemeinen Phänomenen Geschichtsfälschung betrieben habe (Kurihara 1994, 1997). Er führt dieses Vorgehen Takamures auf ihr vorrangiges Ziel zurück, eine für die Frauen brauchbare Geschichte von einer frauenfreundlicheren Vergangenheit zu entwerfen:

---

[449] Siehe Kurihara (1997: 237, 1994: 353f.). Allerdings bemerkt er anerkennend Takamures originäre Leistung, die Tatsache des getrennten Wohnsitzes von Ehepaaren und deren Eltern (*bekkyō*) in der Heian-Zeit hervorgehoben zu haben. Die Forschung zu Takamures Zeit war noch von einer durchgängig rein patrilinearen und patrilokalen Familienform ausgegangen, bei der mehrere Generationen unter einem Dach lebten (Kurihara 1994: 352).

> Es fing damit an, daß Takamure, als sie 1931 mit ihren historischen Forschungen begann, ein feststehendes Forschungsziel hatte. Und dieses Ziel bestand darin, die absolute These von der patriarchalen Familie, und das heißt die These, daß die Herrschaft der Männer über die Frauen seit dem Altertum Schicksal sei, zu zerschlagen, das einseitige Wertsystem einer Geschichte aufzuzeigen, welche Männer in den Mittelpunkt stellte, die Frauengeschichte von der Männergeschichte zu emanzipieren und die geschichtliche Grundlage für die Frauenbefreiung zu schaffen. (Kurihara 1997: 143)

Kurihara resümiert, daß dieses vorgefaßte Ziel nicht durch historische Fakten bestätigt werden konnte und Takamure deshalb zur Fälschung gegriffen habe: „Der von männlicher Seite vertretenen ‚absoluten These von der patriarchalen Familie' gegenüber lieferte sie von weiblicher Seite die ‚These von der Einheirat des Mannes (*mukotorikon*)'. Der ‚Lüge der Männer' entgegnete sie mit der ‚Lüge der Frauen'" (Kurihara 1997: 243–244).

Das Erscheinen von Kuriharas Abhandlung brachte einige der Historikerinnen, die Takamure bereits kritisch rezipiert hatten, dazu, sich gänzlich von ihr zu distanzieren. So etwa Itō Yasuko, Mitbegründerin der Lokalgeschichte-Bewegung, und Indō Yoshiko, die, ebenfalls in der Lokal- und Frauengeschichte engagiert, sich bereits 1975 in der neugegründeten Zeitschrift *Joseishi kenkyū* („Studien zur Frauengeschichte") kritisch zu Takamure geäußert hatte. Meine Bitte um ein Gespräch über Takamure schlugen beide mit der Begründung ab, daß Takamure durch Kuriharas „Fälschungsthese" diskreditiert sei. Die meisten Historikerinnen, die ich 1997 als Expertinnen zu Kuriharas Ergebnissen und zu deren Auswirkungen auf die Frauengeschichtsforschung befragte, reagierten jedoch zurückhaltend bis ärgerlich auf die sogenannte „Fälschungsthese" (*kyokō setsu*), denn Kuriharas Ruf im Bereich der Historischen Frauenforschung selbst ist umstritten. Wakita Haruko und Fukutō Sanae kritisierten den Forschungsstil Kuriharas, der sich vom blinden Verehrer Takamures zu ihrem vernichtenden Kritiker gewandelt habe und nun von Emori Itsuo, einem Vertreter der „Patriarchatsthese", welcher behauptet, es habe in Japan keine Besuchsehe gegeben, unterstützt werde.[450] Beide Historikerinnen und auch Nishino Yukiko, eine weitere Historikerin der Frauengeschichte des vormodernen Japan,[451] räumten in den Gesprächen mit ihnen Unklarheiten und Fehler Takamures im Umgang mit den Quellen

[450] Mit Wakita Haruko führte ich das Gespräch am 10. Juli 1997 in Kyōto, mit Fukutō Sanae am 3. August 1997 in Tōkyō.

[451] Mit Nishino Yukiko führte ich ein Gespräch am 30. Juli 1997 in Kyōto.

ein, betonten jedoch, daß darauf schon früh, etwa in Sekiguchi Yūkos Arbeiten,[452] hingewiesen worden war (Fukutō, Nishino, Wakita) und dies Takamures fehlender historischer Ausbildung zuzuschreiben sei (Wakita). Sekiguchi selbst teilte auf meine Anfrage hin schriftlich mit, daß sie Kuriharas Fälschungsthese für eine These halte, welche „die Einschränkungen jener Zeit, als Takamure ihre Forschungen begann, außer acht ließ und keinen Einfluß auf den großen Wert von Takamures Forschung hat".[453] Einhellige Ablehnung fanden Kuriharas Schlußfolgerungen, mit denen er Takamures historisches Werk insgesamt in Frage stellt (Fukutō, Wakita, Nishino, Sekiguchi). Dennoch wurde die Notwendigkeit erkannt, auf Kuriharas Ergebnisse zu reagieren und sie zu überprüfen. Fukutō Sanae, eine Expertin auf dem Gebiet der Frauengeschichte der Heian-Zeit, kündigte in meinem Gespräch mit ihr eine Überprüfung von Kuriharas Thesen an den historischen Quellen an. Kurihara selbst verwies in einem Gespräch mit ihm darauf, daß bislang niemand vor ihm die Forschungen Takamures anhand der Quellen, auf die sie sich stützte, überprüft hat. Die Auseinandersetzung um sein Buch verlaufe sehr emotional, da auf der inhaltlichen Ebene niemand Gegenbeweise bringe.[454]

Die Debatte ist nicht abgeschlossen, und ihr Gegenstand bedarf einer grundlegenden historischen Überprüfung. Auch an dieser Stelle kann keine abschließende Bewertung über die Validität von Takamures Umgang mit einzelnen historischen Quellen gegeben werden. In der Analyse von *Josei no rekishi* habe ich in einzelnen Punkten aufgeführt, daß Takamures Thesen in vielerlei Hinsicht von dritter Seite entweder relativiert oder bestätigt wurden. Des weiteren wurde aber auch deutlich, daß ihre Geschichtstheorie stellenweise ein enges Korsett bildet, dem sie die Interpretation bestimmter Fakten unterordnet. Die Tendenz zur Idealisierung der Frühzeit sowie der sozialistischen Gesellschaften ihrer Gegenwart und stärker noch der Zukunft sind unverkennbar. Wakita, die sich mit Takamures Thesen wissenschaftlich auseinandersetzte, bewertet Ta-

---

[452] Sekiguchi hatte bereits 1976 kritisiert, daß Takamure zwar das Phänomen der „reinen Form der Einheirat des Mannes" (*jun mukotorikon*) richtig erfaßt, die Entwicklung des patriarchalen Systems jedoch unterschätzt habe (Sekiguchi 1976: 47): „Takamure, die als einzige das zähe Fortbestehen des matrilinearen Prinzips behaupten mußte, tendierte in Reaktion dazu, das Entstehen und die Entwicklung des Patriarchats aus den Augen zu verlieren" (ebd.). Kurihara hält Sekiguchis (und Nishimura Hirokos) frühe Kritik für unzureichend, verneint eben jene Annahme, daß Takamure die Existenz der *mukotori*-Ehe adäquat beschrieben habe und betont, daß es sich bei Takamures Ergebnissen um absichtliche Verdrehungen gehandelt habe (Kurihara 1994: 362).

[453] Brief vom September 1997, ohne Datumsangabe.

[454] Das Gespräch mit Kurihara Hiromu führte ich am 21. August in Takanohara.

kamures Leistungen in der Erforschung der Ehe- und Familiengeschichte ebenso wie ihre theoretische Innovation, Geschichte vom Standpunkt der Frau aus zu betrachten, als bleibenden wissenschaftlichen Beitrag. Doch auch sie kommt in ihrer Einschätzung der Beschreibungen Takamures über die von Natur, Freiheit und Mutterrecht geprägte japanische Frühzeit zu der Bewertung, daß Takamure damit weniger eine historische Wirklichkeit beschrieben als vielmehr ein „großartiges Epos" für die Frauen hinterlassen hat (Wakita 1994: 78).

5.2 Frauenbewegungen und feministische politische Theorie

Dieses „großartige Epos" inspirierte viele Aktivistinnen und SympathisantInnen der japanischen Frauenbewegungen der Nachkriegszeit. Gerade die an ein allgemeines Publikum gerichtete, alle Epochen umspannende und in der Darstellung bis in die Gegenwart reichende *Josei no rekishi* erfüllte in der neuen Frauenbewegung ab Ende der 1960er Jahre Funktionen der politischen und historischen Selbstvergewisserung. Schmitt (1990) benennt in seiner Studie über die Entstehung von neuen sozialen Bewegungen die Bereitstellung von Deutungsmustern spezifischer historischer und politischer Situationen als eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Formierung sozialer Bewegungen. Inwiefern und auf welche Weise *Josei no rekishi* für die japanische Frauenbewegung solche Deutungsmuster lieferte, soll in den folgenden Abschnitten über seine Rezeption als politische und als geschichtliche Referenz nachvollzogen werden.

Die raren wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit Takamures Werk bezogen sich vornehmlich auf ihre Darstellungen in *Shōseikon no kenkyū* oder *Nihon kon'inshi, Nihon josei shakaishi* und *Bokeisei no kenkyū*. Die Universalgeschichte *Josei no rekishi* hingegen wurde im allgemeinen nur für Einzelheiten zitiert. Eine Ausnahme bildet Takamures zentrales Kriterium in *Josei no rekishi*: Takamure macht die untergeordnete, sklavische Stellung der Ehefrau zum grundlegenden Merkmal der patriarchalen Gesellschaften des Altertums, während Historiker vor ihr stets vom Kriterium der Existenz von Sklaverei aus diskutierten (Wakita 1994: 77, vgl. auch Kano 1980: 68f.).

Der Kulturhistoriker Ienaga warb zwar auch für *Josei no rekishi* unter anderem in *Takamure Itsue zasshi* („Takamure Itsue Zeitschrift"). Dennoch war dieser große und weltgeschichtlich vergleichende Entwurf über die rein historische Diskussion hinaus primär für den politischen und gegenwartsbezogenen Diskurs um die Stellung der Frau in Geschichte und Gesellschaft von Belang. Deshalb untersuche ich die Rezeption des Takamureschen Werkes und speziell ihrer *Josei no rekishi* zum einen in den

Frauenbewegungen ab Ende der 1960er Jahre und zum anderen in den wissenschaftlichen Darstellungen der feministischen politischen Theorie. Für letztere sind das politische Denken und die Person Takamures selbst zum Gegenstand der Forschung geworden. Meine Unterscheidung in Bewegung und Wissenschaft birgt eine Unschärfe, die sich aus der Natur der Bereiche ergibt, für welche die Person und das Werk Takamures von Belang waren und sind: Die Historische Frauenforschung (welche bereits oben thematisiert wurde), die feministische politische Theorie und die Frauenbewegung. Die VertreterInnen der drei Bereiche entwickeln Fragestellungen, die sich überschneiden, sie haben jedoch auch unterschiedlich gewichtete Interessen und unterschiedliche Ansatzpunkte im Umgang mit Takamures Werk.

Im folgenden soll die Rezeption von *Josei no rekishi* als geschichtliche sowie als theoretische Referenz in den neuen Frauenbewegungen dargestellt werden. Für die Untersuchung wurde eine Reihe von kleinen, von Aktivistinnen verfaßten, oft handgeschrieben und unregelmäßig erscheinenden Publikationen (*minikomi*) und Zeitschriften der Bewegung herangezogen und die Aufnahme von Takamures feministischer Theorie aus *Josei no rekishi* oder aus ihren früheren Schriften der 1920er und Anfang der 1930er Jahre rekonstruiert. Sowohl Takamures Anarchismus als auch ihr kultureller Nationalismus waren Diskussionspunkte in der akademischen Frauenforschung und in der Bewegung. Die Reaktionen auf die „Fälschungsthese" Kuriharas bilden den gegenwärtigen Schlußpunkt in der Rezeption und Diskussion des Phänomens Takamure Itsue, und auf sie soll in Abschnitt 5.2.5 eingegangen werden.

5.2.1 Zeitschriften und minikomi *der* ribu-*Bewegung*

Die Spuren Takamures finden sich in den Zeitschriften und *minikomi* der neuen Frauenbewegung bereits seit Ende der 1960er Jahre. Das zentrale Motiv jener Frauen, die in den 1970er Jahren die heterogene politische Bewegung *ūman ribu* (*women's liberation*) bildeten, war die Suche nach neuen Lebensformen und Geschlechterverhältnissen. Die Auseinandersetzung mit überkommenen geschlechtlichen Rollenerwartungen, mit der bis heute ausgeprägten geschlechtspolaren Arbeitsteilung, mit den Institutionen Ehe und Familie sowie mit (hetero)sexuellen Normen und Tabus wurde in unterschiedlichen Formen geführt: in den Sommer-Camps der Frauen seit 1971, in politischen Demonstrationen, in experimentellen, auch Kinder miteinbeziehenden Lebensformen, in Frauen- und Studienzirkeln sowie auf publizistischer Ebene in der Herausgabe von *minikomi* und von feministischen Zeitschriften wie *Agora, Onna erosu* oder *Feminisuto* (vgl. u.a. Mizoguchi, Saeki und Miki 1992–1995, Mae 1997).

Die *ūman ribu* setzte in den 1970er Jahren Impulse zur Modernisierung und (geschlechtlichen) Individualisierung der japanischen Gesellschaft, welche bis heute weiterwirken, auch wenn die Bewegung selbst aus dem öffentlichen Gedächtnis so gut wie verschwunden ist (vgl. Lenz 1998). Die Frauen davor hatten sich zum großen Teil innerhalb anderer Bewegungen wie der für Sozialismus oder für Frieden oder in der Verbraucherbewegung engagiert. Erst mit der *ūman ribu* bildeten Frauen eine autonome Bewegung, die sich gegenüber anderen Bewegungen auch durch das politische Experimentieren mit nicht-hierarchischen Gruppenstrukturen auszeichnete (*Zadankai. Tōdai* 1996: 55). Die *ribu* begann 1970 und weitete sich nach dem ersten Sommer-Camp (*ribu gasshuku*) 1971 in den Bergen von Nagano rasch aus. Dort trafen sich die meisten der Frauen, die zwei Jahre später die landesweit vertriebene Zeitschrift *Onna erosu* [455] herausgeben sollten. Sie galt als repräsentativ für die Bewegung, deren zahlreiche Frauengruppen jeweils eigene kleinere Publikationen, *minikomi* und Flugblätter herausgaben.

Die Rezeption Takamures in diesen Publikationen kann an dieser Stelle nicht vollständig dargestellt werden, doch führe ich aus insgesamt achtzehn Zeitschriften, *minikomi* und Zeitungen jeweils einen oder mehrere Artikel auf, die sich meist mit *Josei no rekishi* oder allgemeiner mit Takamures feministischer Theorie beschäftigen bzw. darauf bezogen sind. Die Artikel stammen aus dem Zeitraum zwischen 1969 und 1986, wobei allein sechzehn der achtzehn Publikationen in den 1970er Jahren erschienen.[456]

5.2.2 Josei no rekishi *als geschichtliche Referenz*

„Um das System, in welchem Frauen unterdrückt und diskriminiert werden, zu verstehen, begannen wir damit, Frauengeschichte von Takamure und von anderen zu lesen", heißt es 1971 in dem Organ der Frauengruppe [Tatakau Onna] Metoroparichen (Mizoguchi, Saeki und Miki 1992–

[455] *Onna erosu* war die einzige landesweit vertriebene feministische Frauenzeitschrift, die umfassend darstellte, was mit *ribu* gemeint war, und die damit eine – wenn auch in ihrer Reichweite begrenzte – Gegenöffentlichkeit schuf, in der das negative und verzerrte Bild, das die Massenmedien von der Bewegung zeichneten, relativiert werden konnte. Sie erschien zweimal pro Jahr und in ihrer besten Zeit stieg die Auflage auf bis zu 20.000 Exemplare. Zuletzt sank sie jedoch auf etwa 1.000 (vgl. Germer 2000, Muta 2000).

[456] An dieser Stelle möchte ich vor allem Terasaki Akiko und Iijima Aiko danken, die mir freundlicherweise sonst nicht mehr zugängliches Material aus ihren privaten Sammlungen von Zeitschriften, *minikomi* und Texten der neuen Frauenbewegung zur Verfügung stellten. Eine weitere Quelle für die Untersuchung der Rezeption bildete die von Mizoguchi, Saeki und Miki (1992–1995) herausgegebene dreibändige Materialsammlung *Nihon ūman ribu shi*.

1995: Bd. I, 158). Die in Hokkaidō aktive Gruppe war aus den Studentenunruhen hervorgegangen und hatte bereits 1969 die erste Ausgabe von *Tatakau! Onna* („Kampf! Frauen") herausgebracht. Für viele Frauen war Takamures *Josei no rekishi* das erste Werk, durch das sie mit der Frauengeschichte Japans überhaupt in Berührung kamen (Fuyuki 1992). Es formierten sich Studienzirkel, die sich nach dem Geschichtswerk benannten, wie z.B. der Lesezirkel Takamure Itsue Josei no Rekishi Dokushokai innerhalb der Frauengruppe Me no Kai[457] in der Präfektur Hyōgo. *Josei no rekishi* wurde gemeinsam gelesen und diskutiert, um die Frage nach einer eigenen Geschichte von Frauen zu erörtern, vielmehr aber noch, um Antworten auf die Fragen nach der Situation von Frauen in der Gegenwart und Erklärungsansätze dafür zu finden.

Bereits Ende der 1960er Jahre zitierte Kōno Nobuko (1969) Takamures *Josei no rekishi* ausführlich zur Thematik der Prostitution in den von ihr herausgegebenen Heften *Mumei tsūshin* („Nachrichten der Namenlosen"),[458] welche in Inhalt und Form auch als Vorläuferinnen der *minikomi* der *ribu* angesehen werden.[459] Eine der bekanntesten *minikomi* der *ribu*-Bewegung war *Onna kara onnatachi e* („Von Frauen für Frauen") (Akiyama Y. 1993). Darin erschien 1973 eine Buchbesprechung von Takamures *Josei no rekishi* und *Nihon kon'inshi,* die mit den Worten endet, daß mit Takamures Historisierung von Ehe und Familie, deren Abschaffung ja eines der ersten Ziele der Bewegung sei, „die *ribu* eine starke Waffe in die Hand bekommt" (Tao 1973: 7). Hingegen wird in einer auf der gleichen Seite erscheinenden Rezension von Inoue Kiyoshis *Gendai Nihon joseishi* („Frauengeschichte der Gegenwart", [1962] 1978) diese lediglich als „nützlich und leicht lesbar" bezeichnet (Seki 1973: 7). Der Vergleich von Takamures mit Inoues Frauen-

---

[457] Die Gruppe wurde von Watanabe Seiko gegründet, nachdem Watanabe von Tōkyō nach Hyōgō-ken umgezogen war. Das Organ der Gruppe, *Me* („Sproß"), erschien erstmals im März 1973. Ein Schwerpunktthema bildete die Benachteiligung von arbeitenden oder unverheirateten Müttern in der Gesellschaft (siehe Mizoguchi, Saeki und Miki 1992–1995: Bd. II, 332).

[458] Kōnos Abhandlung „Onna no ronri" über Frauengeschichte, Frauenbewegung und feministische Theorie erschien in Fortsetzungen in jeder Ausgabe der *Mumei tsūshin* (Kōno 1967–1979, siehe hier vor allem *Mumei tsūshin* 1969, 9). Die Hefte wurden in Kyūshū herausgegeben. In Auszügen ist der Text abgedruckt in Mizoguchi, Saeki und Miki 1992–1995: Bd. I, 85–95, siehe insbesondere S. 89 zu *Josei no rekishi*.

[459] Vgl. Mizoguchi, Saeki und Miki 1992–1995: Bd. I, 83. Von 1958 bis 1961 wurde eine gleichnamige *minikomi* bereits von Morisaki Kazue, Nakamura Kiiko und Kōno Nobuko herausgegeben. In der von 1967 bis 1979 wiederaufgelegten Zeitschrift lieferten wiederum Morisaki Kazue und die Schriftstellerin Ishimure Michiko Beiträge. Themen waren u.a. das Wesen der Frau und das Anliegen, den Frauen eine eigene Stimme zu geben.

geschichte findet sich auch in anderen *minikomi*, etwa in *Hime*,[460] wo eine Frau sich wie folgt äußert: „[Takamures] Frauengeschichte hat im Vergleich zu Inoues einen völlig anderen Blickpunkt. Ich hatte das Gefühl, daß sie originell ist oder sowas wie der ‚Blick der Frau' darin lebendig ist" (Takeda 1979: 25). Auch Kataoka Yōko (1979: 5) schreibt in ihrer *minikomi*-artigen Aufsatzsammlung *Joseishi to no deai kara* („Seit der Begegnung mit der Frauengeschichte"), daß sie wohl Inoues *Nihon joseishi* gelesen, dies aber vollkommen vergessen habe und es ihr, als sie Takamures *Josei no rekishi* voller Staunen las, vorkam, als lese sie zum ersten Mal über die Geschichte der Frauen. Kataoka stellte wiederholt *Josei no rekishi* in *Onna kara onnatachi e* vor (Kataoka 1975: 3, 1976: 12). Bereits 1971 hatte sie in dem *minikomi Re famu* („Les Femmes") *Nihon kon'inshi* rezensiert.

Die von Miyaoka Maki (1975a) herausgegebene Aufsatzsammlung *Josei kaikyū* („Die Klasse der Frauen") enthielt eine umfassende Kritik an den blinden Flecken des Marxismus und der neuen Linken in bezug auf die Frauenfrage und setzte in einem programmatischen Aufsatz Miyaokas die „Klasse der Frauen" als „revolutionäres Subjekt" ein (Miyaoka 1975b). In den geschichtlichen Argumentationen bezüglich der Nachkriegszeit, der Frauenwahlrechtsbewegung und der Arbeiterinnen wird Takamures Darstellung in *Josei no rekishi* übernommen.[461] Auch in Veröffentlichungen der westlichen Frauenbewegung wurde *Josei no rekishi* als Quelle und als Sekundärliteratur über die Frauen und die Politik der ersten Frauenbewegung in Japan zitiert (Bethel 1980).

Aufschlußreich für die Frage der Aufnahme von und des Umgangs mit *Josei no rekishi* in Frauengeschichtszirkeln ist die Dokumentation, welche der Lesezirkel Hime[462] 1979 in zwei Sondernummern über seine

---

[460] Der Titel *Hime* hat phonetisch die Bedeutung „Prinzessin", die Übertragung der Schriftzeichen lautet „fliegende Frau".

[461] Miyaoka (1975b: 22 f.) übernahm auch die These, daß Spaltung das wesentliche Problem der ersten Frauenbewegung war und die führende marxistische Feministin jener Zeit und Kontrahentin Takamures, Yamakawa Kikue, wesentlich für diese Spaltung verantwortlich war. Miyaokas Aufsatz ist in leicht gekürzter Form auch abgedruckt in Mizoguchi, Saeki und Miki 1992–1995: Bd. II, 228–238. Miyaoka (geb. 1948) war aus der Studentenbewegung hervorgegangen und Aktivistin der ersten Stunde in der *ribu*-Bewegung (vgl. ebd.: 238).

[462] Die Gruppe formierte sich 1976 um die beiden Frauen Yamazaki Akemi und Matsui Nobuyo, die einen Lesezirkel zur Frauengeschichte einrichteten und das Ergebnis ihrer Beschäftigung mit *Josei no rekishi* 1978 und 1979 als erste Ausgaben ihrer *minikomi* herausgaben. Ihr Organ *Himekko* erschien schließlich monatlich. Weitere Aktivitäten dieser Gruppe waren die Organisation von gemeinschaftlicher Kinderbetreuung, die Eröffnung einer Duckerei und Filmvorführungen (vgl. Mizoguchi, Saeki und Miki 1992–95: Bd. III, 208).

Beschäftigung mit *Josei no rekishi* herausbrachte (*Hime* 1978, 1979). Darin findet sich neben der Zusammenfassung von *Josei no rekishi* auch eine ausführliche Zeittafel, worin die Thesen und Ergebnisse des Werkes in Übersicht dargestellt sind. Des weiteren sind bereits Besprechungen der Sekundärliteratur enthalten und die Diskussion der Gruppenmitglieder ist in umfassender Weise dokumentiert. Zum Ausdruck kommen darin kritische Fragen nicht nur bezüglich des Buches und einzelner Aspekte in Takamures Behandlung von Liebe und Ehe, sondern darüber hinaus auch zu ihrer Haltung während des Krieges und zur Zeitgebundenheit einiger ihrer Ergebnisse. Die Studiengruppe war, wie eine ihrer Begründerinnen, Matsui Nobuyo, schreibt, aus dem Gefühl der Unzufriedenheit mit der Lage der Frauen und dem Wunsch, „irgendwas für die Frauenbefreiung zu tun", entstanden:

> Doch ich wußte überhaupt nicht, was. Da habe ich mich – es war ein oder zwei Jahre, nachdem ich aus der Universität war – für das Einfachste entschlossen, nämlich einen Lesezirkel und noch dazu über „*Josei no rekishi* von Takamure Itsue", die gerade in Mode (?) (sic) war, zu gründen. Ich hatte das Gefühl, daß ich, wenn ich dieses Buch lese, eine Antwort auf die schlichte Frage finden würde, wie es dazu kam, daß Frauen diskriminiert werden. (Matsui 1978: 10)

Die Begründerinnen der Frauengruppe waren aus dem Bedürfnis nach Selbstversicherung und Veränderung ihrer aktuellen Lage zur Frauengeschichte gekommen. Sie nutzten *Josei no rekishi* zur Bildung eines Geschichtsbewußtseins, bevor sie sich sozialen und gesellschaftlichen Aktivitäten zuwandten.

5.2.3 Takamures Thesen als theoretische Referenz

Wurde in den Zeitschriften, *minikomi* und Einzelpublikationen der *ribu* auf Takamures Frauengeschichte Bezug genommen, so wurde hier im Gegensatz zur wissenschaftlichen Rezeption meist *Josei no rekishi* genannt, wenngleich auch *Nihon kon'inshi* und *Shōseikon no kenkyū* referiert wurden. *Josei no rekishi* ist unter Takamures historischen Werken auch dasjenige, das in bezug auf ihre feministische Theorie am häufigsten erwähnt wird.

Während in der geschichtlichen Referenz auf *Josei no rekishi* und Takamure wiederholt der Vergleich mit Inoue Kiyoshi und seiner *Nihon joseishi* auftaucht, wird in der Referenz auf *Josei no rekishi* als politische Theorie häufig der Vergleich mit Simone de Beauvoirs *Das andere Geschlecht* gezogen (Morosawa 1975, Kataoka 1979: 5, Ono 1981). 1976 erschien sogar eine Monographie, die diesen Vergleich zum Thema hat

(Kōra 1976). Darüber hinaus wird *Josei no rekishi* auch in einem Atemzug mit Alice Schwarzers Klassiker *Der kleine Unterschied und seine großen Folgen* (1975)[463] genannt (Ono 1981) und als repräsentatives japanisches Werk in eine Reihe mit westlichen Klassikern von Betty Friedan, Kate Millet, Juliet Mitchell, Friedrich Engels, Wilhelm Reich und Herbert Marcuse gestellt (Morosawa 1975).

Tokoro Mitsuko, eine Aktivistin der Studentenbewegung, die 1968 während der Antikriegsproteste im Alter von 29 Jahren an den Folgen von Überarbeitung starb, hatte Takamures maternalistische Ideen aufgenommen und den Begriff *onna no ronri* („Logik der Frau") geprägt. Iijima Aiko, die zunächst ebenfalls in der neuen Linken aktiv war und schließlich die Gruppe Shinryaku = Sabetsu to Tatakau Ajia Fujin Kaigi („Frauenkonferenz Asiens gegen Invasion und Diskriminierung") organisierte und zu einer der führenden Theoretikerinnen der *ribu* wurde, war von Tokoro Mitsuko beeinflußt und verfolgte deren differenztheoretischen Ansatz in zahlreichen Aufsätzen weiter. In ihrem 1970 verfaßten programmatischen Essay „Onna ni totte sabetsu to wa nanika" („Was bedeutet Diskriminierung für die Frau?") (Iijima 1992) kritisierte sie beispielsweise die marxistische Idee der Befreiung der Frau durch die Arbeit als ungenügend, setzte die Situation der Frauen mit jener der Schwarzen gleich und betonte, daß Frauenbefreiung nicht durch eine Angleichung an die Männerwelt und an die „Logik des Mannes" zu erreichen sei. Sie verwies dabei auch auf Takamures historische Arbeiten. Die Gruppe Ribu Fukuoka reagierte in ihrem gleichnamigen *minikomi* u.a. mit dem Argument, daß der von Iijima in der Folge von Takamure und Tokoro vertretene Ansatz der „Logik der Frau" und der Bejahung der Existenz der Frau zu einfach, vereinheitlichend und idealisierend sei. Frauen selbst lebten und agierten widersprüchlich, und so reiche das Bild der „Frau" als Antithese zur männlichen Welt nicht aus (Ribu Fukuoka 1971a, 1971b).

Auch in *Onna erosu*, der repräsentativen Zeitschrift der *ribu*, wurden Takamures Schriften in zusammenfassenden Aufsätzen in vielfacher Hinsicht wiedergegeben und diskutiert. Als historische Referenz dienten *Shōseikon no kenkyū* und *Josei no rekishi* in mehreren Beiträgen der 12. Ausgabe, die von einer gegen das *koseki*-System agitierenden Frauengruppe in Ōsaka gestaltet wurde. *Josei no rekishi* wurde auch als feministische Theorie angeführt. So faßte Yanagimoto (1976) geschichtliche und feministische Thesen aus *Josei no rekishi* zusammen und plädierte im Anschluß daran für die Einheit von Sexualität und Fortpflanzung. Die Trennung der beiden Bereiche manifestiere sich historisch in der Spaltung

[463] Ins Japanische übertragen von Terasaki Akiko, erschien das Buch 1979 unter dem Titel *Sei no shinsō* im Verlag Aki Shobō, Tōkyō.

der Frauen in Ehefrauen und Prostituierte. Die gegenwärtig wiederum etwa von Wilhelm Reich propagierte Teilung entspringe der „Logik des Mannes" (*otoko no ronri*) und nicht der Frau. Yanagimoto kritisierte folglich auch Beauvoirs Bewertung von Menstruation, Geburt und Mutterschaft, welche diese als biologische und historische Nachteile und Ursachen für die Dominanz des Mannes bewertet. Sie lehnte ebenso jene Art der Befreiung der Frau ab, wie sie von Shulamith Firestone in dem Klassiker *The Dialectic of Sex* (1970) propagiert wurde: Firestone verstand die weibliche Biologie und Reproduktionsfähigkeit als Fesseln, von denen es sich mit Hilfe der Entwicklung technologischer Reproduktionsmethoden zu befreien galt. Die Aufnahme von Takamures Denken stand bereits ganz am Anfang der Zeitschrift *Onna erosu*, deren Manifest (Onna Erosu Henshū Iinkai 1973) den anarchistisch-feministischen Grundsätzen der von Takamure 1930–1931 herausgegebenen Zeitschrift *Fujin sensen* ähnelt.[464]

Innerhalb der Zeitschrift *Onna erosu* lassen sich unterschiedliche Positionen zum Thema Sexualität grob in zwei Gruppen unterteilen. Auf der einen Seite stehen die Beiträge jener Herausgeberinnen und Beitragenden, die von *Fujin sensen* und den anarchistischen und historischen Schriften Takamures inspiriert waren. Sie hielten Mutterschaft und Kindererziehung für wesentliche Themen in der Frage weiblicher Sexualität und ihrer Befreiung. Daneben gab es eine andere Gruppe von Herausgeberinnen, für welche die sexuelle Befreiung ein zentrales Motiv bildete. Für sie bedeutete die diskursive Trennung von Sex und Fortpflanzung die Öffnung neuer sexueller (Frei-)Räume für Frauen. Erstmals war es möglich, auch weibliche Homosexualität in einem offenen Forum zu thematisieren. Die meisten dieser Autorinnen waren von Reich und Marcuse beeinflußt.

In den 1970er Jahren wurden auch Takamures anarchistische Schriften und ihre politischen Gedichte aus den 20er Jahren wiederentdeckt und wiederaufgelegt. Die Gruppe Onna Terakoya aus Nagoya etwa bildete einen Takamure-Itsue-Studienzirkel. In dem *minikomi Onna sōsei* („Genesis der Frauen"),[465] das die Gruppe herausbrachte, wurde die geschlechtliche Arbeitsteilung innerhalb des Haushalts angeprangert, welche selbst in sozialistischen Gesellschaften zu Lasten der Frau verteilt sei. Hier

---

[464] Vgl. auch im folgenden Germer 2000.

[465] Zur Gruppe, ihren Aktivitäten, Mitgliedern und ihrer Zeitschrift siehe Mizoguchi, Saeki und Miki 1992–95: Bd. II, 93, 95–98. Die Schriftzeichen von *sōsei* („Schöpfung" und „Leben") im Titel wurden vermutlich in Anlehnung an die gleiche Zusammensetzung in Takamures Abhandlung *Ren'ai sōsei* („Genesis der Liebe") aus dem Jahr 1926 gewählt.

wurde Takamures Gedicht aus dem Jahre 1925, „Das Haus zu verlassen" (*Iede no shi*), zitiert, in dem sie die Vision einer anderen häuslichen Arbeitsteilung entwirft, in welcher es nicht unnatürlich sei, wenn der Mann den Reis wäscht (Onna Terakoya 1973). Die Schriftstellerinnen Morisaki Kazue und Ishimure Michiko waren von Takamures Schriften beeinflußt. Letztere war eine der Herausgeberinnen der Literaturzeitschrift *Kurago*, die 1977 ein Heft (Nr. 14) dem Thema Takamure Itsue widmete.

Takamure gilt als Maternalistin, und sie wurde auch als solche in der heterogenen *ribu*-Bewegung der 1970er Jahre aufgenommen. Komano Yōko schrieb 1977 in der Zeitschrift *Josei mondai* („Die Frauenfrage"), welche auf ihrem Titelblatt übrigens auch eines von Takamures Gedichten abdruckte:

> Auch in der Gegenwart hat [Takamures Maternalismus] noch außerordentlichen Einfluß, und auch innerhalb der jetzigen *ribu*-Bewegung sind Gruppen aktiv, die sagen, laßt uns die Frauengeschichte von Takamure studieren. Was heißen soll, daß nicht nur am ausländischen Denken, sondern doch wohl auch an dem Denken, das es in Japan vorher schon gegeben hat, etwas dran sein muß. (Komano 1977: 32)

Eine Frau aus der *ribu*-Bewegung hat den Maternalismus Takamures in besonderem Maße aufgegriffen und praktisch weitergeführt: Yamada Mitsuko[466] hatte die Studentenproteste an der Universität miterlebt, ohne sich recht positionieren zu können. Sie las Simone de Beauvoir, fand aber keine Möglichkeit der Identifikation: „Ich konnte mich selbst nicht in ihr wiederfinden" (Yamada 1979: 40). Anders die Begegnung mit Takamure, in deren Konzept von *boseiga* („Mutter-Ich"), das unter anderem in *Josei no rekishi* ausgeführt ist, Yamada schließlich ihren eigenen Standpunkt fand. Bereits 1968 schrieb sie ihre Abschlußarbeit im Fach Erziehungswissenschaften über Takamure, besuchte Hashimoto Kenzō in Kyūshū und schrieb kleinere Beiträge in der *Takamure Itsue zasshi*. 1971 brachte sie

[466] Yamada, wie im übrigen auch Iijima Aiko, zählen sich nicht zur *ribu*, obgleich sie beide in bestimmten Teilen der äußerst heterogenen Frauenbewegung theoretisch führend waren. Die Distanzierung von der *ribu* hängt vermutlich mit dem einseitigen Bild zusammen, das davon in den Medien gezeichnet wurde und das durch die in radikalen Aktionen hervorgetretene, für Abtreibung und für die Pille kämpfende Gruppe Chūpiren bestimmt war (vgl. Akiyama 1993). Das Spektrum der Frauen, die durch Takamure beeinflußt waren, reicht von Sympathisantinnen der Hahaoya Taikai wie Kōno Nobuko über ursprüngliche Vertreterinnen der neuen Linken wie Tokoro Mitsuko und Iijima Aiko bis hin zu Frauen wie Yoshikiyo Kazue, das Rückgrat der repräsentativen *ribu*-Zeitschrift *Onna erosu*, sowie feministisch und sozial engagierten Schriftstellerinnen wie Morisaki Kazue und Ishimure Michiko.

während einer schwierigen Geburt ihr erstes Kind per Kaiserschnitt zur Welt und war überzeugt, daß dies auf Fehler der Ärzte zurückzuführen war. Sie kam daraufhin mit dem Buch *Our Bodies Our Selves* (1973) aus der amerikanischen Frauengesundheitsbewegung in Berührung und übersetzte und veröffentlichte es schließlich 1974 zusammen mit Akiyama Yōko und Kurihara Kazuyo.[467] In der Folge erlernte sie die Lamaze-Methode der „natürlichen Geburt", ein Konzept, in dem die Frau als Subjekt im Mittelpunkt des Gebärens steht. Sie leitete ab 1975 selbst Geburtsvorbereitungs-Gruppen und wurde zur zentralen Figur in der Geburtshilfe-Bewegung in Japan, durch welche die Lamaze-Methode Verbreitung fand (Sugiyama und Horie 1996). Takamures maternalistischer Feminismus blieb für Yamada die theoretisch-philosophische Grundlage ihres Handelns.

5.2.4 Politische Theorie – Anarchismus und kultureller Nationalismus

Sowohl Takamures anarchistische wie auch ihre nationalistischen Schriften wurden von Hashimoto nicht in die Gesamtausgabe *Takamure Itsue zenshū* aufgenommen. In den 1970er Jahren wurden ihre anarchistischen Aufsätze, die von der Familie schließlich auch für Faksimile-Drucke wie z.B. die Zeitschrift *Nyonin geijutsu* nicht freigegeben wurden, in kleinen Taschenbuch-Ausgaben wiederaufgelegt und in der Frauenbewegung gelesen.[468] Nishikawa Yūko entdeckte *Fujin sensen* wieder und schrieb einen grundlegenden Aufsatz über die anarchistisch-feministischen Diskurse darin in *Shisō* (1975).

Auch von wissenschaftlicher Seite wurden diese Schriften nun behandelt: Der Anarchismus-Experte Akiyama Kiyoshi schrieb über Takamures Anarchismus und führte eine Auseinandersetzung mit Murakami

---

[467] Das Buch erschien als *Onna no karada – Sei to ai no shinjitsu* bei Gōdō Shuppan. In den folgenden zehn Jahren erreichte es eine Auflage von ca. 50.000 Exemplaren (Sugiyama und Horie 1996: 118). Eine revidierte Version gab die amerikanische Herausgeberin Boston Women's Health Collective 1984 heraus, und eine Gruppe japanischer Feministinnen publizierte die neue Übersetzung 1988 als *Karada. Watashitachi jishin* im Kyōtoer Verlag Shōkadō. Die Übersetzung zeichnet sich u.a. durch die kreative Anwendung feministischen Sprachgebrauchs im Japanischen aus (siehe Ogino 1997, Akiyama 1993).

[468] Die Aufsatzsammlungen wurden von Joseishi Kenkyūkai herausgegeben. Takamure 1973 enthält Takamures Aufsätze aus *Fujin sensen* 1930–1931, Takamure 1974 enthält Aufsätze aus *Fujin kōron, Nyonin geijutsu, Fujin undō* und *Kokushoku sensen* aus den Jahren 1929–1930, Takamure 1975 enthält Aufsätze aus *Fujin kōron, Fujin undō, Tōkyō Asahi shinbun, Chūō kōron* und *Nyonin geijutsu* aus den Jahren 1927–1928. Eine Sammlung ihrer anarchistischen und poetischen Texte, die nicht in die Gesamtausgabe aufgenommen sind, hat Nagahata (1995) herausgebracht.

Nobuhiko über die Bedeutung der anarchistischen, aktivistischen oder poetischen Schriften im Vergleich zu ihrem historiographischen Werk. Akiyama (1973a: 10f., 1973b) kritisierte wiederholt Hashimotos Texteditition von Takamures Gesamtausgabe. Er arbeitete die anarchistischen Argumentationen Takamures am Ende der 1920er Jahre heraus und gelangte zu dem Schluß, daß ihre Frauengeschichte sowie die Bedeutung des von ihr geprägten Begriffes *boseiga* („Mutter-Ich") ohne ihren Anarchismus nicht zu verstehen seien (1973a: 269). Murakami (1973a, 1973b) hingegen verteidigte Hashimotos Vorgehen und betonte die Wichtigkeit, Takamure als bahnbrechende Historikerin und nicht als die politische Publizistin zu verstehen, die sie in ihren frühen Jahren war. Während bei Murakami und Hashimoto das Bemühen zu erkennen ist, Takamures politische Schriften in ihrer Bedeutung herunterzuspielen oder deren Abdruck zu verhindern, um sie als ernstzunehmende Historikerin vorzustellen, verstand Akiyama Takamures Frauengeschichte als Fortsetzung ihres anarchistischen Denkens, wobei jedoch auch er ihre nationalistische Phase überging.

Die Kritik an Takamures nationalistischen Schriften während des Zweiten Weltkrieges findet sich schon früh bei Kanō Mikiyo (1974, 1979a, 1979b, 1989b). Sie diskutierte die während des Krieges in *Nippon fujin*, dem Organ der gleichgeschalteten Frauenvereinigung Dai Nippon Fujinkai, herausgegebenen Aufsätze. Nishikawa (1976) analysierte in der vorletzten Ausgabe der *Takamure Itsue zasshi* Takamures ebenfalls in jenem Zeitraum veröffentlichte *Josei nisen roppyakunen shi* („2600jährige Geschichte der Frau", 1940). Nishikawas Kritik setzte am Anti-Modernismus Takamures, an der Verquickung von Frauenbefreiung mit dem Gedankengut des *kokutai* durch die Verherrlichung der mythologischen Figur der Amaterasu und des japanischen Altertums (in Takamures Periodisierung gehört dies zur Frühzeit) an. Sie führte diese Kritik in ihrem Aufsatz über die ideologischen Mitläuferinnen aus der Frauenbewegung weiter (Nishikawa 1990c). Ueno bezeichnete Takamure im Anschluß an Nishikawas Ausführungen als eine „gefährliche Denkerin"[469] und Ya-

[469] Ueno 1990: 271. Die Art der Auseinandersetzung mit dem Phänomen Takamure war und ist alles andere als emotionslos. Ueno (ebd.) nannte Takamure weiterhin ein „Monster" (*monsutā*), was zwar nicht wörtlich gemeint sein dürfte, jedoch pointiert auf die Frontenbildung im Umgang mit und in der Bewertung von Takamure verweist. Auf der anderen Seite erzählt Nishikawa Yūko (1990a: 16) von der Faszination, die die Person und die Schriften Takamures auf sie ausübten. Kōno Nobuko gilt meiner Einschätzung nach (aufgrund ihrer Schriften und eines Gespräches mit ihr im August 1997) als die profilierteste Vertreterin derer, die sich als Verteidigerinnen des Takamureschen Andenkens verstehen.

mashita Etsuko kam aufgrund von Takamures maternalistischen Schriften während des Krieges zu der Einschätzung, daß sie als die auf seiten der Frauen größte Ideologin im japanischen Faschismus, der ja „ein mütterliches *tennō*-System" propagierte, zu bewerten sei (Yamashita 1988: 14).

Angeregt von den frühen wissenschaftlichen Veröffentlichungen über Takamure als Denkerin des kulturellen Nationalismus diskutierten auch die Frauen in der *ribu*-Bewegung über die Implikationen für die feministische Theorie. In der Dokumentation der bereits genannten Frauengruppe der *minikomi Hime* lautet der Tenor des Umgangs:

> Daß sie [Takamure] während des Krieges eine Mitläuferin war, ist nicht zu leugnen. Man kann deshalb jedoch nicht behaupten, daß ihre Frauengeschichtsforschung bedeutungslos sei. Wir sollten sowohl über ihre lobenswerten als auch über ihre kritikwürdigen Seiten Bescheid wissen und dieses ganze Wissen zur gegenwärtigen und zukünftigen Befreiung der Frauen nutzen. (Hime Henshūbu 1979: 30)

Die in den Frauengruppen und in der theoretischen Literatur immer wieder auftauchende Frage, wie Takamure für die Gegenwart zu verstehen sei, wurde in dieser Frauengruppe auch im Hinblick auf Takamures Nationalismus oder Konservatismus diskutiert. Erklärungen dafür wurden in den Umständen der Zeit, in familiären Prägungen durch Takamures Vater, der ein Verehrer des *tennō*-Systems war, oder innerhalb Takamures eigener Forschung gesucht, in der das *tennō*-System der Doppelherrschaft von Mann und Frau ja eine Institution der Gleichberechtigung der Geschlechter darstellte (vgl. Takeda 1979).

Weitergehende wissenschaftliche Beschäftigung mit Takamures Gedankengut führte zu den Urteilen, daß Takamure zu der Strömung der *shin kokugaku* („neue nationale Schule") zähle (Kano 1983). Ihre Forschungspraxis und ihr modernekritisches Denken weisen zweifellos starke Übereinstimmungen auch mit einem umgekehrten Orientalismus (Ueno 1997a: 295) auf. Dennoch läßt sich ihr Werk keineswegs auf diese Geistesströmungen reduzieren, sondern zeichnet sich gerade durch die Vielfalt an Herangehensweisen und politischen Anleihen zunächst aus dem Anarchismus, später aus dem kulturellen Nationalismus und schließlich aus sozialistisch orientiertem demokratischen Denken aus. Ihr dezidiert aufklärerischer und feministischer Blick auf die Geschichte und auf die Gegenwart ist in ihren Schriften ebenso bestimmend wie ihr moralisches Engagement oder ihre als umgekehrter Orientalismus bezeichnete Suche nach Identität.

5.2.5 Reaktionen auf die „Fälschungsthese“

Im folgenden geht es um die Frage, ob und in welcher Weise Kurihara Hiromus Fälschungsthese (*kyokō setsu*) die Rezeption Takamures als Theoretikerin und Denkerin in der gegenwärtigen Frauenbewegung und Frauenforschung beeinflußt. Als Grundlage hierfür dient zum einen als schriftliche Quelle der 1997 von Tabata, Ueno und Fukutō herausgegebene Sammelband *Jendā to josei* („Gender und Frauen“), in dem die Beiträge von Kurihara Hiromu, Ishimure Michiko und Nishikawa Yūko zu einem von Ueno Chizuko geleiteten Symposium mit dem Titel „Jenseits von Nation und Mütterlichkeit – wie ist das Erbe von Takamures Frauengeschichte anzutreten?“ (*Kokka to bosei o koete – Takamure Itsue joseishi wa dō uketsuguka*) aufgenommen sind. Zum anderen ziehe ich als Quelle die Interviews heran, die ich 1997 mit insgesamt 16 Personen aus der japanischen Frauenforschung und Frauenbewegung zur Rezeption Takamures geführt habe. In ihnen stellte ich u.a. auch jene Frage nach der Bedeutung von Kuriharas Thesen für Frauengeschichte, Frauenforschung und Frauenbewegung.

Die Schriftstellerin und Aktivistin Ishimure Michiko[470] sprach auf dem genannten Symposium, das im übrigen in Takamures Heimatpräfektur Kumamoto stattfand, einerseits von dem Schock, den Kuriharas Ergebnisse und seine weitergehenden Schlußfolgerungen bei ihr auslösten. Andererseits würdigte sie dennoch Takamures Schöpfung der Frauengeschichte als originäres schriftstellerisches Werk, das sich auf die in vielerlei Hinsicht weibliche Kultur der mittleren Heian-Zeit (auf die sich Kuriharas Kritik vornehmlich bezieht) stütze (Ishimure 1997: 210). Die Reaktionen aus dem Publikum des Symposiums, vielfach Frauen aus lokalen Frauengeschichte-Gruppen, die sich eingehend mit der Forschung Takamures befaßt hatten, bezeugten die Zustimmung zu Ishimures Interpretation und Bewertung (Ueno 1997b: 254). Nishikawa Yūko hingegen betrachtete Takamure in erster Linie vom Standpunkt der Ideengeschichte aus und wollte sie als Denkerin und Kritikerin der modernen Familie (*katei*) verstanden wissen. Sie habe bereits in den 1920er Jahren, als die neue Mittelschicht in Tōkyō den Traum von der *katei* träumte und auch die Frauen der Bewegung glaubten, daß das Ziel der Frauenbefreiung in der Befreiung vom *ie* und seiner Entwicklung hin zur modernen *katei* läge, als erste in der Frauenbewegung die *katei* kritisiert und damit direkt das moderne Geschlechterverhältnis problematisiert (Nishikawa 1997: 220). Takamures Leistung als kritische Denkerin wür-

[470] Nishikawa (1985) bezeichnete Ishimure Michiko als Nachfolgerin von Hiratsuka Raichōs und Takamure Itsues Gedankengut in der Gegenwart.

den nicht so sehr von Kuriharas Ergebnissen als vielmehr durch ihre ideologische Kollaboration während des Krieges und ihre auch in der Nachkriegszeit geäußerte Verehrung der frühzeitlichen Gemeinschaft (*genshi kyōdōtai sanbi*) relativiert, die immer noch von einem völkischen Verständnis geprägt gewesen sei (1997: 232). Ueno Chizuko schießlich verwies angesichts der Thesen Kuriharas und in Anlehnung an Joan W. Scott auf geschichtsphilosophische Fragen nach den Absichten, die das Quellenmaterial bereits in sich trägt. So wurde auch ein Familienregister des Adels wie das *Shinsen shōjiroku* in der Absicht erstellt, die rechtmäßige Erbfolge des auf die kaiserliche Familie bezogenen patrilinearen Clans zu beweisen. Darüber hinaus sei Geschichtsschreibung untrennbar mit der Gegenwart verbunden und das historiographische Werk das Ergebnis einer diskursiven Performanz des Historikers oder der Historikerin, so daß politische Vorannahmen offen oder verdeckt jeder Geschichtsschreibung unterliegen (Ueno 1997b: 258). Die Tatsache, daß Takamures Geschichtsschreibung politisch ist, sei also nicht problematisch, vielmehr die Art und Weise, in der sie es ist (1997b: 256). Im Anschluß an Nishikawa zog Ueno den Schluß, daß es Takamure über die Schaffung der Frauengeschichte als Ergänzung der existierenden Geschichtsschreibung hinaus darum ging, Frauengeschichte als Geschichte des Volkes (*kokuminshi*) zu schreiben (1997b: 257). Auf dem Symposium referierte bedauerlicherweise außer Kurihara keine andere Historikerin, die aus historischer Sicht auf dessen Schlußfolgerungen eingegangen und eine historiographische Diskussion ermöglicht hätte.

Die Reaktionen aus Fachkreisen der Historischen Frauenforschung habe ich oben bereits erwähnt. 1997 führte ich Gespräche mit Aktivistinnen der japanischen Frauenbewegung und mit Frauenforscherinnen, deren Auswertung einer eigenen wissenschaftlichen Untersuchung vorbehalten bleibt.[471] Im allgemeinen herrschte dabei jedoch die Ansicht vor,

[471] An dieser Stelle soll lediglich in bezug auf die Frage nach der Aufnahme von Kuriharas Thesen auf die Antworten in den insgesamt 16 Interviews zurückgegriffen und ein Überblick vorgestellt werden. Trotz Überschneidungen sind vier Personen dem Bereich der vormodernen Historischen Frauenforschung, fünf dem Bereich Frauenforschung und Zeitgeschichte und sieben Personen hauptsächlich dem Bereich Frauenbewegung zuzuordnen. Die Auswahl meiner Interviewpartnerinnen erfolgte zum einen aufgrund schriftlicher Zeugnisse, in denen sie sich zu dem Phänomen Takamure Itsue oder zu ihren Forschungen geäußert hatten. Dies war bei sämtlichen befragten Historikerinnen und Frauenforscherinnen der Fall. In der Gruppe der Aktivistinnen, die alle in den 1970er Jahren aktiv waren und von denen sich die meisten nicht mehr öffentlich engagieren, eruierte ich die Interviewpartnerinnen nach dem Schneeballsystem.

daß es falsch sei, Takamures Gesamtwerk abzulehnen, und daß Kuriharas Thesen nicht Takamures originäre Leistung der neuartigen Problemstellung erschüttern könnten. Unter den Aktivistinnen, die sich alle bereits in den 1970er Jahren oder früher in der Frauenbewegung und zum Teil auch in anderen sozialen Bewegungen engagiert hatten, gab es sehr unterschiedliche Reaktionen auf die Frage nach der Fälschungsthese, die sowohl auf die politische Positionierung innerhalb der Frauenbewegung als auch auf den Grad und die Qualität ihres gegenwärtigen Engagements verweisen. Beispielsweise äußerte sich eine ehemalige Aktivistin, die in den 1970er Jahren Redakteurin bei *Onna erosu* war und dort dem linken egalitären Flügel zuzuordnen war: „Ich habe [Takamure] in dem Bewußtsein gelesen, daß ich das nicht einfach glaube und schlucke, was da steht." Im allgemeinen relativierten die Frauen jedoch Kuriharas Verdikt und hoben in den Gesprächen mit mir Takamures Originalität jenseits des Akademismus hervor. Sie äußerten sich in allgemeinerer Form darüber, daß man weder einer einzelnen Wissenschaftlerin wie Takamure „Glauben schenken" dürfe, noch Kuriharas Schlußfolgerungen ungeprüft folgen könne. Die Objektivität und der Positivismus der akademischen Wissenschaft wurden in Frage gestellt oder die Fälschungsthese grundsätzlich zurückgewiesen. Deutlich und wiederholt zurückgewiesen wurde Kuriharas Erklärungsversuch für das Vorgehen Takamures. Kurihara hatte Takamures „Fälschung" einerseits als wissenschaftlichen Selbstmord bezeichnet, andererseits mit der Erklärung gerechtfertigt, daß Takamure damit einen Beitrag für die Befreiung und Ermutigung der Frauen habe leisten wollen (Kurihara 1997, 1994).

Wie Ueno Chizuko auf dem oben besprochenen Symposium bemerkte, ist unter den Aktivistinnen der Frauengeschichte-Bewegung eine Art Loyalität zu Takamure zu bemerken (Ueno 1997b: 254). Andererseits konnte ich in meinen Gesprächen mit einzelnen Frauen auch Momente der Verunsicherung wahrnehmen. Die „Ikone" Takamure hat über den Vorwurf der nationalistischen Vereinnahmung hinaus nun einen weiteren und in seiner theoretischen Konsequenz tieferen Sprung bekommen. Das Unternehmen der Dekonstruktion dieser „Ikone" scheint mir dabei ein wesentlicher Beweggrund für die Radikalität in Kuriharas Schlußfolgerungen zu sein. Gleichzeitig läutet diese Dekonstruktion nur eine weitere Runde in der Auseinandersetzung um die Person Takamure und um ihre Schriften ein und hält die Spannung und den Diskurs über sie als „japanische" Historikerin und Theoretikerin am Leben.

Takamures Ansatz ist vielfach gewürdigt worden. Noch 1994 schreibt Wakita Haruko, daß die besondere Leistung Takamures in ihrer Konzeption einer Frauengeschichte „vom Standpunkt der Frau" aus lag (Wakita 1994: 77). Trotz einiger Relativierungen ihrer geschichtlichen Thesen und trotz der ideologischen Kollaboration, die Takamure während des Pazifischen Krieges leistete, übten ihr ausgeprägtes Problembewußtsein und die Leidenschaftlichkeit ihrer Schriften auch heute noch eine große Anziehungskraft aus (Wakita 1994: 78).

Takamures Originalität und Innovation im Bereich der Historischen Frauenforschung kann kaum ernsthaft bezweifelt werden, wenngleich die Frage, inwieweit ihre zentralen Thesen der Überprüfung der Quellen standhalten, noch für einige Zeit Gegenstand der Diskussion in japanischen Fachkreisen der alten Frauengeschichte bleiben wird. In ihrer eigenen Zeit bestand die Originalität Takamures darin, als Frau Frauengeschichte zu schreiben, den Abschied von der reinen Objektivität und vom Subjekt-Objekt-Dualismus zu vollziehen und diesen Standpunkt zu theoretisieren. Die Formel, in die Takamure ihre Einsichten faßte und die sie über die Historische Frauenforschung hinaus für die feministische Bewegung attraktiv machte, war die Positionierung ihrer wissenschaftlichen Perspektive: *josei no tachiba* – vom Standpunkt der Frau aus.

Als ein grundlegendes Postulat gab diese standpunktbezogene Erkenntnistheorie[472] Takamure Mittel an die Hand, die Ehe- und Familiengeschichte unter einem feministischen Blickwinkel zu diskutieren, die Fülle und Diversität der geschichtlichen Themen und Fakten auf ihre Bedeutung und Relevanz für die unmittelbaren Lebensverhältnisse von Frauen hin zu selektieren sowie Ansätze zu einer feministischen Wissenschaftskritik aufzuzeigen, die sowohl die geschlechtsspezifische Sichtweise männlicher Historiker auf die Geschichte als auch den Umstand

[472] Eine derartige, nun aber ausgestaltete Theorie wurde später in den USA auf der Grundlage der Erkennnis der „Situiertheit des Wissens" (*situated knowledges*) (Haraway 1988) als feministische Standpunkt-Theorie der Erkenntnis (*standpoint epistemologies*) formuliert. Diese vor allem soziologisch entwickelte metatheoretische Strömung der feministischen Wissenschaftskritik (u.a. Haraway 1988, Harding 1986, Hartsock 1983) ging im Verlauf ihrer Weiterentwicklung über die ursprüngliche Androzentrismus-Kritik hinaus. Sie wurde von schwarzen und lesbischen Wissenschaftlerinnen differenziert und systematisch theoretisiert (Collins 1990, 1993, Harding 1994), indem diese wiederum ihre Standpunkte gegenüber dominanten Frauen und Feminismen „weißer" oder „heterosexueller" Couleur hervorhoben.

problematisierte, daß bereits den geschichtlichen Quellen Intentionalität eingeschrieben ist (20).

Takamure wendet sich im letzten Kapitel von *Josei no rekishi* nicht mehr der Geschichte, sondern moralischen, ästhetischen und Sinnfragen der Gegenwart und der Zukunft zu. In den im folgenden zitierten letzten Sätzen ihres Werkes unternimmt sie utopische Ausgriffe auf die Zukunft, in denen sie über den Tatsachenbestand der Vergangenheit grundsätzlich und bewußt hinausgeht:

> Die Wasserstoff verbrennende, leuchtende Mutter Sonne hat unsere Erde aus ihrem Schoß hervorgebracht und die Religion des kosmischen Zeitalters (*uchū jidai*) wird wohl wieder zur Verehrung dieser Mutter Sonne zurückkehren. So wie es ehedem die Menschen im frühzeitlichen Japan getan haben, so wird die Masse des kosmischen Zeitalters auch wieder von einem kleinen Schrein auf einem Berggipfel aus die Mutter Sonne von Ferne anbeten und jeden Morgen und Abend die vom Mysterium des Kosmos erfüllten Momente erleben. Sollte dort nicht auch die Welt, in der Wissenschaft und Religion eine Einheit bilden, in einer höheren Form wieder in Erscheinung treten?
>
> Gleichzeitig wird sowohl die Nutzung der Energie dieser Mutter Sonne in großem Umfang im Verbund mit der Atomenergie als eines der Privilegien der Menschheit des Kosmos angesehen werden. Und aufgrund der Nutzung dieser verschiedenen Energien, die wohl im kosmischen Zeitalter einen Höhepunkt erreichen wird, werden die Maschinen und die Produktivkraft der Maschinen riesige Fortschritte machen. Gerade die Entwicklung jener Art von Maschinen, die elektronische Rechner oder künstliche Intelligenz genannt werden, wird wohl die Grundlage des kosmischen Zeitalters bilden. Wenn die gesamte Produktion automatisiert sein wird, dann erst wird sowohl die „kommunistische" Gesellschaft, deren Gesamtsystem auf dem Prinzip der Arbeit aller basiert, als auch die Gesellschaft, in der alle Menschen, auch die Frauen, befreit sind, sowie die Gesellschaft des Friedens und der Liebe verwirklicht werden.
>
> Der „Aufbruch in den Kosmos" schenkt uns diese unbegrenzten Aussichten.
>
> Und in dem Maße wie dies zutrifft, erschaudern wir einen Moment lang bei dem Gedanken an die Härte der [gegenwärtigen] „Realität". (1059)

Ein Jahr nach der Veröffentlichung des letzten Bandes von *Josei no rekishi* schrieb Takamure über das Werk:

> Ich habe in diesem Buch meine vorläufige Geschichtsthese aufgestellt und kann wohl sagen, daß es mir gelungen ist, damit auf die (…) anfänglichen gedanklichen Schwierigkeiten, die ich 1931 bis 1932 hatte, selbst eine Antwort zu geben.
>
> Ich habe in diesem Buch meiner Auffassung, daß die Zukunft der Menschheit eine Welt der Liebe und des Friedens sein wird, geschichtlich mit einer Theorie versehen. Ich bin jetzt mehr denn je davon überzeugt und freue mich im stillen, daß ich das sagen kann. (Takamure 1959: 190)

Die Hoffnungen, die Takamure in das „kosmische Zeitalter" als einer Epoche setzt, in der „Frieden und Liebe" verwirklicht werden können, sind unschwer als Bestandteile eines romantischen Geschichtsmodells zu erkennen. Die deutschen Romantiker hofften, daß die „nur" als politische Revolution aufgefaßte Französische Revolution durch eine „geistige" Revolution ergänzt, vollendet und überwunden werde. Der Anbruch eines neuen Zeitalters, einer neuen Welt schien unmittelbar bevorzustehen. In Novalis' Worten in seinem ebenso berühmten wie umstrittenen Aufsatz „Die Christenheit und Europa": „eine neue Geschichte, eine neue Menschheit … eine neue goldene Zeit" (Novalis 1978: 745).[473] Die romantischen drei Zeitalter sind in Takamures Geschichtsauffassung, wie sie diese 1947 formulierte, explizit genannt: „In der Geschichtsschreibung, welche das Leben von Frauen zum Gegenstand hat, d.h. in der Frauengeschichte, lassen sich drei Epochenstufen erkennen: das Zeitalter der Freiheit, das der Unterdrückung und das der Befreiung" (Takamure 1947c: 261).

Die Ähnlichkeit dieser Geschichtsauffassung mit Konzepten der Nationalgelehrten (*kokugakusha*), die in einem idealisierten, von konfuzianischem und chinesischem Einfluß freien Altertum das Modell einer besseren Zukunft für Japan sahen, ist augenfällig. Klaus Antoni hat darüber

---

[473] Die Interpretation dieses Aufsatzes ist umstritten, doch ebenso wie Klinger (1995: 83) und Balmes (1978: 594) gehe ich davon aus, daß er keineswegs als Gegenentwurf zur Französischen Revolution oder als politische Schrift zur Wiederherstellung des Ancien régime zu verstehen ist. Novalis' Idealisierung des christlichen Mittelalters diente vielmehr „der utopischen Rückversicherung einer idealen *Vorzeit*, die den Blick für die in der Geschichte angelegten Möglichkeiten der Zukunft, für *Europas Versöhnung*, eröffnen" sollte (Balmes 1978: 594, Hervorhebung im Original). Ebenso wie F. Schlegel, Fichte, Schleiermacher und Tieck verstand er die politischen und geistigen Revolutionen, die „staatsumwälzenden Zeiten" (Novalis 1978: 743) als Ausdruck einer notwendigen Krise, die zu einem inneren Erwachen des Menschen und zu einem neuen religiösen Weltalter führen sollten.

hinaus ebenfalls vermerkt, „daß die vertiefte Untersuchung der frappierenden Parallelen zwischen den Konzepten der *kokugaku* und der Vorstellungswelt der deutschen Romantik ein lohnendes Studienfeld abgeben würde“ (Antoni 1996: 138–139). Dies gilt auch für Takamures Schriften.

Cornelia Klinger (1995: 82) identifiziert in der Synopse der historischen Romantik und der Wiederkehr des romantischen Syndroms in späteren Konstellationen die folgenden charakteristischen Bestandteile des romantischen Komplexes, welche allesamt auch für Takamures Schrift diskutierbar sind: Die Ausweitung von einer rein politischen bzw. materiellen zu einer umfassenderen geistigen bzw. kulturellen Revolution; die Ausweitung der Gesellschaftskritik zur Zivilisations- und Epochenkritik; die Wendung zum Subjekt als Individuum bzw. bei Takamure zur Frau als dem sich emanzipierenden Subjekt der Geschichte; die Wendung zur Ästhetik, bei Takamure in der großen Bedeutung, die sie den kulturellen, geistigen, emanzipatorischen oder herrschaftssichernden ästhetischen Funktionen zuschreibt; die Wendung zur Gemeinschaft in Takamures Rekurs auf das japanische *kyōdōtai* und auf die kommunistische, vergemeinschaftete Gesellschaft; die Wendung zur Natur sowohl in ihren ästhetischen Ausführungen als auch in ihrer Definition der reinen Naturehe (*jun shizenkon*); die Wendung zu Mythologie und Religion in der kulturvergleichenden Interpretation verschiedener Mythen und in ihren oben zitierten Worten einer neuen Religion.

Hier möchte ich mich der Konzeption vom Ort des Romantischen in der Moderne anschließen, wie Klinger (1995) sie in ihrer Habilitationsschrift ausführt. Sie versteht die romantischen Gegenwelten und Gegenbewegungen weder als Restbestände einer vormodernen Lebens- und Gesellschaftsordnung, die durch den Modernisierungsprozeß allmählich obsolet werden, noch als Ansätze zu einer künftigen Überwindung der Moderne. Die Entstehung romantischer Gegenwelten ist vielmehr ganz und gar als Teil der Moderne zu verstehen. Sie haben Statthalterfunktionen für eine andere Dimension, für die im Ausdifferenzierungsprozeß der Moderne illegitimen und unbeantworteten Fragen nach „Einheit, Ganzheit und Sinn“. Sie verweisen auf ein Anderes der Moderne und sind doch selbst ein ganz und gar modernes Phänomen.

So ist auch Takamures Geschichtsschreibung ein ganz und gar modernes Phänomen. Sie weist darin hinter die Gegenwart zurück auf die Vergangenheit und über die Gegenwart hinaus in die Zukunft oder beides zugleich. Jede dieser Bewegungen kann positiv oder negativ bewertet, als anachronistisch oder reaktionär, utopisch oder progressiv verstanden werden, und die äußerst unterschiedlichen Charakterisierungen der Historikerin und Theoretikerin Takamure verdeutlichen dies: Für die einen ist sie die Visionärin einer freien und frauenorientierten Gesell-

schaft (Tsurumi 1985) und „Pionierin" in der Erforschung der Frauengeschichte (Kano 1989: 49), andere bezeichnen sie als „gefährliche Denkerin" (Ueno 1990: 271), gar als die größte Ideologin des *tennō*-Systems (Yamashita 1988: 14). Festzuhalten bleibt, daß Takamure ihre romantische Geschichtskonzeption Mitte des 20. Jahrhunderts verfaßte und noch 20 Jahre später so „modern" war, daß sie eine Renaissance in der neuen japanischen Frauenbewegung erfuhr.

Jörn Rüsen fragt im Schlußkapitel seiner *Lebendigen Geschichte* (1989) nach den meta-historischen Sinnquellen, die der Geschichte zufließen und die jenseits der Grenze historischer Vernunft und zeitlich jenseits dessen, was Koselleck (1979) als Erwartungshorizont bezeichnet, anzusiedeln sind: „Wie verhält sich die Sinnbildung des Geschichtsbewußtseins zur Zukunft als einer Zeitdimension der aktuellen Lebenspraxis, die eben gerade nicht in der Bedeutung aufgeht, die die Zeiterfahrung der Vergangenheit für die Orientierung in der Gegenwart hat?" (Rüsen 1989: 122). Es geht hier um den utopischen Ausgriff in die Zukunft, der den Tatsachenbestand der Vergangenheit grundsätzlich überschreitet. Hoffnung und Sehnsucht sind darin Triebkräfte weltverändernden Verhaltens. Das utopische Denken ist dabei durch die Negation der Wirklichkeit gegebener Lebensverhältnisse definiert. Utopische Sinnbildungen sind grundsätzlich und prinzipiell überschwenglich – sie sind jedoch auch arm im Vergleich zur Fülle an tatsächlichen, kohärenten und widersprüchlichen menschlichen Erfahrungen. In dieser Armut liegt auch der totalitäre Charakter bestimmter Utopieformen, wenn sie jenseits der fiktionalen Hinwegsetzung über gegebene Handlungsbedingungen zum Ernst der politischen Praxis werden. Andererseits gehören, wie Rüsen (1989: 124) schreibt, „Utopien (…) zu den Träumen, die Menschen mit der ganzen Anstrengung ihres Geistes träumen müssen, um es im nüchternen Zustand erfahrungsgeleiteter Lebensfristung mit sich selbst und mit der Welt aushalten zu können". Er bezeichnet damit das, was Takamure im eingangs genannten Zitat die „Härte der [gegenwärtigen] Realität" (1059) nennt, und der sie ihre Vision, ihren Traum von einer besseren und frauenfreundlichen Welt entgegensetzt.

Takamures Rückgriff auf die japanische Frühzeit und ihr Ausgriff auf die Zukunft, in der die Sonnenenergie und die Kernenergie die Grundlage der Energiegewinnung, der Wirtschaft, der Automatisierung und der gesellschaftlichen Verteilung von Arbeit bilden werden und in dem sie weitsichtig wirtschaftliche Tendenzen der Energiegewinnung und Arbeitsorganisation vorwegnimmt, entsprechen noch dem aus der geschichtlichen und gegenwartsbezogenen Sinnbildung gewonnenen Erwartungshorizont (Koselleck 1979). Sie geht darüber jedoch insofern utopisch hinaus, als sie damit auch die Verbindung zwischen Wissenschaft

und Religion, zweier in der Moderne streng unterschiedener Funktions- und Erkenntnisträger für die menschliche Existenz, anvisiert.

Das historische Denken an sich ist grundsätzlich utopiekritisch, wie Rüsen (1989: 125) schreibt, weil es den Intentionalitätsüberschuß an die Erfahrung dessen zurückbindet, was menschliches Handeln im Laufe der Zeit bewirkt und nicht bewirkt hat. Gleichzeitig ist die Sinnbildungsarbeit des Geschichtsbewußtseins selber utopiebedürftig, sie schöpft die Motivation für ihre Deutungsarbeit ebenfalls aus einem Intentionalitätsüberschuß, der über den Erfahrungsraum der aktuellen Handlungsbedingungen hinausgeht: „Allerdings unterscheidet (…) sich [das historische Denken] vom utopischen dadurch, daß es die Wirklichkeit gegenwärtiger Lebensumstände nicht fiktionalisiert, sondern historisiert" (Rüsen 1989: 127). Eine scharfe Trennung zwischen der Historisierung des Andersseins im Verlauf der Zeit und der Utopie des ganz Anderen ist m.E. jedoch zum einen aus selbst von Rüsen attestierten Gründen der Gemeinsamkeit an Intentionalitätsüberschuß, aus dem beide schöpfen, nicht immer möglich; zum anderen läßt sich auch mit Hayden White (1991: 16) anführen, daß die zur geschichtlichen Rekonstruktion notwendige „historische Einbildungskraft" ein für das historische Denken konstitutives, wenn auch ihm vorgängiges fiktionales Element enthält.

Die politische Dimension des Intentionalitätsüberschusses im historischen Denken hat Takamure sowohl in ihren Vorworten als auch in ihren Stellungnahmen und Wertungen innerhalb des analysierten Textes deutlich hervorgehoben. Takamures Intentionalitätsüberschuß im historischen Denken ließ sich an den in der Analyse genannten Stellen ausmachen, wo auf den zeitlichen politischen, ästhetischen und kulturellen Kontext der Entstehung ihres Werkes verwiesen und ihre feststehende Theorie kritisch betrachtet wurde. Neben den kognitiven sind es jedoch gerade auch die politischen und letztlich die poetischen Mittel und Dimensionen, mit deren Hilfe Takamure es schaffte, ihr Geschichtswerk historisch so zu modellieren, daß es nachfolgende Generationen von akademischen Forscherinnen und von Laiinnen inspirierte. Eben dies macht Whites Ansicht nach die Größe und Wirksamkeit der klassischen Historiker und Geschichtsphilosophen aus. Dies ist auch die Begründung für die Wertschätzung Takamures als Pionierin und für die historiographische Einschätzung ihres Werkes als eines Klassikers der Historischen Frauenforschung in Japan.

Anhang

1. Zeittafel

Die Zeittafel wurde auf der Grundlage der vergleichenden Chronologien in *The Cambridge History of Japan* Bd. 1 (Brown 1993: xviv–xxiii) und im *Japan-Handbuch* (Hall 1984: 277–278) angelegt.

	Japan	China
ca. 7000 v.u.Z.	Frühe Jōmon-Zeit	
ca. 5000 v.u.Z.		Neolithische Ackerbau-Gesellschaften
ca. 3000 v.u.Z.	Mittlere Jōmon-Zeit	
ca. 2400 v.u.Z.	Späte Jōmon-Zeit	
ca. 1750 v.u.Z.		Bronze-Zeit
ca. 1100 v.u.Z.		Westliche Zhou-Dynastie
770 v.u.Z.		Östliche Zhou-Dynastie (Eisen-Zeit)
400 v.u.Z.		Zhanguo (Zeit der Streitenden Reiche)
ca. 300 v.u.Z.	Frühe Yayoi-Zeit	
221 v.u.Z.		Qin-Dynastie
206 v.u.Z.		Frühe Han-Dynastie
ca. 100 v.u.Z.	Mittlere Yayoi-Zeit	
8 n.u.Z		Interregnum des Wang Mang
25		Späte Han-Dynastie
220–265		Drei Reiche (Wei)
222	Himiko (Yamatai)	
ca. 250	Kofun-Zeit	
589–618		Sui-Dynastie
618–906		Tang-Dynastie
645	Taika-Reform	
710–794	Nara-Zeit (Hauptstadt Heijō-kyō)	
794–1192	Heian-Zeit (Hauptstadt Heian-kyō)	
960–1280		Song-Dynastie
1280–1367		Yuan-Dynastie
1192–1333	Kamakura-Zeit (Kamakura *bakufu*)	
1333–1573	Muromachi-Zeit	
1336–1392	Nanbokuchō-Zeit	
1367–1644		Ming-Dynastie
1467–1568	Sengoku-Zeit	

1573–1600	Azuchi-Momoyama-Zeit	
1600–1867	Edo-Zeit	
1644–1911		Qing-Dynastie
1868–1912	Meiji-Zeit	
1912–1926	Taishō-Zeit	
1912–1950		Republik China
1926–1989	Shōwa–Zeit	
1949–		Volksrepublik China

2. Literaturverzeichnis

Verzeichnis der Siglen

Die bibliographischen Angaben der Siglen erscheinen hier vollständig und werden nicht im Literaturverzeichnis wiederholt. Die Herausgeberschaft wird nur im Falle von Einzelpersonen angegeben. Jahreszahlen in eckigen Klammern geben das Datum des Ersterscheinens an.

HDHJ *Heibonsha dai hyakka jiten*. Tōkyō: Heibonsha, 1984.

KBS *Kokubun sōsho.* 18 Bde. Tōkyō: Hakubunkan, 1914.

KEJ *Kōdansha Encyclopedia of Japan*. Tōkyō: Kōdansha, 1983.

KSSMR *Kokusho sō mokuroku. Hoteiban* 9 Bde. Tōkyō: Iwanami Shoten, 1989–1994.

KWJ *Kleines Wörterbuch der Japanologie.* Bruno Lewin (Hg.). Wiesbaden: Harrassowitz, 1981.

NFMSS *Nihon fujin mondai shiryō shūsei.* 10 Bde. Ichikawa, Fusae *et al.* (Hg.). Tōkyō: Domesu Shuppan, 1976–1981.

NJS *Nihon joseishi*. 5 Bde. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 1990 [1982].

NKBD *Nihon kindai bungaku daijiten,* Bd. 5 (= *Shinbun zasshi*). Nihon Kindai Bungakkan und Odagiri Susumu (Hg.). Tōkyō: Kōdansha, 1977.

NKBDJ *Nihon koten bungaku daijiten.* Tōkyō: Iwanami Shoten, 1984.

NKBT *Nihon koten bungaku taikei.* 102 Bde. Tōkyō: Iwanami Shoten, 1957–1968.

NKBZS *Nihon koten bungaku zenshū.* 51 Bde. Tōkyō: Shōgakukan, 1970–1976.

NSDJT *Nihonshi daijiten.* 7 Bde. Shimonaka, Hiroshi (Hg.). Tōkyō: Heibonsha, 1992–1994.

NSKJT *Nihonshi kōjiten*. Tōkyō: Yamakawa Shuppansha, 1997.

SGJ *Shakaigaku jiten*. Fukutake, Tadashi und Hidaka Rokurō (Hg.). Tōkyō: Yūhikaku, 1971.

SNBTK *Shin Nihon bungaku taikei* 100 Bde. Tōkyō: Iwanami Shoten, seit 1989.

TIRS *Takamure Itsue ronshū.* Kōno, Nobuko *et al.* (Hg.). Tōkyō: JCA Shuppan, 1979.

TIZS *Takamure Itsue zenshū.* 10 Bde. Hashimoto, Kenzō (Hg.). Tōkyō: Rironsha, 1971–73 [1966–1967].

ZEJ *Zoku enseki jusshu.* 3 Bde. Tōkyō: Chūō Kōronsha, 1980.

Schriften Takamure Itsues

Takamures Schriften sind in der Reihenfolge ihres Ersterscheinens aufgeführt. Bei den Literaturangaben, wo *TIZS* oder *TIRS* angegeben ist, wurde aus diesen Ausgaben zitiert. Auf sie beziehen sich folglich auch die im Textkorpus angegebenen Seitenzahlen.

—— (1921): Jitsugetsu no ue ni. In: *Shin shōsetsu*, 4. In: *TIZS* 8, S. 9–64.

—— (1925a): *Tōkyō wa netsubyō ni kakatte iru*. Tōkyō: Heibonsha. In: *TIZS* 8, S. 197–304.

—— (1925b): Iede no shi. In: *TIZS* 8, S. 305–320.

—— (1926): *Ren'ai sōsei*. Tōkyō: Banseikaku. In: *TIZS,* Bd. 7, S. 7–213.

—— (1928): Yamakawa Kikue no ren'aikan o nanzu. In: *Fujin kōron*, 5. In: Esashi, Akiko (Hg.) (1989): *Ai to sei no jiyū: Ie kara no kaihō.* Tōkyō: Shakai Hyōronsha, S. 196–208.

—— (1930a): Takamure Itsue – Waga koi no ki. In: *Fujin sensen*, 1, 10, S. 19–22.

—— (1930b): Fujin sensen ni tatsu. In: *Fujin sensen*, 1, 1, S. 8–16.

—— (1930c): Bijinron. In: *Fujin sensen*, 1, 8, S. 14–21.

—— (1930d): Katei hitei ron. In: *Fujin sensen*, 1, 2, S. 19–23.

—— (1931a): Shintō to jiyū ren'ai. In: *Fujo shinbun* (6. Juni). In: *TIRS*, S. 192–193.

—— (1931b): Ren'ai to seiyoku. In: *Fujin sensen* 2, 3 (März), S. 18–23.

—— (1932): Onozukara imashimu. In: *Fujo shinbun* (13. Juli). In: *TIRS*, S. 200–201.

—— (1934): Nihon seishin ni tsuite. In: *Fujo shinbun* (12. August). In: *TIRS*, S. 205–208.

—— (1936): *Dai Nihon josei jinmei jisho*. (1980) Tōkyō: Shin Jinbutsu Ōraisha.

—— (1937): Tenki ni tatsu fujin. In: *Fujo shinbun* (26. Dezember). In: *TIRS*, S. 209–210.

—— (1938a): Bokeisei no kenkyū. Tōkyō: Kōseikaku. (= *TIZS,* Bd. 1).

—— (1938b): Nihon seishin to josei kenkyū. In: *Josei tenbō* (Mai). In: *TIRS*, S. 214–217.

—— (1940a): *Josei nisen roppakunen shi*. Tōkyō: Kōseikaku.

—— (1940b): Shin Shina kensetsu to Nihon no fujin. In: *Josei tenbō*, 4 (Mai). In: *TIRS*, S. 218.

—— (1943): Gunji to josei. In: *Nippon fujin*, 11 (November). In: *TIRS*, S. 238–242.

—— (1944): Kamigokoro. In: *Nippon fujin*, 8 (August). In: *TIRS*, S. 253–257.

—— (1946): Joseishi kenkyū no tachiba kara. In: *TIZS,* Bd. 7, S. 217–221.

—— (1947a): *Nihon josei shakaishi*. Tōkyō: Shin Nihonsha.

—— (1947b): *Joseishi-gaku ni tatsu.* Tōkyō: Kasuikan. Teilweise in *TIZS,* Bd. 7, S. 217–279.
—— (1947c): Joseikan no hensen. In: *TIZS,* Bd. 7, S. 261–269.
—— (1948a): *Josei no rekishi*. Shakai Kyōiku Rengōkai (Hg.). Tōkyō: Shakai Kyōiku Rengōkai.
—— (1948b): Ren'airon. In: *TIZS*, Bd. 6, S. 217–437.
—— (1953a): *Shōseikon no kenkyū*. Tōkyō: Kōdansha (= *TIZS,* Bd. 2 und 3).
—— (1953b): Ienaga hakase no hihyō o yonde. In: *Shigaku zasshi*, 62, 10, S. 65–72.
—— (1954–58): *Josei no rekishi*. Tōkyō: Kōdansha. In: *TIZS,* Bd. 4 und 5.
—— (1955): „Nara jidai no fūfu dōkyosei ni tsuite" o yonde. In: *Nihon rekishi*, 90, S. 31–33.
—— (1959): *Konjaku no uta.* Tōkyō: Kōdansha.
—— (1963): *Nihon kon'inshi*. Tōkyō: Ikubundō.
—— (1965): *Hi no kuni no onna no nikki*. Tōkyō: Rironsha. (= *TIZS,* Bd. 10).
—— (1973): *Fujin sensen ni tatsu.* 2 Bde. Joseishi Kenkyūkai (Hg.). Tōkyō: Joseishi Kenkyūkai.
—— (1974): *Fujin undō no jissen daimoku*. Joseishi Kenkyūkai (Hg.). Tōkyō: Joseishi Kenkyūkai.
—— (1975): *Fujin undō no tan'itsu taikei*. Joseishi Kenkyūkai (Hg.). Tōkyō: Joseishi Kenkyūkai.
—— (1982): *Takamure Itsue cho Anakizumu josei kaihō ronshū. Fujin sensen ni tatsu*. Joseishi Kenkyūkai (Hg.). Tōkyō: Kokushoku joseisha.

Sonstige zitierte Literatur

Hierzu zählen die von mir herangezogene Sekundärliteratur ebenso wie Quellentexte der japanischen und westlichen Frauenbewegungen. Die in *Josei no rekishi* aufgeführte Forschungsliteratur erscheint zum großen Teil in den Fußnoten und wird hier nur insoweit aufgenommen, als sie für die Analyse relevant ist.

Abe, Hirosumi (1987): Shimonaka Yasaburō. In: Tanaka Hiroshi (Hg.): *Kindai Nihon no jānarisuto*. Tōkyō: Ochanomizu Shobō, S. 1049–1064.
agisra (1990): *Frauenhandel und Prostitutionstourismus. Eine Bestandsaufnahme*. München: Trickster.
Aischylos (1919): *Orestie.* (= *Griechische Tragödien*, Bd. 2). 8. Aufl. Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (Übers.). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
„Ajia Taiheiyō Chiiki no Sensō Giseisha ni Omoi o Hase, Omoi o Kiyamu Shūkai" Jikkō Iinkai (Hg.) (1997): *„Watashiwa ianfu dewa nai". Nihon no shinryaku to sei dorei.* Ōsaka: Tōhō Shuppan.

Akagi, Shizuko (1988) [1977]: *Josei*. Tōkyō: Kondō Shuppansha.

Akatsuka, Tomoko (1996): Sengo joseishi kenkyū no dōkō: Chiiki joseishi to fōkuroa. In: Yamashita Etsuko (Hg.): *Onna to otoko no jikū. Nihon joseishi saikō,* Bd. IV. Tōkyō: Fujiwara Shoten, S. 642–688.

Akiyama, Kiyoshi (1973a): *Jiyū onna ronsō. Takamure Itsue no anakizumu*. Tōkyō: Shisō no Kagakusha.

Akiyama, Kiyoshi (1973b): Gojitsu no kansō. In: *Shisō no kagaku*, 11, S. 77–83.

Akiyama, Yōko (1993): *Ribu shishi nōto. Onnatachi no jidai kara*. Tōkyō: Inpakuto Shuppankai.

Allen, Ann Taylor (1991): *Feminism and Motherhood in Germany 1800–1914*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Anderson, Benedict (1998): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzeptes*. Berlin: Ullstein. (Orig.: *Imagined Communities*, 1983).

Antoni, Klaus (1996): Japans schwerer Weg nach Asien – Geistesgeschichtliche Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte. In: Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 123–145.

Aoyama, Nao (1984): Jogaku zasshi kaisetsu. In: *Fukuseiban ‚Jogaku zasshi' bessatsu* 1. Tōkyō: Rinsen Shoten, S. 1–21.

Aristoteles (1959): De generatione animalium – Über die Zeugung der Geschöpfe. In: Gohlke, Paul (Hg. und Übers.): *Aristoteles. Lehrschriften*. Paderborn: Schöningh, S. 72–101.

Asahi Jānaru (Hg.) (1984): *Onna no sengoshi I. Shōwa no 20 nen*. Tōkyō: Asahi Shinbunsha.

Aston, William G. (1972): *Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697.* 2 Bde. Ruttland, Vt. und Tōkyō: Tuttle.

Bachofen, Johann Jakob (1993): *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur.* Heinrichs, Hans-Jürgen (Hg.) (8. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Backus, Robert L. (Übers. und Einl.) (1985): *Riverside Counselor's Stories. Vernacular Fiction of Late Heian Japan (Tsutsumi Chūnagon monogatari).* Stanford, Cal.: Stanford University Press.

Balmes, Hans-Jürgen (1978): Die Christenheit oder Europa. Kommentar. In: Mähl, Hans-Joachim und Richard Samuel (Hg.): *Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, Bd. 3. München *et al.*: Carl Hanser, S. 579–604.

Beard, Mary Ritter (1946): *Woman as Force in History.* New York: Macmillan.

Beasley, William G. (1981): *The Modern History of Japan*. (3. Aufl.). London: Weidenfeld and Nicholson.

Beauvoir, Simone de (1956): *Das andere Geschlecht*. Hamburg: Rowohlt. (Orig.: *Le Deuxième Sexe*, 1949).

Bebel, August (1980) [1929]: *Die Frau und der Sozialismus.* Berlin; Bonn: Dietz.

Befu, Harumi (1963): Patrilineal descent and personal kindred in Japan. In: *American Anthropologist*, 65, 1, S. 1328–1341.

Befu, Harumi (1968): Origin of large households and duolocal residence in central Japan. In: *American Anthropologist*, 70, 1, S. 309–319.

Benhabib, Sheila *et al.* (1993): *Der Streit um Differenz: Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Bennholdt-Thomsen, Veronika, Maria Mies und Claudia von Werlhof (1992) [1983]: *Frauen, die letzte Kolonie: Zur Hausfrauisierung der Arbeit*. Zürich: Rotpunktverlag.

Bernstein, Gail Lee (1992): Landfrauenschicksale. In: Rothacher, Albrecht (Hg.): *Landwirtschaft und Ökologie in Japan*. München: Iudicium, S. 136–171.

Bethel, Diana (1980): Visions of a humane society: Feminist thought in Taishō Japan. In: *Feminist International*, 2, S. 92–94.

Blom, Ida (1991): Global women's history: Organizing principles and cross-cultural understandings. In: Offen, Karen *et al.* (Hg.)*: Writing Women's History: International Perspectives*. Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press, S. 135–149.

Bock, Gisela (1983): Historische Frauenforschung: Fragestellungen und Perspektiven. In: Hausen, Karin (Hg.): *Frauen suchen ihre Geschichte*. München: Beck, S. 22–60.

Bock, Gisela (1984): Racism and sexism in Nazi Germany: Motherhood, compulsory sterilization, and the state. In: Bridenthal, Renate, Atina Grossmann und Marion Kaplan (Hg.)*: When Biology Became Destiny: Women in Weimar and Nazi Germany.* New York: Monthly Review Press, S. 271–296.

Bock, Gisela (1988): Geschichte, Frauengeschichte, Geschlechtergeschichte. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 14, S. 364–391.

Bock, Gisela (1989): Frauen und der Nationalsozialismus. Bemerkungen zu einem Buch von Claudia Koonz. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 15, S. 563–579.

Bock, Gisela (1991): Challenging dichotomies: Perspectives on women's history. In: Offen, Karen *et al.* (Hg.): *Writing Women's History. International Perspectives.* Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press, S. 1–23.

Bock, Gisela (1992): Ein Historikerinnenstreit? In: *Geschichte und Gesellschaft*, 18, S. 400–404.

Bock, Gisela (1993): Gleichheit und Differenz in der nationalsozialistischen Rassenpolitik. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 19, S. 277–310.

Bock, Ulla (Dez. 1992): *Frauenforschungsprofessuren an Universitäten in Deutschland*. Berlin: Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und Frauenforschung an der FU Berlin.

Borsig, Margareta von (Übers. und Einl.) (1992): *Lotos-Sūtra*. Gerlingen: Schneider.

Bourdieu, Pierre (1996): Über die Beziehungen zwischen Geschichte und Soziologie in Frankreich und Deutschland. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Lutz Raphael. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 22, S. 62–89.

Brown, Delmer M. (Hg.) (1993): *The Cambridge History of Japan*, Bd. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, Judith K. (1990): Irokesinnen. Eine ethnohistorische Betrachtung. In: Lenz, Ilse und Ute Luig (Hg.): *Frauenmacht ohne Herrschaft: Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalen Gesellschaften*. Berlin: Orlanda-Frauenverlag, S. 153–171.

Brown, Keith (1966): Dōzoku and the ideology of descent in rural Japan. In: *American Anthropologist*, 68, S. 1129–1151.

Bubenik-Bauer, Iris (1998): Mosuo – Frauenmacht ohne Herrschaft?! Spurensuche nach matriarchalen Gesellschaften. In: Perko, Gudrun (Hg.): *Mutterwitz. Das Phänomen Mutter – eine Gestaltung zwischen Ohnmacht und Allmacht*. Wien: Milena, S. 170–211.

Buhle, Mari Jo, Ann Gordon und Nancy Schrom (1971): Women in American society: A historical contribution. In: *Radical America* 5, 4 (July–August), S. 3–66.

Casper, Scott E. (1992): An uneasy marriage of sentiment and scholarship: Elizabeth F. Ellet and the domestic origins of American women's history. In: *Journal of Women's History*, 4, 2 (fall), S. 10–35.

Chen, Dongyuan (1928): *Zhongguo funü shenghuo shi*. [The story of the Chinese women]. Shanghai: Commercial Press Ltd.

Childs, Margaret H. (1980): Chigo monogatari: Love stories or Buddhist sermons. In: *Monumenta Nipponica*, 35, 2 (summer), S. 127–151.

Christensen, Kimberly (1997): „With whom do you believe your lot is cast?" White feminists and racism. In: *Signs*, 22, 3, S. 617–648.

Collier, Charles (1981): History, culture, and communication. In: *History and Theory*, 20, S. 150–167.

Colligan-Taylor, Karen (Einl. und Übers.) (1999): *Yamazaki Tomoko. Sandakan Brothel No. 8: An Episode in the History of Lower-class Japanese Women*. New York: M. E. Sharpe.

Collins, Patricia Hill (1990): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York u.a.: Routledge.

Collins, Patricia Hill (1993): Die gesellschaftliche Konstruktion Schwarzen feministischen Denkens. In: Joseph, Gloria I. (Hg.): *Schwarzer Feminismus: Theorie und Politik afro–amerikanischer Frauen*. Berlin: Orlanda, S. 17–52.

Coomaraswamy, Radhika (1996): Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences, Ms. Radhika Coomaraswamy, in accordance with Commission on Human Rights resolution 1994/45. In: United Nations, Economic and Social Council (Hg.): *E/CN.4/1996/53/Add.1*

Cott, Nancy (Hg.) (1991): *A Woman Making History: Mary Ritter Beard Through Her Letters*. New Haven und London: Yale University Press.

Davis, Natalie Zemon (1994): Die Frauen und die Geschichtswissenschaft: Das Beispiel der Annales. In: *Neue Rundschau*, 105, 1, S. 56–70.

Davis, Natalie Zemon (1996) [1976]: „Women's history" in transition: The European case. In: Scott, Joan W. (Hg.): *Feminism and History.* Oxford: Oxford University Press, S. 79–104.

Davis, Tricia *et al.* (1982): „The public face of feminism": Early twentieth-century writings on women's suffrage. In: Johnson, Richard *et al.* (Hg.): *Making Histories. Studies in History Writing and Politics*. Birmingham: Anchor Press, S. 303–324.

Dettmer, Hans A. (1985): *Grundzüge der Geschichte Japans.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Dore, Ronald P. (1984a) [1951]: *Landreform in Japan.* London: The Athlone Press.

Dore, Ronald P. (1984b): *Education in Tokugawa Japan*. London: The Athlone Press.

Dowden, Ken (1995): Approaching women through myth: Vital tool or self-delusion? In: Hawley, Richard und Barbara Levick (Hg.): *Women in Antiquity. New Assessments*. London und New York: Routledge, S. 44–57.

Duberman, Martin B., Martha Vicinus und George Chauncey, Jr. (Hg.) (1991): *Hidden From History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. New York: NAL Books.

Duby, Georges und Michelle Perrot (Hg.) (1993–95): *Geschichte der Frauen*. 5 Bde. Frankfurt a. M.: Campus.

Dunye, Cheryl (1997): *The Watermelon Woman*. Regie: Cheryl Dunye.

Duus, Peter (1976): *Feudalism in Japan*. New York: Alfred A. Knopf.

Duus, Peter (1998): *Modern Japan*. (2. Aufl.). Boston und New York: Houghton Mifflin Company.

Edwards, Walter (1996): In pursuit of Himiko: Postwar archaeology and the location of Yamatai. In: *Monumenta Nipponica* 51, 1, S. 53–79.

Edwards, Walter (1999): Mirrors on ancient Yamato. The Kurozuka kofun discovery and the question of Yamatai. In: *Monumenta Nipponica* 54, 1 (spring), S. 75–110.

Ehara, Yumiko (1995): Seidō toshite no bosei. In: Inoue, Teruko *et al.* (Hg.): *Bosei* (*Nihon no feminizumu*, Bd. 6). Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 1–25.

Embree, John F. (1964) [1937]: *Suye Mura: A Japanese Village*. Chicago: University of Chicago Press.

Engels, Friedrich (1962) [1884]: *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats. Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen*. (*Marx Engels Werke*, Bd. 21). Berlin: Dietz, S. 25–173.

Euller-Cook, Schura (1991): Prostitution und organisiertes Verbrechen in Japan. In: Gössmann, Elisabeth (Hg.): *Japan – Ein Land der Frauen?* München: Iudicium, S. 145–165.

Evans, Richard J. (1998): *Fakten und Fiktionen: Über die Grundlagen historischer Erkenntnis.* Frankfurt und New York: Campus.

Ferree, Myra Marx (1990): Gleichheit und Autonomie: Probleme feministischer Politik. In: Gerhard, Ute *et al.* (Hg.): *Differenz und Gleichheit: Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*. Frankfurt a. M.: Helmer, S. 283–298.

Firestone, Shulamith (1970): *The Dialectic of Sex*. New York: William Morrow and Company.

Foucault, Michel (1995): *Der Wille zum Wissen*. (= *Sexualität und Wahrheit,* Bd. 1). Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Orig.: *Histoire de la Sexualité, 1: La Volonté de Savoir,* 1976).

Fraisse, Geneviève (1995): *Geschlecht und Moderne. Archäologien der Gleichberechtigung*. Frankfurt a. Main: Fischer.

Freist, Dagmar (1996): Zeitschriften zur Historischen Frauenforschung. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 22, 1, S. 97–117.

Frevert, Ute (1988): Bewegung und Disziplin in der Frauengeschichte. Ein Forschungsbericht. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 14, S. 240–262.

Frevert, Ute (1992): „Geschichte als Geschlechtergeschichte: Zur Bedeutung des ‚weiblichen Blicks' für die Wahrnehmung von Geschichte. In: *Saeculum*, 43, S. 108–123.

Frevert, Ute, Heide Wunder und Christina Vanja (1991): Historical research on women in the Federal Republic of Germany. In: Offen, Karen *et al.* (Hg.)*: Writing Women's History: International Perspectives*. Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press, S. 291–331.

Fricker, Ute (1988): *Schein und Wirklichkeit. Zur altchinesischen Frauenideologie aus männlicher und weiblicher Sicht im geschichtlichen Wandel*. (= *Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V. MOAG*, Bd. 112). Hamburg: OAG.

Fried, Richard M. (1990): *Nightmare in Red. The McCarthy Era in Perspective*. New York *et al.*: Oxford University Press.

Friedan, Betty (1991): *Der Weiblichkeitswahn oder Die Selbstbefreiung der Frau. Ein Emanzipationskonzept.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. (Orig.: *The Feminine Mystique*, 1963).

Fromm, Erich (1994): *Liebe, Sexualität und Matriarchat. Beiträge zur Geschlechterfrage.* Funk, Rainer (Hg.). München: dtv.

Fuess, Harald (1995): *Divorce in Japan, 1800–1940*. Ann Arbor: UMI.

Fujikawa, Yū (1974): *Nihon igakushi kōyō*. Überarb. von Ogawa Teizō. Tōkyō: Heibonsha.

Fujime, Yuki (1997): *Sei no rekishigaku*. Tōkyō: Fuji Shuppan.

Fujin sensen (Faksimile 1984). 16 Hefte (1930–1931). Tōkyō: Ryokuin Shobō.

Fujiwara, Akira *et al.* (1995): *Nihon gendaishi*. Tōkyō: Ōtsuki Shoten.

Fukaya, Masashi (1981) [1966]: *[Zōhō] Ryōsai kenbo-shugi no kyōiku*. Nagoya: Reimei Shobō.

Fukutake, Tadashi (1967): *Japanese Rural Society.* London: Oxford University Press.

Fukutō, Sanae (1976): Takamure Itsue no kazokuron no kentō. In: *Zen kindaishi kenkyū*, 3, S. 68–79.

Fukutō, Sanae (1989): Die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau in Japan während des Altertums und Mittelalters. In: Martin, Jochen und Renate Zoepffel (Hg.): *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*. Freiburg i. Brsg. und München: Alber, S. 385–404.

Fukutō, Sanae (1991): *Heianchō no haha to ko*. Tōkyō: Chūkō Shinsho.

Fukuzawa, Yukichi (1958–64) [1885]: Danjo kōsairon. In: *Fukuzawa Yukichi zenshū,* Bd. 5. Tōkyō: Iwanami, S. 581–605.

Furukubo, Sakura (1991): Raichō no „Bosei-shugi“ o yomu: Bosei o kijiku ni shita feminizumu saikō no tame ni. In: *Joseigaku nenpō*, 12, S. 75–83.

Fuyuki, Kai (1992): Hachijūgo nen ribu no nananenme. Futatabi feminizumu hihan. In: *Ima, nanji?* (28. Feb. 1992), S. 4–8.

Gamo, M. (1984): Ehe und Familie. In: Horst Hammitzsch (Hg.): *Japan-Handbuch*. Wiesbaden: Steiner, S. 1930–1934.

Garon, Sheldon (1993): Women's groups and the Japanese state: Contending approaches to political integration, 1890–1945. In: *Journal of Japanese Studies*, 19, 1, S. 5–41.

Gauntlett, John Owen und Robert K. Hall (Übers. und Hg.) (1949): *Kokutai no Hongi. Cardinal Principles of the National Entity of Japan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gay, Suzanne (1984): Introduction to „Marriage and property in premodern Japan from the perspective of women's history“ by Wakita Haruko. In: *Journal of Japanese Studies*, 10, 1 (winter), S. 73–99.

Gayle, Curtis A. (2001): Progressive representations of the nation: Early postwar Japan and beyond. In: *Social Science Japan Journal*, 4, 1, S. 1–19.

Georgoudi, Stella (1993): Bachofen, das Mutterrecht und die Alte Welt: Überlegungen zur Entstehung eines Mythos. In: Duby, Georges und Michelle Perrot (Hg.): *Geschichte der Frauen*, Bd. 1. Fankfurt a. M.: Campus, S. 497–511.

Gerhard, Ute (1991): *Unerhört: Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung*. Hamburg: Rowohlt.

Germer, Andrea (1996a): Die Neue Weiblichkeit. Takamure Itsues gynozentrischer Feminismus in den 20er Jahren. In: Mae, Michiko (Hg.): *Bilder Wirklichkeit Zukunftsentwürfe: Geschlechterverhältnisse in Japan.* (= *Düsseldorfer Schriftenreihe Geschlechterforschung zu Japan*, Bd. 1). Düsseldorf: Heinrich-Heine-Universität: Ostasien-Institut, S. 103–126.

Germer, Andrea (1996b): Genesis der Liebe. Die sozialphilosophischen und feministischen Anschauungen Takamure Itsues. In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, 20, S. 119–186.

Germer, Andrea (1998): Liebe, Natur und Politik: Kontroversen in der ersten japanischen Frauenbewegung. In: Derichs, Claudia und Anja Osiander (Hg.): *Soziale Bewegungen in Japan*. (= *Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde e.V. Hamburg*, Bd. 128). Hamburg: OAG, S. 115–138.

Germer, Andrea (2000): Continuity and change in Japanese feminist magazines: *Fujin sensen* (1930–31) and *Onna erosu* (1973–82). In: Wöhr, Ulrike, Barbara Hamill Sato und Suzuki Sadami (Hg.): *Gender and Modernity. Rereading Japanese Women's Magazines* (*International Symposium in Europe, October 12–15, Belgium*). Kyōto: International Research Center for Japanese Studies, S. 101–130.

Germer, Andrea (2001): Geschlechtliche und kulturelle Dimensionen von Geschichtsschreibung: Takamure Itsues „Geschichte der Frau" (1954–58). In: Gössmann, Hilaria und Andreas Mrugalla (Hg.): *11. Deutschsprachiger Japanologentag in Trier 1999*, Bd. 1, Münster *et al.*: LIT, S. 87–102.

Getreuer-Kargl, Ingrid (1997): Geschlechterverhältnis und Modernisierung. In: Lenz, Ilse und Michiko Mae (Hg.): *Getrennte Welten, gemeinsame Moderne? Geschlechterverhältnisse in Japan.* Opladen: Leske und Budrich, S. 19–58.

Gimbutas, Marija (1991): *The Civilization of the Goddess. The World of Old Europe.* San Francisco: Harper. (deutsch: *Die Zivilisation der Göttin: Die Welt des Alten Europa*. Frankfurt a. M.: Zweitausendeins, 1996).

Glaubitz, Joachim (1994): Japan und China: Zwischen Mißtrauen und Kooperation. In: Mayer, Hans Jürgen und Manfred Pohl (Hg.): *Länderbericht Japan.* Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 192–204.

Goch, Ulrich (1992): *Abriß der japanischen Geschichtsschreibung*. München: Iudicium.

Goch, Ulrich (1994): Zur Frau in der japanischen Geschichtsschreibung. In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, 18, S. 87–117.

Goldsmith, Walter und Evalyn Jacobson Kunkel (1971): The structure of the peasant family. In: *American Anthropologist*, 73, S. 1058–1076.

Gordon, Beate Sirota (1997): *The Only Woman in the Room: A Memoir*. New York: Kodansha America.

Gössmann, Elisabeth (1990): „Am Anfang war die Frau die Sonne": Frauen im alten Japan. In: Linhart, Ruth und Fleur Wöss (Hg): *Nippons neue Frauen*. Hamburg: Rowohlt, S. 14–31.

Gössmann, Elisabeth (Hg.) (1991): *Japan – ein Land der Frauen?* München: Iudicium.

Göttner-Abendroth, Heide (1983): Du Gaia bist Ich: Matriarchale Religionen früher und heute. In: Pusch, Luise F. (Hg.): *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 171–195.

Göttner-Abendroth, Heide (1989) [1988]: *Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung*. Stuttgart, Berlin und Köln: Kohlhammer.

Göttner-Abendroth, Heide (1991): *Das Matriarchat II: Stammesgesellschaften in Ostasien, Indonesien, Ozeanien.* Stuttgart, Berlin und Köln: Kohlhammer.

Göttner-Abendroth, Heide (1998): *Matriarchat in Südchina: Eine Forschungsreise zu den Mosuo*. Stuttgart, Berlin und Köln: Kohlhammer.

Grever, Maria (1989): On the origins of Dutch women's historiography: three portraits (1840–1970). In: Angerman, Arina (Hg.): *Current Issues in Women's History*. London und New York: Routledge, S. 249–269.

Groh, Ruth und Dieter Groh (1993): Natur als Maßstab – eine Kopfgeburt. In: Landeshauptstadt Stuttgart, Kulturamt (Hg.): *Zum Naturbegriff der Gegenwart* (*Kongreßdokumentation zum Projekt „Natur im Kopf", Stuttgart, 21.–26. Juni 1993*) Bd. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, S. 15–37.

Guhr, Günter (1980): Familie und Gens im Werk von L. H. Morgan. In: Schlette, Friedrich (Hg.): *Die Entstehung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft*. Berlin: Akad.-Verlag, S. 149–165.

Gulik, Robert Hans van (1974): *Sexual Life in Ancient China*. Leiden: Brill.

Haga, Noboru *et al.* (Hg.) (1993): *Nihon josei jinmei jiten*. Tōkyō: Nihon Tosho Sentā.

Hall, John Whitney (1983): *Das Japanische Kaiserreich*. Frankfurt: Fischer.

Hall, John Whitney (1984): Geschichte. In: Hammitzsch, Horst (Hg.): *Japan-Handbuch*. Wiesbaden: Steiner, S. 275–298.

Hane, Mikiso (1982): *Peasants, Rebels, and Outcasts. The Underside of Modern Japan*. New York: Pantheon Books.

Hane, Mikiso (1988): *Reflections on the Way to the Gallows: Rebel Women in Prewar Japan.* Berkeley und Los Angeles: University of California Press.

Harada, Kiyoko (1975): Joshi shokugyōkan to rōdōsha no ishiki. In: Tanaka, Sumiko (Hg.): *Josei kaihō no shisō to kōdō.* (Senzenhen). Tōkyō: Jiji Tsūshinsha, S. 147–164.

Harada, Tomoyuki (1965): *Nihon joseishi*. Tōkyō: Kawade Shobō.

Haraway, Donna (1988): Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. In: *Feminist Studies*, 14, 3, S. 575–599.

Harding, Sandra (1986): *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press (deutsch: *Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht*, Hamburg, Berlin: Argument, 1990).

Harding, Sandra (1994): *Das Geschlecht des Wissens: Frauen denken die Wissenschaft neu.* Frankfurt a.M.: Campus (Orig.: *Whose Science, Whose Knowledge: Thinking from Women's Lives*, 1991).

Hartsock, Nancy (1983): The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In: Harding, Sandra und Merrill Hintikka (Hg.): *Rediscovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Dordrecht: Reidel, S. 283–310.

Hasegawa, Hiroko (1984): Onna, otoko, kodomo no kankeishi ni mukete. In: *Shisō*, 719, S. 28–43.

Hashimoto, Kenzō und Horiba Kiyoko (1981): *Waga Takamure Itsue.* 2 Bde. Tōkyō: Asahi Shinbunsha.

Hausen, Karin (1992): Öffentlichkeit und Privatheit. Gesellschaftspolitische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechterbeziehungen. In: Hausen, Karin und Heide Wunder. (Hg.): *Frauengeschichte Geschlechtergeschichte*. Frankfurt a. M. und New York: Campus, S. 81–88.

Hausen, Karin (1994): Die „Frauenfrage" war schon immer eine „Männerfrage": Überlegungen zum historischen Ort von Familie in der Moderne. In: Dowe, Dieter (Hg.): *Gesprächskreis Geschichte*, Heft 7, Bonn, S. 5–32.

Hayakawa, Noriyo (1991): The development of women's history in Japan. In: Offen, Karen *et al.* (Hg.)*: Writing Women's History: International Perspectives*. Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press, S. 171–179.

Hayashi, Reiko (1990): Muromachi josei no sonzai keitai. In: *NJS*, Bd. 3 (*Kinsei*), S. 95–126.

Hayashiya, Tatsusaburō (Hg.) (1966): *Beni to kon to: Nihon joseishi*. Tōkyō: Asahi Shinbunsha.

Heinrichs, Hans-Jürgen (1993): Vorwort des Herausgebers. In: Bachofen, Johann Jakob: *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. VII–XXXVII.

Higginbotham, Evelyn Brooks (1992): African-American women's history and the metalanguage of race. In: *Signs*, 17, 2 (winter), S. 251–274.

Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.) (1996): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hildebrandt, Hans-Jürgen (1976): Einführung. In: Morgan, Lewis H.: *Die Urgesellschaft. „Ancient Society"*. Lollar, Lahn: Andreas Achenbach, S. 1–31.

Hildebrandt, Hans-Jürgen (1983): *Der Evolutionismus in der Familienforschung des 19. Jahrhunderts: Ansätze einer allgemeinen, historisch orientierten Theorie der Familie bei Johann Jakob Bachofen, John Ferguson McLennan und Lewis Henry Morgan*. Berlin: Reimer.

Hildebrandt, Hans-Jürgen (1990): *Rekonstruktionen. Zur Theorie und Geschichte der Ethnologie*. Göttingen: Edition Re.

Hildebrandt, Hans-Jürgen (1996): *Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung. Ethnologisch-soziologische Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte und Theorienbildung*. Mammendorf, Obb.: septem artes.

Hime (1978). Nr. 1. (1. Mai). Tokushū. Takamure Itsue. Josei no rekishi (jō) o chūshin ni.

Hime (1979). Nr. 2 (1. März). Tokushū. Takamure Itsue. Josei no rekishi (ge) o chūshin ni.

Hime Henshūbu (1979): Takamure Itsue ni kansuru chosho ikkan. In: *Hime,* 2 (1. März). Tokushū. Takamure Itsue. Josei no rekishi (ge) o chūshin ni., S. 30–31.

Hine, Dalene Clark (1992): Black women's history, white women's history: The juncture of race and class. In: *Journal of Women's History*, 4, 2 (fall), S. 125–133.

Hinokiyama, Yukio (1979): Takamure Itsue. In: *Rekishi kōron*, 5, 12, S. 116.

Hiratsuka, Raichō (1983): *Mushiro sei o seihai seyo*. (= *Hiratsuka Raichō chosakushū*, Bd. 4). Tōkyo: Ōtsuki Shoten.

Hiratsuka, Raichō (1985) [1973]: *Genshi josei wa taiyō deatta: Hiratsuka Raichō jiden* (Kanketsuhen). Tōkyō: Ōtsuki Shoten.

Hokama, Shuzen (1979): *Iha Fuyū ron*. Naha: Okinawa Taimusu.

Hokama, Shuzen (1984): *Okinawa no rekishi to bunka* (= *NHK shimin daigaku*, Oktober–Dezember). Tōkyō: Nippon Hōsō Shuppan Kyōkai.

Honegger, Claudia und Bettina Heintz (Hg.) (1981): *Listen der Ohnmacht: Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.

Hora, Tomio (1955): Nara jidai no fūfu dōkyōsei ni tsuite. In: *Nihon rekishi*, 86, S. 45–49.

Hora, Tomio (1959) [1957]: *Nihon bokensei shakai no seiritsu*. Rev. Neuauflage. Tōkyō: Sōdai Seikyō Shuppanbu.

Hora, Tomio und Tamagusuku Hajime (1964): Kekkon, ren'ai, sei. In: *Iwanami kōza – Nihon rekishi*, Bd. 23, Bekkan 2. Tōkyō. Iwanami Shoten, S. 173–254.

Hori, Ichirō *et al.* (Hg.) (1984): *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs*. Tōkyō: Kōdansha International.

Horiba, Kiyoko (1988): *Seitō no jidai. Hiratsuka Raichō to atarashii onnatachi*. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Horowitz, Maryanne Cline (1976): Aristotle and woman. In: *Journal of the History of Biology*, 9, 2, (fall), S. 183–213.

Hosoda, Tamiki *et al.* (1952): *Itsuwaranu Nihonshi,* Bd. 1, Tōkyō: Chūō Kōronsha.

Hosoi, Wakizō (1986) [1925]: *Jokō aishi*. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Hoston, Germaine A. (1994): *The State, Identity, and the National Question in China and Japan.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Humbert-Droz, Wolfgang (1985): *Das Ehescheidungsrecht in Japan: Die geltende Ordnung vor ihrem sozialgeschichtlichen Hintergrund*. (*Japanisches Recht,* Bd. 20). Köln: Heymann.

Ichikawa, Fusae (1981) [1974]: *Ichikawa Fusae jiden. Senzenhen.* Tōkyō: Shinjuku Shobō.

Ienaga, Saburō (1953): Takamure Itsue cho „Shōseikon no kenkyū". In: *Shigaku zasshi*, 62, 7, S. 76–82.

Ienaga, Saburō (1961): Kodaijin no kekkon seikatsu to sei dōtoku – Rekishika no mita Nihon bunka (4). In: *Gunzō*, 4, S. 226–234.

Ienaga, Saburō (1985): Nihon joseishi to no meguriai. In: *Rekishigaku kenkyū*, 6, 542, S. 43–48.

Ienaga, Saburō (1990): *Kulturgeschichte Japans*. München: Iudicium (Orig.: *Nihon bunkashi*. Tōkyō: Iwanami Shoten, 1959).

Iijima, Aiko (1992) [1970]: Onna ni totte sabetsu to wa nanika?, Diskussionspapier für Shinryaku = Sabetsu to Tatakau Ajia Fujin Kaigi (1970.11.6). In: Mizoguchi, Akiyo, Saeki Yōko und Miki Sōko (Hg.): *Shiryō. Nihon ūman ribu shi*. Bd. I. Kyōto: Shōkadō, S. 47–53.

Iijima, Aiko (1975): Where are we headed? A critical analysis of thirty years of „Woman's policy". In: „White Paper on Sexism – Japan" Task Force (Hg.): *Japanese Women Speak Out*, (June), S. 68–81.

Indō, Yoshiko (1975): Atarashii Takamure Itsue ron no tame ni. In: *Joseishi kenkyū*, 1, S. 2–12.

Indō, Yoshiko (1976): Boken to bokei – Takamure Itsue shi no „Bokei" ni yosete. In: *Joseishi kenkyū*, 2, S. 26–36.

Inoue, Kiyoshi (1948): *Nihon joseishi*. Tōkyō: San'ichi Shobō.

Inoue, Kiyoshi (1978) [1962]: *Gendai Nihon joseishi.* Tōkyō: San'ichi Shobō.

Inoue, Teruko *et al.* (Hg.): *Bosei*. (*Nihon no feminizumu*, Bd. 6). Tōkyō: Iwanami Shoten.

Inumaru, Giichi (1982): Joseishi kenkyū no seika to kadai: Nihon kindai joseishi ni tsuite. In: Rekishigaku Kenkyūkai (Hg.): *Gendai rekishigaku no seika to kadai. II*. Tōkyō: Aoki Shoten, S. 155–180.

Ishikawa, Matsutarō (Hg.) (1977): *Onna daigaku shū.* Tōkyō: Heibonsha (= *Tōyō bunko* 302).

Ishimure, Michiko (1997): Hyōgen no juryoku – Bungaku no tachiba kara. In: Tabata, Yasuko, Ueno Chizuko und Fukutō Sanae (Hg.): *Jendā to josei.* Tōkyō: Waseda Daigaku Shuppanbu, S. 205–215.

Itō Sei zenshū. 24 Bde. (1972). Tōkyō: Shinchōsha.

Itō, Yasuko (1987): Gendai shakai to josei. In: Wakita, Haruko *et al.* (Hg.): *Nihon joseishi*. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan, S. 274–292.

Itō, Yasuko (1988): Takamure Itsue no kingendai joseishi. In: *Rekishi hyōron*, 455, S. 25–39.

Itō, Yasuko (1990a): Nihon joseishi kenkyū no kako, genzai, mirai. In: *Rekishi hyōron*, 279, S. 1–15.

Itō, Yasuko (1990b) [1982]: Sengo kaikaku to fujin kaihō. In: *NJS,* Bd. 5 (*Gendai*), S. 295–326.

Itō, Yasuko (1990c): Shoki no hahaoya taikai no seikaku. In: *Chūkyō Joshi Daigaku kiyō*, 24, S. 1–15.

Itō, Yasuko (1992): *Joseishi nyūmon*. Tōkyō: Domesu Shuppan.

Jansen, Marius B. (1954): *The Japanese and Sun Yat-sen*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.

Jō, Natsuko (Shizuka) (1972): Uzumoreta fujin undōka (5): *Fujin sensen* no hitobito. In: *Fujin kōron*, 6, S. 332–337.

Joseishi Sōgō Kenkyūkai (Hg.) (1983–1994): *Nihon joseishi bunken mokuroku*. 3 Bde. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

Joseishi Sōgō Kenkyūkai (Hg.) (1990): *Nihon josei seikatsushi*. 5 Bde. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

Joseph, Gloria I. (Hg.): (1993): *Schwarzer Feminismus: Theorie und Politik afro-amerikanischer Frauen*. Berlin: Orlanda.

Journal of Women's History (1989/90), Nr. 1.

Kadowaki, Sadayo (1975): Jotei no rekishi. In: *Nihon kodaishi nazo zemināru*. Tōkyō: Asahi Shinbunsha, S. 355–392.

Kamichika, Ichiko (1974): *Josei shisōshi. Ai to kakumei o ikita onnatachi*. Tōkyō: Aki Shobō.

Kandiyoti, Deniz (1991): Identity and its discontents: Women and the nation. In: *Millenium: Journal of International Studies*, 20, 3, S. 429–443.

Kaneko, Martin (1993): *Textilarbeiterinnen in Japan. Die Frauen aus Buraku und Okinawa*. Wien: Böhlau.

Kaneko, Sachiko (1999): *Kindai Nihon joseiron no keifu*. Tōkyō: Fuji Shuppan.

Kano, Masanao (1980): Takamure Itsue. Pioneer in the study of women's history. In: *Feminist International* (*Feminisuto*), 2, S. 67–69.

Kano, Masanao (1983): *Kindai Nihon no minkangaku*. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Kano, Masanao (1989): *Fujin, josei, onna: Joseishi no toi*. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Kano, Masanao (Bearb.) (2000): *Takamure Itsue: Fudan no shuppatsu* (VHS) (= *Gakumon to jōnetsu. Kinokuniya Shoten bideo hyōden shirīzu*, 19). Tōkyō: Kinokuniya Shoten.

Kano, Masanao und Horiba Kiyoko (1985): *Takamure Itsue*. Tōkyō: Asahi Shinbunsha.

Kanō, Mikiyo (1974): Takamure Itsue to Hasegawa Teru. In: *Shisō no kagaku*, 37 (245), S. 65–76.

Kanō, Mikiyo (1979a): Takamure Itsue no kōkoku shikan. In: *TIRS*, S. 181–191.

Kanō, Mikiyo (1979b): Kami no ko Itsue no shi to saisei. In: *TIRS*, S. 149–177.

Kanō, Mikiyo (1987): *Onnatachi no jūgo*. Tōkyō: Chikuma Shobō.

Kanō, Mikiyo (Hg.) (1989a) [1979]: *Josei to tennōsei*. Tōkyō: Shisō no Kagakusha.

Kanō, Mikiyo (1989b): „Ōmikokoro" to „Hahagokoro": „Yasukuni no haha" o umidashita mono. In: Kanō, Mikiyo (Hg.): *Josei to tennōsei*. Tōkyō: Shisō no Kagakusha, S. 64–81.

Kanō, Mikiyo (Hg.) (1995a): *Bosei fashizumu* (*New Feminism Review*, Bd. 6). Tōkyō: Gakuyō Shobō.

Kanō, Mikiyo (1995b): Bosei fashizumu no fūkei. In: Kanō, Mikiyo (Hg.): *Bosei fashizumu* (*New Feminism Review*, Bd. 6). Tōkyō: Gakuyō Shobō, S. 30–52.

Kanō, Mikiyo (1995c): Bosei no tanjō to tennōsei. In: Inoue, Teruko *et al.* (Hg.): *Bosei*. (*Nihon no feminizumu*, Bd. 6). Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 56–61.

Kasch, Volker (1981): Die asiatische Bordellkultur. In: Gesellschaft für entwicklungspolitische Entwicklungsarbeit e.V. (Hg.): *EPK (Entwicklungpolitische Korrespondenz) „Sexploitation – Das Geschäft mit den asiatischen Frauen"*, Hamburg: Gesellschaft für entwicklungspolitische Entwicklungsarbeit e.V., S. 4–6.

Kataoka, Yōko (1971): Takamure Itsue ni tsuite. In: *Re famu (Les Femmes)*, 6, S. 63–71.

Kataoka, Yōko (1975): Hon. Sono 9. In: *Onna kara onnatachi e*, 14, (März), S. 3.

Kataoka, Yōko (1976): Jikō kisei o furiharatte. In: *Onna kara onnatachi e*, 18–19, (Juni), S. 11–12.

Kataoka, Yōko (1979): *Joseishi to no deai kara*. Eigenverlag.

Katō, Shūichi (1990): *Geschichte der japanischen Literatur.* München und Wien: Scherz.

Katz, Marylin A. (1995): Ideology and the status of women in ancient Greece. In: Hawley, Richard und Barbara Levick (Hg.): *Women in Antiquity. New Assessments*. London und New York: Routledge, S. 21–43.

Katzoff, Beth (2000): *For the Sake of the Nation For the Sake of Women: The Pragmatism of Japanese Feminisms in the Asia-Pacific War (1931–1945).* Ann Arbor: UMI.

Kawane, Yoshiyasu (1990): Chūsei zenki sonraku ni okeru josei no chii. In: *NJS*, Bd. 2 (*Chūsei*), S. 1–28.

Kelly-Gladol, Joan (1976): The social relations of the sexes: Methodological implications of women's history. In: *Signs*, 1, 4 (spring), S. 809–823.

Kessler, Christine (1993): *Yamakawa Kikue und ihre Rolle in der Frauenbewegung der frühen Taishō-Zeit*. Unveröff. Magistra-Arbeit. Heidelberg: Japanologisches Seminar.

Key, Ellen (1905): *Über Liebe und Ehe. Essays von Ellen Key.* (10. Aufl.). Berlin: Fischer.

Kidder, Edward J. (1993): The earliest societies in Japan. In: Brown, Delmer M. (Hg.): *The Cambridge History of Japan,* Bd. 1. Cambridge: Cambridge University Press, S. 48–107.

Kikuchi, Yasuko (1986): Sengo josei undō no shuppatsu. In: Joseigaku Kenkyūkai (Hg.): *Onna wa sekai o kaeru* (*Kōza joseigaku*, Bd. 3). Tōkyō: Keisō Shobō, S. 2–28.

Kindai Josei Bunkashi Kenkyūkai (Hg.) (1989): *Fujin zasshi no yoake*. Tōkyō: Ōzorasha.

Kiyooka, Eiichi (1988): *Fukuzawa Yukichi on Women: Selected Works*. Tōkyō: Tōkyō University Press.

Klinger, Cornelia (1988): Georg Simmels „Weibliche Kultur" wiedergelesen – aus Anlass des Nachdenkens über feministische Wissenschaftskritik. In: *Studia philosophica*, 47, S. 141–166.

Klinger, Cornelia (1995): *Flucht Trost Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten.* München und Wien: Carl Hanser.

Klinger, Cornelia (1998): Feministische Philosophie als Dekonstruktion und Kritische Theorie: Einige abstrakte und spekulative Überlegungen. In: Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.): *Kurskorrekturen. Feminismus zwi-*

schen Kritischer Theorie und Postmoderne. Frankfurt a. M.: Campus, S. 242–256.

Kocka, Jürgen (1982): Frauengeschichte zwischen Wissenschaft und Ideologie. In: *Geschichtsdidaktik* 7, H. 1 und 3, S. 99–104.

Kojiki (1985) [1968]. Philippi, Donald (Übers. und Einl.). Tōkyō: University of Tokyo Press.

Kojima, Masaru (1993): „Daitōa kyōeiken" e no shisō: Nihon seishin to Ajia-shugi o chūshin toshite. In: Yamaguchi, Yasushi und Ronald Ruprecht (Hg.): *Rekishi to aidentiti: Nihon to Doitsu ni totte no senkyū-hyaku yonjūgo-nen*. Tōkyō: Shinbunkaku Shuppan, S. 307–317.

Kokuritsu Kokkai Toshokan Toshobu (Hg.) (1986–1990): *Zōsho mokuroku. Shakai rōdō kyōiku.* (3. Aufl.). Tōkyō: Kinokuniya Shoten.

Kokutai no hongi: Cardinal Principles of the National Entity of Japan. (1949). Gauntlett, John Owen (Übers.) und Robert King Hall (Einl. u. Hg.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Komano, Yōko (1977): Fujin undō no rekishi. In: *Josei mondai*, 1, (Herbst), S. 5–36.

Komashaku, Kimi (1985): Ribu undō to haha no mondai. In: Suzuki, Naoko (Hg.): *Shiryō. Sengo bosei no yukikata*. Tōkyō: Domesu Shuppan, S. 198–205.

Kondō, Midori (1984): PTA. In: Asahi Jānaru (Hg.): *Onna no sengoshi I. Shōwa 20 nen*. Tōkyō: Asahi Shinbunsha, S. 157–165.

Kōno, Nobuko (1967–1979): Onna no ronri. In: *Mumei tsūshin* [Fortsetzung in jeder Ausg.].

Kōno, Nobuko (1982): *Kindai josei seishinshi*. Tōkyō: Yamato Shobō.

Kōno, Nobuko (1990): *Takamure Itsue – reinō no joseishi.* Tōkyō: Riburopōto.

Koonz, Claudia (1987): *Mothers in the Fatherland*. New York: St. Martin's Press.

Koonz, Claudia (1992): Erwiderung auf Gisela Bocks Rezension von *Mothers in the Fatherland*. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 18, S. 394–399.

Kōra, Rumiko (1976): *Takamure Itsue to Bōvowāru*. Tōkyō: Aki Shobō.

Koselleck, Reinhart (1977): Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt. In: Ders. *et al.* (Hg.): *Objektivität und Parteilichkeit* (= *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik,* Bd. I). München: dtv, S. 17–46.

Koselleck, Reinhart (1979): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Koselleck, Reinhart (1986): Einführung. In: White, Hayden: *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 1–6.

Koshō, Yukiko (Hg.) (1991): *Shiryō. Joseishi ronsō*. Tōkyō: Domesu Shuppan.

Kōuchi, Nobuko (Hg.) (1992): *Shiryō. Bosei hogo ronsō*. Tōkyō: Domesu Shuppan.

Koyama, Shizuko (1991): *Ryōsai kenbo to iu kihan*. Tōkyō: Keisō Shobō.

Kuhn, Annette (1990): Frauengeschichtsforschung: Zeitgemäße und unzeitgemäße Betrachtungen zum Stand einer neuen Disziplin. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 34–35/90, (17. August), S. 3–15.

Kumamoto Nichi Nichi Shinbunsha Jigyōkyoku (Hg.) (1994): *Takamure Itsue seitan hyakunen kinenshi.* Kumamoto: Kumamoto Nichi Nichi Shinbunsha.

Kurago (1977), 14 (Winter).

Kurihara, Hiromu (1975–1976): Yanagita Kunio no kon'inshi-sō. In: *Takamure Itsue zasshi*, 29–31 (3 Folgen).

Kurihara, Hiromu (1994): *Takamure Itsue no kon'in joseishi-zō no kenkyū*. Tōkyō: Takashina Shoten.

Kurihara, Hiromu (1997): Takamure Itsue no joseishi-sō. In: Tabata, Yasuko, Ueno Chizuko und Fukutō Sanae (Hg.): *Jendā to josei*. Tōkyō: Waseda Daigaku Shuppanbu, S. 234–247.

Landeshauptstadt Stuttgart, Kulturamt (Hg.) (1993): *Zum Naturbegriff der Gegenwart* (*Kongreßdokumentation zum Projekt „Natur im Kopf", Stuttgart, 21.–26. Juni 1993*), Bd. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromman-holzboog.

Lefkowitz, Mary (1993) [1983]: Influential women. In: Cameron, Avril (Hg.): *Images of Women in Antiquity.* London: Routledge, S. 49–64.

Lenz, Ilse (1978): Takamure Itsues Reflexionen und Forschungen über das frühe japanische Familiensystem – Ansätze zu einer Geschichte der Frau? In: Opitz, Fritz und Roland Schneider (Hg.): *Referate des IV. deutschen Japanologentages in Tübingen*. Hamburg: OAG, S. 92–105.

Lenz, Ilse (1984): *Kapitalistische Entwicklung, Subsistenzproduktion und Frauenarbeit: Der Fall Japan.* Frankfurt und New York: Campus.

Lenz, Ilse (1987): Zwischen fremden Spiegeln – Zur Figur der wandernden Prostituierten in ostasiatischen Gesellschaften. In: *Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt*, 7, 27 (Winter), S. 51–72.

Lenz, Ilse (1990a): Geschlechtssymmetrische Gesellschaften. Neue Ansätze nach der Matriarchatsdebatte. In: Dies. und Ute Luig (Hg.): *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalen Gesellschaften*. Berlin: Orlanda-Frauenverlag, S. 17–74.

Lenz, Ilse (1990b): Geschlechtssymmetrie als Geflecht von Frauen- und Männermacht: Zu den Minangkabau in der vorkolonialen Epoche. In: Dies. und Ute Luig (Hg.): *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalen Gesellschaften*. Berlin: Orlanda-Frauenverlag, S. 280–305.

Lenz, Ilse (1993): Wie hängen Geschlecht und Ethnizität zusammen? In: Elting-Camus, Agnes, Bernhard Schäfers und Heiner Meulemann (Hg.): *Lebensverhältnisse und soziale Konflikte im neuen Europa. Verhandlungen des 26. Deutschen Soziologentages in Düsseldorf 1992*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 337–345.

Lenz, Ilse (1996): Grenzziehungen und Öffnungen: Zum Verhältnis von Geschlecht und Ethnizität zu Zeiten der Globalisierung. In: Dies., Andrea Germer und Brigitte Hasenjürgen (Hg.): *Wechselnde Blicke. Frauenforschung in internationaler Perspektive*. Opladen: Leske und Budrich, S. 200–228.

Lenz, Ilse (1998): Zum Verhältnis von neuer Frauenbewegung und Frauenpolitik in Japan. In: Derichs, Claudia und Anja Osiander (Hg.): *Soziale Bewegungen in Japan*. (= *Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V. Hamburg*, Bd. 128). Hamburg: OAG, S. 139–172.

Lenz, Ilse und Ute Luig (Hg.) (1990): *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften*. Berlin: Orlanda.

Lenz, Ilse und Mae Michiko (Hg.) (1997): *Getrennte Welten, gemeinsame Moderne? Geschlechterverhältnisse in Japan*. Opladen: Leske und Budrich.

Lenz, Ilse und Terasaki Akiko (Hg., Übers.u. Einl.) (1978): *Ito Noe. Frauen in der Revolution. Wilde Blume auf unfreiem Feld*. Berlin: Karin Kramer Verlag.

LeRider, Jaques (1985): *Der Fall Otto Weininger: Wurzeln des Antifeminismus und Antisemitismus*. Wien und München: Löcker.

Lerner, Gerda (1989): Welchen Platz nehmen Frauen in der Geschichte ein? Alte Definitionen und neue Aufgaben. In: List, Elisabeth und Herlinde Studer (Hg.): *Denkverhältnisse. Feminismus als Kritik.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 334–352.

Lerner, Gerda (1995a): *Frauen finden ihre Vergangenheit. Grundlagen der Frauengeschichte.* Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Lerner, Gerda (1995b) [1969]: Neue Ansätze zur Forschung über Frauen in der Geschichte der Vereinigten Staaten. In: Dies.: *Frauen finden ihre Vergangenheit*. Frankfurt a. M. und New York: Campus, S. 39–49.

Lerner, Gerda (1995c) [1969]: Die Dame und die Fabrikarbeiterin: Veränderung des Status von Frauen in den 1830er Jahren. In: Dies.: *Frauen finden ihre Vergangenheit*. Frankfurt a. M. und New York: Campus, S. 50–63.

Lerner, Gerda (1995d) [1970]: Die Feministinnen: Ein zweiter Blick. In: Dies.: *Frauen finden ihre Vergangenheit*. Frankfurt a. M. und New York: Campus, S. 64–79.

Lerner, Gerda (1995e) [1971]: Frauenrechte und amerikanischer Feminismus. In: Dies.: *Frauen finden ihre Vergangenheit*. Frankfurt a. M. und New York: Campus, S. 80–92.

Lerner, Gerda (1995f) [1978]: „Nur eine Hausfrau". In: Dies.: *Frauen finden ihre Vergangenheit*. Frankfurt a. M. und New York: Campus, S. 126–140.

Lerner, Gerda (1995g) [1975]: Frauen in die Geschichte einfügen: Definitionen und Fragen. In: Dies.: *Frauen finden ihre Vergangenheit.* Frankfurt a. M. und New York: Campus, S. 141–155.

Lerner, Gerda (1995h) [1977]: Die Herausforderung der Frauengeschichte. In: Dies.: *Frauen finden ihre Vergangenheit.* Frankfurt a. M. und New York: Campus, S. 163–175.

Lerner, Gerda (1995i) [1990]: Unterschiede zwischen Frauen neu gefaßt. In: Dies.: *Frauen finden ihre Vergangenheit.* Frankfurt a. M. und New York: Campus, S. 176–190.

Lerner, Gerda (1995j) [1986]: Definitionen. In: Dies.: *Frauen finden ihre Vergangenheit.* Frankfurt a. M. und New York: Campus, S. 191–205.

Lerner, Gerda (1995k) [1986]: *Die Entstehung des Patriarchats*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Lerner, Gerda (1995m) [1993]: *Die Entstehung des feministischen Bewußtseins. Vom Mittelalter bis zur Ersten Frauenbewegung.* Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Levy, Ian H. (1981): *The Ten Thousand Leaves*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Lewis, Michael (1990): *Rioters and Citizens: Mass Protest in Imperial Japan*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press.

Lidin, Olof G. (2002): *Tanegashima. The Arrival of Europe in Japan*. Copenhagen: NIAS Press.

Lieh-Mak, F., K. M. O'Hoy und S. L. Luk (1983): Lesbianism in the Chinese of Hongkong. In: *Archives of Sexual Behavior*, 12, 1, S. 21–30.

Loftus, Ronald P. (1996): Female self-writing: Takamure Itsue's „Hi no kuni no onna no nikki". In: *Monumenta Nipponica* 51, 2 (summer), S. 153–170.

MacKinnon, Catharine A. (1989): Feminismus, Marxismus, Methode und der Staat: Ein Theorieprogramm. In: List, Elisabeth und Herlinde Studer (Hg.): *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 86–132.

Mae, Michiko (1997): Die Frauenbewegungen im japanischen Modernisierungsprozeß. In: Lenz, Ilse und dies. (Hg.): *Getrennte Welten, gemeinsame Moderne? Geschlechterverhältnisse in Japan*. Opladen: Leske und Budrich, S. 210–246.

Maihofer, Andrea (1994): Geschlecht als Existenzweise: Einige kritische Anmerkungen zu aktuellen Versuchen zu einem neuen Verständnis

von „Geschlecht“. Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.): *Geschlechterverhältnisse und Politik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 168–187.

Maihofer, Andrea (1995): *Geschlecht als Existenzweise*. Frankfurt a. M.: Helmer.

Maki, John M. (Hg.) (1980): *Japan's Commission on the Constitution*. Seattle: University of Washington Press.

Malinowski, Bronislaw (1979): *Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien*. Frankfurt: Syndikat.

Mamozai, Martha (1990): *Komplizinnen*. Hamburg: Rowohlt.

The Manyōshū. The Nippon Gakujutsu Shinkōkai Translation of One Thousand Poems. (1965). New York: Columbia University Press.

Marra, Michele (1998): Nativist hermeneutics: The interpretative strategies of Motoori Norinaga and Fujitani Mitsue. In: *Japan Review,* 10, S. 17–52.

Mass, Jeffrey P. (1983): Patterns of provincial inheritance in late Heian Japan. In: *Journal of Japanese Studies*, 9, 1, S. 67–95.

Mathias, Regine (1994): (Rezension) Geschichte Japans. In: *Japan aktuell*, (Oktober/November), S. 40–41.

Mathias, Regine (1997): *Shokugyō fujin*: „Emanzen“ oder brave Töchter? Zur Geschichte der modernen Frauenberufe in Japan. In: Lenz, Ilse und Mae Michiko (Hg.): *Getrennte Welten, gemeinsame Moderne? Geschlechterverhältnisse in Japan.* Opladen: Leske und Budrich, S. 123–149.

Matsui, Nobuyo (1978): Josei no chii kōtai katei to kaihō e no ayumi. In: *Hime*, 1 (1. Mai), S. 10–15. (Auch in Mizoguchi, Akiyo, Saeki Yōko und Miki Sōko (Hg.) (1995): *Shiryō. Nihon ūman ribu shi,* Bd. III. Kyōto: Shōkadō, S. 207–209).

Matsumoto, Shigeru (1970): *Motoori Norinaga*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

May, Ekkehard (1992): Saiken. Die Führer zum Yoshiwara-Viertel in Edo – Geschichte und Gestalt. In: Müller, Klaus und Wolfram Naumann (Hg.): *Nenrin – Jahresringe*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 106–126.

May, Katharina (1975): *Die Erneuerung der Tanka-Poesie in der Meiji–Zeit (1868–1912) und die Lyrik Yosano Akikos.* Wiesbaden: Harrassowitz.

McCullough, William (1967): Japanese marriage institutions in the Heian period. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 27, S. 103–167.

Medzeg, Gisela (1999): Lesbierinnen und Schülerinnen. Frauenbeziehungen bei Simone de Beauvoir. In: *Ihrsinn*, 19, S. 75–84.

Megill, Allan (1998): Does narrative have a cogntive value of its own? In: Blanke, Horst Walter, Friedrich Jäger und Thomas Sandküler. (Hg.): *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Köln, Weimar und Wien: Böhlau, S. 41–52.

Meier-Seethaler, Carola (1988): *Ursprünge und Befreiungen: Eine dissidente Kulturtheorie*. Zürich: Arche.

Meiji minpō (1924). In: [*Kajo jizai saishin*] *Roppō zensho*. Tōkyō: Teikoku Jitsugyō Gakkai.

Merchant, Carolyn (1987): *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*. München: Beck (Orig.: *The Death of Nature*, 1980).

Mies, Maria (1984a): Methodische Postulate zur Frauenforschung. In: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 11, S. 7–25.

Mies, Maria (1984b): Frauenforschung oder feministische Forschung? In: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 11, S. 40–60.

Mies, Maria (1990): *Patriarchat und Kapital: Frauen in der internationalen Arbeitsteilung*. Zürich: Rotpunkt (Orig.: *Patriarchy and Accumulation on a World Scale,* 1986).

Minamoto, Junko (1993): Buddhism and the historical construction of sexuality in Japan. In: *U.S.-Japan Women's Journal,* English Supplement, 5, S. 87–115.

Mink, Louis O. (1987): Narrative form as a cognitive instrument. In: Ders. (Hg.): *Historical Understanding*. Ithaka, New York: Cornell University Press, S. 182–203.

Mitchell, Rosemary Ann (1998): „The busy daughters of Clio": Women writers of history from 1820 to 1880. In: *Women's History Review*, 7, 1, S. 107–134.

Mitsui, Reiko (Hg.) (1953): *Kindai Nihon no josei*. Tōkyō: Gogatsu Shobō.

Mitsui, Reiko (Hg.) (1963): *Gendai fujin undōshi nenpyō*. Tōkyō: San'ichi Shobō.

Miyaoka, Maki (1975a): *Josei kaikyū*. Ichikawa-shi: Johōsha.

Miyaoka, Maki (1975b): Kakumei shutai toshite no joseiron. In: Dies. (Hg.): *Josei kaikyū*. Ichikawa-shi: Johōsha, S. 3–31.

Miyashita, Michiko (1990): Nōson ni okeru kazoku to kon'in. In: *NJS,* Bd. 3 (*Kinsei*), S. 31–62.

Mizoguchi, Akiyo, Saeki Yōko und Miki Sōko (Hg.) (1992–1995): *Shiryō. Nihon ūman ribu shi*. 3 Bde. Kyōto: Shōkadō.

Mizuta, Tamae (1989): Hōkoku e no komento. In: *Tōkyō daigaku Amerika kenkyū shiryō sentā nenpō*, 12, S. 120–121.

Moi, Toril (1996): *Simone de Beauvoir.* Frankfurt a. M.: Fischer.

Mommsen, Wolfgang J. (1992): Geschichte und Geschichten: Über die Möglichkeiten und Grenzen der Universalgeschichtsschreibung. In: *Saeculum* 43, S. 124–135.

Monnet, Livia (1989): „In the Beginning Woman Was the Sun": Autobiographies of modern Japanese women writers. In. *Japan Forum*, 1, 1, S. 55–81.

Morgan, Henry Lewis (1877): *Ancient Society.* New York: Henry Holt and Company.

Morgan, Henry Lewis (1965): *Houses and House-Life of the American Aborigines*. Chicago: University of Chicago.

Moritz, Ralf (1990): *Die Philosophie im Alten China*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.

Morosawa, Yōko (1975): Josei no tame no 20satsu. In: *Asahi shinbun* (20. Juni). (Auch abgedruckt in: *Takamure Itsue zasshi*, 29, S. 30–31).

Morosawa, Yōko (1980): Takamure Itsue. In: Enchi Fumiko (Hg.): *Kindai Nihon no joseishi,* Bd. II. Tōkyō: Shūeisha, S. 199–244.

Morris, Ivan (1988): *Der leuchtende Prinz: Höfisches Leben im alten Japan.* Frankfurt a. M.: Insel.

Morse, Ronald A. (1990): *Yanagita Kunio and the Folclore Movement*. New York und London: Garland.

Mumei tsūshin (1969), 9.

Murakami, Nobuhiko (1955–1956): *Fukusō no rekishi.* Bde. 1–3. Tōkyō: Rironsha.

Murakami, Nobuhiko (1970): Joseishi kenkyū no kadai to tenbō. In: *Shisō*, 549, S. 83–95.

Murakami, Nobuhiko (1970–73): *Meiji joseishi*. 4 Bde. Tōkyō: Rironsha.

Murakami, Nobuhiko (1973a): „Shisōshi o aruku: Takamure Itsue to joseishi-gaku“ 1–4, in: *Asahi shinbun* (4., 11., 18., 25. Juni), jeweils S. 12.

Murakami, Nobuhiko (1973b): Anakizumu henchō no Takamure Itsue ron. In: *Ekonomisuto,* 7. August, S. 94–95.

Murakami, Nobuhiko (1977): *Takamure Itsue to Yanagita Kunio. Konsei no mondai o chūshin ni*. Tōkyō: Yamato Shobō.

Muta, Kazue (1992): Senryaku toshite no onna: Meiji, Taishō no „Onna no gensetsu“ o megutte. In: *Shisō*, 2, 812, S. 211–231.

Muta, Kazue (2000): Analyzing *Fujin sensen* and *Onna erosu* within the context of the feminist movement in Japan. In: Wöhr, Ulrike, Barbara Hamill Sato und Suzuki Sadami. (Hg.): *Gender and Modernity. Rereading Japanese Women's Magazines* (*International Symposium in Europe, October 12–15, Belgium*). Kyōto: International Research Center for Japanese Studies, S. 131–135.

Muta, Kazue und Shin Jieweon (1998): Kindai no sekushuariti no sōzō to „Atarashii onna“. In: *Shisō*, 4, 886, S. 89–115.

Nagahara, Kazuko (1987): Joseishi to kikigaki. In: *Rekishigaku kenkyū*, 568, S. 15–18.

Nagahara, Kazuko (1988): Takamure Itsue kenkyū ni manabu mono. Senzen senjiki no Takamure Itsue ni tsuite. In: *Rekishi hyōron*, 455, 3, S. 40–58.

Nagahara, Kazuko (1990) [1982]: Ryōsai kenbo-shugi kyōiku ni okeru „Ie“ to shokugyō. In: *NJS,* Bd. 4 (*Kindai*), S. 149–184.

Nagahata, Michiko (Hg.) (1995): *Waga michi wa tsune ni fubukeri*. Tōkyō: Fujiwara Shoten.

Nagy, Margit Maria (1981): *How shall we live? Social Change, the Family Institution, and Feminism in Prewar Japan.* Ann Arbor: UMI.

Nakajima, Kazuo (1981): *Ginga senri: Aru joseishi-gaku kō*. Tōkyō: Sakuhinsha.

Nakajima, Kuni (1985) [1980]: Boseiron no keifu. In: Suzuki, Naoko (Hg.): *Shiryō. Sengo bosei no yukikata.* Tōkyō: Domesu Shuppan, S. 186–197.

Nakajima, Kuni (1990): Rekishi no naka no sei: Nihon joseishi kenkyū no saikin no dōkō kara. In: *Joseigaku kenkyū* 1, S. 98–112.

Nakajima, Kuni (1999): Joseishi to joseigaku – Nihon joseishi no ba'ai. In: *Joseigaku kenkyū*, 5, S. 49–59.

Nakamura, Masanao (1976): Creating Good Mothers. In: *Meiroku Zasshi: Journal of the Japanese Enlightenment.* Braisted, William Reynold (Übers. und Einl.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, S. 401–404.

Nakamura, Masanao (1987): Oraru hisutorī to rekishigaku. In: *Rekishigaku kenkyū*, 568, S. 2–6.

Nakane, Chie (1967): *Kinship and Economic Organization in Rural Japan.* London: Athlone Press.

Nakayama, Aiko (1989): Takamure Itsue: Tensai shijin to otto no ai ga uchitateta joseishi no kagayaku kinjitō. In: Setouchi, Harumi (Hg.): *Jiritsu shita onna no eikō*. Tōkyō: Kōdansha, S. 95–132.

Nakayama, Somi (1976): Yoriai-kon. In: *Joseishi kenkyū*, 2, S. 17–24.

Nakayama, Tarō (1928): *Nihon kon'inshi.* Tōkyō: Shun'yōdō.

Nakayama, Tarō (1956): *Baishō sanzennen shi*. (Erw. Aufl.). Tōkyō: Nichibunsha.

Naumann, Nelly (1987): Identitätsfindung – Das geistige Problem des modernen Japan. In: Martin, Bernd (Hg.): *Japans Weg in die Moderne. Ein Sonderweg nach deutschem Vorbild?* Frankfurt a. M. und New York: Campus, S. 173–191.

Naumann, Nelly (1989): Die Wo-Königin Pi-mi-hu und ihr „Weg der Dämonen". In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, 13, S. 309–326.

Neumann, Reinhard (1982): *Änderung und Wandlung der japanischen Verfassung* (= *Japanisches Recht,* Bd. 12). Köln: Heymann.

Neuss, Margret (1971): Die Seitōsha: Der Ausgangspunkt der japanischen Frauenbewegung in seinen zeitgeschichtlichen und sozialen Bedingungen. In: *Oriens extremus*, XVIII, S. 1–66 (Teil I) und S. 137–201 (Teil II).

Neuss-Kaneko, Margret (1989): Norm und Wirklichkeit: Das Verhältnis von Mann und Frau im Japan der Edo-Zeit (1600–1854). In: Martin, Jochen und Renate Zoepffel (Hg.): *Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau.* Freiburg: Alber, S. 405–441.

Neuss-Kaneko, Margret (1990): *Familie und Gesellschaft in Japan*. München: Beck.

Nihon shihon-shugi hattatsushi kōza. (1982) [1932–33]. 7 Bde. Neuauflage mit Ergänzungsband. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Nishi, Kiyoko (1985): *Senryōka no Nihon fujin seisaku: Sono rekishi to shōgen.* Tōkyō: Domesu Shuppan.

Nishikawa, Yūko (1975): Takamure Itsue to „Fujin sensen". In: *Shisō*, 609, (März), S. 368–389.

Nishikawa, Yūko (1976): Han kindai shisō no kentō. In: *Takamure Itsue zasshi*, 31, S. 8–11.

Nishikawa, Yūko (1985): Hitotsu no keifu – Hiratsuka Raichō, Takamure Itsue, Ishimure Michiko. In: Wakita, Haruko (Hg.): *Bosei o tou*, Bd. 2. Kyōto: Jinbun Shoin, S. 158–191.

Nishikawa, Yūko (1990a): *Takamure Itsue: Mori no ie no miko*. Tōkyō: Dai San Bunmeisha.

Nishikawa, Yūko (1990b): Kaihō sensen: Kaisetsu. In: *Kaihō sensen*. (Faksimile) Tōkyō: Ryokuin Shobō, S. 5–21.

Nishikawa, Yūko (1990c): Sensō e no keika to yokusan no fujin. In: *NJS,* Bd. 5 (*Gendai*), S. 227–264.

Nishikawa, Yūko (1991): Jiritsu to kodoku: Fujin sensen no hitobito o tazunete. In: *Oi o ikiru ba*. (= *Oi no hakken shirīzu,* Bd. 4). Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 125–153.

Nishikawa, Yūko (1997): Takamure Itsue no kindai kazokuron. In: Tabata, Yasuko, Ueno Chizuko und Fukutō Sanae (Hg.): *Jendā to josei*. Tōkyō: Waseda Daigaku Shuppanbu, S. 216–233.

Nishimura, Hiroko (1975): Zenkindai joseishi kenkyū no kadai ni tsuite – Takamure Itsue no hito to gyōseki. In: *Rekishi hyōron*, 300, 4, S. 26–50.

Nishimura, Hiroko (1976): Takamure Itsue. In: Nagahara, Keiji und Kano Masanao (Hg.): *Nihon no rekishika*. Tōkyō: Nihon Hyōronsha, S. 321–328.

Nishimura, Hiroko (1978): „Konjaku monogatari" ni okeru kon'in kankei – Takamure Itsue e no gimon. In: *Rekishi hyōron*, 335, 3, S. 39–53.

Nishimura, Ryōko (1991): Joseishi o manabu tame ni. In: Rekishi Kagaku Kyōgikai (Hg.): *Joseishi kenkyū nyūmon*. Tōkyō: Sanseidō. S. 5–20.

Nishioka, Toranosuke (1956): *Nihon joseishi-kō*. Tōkyō: Shin Hyōronsha.

Nishiyama, Yayoi (1980): Women and Japanese culture. The hidden world of women parturition huts in Japan. In: *Feminist International*, 2, S. 64–66.

Niwa, Akiko (1991): Nihon ni okeru bosei shinwa no keisei. In: *Joseigaku nenpō,* 12, (Oktober), S. 116–123.

Nolte, Sharon H. and Sally Ann Hastings (1991): The Meiji state's policy toward women, 1890–1910. In: Bernstein, Gail Lee (Hg.): *Recreating*

Japanese Women, 1600–1945. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, S. 151–174.

Norbeck, Edward und Befu Harumi (1958): Informal fictive kinship in Japan. In: *American Anthropologist*, 60, 1, S. 102–117.

Norgren, Tiana (1998): Abortion before birth control: The interest group politics behind postwar Japanese reproduction policy. In: *Journal of Japanese Studies*, 24, 1, S. 59–94.

Novalis (1978): Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment. In: Mähl, Hans-Joachim und Richard Samuel (Hg.): *Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, Bd. 2. München: Carl Hanser, S. 732–750.

Nyonin geijutsu (1987). 2 Bde. Nachdruck der Ausgaben 1928–1932. Tōkyō: Fuji Shuppan.

Ōbayashi, Taryō (1977): *Yamatai koku. Irezumi to boncho to Himiko*. Tōkyō: Chūō Kōronsha.

Ōgai, Tokuko (1996): The Stars of Democracy: The First Thirty-Nine Female Members of the Japanese Diet. In: *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, 11, S. 81–117.

Ogata, Kazuko (1975): Nara jidai no fūfu dōkyōsei o megutte – Hora Tomio Takamure Itsue no ronsō. In: *Joseishi kenkyū*, 1, S. 13–22.

Ogino, Miho (1980): Takamure Itsue no kenkyū ni miru Nihon no kon'insei no hensen. In: *Joseigaku nenpō*, 10, 1, S. 59–69.

Ogino, Miho (1988): Seisa no rekishigaku – Joseishi no saisei no tame ni. In: *Shisō*, 768, S. 73–96.

Ogino, Miho (1993): Nihon ni okeru joseishi kenkyū to feminizumu. In: *Nihon no kagakusha*, 28, 12, S. 4–10.

Ogino, Miho (1995): Writing women's history in Japan: Traditions and new trends. In: The National Committee of Japanese Historians (Hg.): *Historical Studies in Japan (VIII) 1988–1992.* Tōkyō: Yamakawa Shuppansha, S. 17–32.

Ogino, Miho (1997): About the Japanese edition. In: Buckley, Sandra (Hg.): *Broken Silence. Voices of Japanese Feminism*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, S. 202–212.

Ōguchi, Yūjirō (1995): *Josei no iru kinsei*. Tōkyō: Keisō Shobō.

Ōguchi, Yūjirō (1997): Joseishi nōto. Ueno Chizuko, Sasaki Junnosuke ryōshi no kingyō ni yosete. In: *Joseishi-gaku*, 7, S. 63–70.

Okano, Haruko (1976). *Die Stellung der Frau im Shintō. Eine religionsphänomenologische und -soziologische Untersuchung*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Okano, Haruko (1991): Die Stellung der Frau in der japanischen Religionsgeschichte. In: Gössmann, Elisabeth (Hg.): *Japan – Ein Land der Frauen?* München: Iudicium, S. 34–55.

Okin, Susan Moller (1991): Gender, the public and the private. In: Held, David (Hg.): *Political Theory Today.* Cambridge: Polity Press, S. 67–90.

Ōkōchi, Kazuo (1972): Chinrōdō ni okeru hōkenteki naru mono. In: Ders.: *Rōshi kankeiron no shiteki hatten*. Tōkyō: Yūhikaku, S. 149–162.

Onna erosu (1979), 12.

Onna Erosu Henshū Iinkai (1973): Sengen. In: *Onna erosu*, 1, S. 7–10. (Auch abgedruckt in: Mizoguchi, Akiyo, Saeki Yōko und Miki Sōko (Hg.) (1992–95): *Shiryō. Nihon ūman ribu shi,* Bd. II. Kyōto: Shōkadō, S. 301–302).

Onna sōsei (1973), 3 (30. Sept.). Onna Terakoya (Hg.). (Abgedruckt in: Mizoguchi, Akiyo, Saeki Yōko und Miki Sōko (Hg.) (1992–95): *Shiryō. Nihon ūman ribu shi,* Bd. II. Kyōto: Shōkadō, S. 97–98).

Onna Terakoya (1973): Kaji kara kaihō to wa? In: *Onna sōsei*, 3, (30. Sept.). (Abgedruckt in: Mizoguchi, Akiyo, Saeki Yōko und Miki Sōko (Hg.) (1992–95): *Shiryō. Nihon ūman ribu shi,* Bd. II. Kyōto: Shōkadō, S. 97–98).

Ono, Akiko (1981): Onna kara onnatachi e – te nan nano ka nā …. In: *Yomiuri shinbun,* Bangaihen 1 (4. April). (Abgedruckt in: Mizoguchi, Akiyo, Saeki Yōko und Miki Sōko (Hg.) (1992–95): *Shiryō. Nihon ūman ribu shi,* Bd. III. Kyōto: Shōkadō, S. 79–83).

Orii, Miyako (Hg.) (1991): *Sei to ai o meguru ronsō*. Tōkyō: Domesu Shuppan.

Orii, Miyako (2001): *Chiiki joseishi nyūmon*. Tōkyō: Domesu Shuppan.

Orikuchi, Shinobu (1997) [1956]: Joteikō. In: *Orikuchi Shinobu zenshū,* Bd. 18. Tōkyō: Chūō Kōronsha, S. 394–415.

Ozawa, Yūsaku (Hg.) (1978): *Zainichi Chōsenjin* (= *Kindai minshū no kiroku*, Bd. 10). Tōkyō: Shin Jinbutsu Ōraisha.

Pak, Kyong-Sik (1979): *Zainichi Chōsenjin undōshi*. Tōkyō: San'ichi Shobō.

Pateman, Carole (1994) [1988]: Der Geschlechtervertrag. in: Appelt, Erna und Gerda Neyer (Hg.): *Feministische Politikwissenschaft.* Wien: Verlag für Gesellschaftskritik, S. 73–95.

Pernoud, Régine (1990): *Christine de Pizan. Das Leben einer außergewöhnlichen Frau und Schriftstellerin im Mittelalter.* München: dtv.

Peters, Dietlinde (1984): *Mütterlichkeit im Kaiserreich. Die bürgerliche Frauenbewegung und der soziale Beruf der Frau*. Bielefeld: Kleine.

Pharr, Susan J.: (1981): *Political Women in Japan: The Search for a Place in Political Life.* Berkeley und Los Angeles: University of California Press.

Pieper, Annemarie (1993): *Aufstand des stillgelegten Geschlechts: Einführung in die feministische Ethik.* Freiburg, Basel und Wien: Herder.

Pierson, Ruth Roach (1992): Colonization and Canadian women's history. In: *Journal of Women's History*, 4, 2 (fall), S. 134–156.

Piggott, Joan R. (1999): Chieftain pairs and corulers: Female sovereignity in early Japan. In: Tonomura, Hitomi, Anne Walthall und Wakita Haruko (Hg.): *Women and Class in Japanese History.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, S. 17–52.

Pizan, Christine de (1987) [1986]: *Das Buch von der Stadt der Frauen* (1405). Aus dem Mittelfranzösischen von Margarete Zimmermann. Berlin: Orlanda.

Platon (1995): Das Gastmahl: Symposion. In: *Platon.* Ausgewählt und vorgestellt von Rafael Ferber. München: Diederichs, S. 195–230.

Plumpe, Gerhard (1975): Das Interesse am Anfang. Zur Bachofendeutung. In: Heinrichs, Hans-Jürgen (Hg.): *Materialien zu Bachofens „Das Mutterrecht"*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 196–212.

Purvis, June (1995): From „Women worthies" to poststructuralism? Debate and controversy in women's history in Britain. In: Dies. (Hg.): *Women's History: Britain 1850–1945. An Introduction*. London: ULC Press, S. 1–20.

Ranke, Leopold von (1874): *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514.* Vorrede der ersten Ausgabe (Oktober 1824). (= *Leopold von Ranke's sämmtliche Werke*, Bd. 33/34). (2. Aufl.). Leipzig: Duncker und Humblot.

Reich, Wilhelm (1972): *Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Rekishi hyōron (1988) 3, 455.

Rekishigaku Kenkyūkai Henshū Iinkai (1985): Rekishi no naka no josei. Tokushū ni atatte. In: *Rekishigaku kenkyū*, 6, 542, S. 1.

Rentmeister, Cillie (1985): *Frauenwelten, Männerwelten. Für eine neue kulturpolitische Bildung.* Opladen: Leske und Budrich.

Reynolds, Katsue A. und Christine Andrews (1994): Conflict and resolution: Takamure Itsue as a woman scholar. In: *Women in Hawai'i, Asia and the Pacific,* 3, S. 37–44.

Ribu Fukuoka (1971a): Iijima Aiko „Onna ni totte sabetsu to wa nanika" o yonde. In: *Ribu Fukuoka*, 6 (12. Mai). (Auch abgedruckt in Mizoguchi, Akiyo, Saeki Yōko und Miki Sōko (Hg.) (1992–95): *Shiryō. Nihon ūman ribu shi,* Bd. I. Kyōto: Shōkadō, S. 277–278).

Ribu Fukuoka (1971b): Iijima Aiko shi no ichibun o yonde. In: *Ribu Fukuoka*, 6 (12. Mai). (Auch abgedruckt in Mizoguchi, Akiyo, Saeki Yōko und Miki Sōko (Hg.) (1992–95): *Shiryō. Nihon ūman ribu shi,* Bd. I. Kyōto: Shōkadō, S. 279).

Riley, Denise (1988*): „Am I that Name?" Feminism and the Category of „Women" in History.* London: MacMillan.

Riot-Sarcey, Michèle (1997): Women's history in France: An ill–defined subject. In: *Gender & History*, 9, 1 (April), S. 15–35.

Robertson, Jennifer (1991): The *shingaku* woman. Strait from the heart. In: Bernstein, Gail Lee (Hg.): *Recreating Japanese Women, 1600–1945*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, S. 88–107.

Rosaldo, Michelle Zimbalist (1980): The use and abuse of anthropology: Reflections on feminism and cross-cultural understandig. In: *Signs*, 5, 3, S. 389–417.

Ruan, Fang Fu (1991): *Sex in China: Studies in Sexology in Chinese Culture*. New York und London: Plenum Press.

Rubart, Gaby (1990): Die Anfänge der Frauenbewegung – Charlotte Perkins-Gilman. In: Autonome Frauenredaktion (Hg.): *Frauenbewegungen der Welt,* Bd. 3 (= *Außereuropäische kapitalistische Länder*). Hamburg: Argument, S. 135–157.

Rüsen, Jörn (1976): *Für eine erneuerte Historik. Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

Rüsen, Jörn (1985): Jacob Burckhardt: Political standpoint and historical insight on the border of post-modernism. In: *History and Theory,* 24, S. 235–246.

Rüsen, Jörn (1986): *Rekonstruktion der Vergangenheit*. (= *Grundzüge einer Historik*, Bd. II). Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Rüsen, Jörn (1988): „Schöne Parteilichkeit“: Feminismus und Objektivität in der Geschichtswissenschaft. In: Becher, Ursula A. J. und ders. (Hg.): *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive: Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 517–542.

Rüsen, Jörn (1989): *Lebendige Geschichte.* (= *Grundzüge einer Historik*, Bd. III). Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Rüsen, Jörn (1998): Einleitung. Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. In: Ders. (Hg.): *Die Vielfalt der Kulturen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 12–36.

Ryan, Mary P. (1981): Mief und Stärke. Ein frühes Lehrstück über die Ambivalenzen weiblicher Moralisierungskampagnen. In: Honegger, Claudia und Bettina Heintz (Hg.) (1981): *Listen der Ohnmacht: Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, S. 393–415.

Ryang, Sonia (1998): Love and colonialism in Takamure Itsue's feminism. In: *Feminist Review,* 60 (autumn), S. 1–32.

Saigō, Nobutsuna (1995) [1967]: *Kojiki no sekai.* Tōkyō: Iwanami Shoten.

Saito, Eiko (1989): *Die Frau im alten Japan*. Düsseldorf: Brücken.

Sakanishi, Shiho (1991) [1955]: „Shufu dai-ni shokugyō-ron“ no mōten. In: Ueno, Chizuko (Hg.): *Shufo ronsō o yomu,* Bd. 1. Tōkyō: Keisō Shobō, S. 15–22.

Sandkühler, Thomas und Hans-Günther Schmidt (1988): Frau oder Geschichte? Zur historischen Kontinuität einer verkehrten Alternative. In: Becher, Ursula A. J. und Jörn Rüsen (Hg.): *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive: Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 339–363.

Sankar, Andrea (1985): Sisters and brothers, lovers and enemies: Marriage resistance in Southern Kwangtung. In: *Journal of Homosexuality*, 3–4, S. 69–82.

Sansom, George (1987) [1931]: *Japan. A Short Cultural History.* London: The Cresset Library.

Sato, Yasuko (im Erscheinen): Love and marriage in the ancient classics of Japan: Literary artifacts and Takamure Itsue's historical imagination. In: University of Alberta, Edmonton, Alberta, Canada: *Conference Proceedings „Across Time and Genre: Reading and Writing Japanese Women's Texts", August 16–20, 2001.*

Schaarschmidt, Siegfried (Hg. und Übers.) (1984): *Schrei nach Frieden: Japanische Zeugnisse gegen den Krieg*. Wien: Econ.

Schalow, Paul Gordon (Übers. und Einl.) (1990): *Ihara Saikaku. The Great Mirror of Male Love*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.

Schamoni, Wolfgang (1973): *Linke Literatur in Japan 1912–1923.* München: Seminar für Japanologie.

Schiran, Ute (1986): *Menschfrauen fliegen wieder.* Freiburg: Bauer.

Schmitt, Rüdiger (1990): *Die Friedensbewegung in der Bundesrepublik Deutschland. Ursachen und Bedingungen der Mobilisierung einer neuen sozialen Bewegung.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Schmitt Pantel, Pauline (1993): Frauengeschichte in der Alten Geschichte. In: Duby, Georges und Michelle Perrot (Hg.): *Geschichte der Frauen,* Bd. 1. Fankfurt a. M.: Campus, S. 513–523.

Schröder, Hannelore (1986): Zur Neuauflage von faschistischem Antifeminismus und Antisemitismus: oder: vor Weininger wird gewarnt. In: Andreas–Grisebach, Manon und Brigitte Weisshaupt (Hg.): *Was Philosophinnen denken*, Bd. II. Zürich: Ammann, S. 134–156.

Schwarzer, Alice (1975): *Der kleine Unterschied und seine großen Folgen*. Frankfurt a. M.: Fischer. (Japanische Übers. von Terasaki, Akiko: *Sei no shinsō*. Tōkyō: Aki Shobō, 1979).

Scott, Joan Wallach (1988): *Gender and the Politics of History.* New York: Columbia University Press.

Scott, Joan Wallach (1991): Women's history. In: Burke, Peter (Hg.): *New Perspectives on Historical Writing*. Cambridge: Polity Press, S. 42–66.

Seigle, Cecilia Segawa (1993): *Yoshiwara. The Glittering World of the Japanese Courtesan*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Seki, Shizu (1973): (Rezension) Gendai Nihon joseishi. In: *Onna kara onna tachi e*, 7 (Januar–Februar), S. 7.

Sekiguchi, Yūko (1976): „Nihon kodai no kon'in keitai ni tsuite – sono kenkyūshi no kentō. In: *Rekishi hyōron*, 311, 3, S. 34–52.

Sekiguchi, Yūko (1990a): Kodai ni okeru Nihon to Chūgoku no shoyū kazoku keitai no sōi ni tsuite – Joshi shoyūken o chūshin toshite. In: *NJS,* Bd. 1 (*Genshi, kodai),* S. 249–290.

Sekiguchi, Yūko (1990b): Henshū goki. In: *NJS,* Bd. 1 (*Genshi, kodai)*, S. 335–348.

Sekiguchi, Yūko et al. (Hg.) (2000): *Kazoku to kekkon no rekishi.* Tōkyō: Shinwasha.

Setouchi, Harumi (1975): Jitsugetsu futari (4): Takamure Itsue – Hashimoto Kenzō. In: *Bungei tenbō*, 8 (Winter), S. 420–437.

Shakōjo ni okeru fujin no seiryoku (1888). In: *Kokumin no tomo*, 24, S. 445–450.

Shapiro, Ann Louise (1992): Introduction: History and feminist theory, or talking back to the beadle. In: *History and Theory,* 31, 4, S. 1–14.

Shaw, William H. (1984): Marx and Morgan. In: *History and Theory,* 23, S. 215–228.

Shibata, Michiko (1967): Takamure Itsue no shōgai. In: *Shisō no kagaku*, 7, S. 34–42.

Shiga-Fujime, Yuki (1993): The Prostitutes' Union and the impact of the 1956 Anti–Prostitution Law in Japan. In: *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, 5, S. 3–27.

Shih, Chuan-Kang (2001): Genesis and marriage among the Moso and empire-building in late imperial China. In: *The Journal of Asian Studies*, 60, 2 (May), S. 381–412.

Shillony, Ben-Ami (1999): Divinity and gender: The riddle of the Japanese emperors. (*Nissan Occasional Paper Series*, 30).

Shimada, Shingo (1998): Das Geschichtsbewußtsein und das Lebenslaufmodell als Grundlagen der Differenz. In: Rüsen, Jörn (Hg.): *Die Vielfalt der Kulturen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 542–560.

Shisō (1999), 4, 898.

Shorter, Edward (1977): *Die Geburt der modernen Familie*. Hamburg: Rowohlt. (Orig.: *The Making of the Modern Family,* 1975).

Shuttle, Penelope und Peter Redgrove (1978): *The Wise Wound: Menstruation and Everywoman*. London: V. Gollancz. (Deutsche Übers.: *Die Weise Wunde Menstruation*, 1985).

Sievers, Sharon L. (1983): *Flowers in Salt: The Beginnings of Feminist Consciousness in Modern Japan*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.

Smith, Bonnie G. (1984): The contribution of women to modern historiography in Great Britain, France and the United States, 1750–1940. In: *American Historical Review,* 89, 3, S. 709–732.

Smith, Robert J. (1983): Making village women into „Good wives and wise mothers“ in prewar Japan. In: *Journal of Family History*, 8, 1 (spring), S. 70–84.

Smith, Robert J. und Ella Wiswell (1982): *The Women of Suye Mura*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith-Rosenberg, Carroll (1975): The female world of love and ritual: Relations between women in nineteenth century America. In: *Signs*, 1 (autumn), S. 1–29.

Sōgō Joseishi Kenkyūkai (Hg.) (1992): *Nihon josei no rekishi: Sei, ai, kazoku*. Tōkyō: Kadokawa Shoten.

Sone, Hiromi (1996): Joseishi to feminizumu: Ueno Chizuko cho „Rekishigaku to feminizumu“ ni yosete. In: *Joseishi-gaku*, 6, S. 73–82.

Spender, Dale (Hg.) (1981): *Men's Studies Modified: The Impact of Feminism on the Academic Disciplines.* New York: Pergamon Press.

Stein, Michael (1997): *Japans Kurtisanen. Eine Kulturgeschichte der japanischen Meisterinnen der Unterhaltungskunst und Erotik aus zwölf Jahrhunderten*. München: Iudicium.

Stoehr, Irene (1983): „Organisierte Mütterlichkeit“: Zur Politik der deutschen Frauenbewegung um 1900. In: Hausen, Karin (Hg.)*: Frauen suchen ihre Geschichte: Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*. München: Beck, S. 221–249.

Stopczyk, Annegret (Hg.) (1980): *Was Philosophen über Frauen denken*. München: Matthes und Seitz.

Stuard, Susan Mosher (1981): The Annales School and feminist history: Opening dialogue with the American stepchild. In: *Signs*, 7, 1, S. 135–143.

Sugiyama, Tsugiko und Horie Yūko (1996): *Shizenna osan o motomete*. Tōkyō: Keisō Shobō.

Suzuki, Yūko (1992): *Jūgun ianfu, naisen kekkon*. Tōkyō: Miraisha.

Suzuki, Yūko (1995): Bosei sensō heiwa. „Nihonteki bosei“ to feminizumu. In: Kanō, Mikiyo (Hg.): *Bosei fashizumu. Haha naru shizen no yūwaku.* (= *Nyū feminizumu rebyū*, Bd. 6). Tōkyō. Gakuyō Shobō, S. 68–73.

Suzuki, Yūko (1997): *Sensō sekinin to jendā – „Jiyū-shugi shikan“ to Nihongun „Ianfu“ mondai*. Tōkyō: Miraisha.

Swann, Nancy Lee (1968) [1932]: *Pan Chao: Foremost Woman Scholar of China*. New York: Russell & Russell.

Tabata, Yasuko, Ueno Chizuko und Fukutō Sanae (Hg.): *Jendā to josei* (= *Shirīzu. Hikaku kazoku*, Bd. 8): Tōkyō: Waseda Daigaku Shuppanbu.

Tachi, Kaoru (1989a): Nihon joseishi kenkyū no dōkō to kadai: Joseigaku to shakaishi o megutte. In: *Tōkyō daigaku Amerika kenkyū shiryō sentā nenpō*, 12, S. 106–115.

Tachi, Kaoru (1989b): Joseishi kenkyū to joseigaku. Sono rondai o megutte. In: *Ochanomizu daigaku Josei bunka kenkyū sentā nenpō, 3*, S. 103–119.

Takeda, Kiyomi (1979): Watashitachiwa, Takamure Itsue o dō toraeruka. „Josei no rekishi" dokusho-kai o oete. In: *Hime*, 2, S. 45–54.

Takeda, Sachiko (1999): Menswear, womenswear: Distinctive features of the Japanese sartorial system. In: Wakita, Haruko, Anne Bouchy und Ueno Chizuko (Hg.): *Gender and Japanese History*, Bd. 1. Ōsaka: Osaka University Press, S. 187–211.

Takeuchi, Yoshimi (1987): Kindai no chōkoku. In: Kawakami Tetsujirō *et al.*: *Kindai no chōkoku*. Tōkyō: Fuzanbō, S. 273–341.

Tanaami, Haruko (Hg.) (1986): *Takamure Itsue cho „Shōseikon no kenkyū" sakuin*. Tōkyō: Rironsha.

Tao, Kayoko (1973): (Rezension) Kekkon katei o chigatta me de misaseru shikan. „Josei no rekishi, Nihon kon'inshi". In: *Onna kara onnatachi e*, 7 (Januar–Februar), S. 7.

Tennant, Susan (2001): The liminal journey of Takamure Itsue: An account of a young woman's pilgrimage.
http://www.mi2.hr/limen1-2001/susan_tennant.html
(gefunden am 01.05.2003)

Terasaki, Akiko (1991): Die Frauenbewegung in Japan während der 1970er und 1980er Jahre. In: Gössmann, Elisabeth (Hg.): *Japan: Ein Land der Frauen?* München: Iudicium, S. 211–227.

Terasaki, Akiko und Ilse Lenz (1978): *Ito Noe: Frauen in der Revolution. Wilde Blume auf unfreiem Feld.* Berlin: Karin Kramer.

Thomas, Julia A. (2001): *Reconfiguring Modernity: Concepts of Nature in Japanese Political Ideology.* Berkeley und Los Angeles: University of California Press.

Tilly, Louise A. (1987): Women's history and family history: Fruitful collaboration or missed connection? In: *Journal of Family History*, 12, 1–3, S. 303–315.

Toba, Shigehiro (1997): Amaterasu ōmikami no imēji no hensen ni tsuite. In: *Kōgakkan daigaku Shintō kenkyūsho kiyō*, 13 (März), S. 119–180.

Tomida, Hiroko (1996): The evolution of Japanese women's history. In: *Japan Forum*, 8, 2, S. 189–203.

Totten, George O. (1966): *The Social Democratic Movement in Prewar Japan*. New Haven, London: Yale University Press.

Tōyama, Shigeki und Nagahara Keiji (1963): Jidai kubunron. In: *Nihon rekishi*, Bd. 22. Bekkan 1. Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 165–226.

Toyoda, Kunio (1980): *Nihonjin no kotodama shisō*. Tōkyō: Kōdansha.

Truong, Than–Dam (1990): *Sex, Money and Morality: Prostitution and Tourism in Southeast Asia.* London and New Jersey: Zed Books.

Tsuda, Mamichi (1869): Hito o baibai suru koto o kinsubeki gi. In: *NFMSS* 1, S. 191.

Tsude, Hiroshi (1990): Genshi dōki to josei. In: *NJS,* Bd. 1 *(Genshi, kodai)*, S. 1–42.

Tsunoda, Ryusaku *et al.* (1958): *Sources of Japanese Tradition*. New York und London: Columbia University Press.

Tsunoda, Ryusaku und Carrington L. Goodrich (1951): *Japan in the Chinese Dynastic Histories*. (*Perkins Asiatic Monographs,* Bd. 2). South Pasadena, Cal.: P. D. and Ione Perkins.

Tsurumi, Patricia (1980): Japan's early female emperors: Don't trust the experts! In: *The Japan Times*, Feb. 27, S. 10.

Tsurumi, Patricia (1985): Feminism and anarchism in Japan: Takamure Itsue, 1894–1964. In: *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 17, 2 (April–June), S. 2–19.

Tsurumi, Patricia (1998): Visions of women and the new society in conflict: Yamakawa Kikue versus Takamure Itsue. In: Minichiello, Sharon A. (Hg.): *Japan's Competing Modernities: Issues in Culture and Democracy 1900–1930*. Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 325–357.

Ueda, Masaaki (1970): *Nihon shinwa*. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Ueda, Masaaki (1998): Kodai Nihon no jotei. In: *Ueda Masaaki chosakushū* Bd. 1 (= *Kodai kokka ron*). Tōkyō: Kadokawa Shoten, S. 369–476 (ehemals *Jotei.* Tōkyō: Kōdansha, 1971).

Ueno, Chizuko (1990): Kaisetsu. In: Nishikawa, Yūko: *Takamure Itsue: Mori no ie no miko*. Tōkyō: Dai San Bunmeisha, S. 268–278.

Ueno, Chizuko (Hg.) (1991a): *Shufu ronsō o yomu*. 2 Bde. Tōkyō: Keisō Shobō.

Ueno, Chizuko (1991b): *Modernization and Demodernization from the Gender Perspective*. (Vortrag in Wien 1991. Maschinegeschriebenes Manuskript).

Ueno, Chizuko (1995): *Rekishigaku to feminizumu*. (= *Iwanami kōza. Nihon tsūshi.* Bekkan 1). Tōkyō: Iwanami Shoten.

Ueno, Chizuko (1997a): Are the Japanese feminine? Some problems of Japanese feminism in its cultural context. In: Buckley, Sandra: *Broken Silence: Voices of Japanese Feminism*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, S. 293–301.

Ueno, Chizuko (1997b): Takamure Itsue o dō uketsugu ka? Jendā to „Gensetsu no seiji" o megutte. In: Tabata, Yasuko, Ueno Chizuko und Fukutō Sanae (Hg.): *Jendā to josei*. Tōkyō: Waseda Daigaku Shuppanbu, S. 248–260.

Ueno, Chizuko (1998): *Nashonarizumu to jendā. Engendering Nationalism*. Tōkyō: Seidosha.

Uno, Kathleen S. (1995): The origins of „Good wife, wise mother“ in modern Japan. In: Pauer, Erich und Regine Mathias (Hg.): *Japanische Frauengeschichte(n).* Marburg: Förderverein Marburger Japan-Reihe, S. 31–46.

Uno, Kathleen S. (1999): *Passages to Modernity: Motherhood, Childhood, and Social Reform in Early Twentieth Century Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Vavich, Dee Ann (1967): The Japanese women's movement: Ichikawa Fusae, a pioneer in women's suffrage. In: *Monumenta Nipponica,* 22, S. 401–436.

Wacker, Monika (2000): *Onarigami: Die heilige Frau in Okinawa*. Frankfurt a. M., Berlin und Wien: Lang.

Wagner, Beate (1982): *Zwischen Mythos und Realität: Die Frau in der frühgriechischen Gesellschaft.* Frankfurt a. M.: Haag & Herchen.

Wagner-Hasel, Beate (1988): „Das Private wird politisch“. Die Perspektive „Geschlecht“ in der Altertumswissenschaft. In: Becher, Ursula und Jörn Rüsen (Hg.): *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 11–50.

Wagner-Hasel, Beate (1992): Rationalitätskritik und Weiblichkeitskonzeptionen: Anmerkungen zur Matriarchatsdiskussion in der Altertumswissenschaft. In: Dies. (Hg.): *Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 295–373.

Wakita, Haruko (1978): Kodai chūsei Nihon joseishi oboegaki. In: *Rekishi hyōron*, 335, S. 54–64.

Wakita, Haruko (1983): Rekishigaku to josei. In: *Rekishigaku kenkyū*, 6, 517, S. 17–25.

Wakita, Haruko (1984): Marriage and property in premodern Japan from the perspective of women's history (With an introduction by Suzanne Gay). In: *Journal of Japanese Studies*, 10, 1 (winter), S. 73–99.

Wakita, Haruko (Hg.) (1985): *Bosei o tou.* 2 Bde. Kyōto: Jinbun Shoin

Wakita, Haruko (1994) [1992]: *Nihon chūsei joseishi no kenkyū*. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

Wakita, Haruko und Susan B. Hanley (Hg.) (1994): *Jendā no Nihonshi*. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

Wakita, Haruko, Ann Bouchy und Ueno Chizuko (Hg.) (1999): *Gender and Japanese History.* 2 Bde. Ōsaka: Osaka University Press.

Wakita, Haruko, Hayashi Reiko und Nagahara Kazuko (1987): *Nihon joseishi*. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.

Wakita, Osamu (1990): Bakuhan taisei to josei. In: *NJS*, Bd. 3 (*Kinsei*), S. 1–30.

Wang, Gungwu (1973): Some comments on the Later Standard Histories. In: Leslie, Donald D., Colin Mackerras und Wang Gungwu (Hg.):

Essays on Sources for Chinese History. Canberra: Australian National University Press, S. 53–63.

Weber, Marianne (1907): *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*. Tübingen: Mohr.

Weber, Max (1973) [1904]: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Winckelmann, Johannes (Hg.): *Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. (4. Aufl.). Tübingen: Mohr, S. 146–214.

Weber-Schäfer, Peter (1981): Meiji-Restauration. In: Hammitzsch, Horst (Hg.): *Japan-Handbuch.* Wiesbaden: Steiner, S. 448–451.

Weber-Schäfer, Peter (1989): Legitimität und Genealogie. Zur mythischen Begründung politischer Herrschaft. In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, 13, S. 399–412.

Weiner, Michael (1989): *The Origins of the Korean Community in Japan, 1910–1923*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.

Weininger, Otto (1997) [1903]: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. München: Matthes und Seitz.

Wellhäußer, Nadja (2001): Schreibende Frauen in der frühen Jogaku zasshi. In: Gössmann, Hilaria und Andreas Mrugalla (Hg.): *11. Deutschsprachiger Japanologentag in Trier*, Bd. 1. Hamburg: LIT, S. 187–198.

White, Hayden V. (1986): *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen*. Stuttgart: Klett-Cotta.

White, Hayden V. (1991): *Metahistory.* Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Wöhr, Ulrike (1989): *Frauen und Neue Religionen. Die Religionsgründerinnen Nakayama Miki und Deguchi Nao* (= *Beiträge zur Japanologie*, Bd. 27). Wien: Institut für Japanologie.

Wöhr, Ulrike (1993): Neue Tendenzen in der historischen Frauenforschung in Japan. In: *Minikomi*, 1/2, S. 3–5.

Wöhr, Ulrike (1994): Die japanische Moderne und die Historische Frauenforschung in Japan. In: *Asiatische Studien – Études Asiatiques*, 448 *(= Referate des 9. deutschsprachigen Japanologentages in Zürich. 22.–24. Sept. 1993)*, S. 451–465.

Wöhr, Ulrike (1996): Early feminist ideas on motherhood in Japan – Challenging the official ideal of „Good wife, wise mother". In: Mae, Michiko und Ilse Lenz (Hg.): *Bilder Wirklichkeit Zukunftsentwürfe. Geschlechterverhältnisse in Japan*.(= *Düsseldorfer Schriftenreihe Geschlechterforschung zu Japan*, Bd. 1). Düsseldorf: Heinrich-Heine-Universität, Ostasien-Institut, S. 127–148.

Wöhr, Ulrike (1997): *Frauen zwischen Rollenerwartung und Selbstdeutung. Ehe, Mutterschaft und Liebe im Spiegel der japanischen Frauenzeitschrift Shin shin fujin von 1913 bis 1916*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Wöhr, Ulrike (im Erscheinen): Japanese feminism in post-colonial Asia: Feminist identity politics and the „Comfort Women" issue. (Vortrag auf DIJ International Symposium „Contested Historiography – Feminist Perspectives on World War II", Tōkyō, 13.–14. April 2000).

Woolf, Virginia (1995): *Ein Zimmer für sich allein* Frankfurt a. M.: Fischer. (Orig.: *A Room of One's Own*, 1928).

www.ajiazaidan.org: The Asia Foundation (gefunden am 24.05.2003).

www.geschichte.uni-bielefeld.de/akhfg: Arbeitskreis Historische Frauen- und Geschlechterforschung (gefunden am 24.05.2003).

Yamada, Mitsuko (1979): „Ima o tomo ni ikiru" to iu koto. In: *Onna 31sai*. (*Shirīzu. Ima o ikiru*). Tōkyō: Hihyōsha, S. 38–53.

Yamashita, Etsuko (1988): *Takamure Itsue ron. „Haha" no arukeorojī*. Tōkyō: Kawade Shobō Shinsha.

Yamashita, Etsuko (1995): „Fukei bozoku" to sōhō shakairon: Kanōsei toshite no Takamure Itsue. In: Kōno, Nobuko *et al.* (Hg.): *Onna to otoko no jikū*, Bd. 1. Tōkyō: Fujiwara Shoten, S. 215–247.

Yamazaki, Tomoko (1999): *Sandakan Brothel No. 8: An Episode in the History of Japanese Lower-class Women*. Colligan-Taylor, Karen (Übers.). New York: M.E. Sharpe. (Orig.: *Sandakan hachiban shōkan: Teihen joseishi joshō*. Tōkyō: Chikuma Shobō, 1972).

Yanagimoto, Mitsuko (1976): Shiteki erosu ron – Takamure Itsue „Josei no rekishi" o motozuite. In: *Onna erosu*, 7, S. 108–116.

Yanagita, Kunio (1957): *Japanese Manners and Customs in the Meiji Era*. Tōkyō: Ōbunsha.

Yanagita, Kunio (1989) [1929]: Mukoirikō. In: *Yanagita Kunio zenshū*, Bd. 12. Tōkyō: Chikuma Shobō, S. 207–271.

Yanagita Kunio shū (1962–71). 36 Bde. Tōkyō: Chikuma shobō.

Yoneda, Sayoko (1987): Gendai no fujin undō to joseishi no kadai. Inoue Kiyoshi „Nihon joseishi" o megutte. In: Koshō, Yukiko (Hg.): *Shiryō. Joseishi ronsō*. Tōkyō: Domesu Shuppan, S. 80–100.

Yoneda, Sayoko (1990): Bosei-shugi no rekishiteki igi. In: *NJS*, Bd. 5 (*Gendai*), S. 115–148.

Yoshida, Akira (1980): *Nihon kodai sonrakushi josetsu*. Tōkyō: Hanawa Shobō.

Yuval-Davis, Nira (1997): *Gender & Nation*. London, Thousand Oaks und New Dehli: SAGE Publications.

Zadankai. Tōdai tōsō kara ribu, soshite joseigaku, feminizumu (1996). In: Onnatachi no Ima o Tou Kai (Hg.): *Zenkyōtō kara ribu e*. Tōkyō: Inpaku-to Shuppankai, S. 38–70.

Zeitlin, Froma I. (1995): Signifying difference: The myth of Pandora. In: Hawley, Richard und Barbara Levick (Hg.): *Women in Antiquity. New Assessments*. London und New York: Routledge, S. 58–74.

3. Register

Das Register verzeichnet die Namen der erwähnten historischen und für die Wissenschaftsgeschichte wichtigen Persönlichkeiten, Institutionen, Frauen- sowie sonstigen Gruppen, Titel von Zeitschriften, Zeitungen und *minikomi* sowie spezifische Fachtermini und entscheidende historische Ereignisse.

Abensour, Léon 65, 66, 113
Aichi Joseishi Kenkyūkai („Aichi Forschungsgruppe für Frauengeschichte“) 95
Aischylos 249
Aikoku Fujinkai („Patriotische Frauenvereinigung“) 250, 256
Ajia Josei Onnatachi no Kai (Asian Women's Association, AWA) 107, 108
akademizumu (auch Akademismus) 91, 101, 114, 370
Akamatsu, Tsuneko 119
Akiyama,
Kiyoshi 365–366
Yōko 365
Amaterasu ōmikami 42, 158–160, 267, 268, 366
ana-boru ronsō 37, 38
Anarchismus, 21, 43, 146, 357, 363
ane katoku 196, 212
Annales 73, 104, 106
Antoni, Susan B. 64
Araki, Moriaki 180, 182
Ariga, Nagao 29
Aristoteles 68, 248, 288
Aruga, Kizaemon 193, 348
Asia Foundation (Ajia Zaidan) 126–127
Asian Women's Association, siehe Ajia Josei Onnatachi no Kai
Bachofen, Johann Jakob 42, 67, 84, 159, 160, 171, 185, 186, 222–225, 249, 251, 282, 351
Ban, Zhao 322–324
Bancroft, Hubert Howe 184, 190, 191
Beard,
Charles 86
Mary 17, 65, 66, 73, 86, 109, 113, 284, 306
Beauvoir, Simone de 23, 24, 138, 228, 276, 283–287, 307, 308, 361, 363
Bodhisattva 25, 326
Bosboom-Toussaint, Anna Louisa Geertruida 63
bosei hogo ronsō 222, 266
Briffault, Robert 156, 184
Chen, Dongyuan 255
Child, Lydia Maria 62
Clark, Alice 65, 66
Curie, Marie 320
Dai Nihonshi („Geschichte Großjapans“) 80, 81
Dai Nippon Fujinkai („Großjapanischer Frauenverein“) 45, 366
Dante Alighieri 274, 275
Deguchi, Nao 320
dreifache Unterdrückung 72
Dunye, Cheryl 52–57
Ellet, Elisabeth Fries 62, 113
Ema, Mieko 178, 246
Evolutionismus 184–185, 222, 223, 224
Fachzeitschriften für Frauengeschichte 74–75
Feminismus,
anarchistischer 21, 146, 262, 357, 363, 365–366, 367
maternalistischer 136, 221, 227, 241, 255, 263, 265–270, 362, 364–367
Mütter- 318
schwarzer 71, 72, 76, 114

Feudalismus, siehe *hōken*
Firestone, Shulamith 363
Fōkuroā („Folklore“) 93
Frauenliteratur 140, 314, 325
Friedan, Betty 215, 362
Fujin Asahi („Frauen Asahi“) 47
Fujin kōron („Rundschau der Frau“) 36, 37, 281
Fujin Minshu Kurabu („Demokratischer Frauenclub“) 119
Fujin minshu shinbun („Demokratische Frauenzeitung“) 119
Fujin Mondai Kenkyūkai („Forschungsgruppe zur Frauenfrage“) 86
Fujin Sanseiken Kakutoku Kisei Dōmeikai, später Fusen Kakutoku Dōmei („Bund zur Erlangung des Frauenwahlrechtes“) 42, 43, 301
Fujin sensen („Frauenfront“) 21, 22, 38–39, 100, 146, 363
Fujiwara,
Akira 132
Tagebücher der 194, 196, 204, 248
Fujiwara
no Fuhito 202
no Kaneie 196
no Michinaga 169, 194, 195, 196, 353
no Tadachika 312
no Teika (Sadaie) 204, 245
Fujisawa, Morihiko 229
Fujo shinbun („Die Frauenzeitung“) 45, 46
Fukuzawa, Yukichi 19, 145, 254, 256, 328
Furukubo, Ochimi 299
Fusen („Frauenwahl“, ab 1936 siehe *Josei tenbō*) 43
fusen ronsō 43
Fūzoku gahō („Illustrierte Zeitschrift für Sitten und Gebräuche“) 204
Gage, Mathilda Joselyn 64
Gebser, Anna 63
Geburtsschmerzen 33, 136, 138, 230, 271, 280
gender studies 77
Geschichte
Alltagsgeschichte (*seikatsushi*) 78, 92, 98,112
Bauerngeschichte (*nōsonshi*) 332
Befreiungsgeschichte 78, 97–98, 104–105, 111
black women's history 72
Fraueneigengeschichte 59, 67, 75, 101
Frauenzentrierte Geschichte (Woman Centered History) 103, 104
Geschlechtergeschichte 59–60, 70–71, 75–79, 101–106
Kompensatorische Historiographie 19, 110
Kontributorische Historiographie 19, 90, 110
Lesbische Geschichte 72, 75
Personengeschichte (*kojinshi*) 112, (*jinbutsushi*) 87
Romantisches Geschichtsmodell 151, 224, 225, 287, 306, 373–375
Schwule Geschichte 72
Sozial- und Beziehungsgeschichte 63, 64, 65, 75, 78, 86, 103, 104, 161, 284
Unterdrückungsgeschichte 65, 67, 283
Universalgeschichte 19, 23, 59, 60, 62, 103, 104, 139, 141, 180, 188
Getsuyōkai („Montagsgesellschaft“) 42
Goethe, Johann Wolfgang 31, 274, 275, 313
Gordon, Beate Sirota 118
Green, Mary Anne Everett 62
Hahaoya Taikai („Mütterkongreß“) 121–122, 262, 268, 364
hahaoya undō 87
Hamada, Itoe 40, 155
Harada
Jirō 98
Tomohiko 142, 294
Tomoyuki 90

Hasegawa,
Hatsunosuke, siehe Futabatei Shimei
Noboru 94
Nyozekan 315
Shigure 38
Hashimoto, Kenzō 20, 22, 31–33, 35–51, 85, 117, 351–352, 365–366
Hatoyama, Haruko 144, 212, 250, 255, 256
Hetären 211, 293, 303
Hieda no Are 33, 312
Higuchi, Ichiyō 146
Hime („Fliegende Frau“) 360–361, 367
Himiko 136, 138, 164, 226, 231–237, 240, 242
Hirata, Atsutane 312, 313
Hiratsuka, Raichō 37, 42, 48, 50, 87, 100, 129, 146, 221, 266, 275, 368
Historikerstreit, weiblich 268–269
Historiographie, siehe Geschichte
History Workshop Journal 73
Hōjō, Masako 179
hōken (auch Feudalismus) 131, 142–143, 172, 180–183, 207, 211, 350
Hora, Tomio 178, 222, 348–351
Hosoi, Wakizō 30
hyakushōkun 331
ianfu, *Nihongun jūgun ianfu*, siehe *jūgun ianfu*
Ichikawa, Fusae 42, 43, 48, 50, 119, 126, 129, 146, 266, 301
Iha, Fuyū 241, 308
Ihara, Saikaku 290–291
Ikuta, Chōkō (auch Ikuta, Kōji) 32
Imai, Seiichi 132
Indō, Yoshiko 351
Inoue,
Kiyoshi 24, 78, 85–87, 96–98, 105–106, 109, 348, 359–361
Yorikuni 313
International Federation of Research in Women's History (IFRWH) 17
Irokesen-Bund 138, 225, 233,
Irokesinnen 225–226
Ishikawa, Sanshirō 36
Ishimoda, Shō 179, 182, 216
Ishimure, Michiko 352, 359, 364, 368
Itō,
Hirobumi 256, 298
Noe 34, 38, 43
Sei 281, 282
Iwamoto, Yoshiharu 188, 254
Iwauchi, Zensaku 124
Jinkyōron („Abhandlung über die Menschen“) 292
Jinlanhui („Vereinigung der Goldenen Orchidee“) 289
Jinshin baibai kinshirei („Erlaß zum Verbot des Menschenhandels“) 300
Jogaku zasshi („Zeitschrift für Frauenbildung“) 100, 254
jokun (auch *jokunrui*, *jokunsho*) 81, 82, 206, 326–327
Josei Minzokugaku Kenkyūkai (Forschungsgruppe Frauen und Volkskunde“) 92
Josei tenbō („Ausblick der Frau“, bis 1936 siehe *Fusen*) 43, 45, 46
Josei o Mamoru Kai („Vereinigung zum Schutz der Frauen“) 302
Joseishi Aoyama Nao shō („Aoyama-Nao-Preis für Frauengeschichte“) 99
Joseishi kenkyū (Forschungen zur Frauengeschichte“) 351
Joseishi Sōgō Kenkyūkai („Allgemeine Forschungsgruppe Frauengeschichte“) 99, 100, 352
Joshi kyōiku („Frauenbildung“), 275
jūgun ianfu 107, 108, 112, 123, 269, 305
Kaempfer, Engelbert 159
Kaibara, Ekiken 321
Kaihō sensen („Befreiungsfront“) 39
Kaiserinnen (auch fiktive) 80, 81, 140, 153, 236, 237, 239, 240, 343
Kakuseikai („Vereinigung für die Säuberung der Bordellviertel“) 301
Kamichika, Ichiko 38, 42, 43, 86, 87, 123
Kaneko,
Fumiko 34

Shigeri (auch Yamataka, Shigeri) 47, 50, 119
Kazokushi Kenkyūkai („Forschungsgruppe Familiengeschichte“) 351
karayuki-san 32, 95, 298
Key, Ellen 221, 255–256, 263–264, 267, 275–276, 285
Kindai no chōkoku 46
Kita, Sadakichi 227, 247
kokugaku (auch *kokugakusha*) 51, 92, 113, 219, 311, 373–374
Kokumin no tomo („Freund des Volkes“) 253, 253
kokutai 43, 44, 49, 366
Kokutai no hongi („Essenz des nationalen Wesens“) 43, 44
Kollontai, Alexandra 149, 263
Kōno, Nobuko 106, 352, 359, 364, 366
kotodama 309–311
Kōza-ha 132–133, 144, 146–147, 154
kubunden 139, 166
Kubushiro, Ochimi 42, 48
Kurihara, Kazuyo 365
Kyūseigun („Heilsarmee“) 301
Kyūshū Nichi nichi shinbun („Kyūshūer Tageszeitung“) 31
Lesben (lesbisch) 53–56, 272, 286, 289, 371
linguistic turn (linguistische Wende) 55, 56
Lucka, Emil 282
Lucretius 282–283
Luther, Martin 274
Malinowski, Bronislaw 184, 191
Mandschurei, Einfall in die 46, 48, 257, 270, 305
Mao, Tse-tung 216
Marxistische Historiker 84, 86, 98, 109, 179
Masuda, Shirō 181
Matriarchatsforschung 67, 222, 226
Matsui, Nobuyo 360, 361
Matsumoto,
Masae 39
Shinpachirō 179, 180, 182
Matsuoka, Shizuo 227
McLennan, John Ferguson 184, 185, 186, 222
Me („Sproß“) 359
Medea 205
Meiji-Restauration 133, 143, 147, 149, 183
Meitner, Louise 320
Meirokusha („Meiji-sechs-Gruppe“) 257, 300
Menstruationshütten 227, 228, 283
Merchant, Carolyn 319
Minangkabau 175
mono no aware 314
Morgan, Lewis Henry 42, 49, 84, 138, 162, 170, 173, 174, 182, 184–187, 225, 233–238, 293, 344
Morisaki, Kazue 102, 112, 359, 364
Motoori, Norinaga 113, 152, 236, 245–246, 311, 314
Mütterbewegung, siehe *hahaoya undō*
Mütterkongreß, Lausanne 151, 264, siehe auch Hahaoya Taikai
Murakami, Nobuhiko 78, 97, 98, 106, 129, 335, 352, 365–366
Mumei tsūshin („Nachrichten der Namenlosen“) 359
Musan Fujin Geijutsu Renmei („Kunstvereinigung proletarischer Frauen“) 38, 39
Myōjō („Morgenstern“) 269
Naber, Johanna 64
Nagoya Joseishi Kenkyūkai („Nagoya Forschungsgruppe für Frauengeschichte“) 94
Nakae, Chōmin (Tokusuke) 254
Nakagawa, Zennosuke 193, 227, 232, 238, 248
Nakamura, Masanao 257
Nakayama,
Miki 320
Tarō 84, 91, 189, 193, 304
Nationalismus,
Ethnischer 216
Kultureller 18, 48, 50, 267, 357, 365–367
Feminismus und 22
Neokonfuzianismus 220

Nihon Minshu Fujin Kyōgikai („Japanische Vereinigung demokratischer Frauen“) 302
Nihon rekishi („Japanische Geschichte“) 349, 350
Nihon shihon-shugi ronsō 146–147
Nihon Sonjiha Dōmei („Union der autonomen Dörfer Japans“) 36
Nippon fujin („Die japanische Frau“) 45, 47, 86, 366
Nietzsche, Friedrich 331
Nobeshima, Eiichi 39
nōhon-shugi 36
Nōmin Jichikai („*Autonome* Vereinigung der Bäuerinnen und Bauern“) 36, 39
Novalis 373
Nyonin geijutsu („Frauen-Kunst“) 21, 37, 100, 365
Oda, Nobunaga 142, 203, 219
Ogino, Ginko 146
Okada, Yuzuru 157, 229
Ōkawa, Shūmei 47
Okazaki, Yoshie 315
Oku, Mumeo 42, 43,
Ōkuma, Shigenobu 298
Ōkōchi, Kazuo 148
Omoro sōshi 240, 243, 244, 309
Onari-Glaube 308–309
Ōnin-Aufstände 180, 200, 202
Onna daigaku („Hohe Schule der Frau“) 131, 257, 321, 327, 331
Onna daigaku takarabako („Schatzkästlein der Hohen Schule der Frau“) 321, 327, siehe auch *Onna daigaku*
Onna erosu („Frauen Eros“) 357–358, 362, 363, 364
Onna kara onnatachi e („Von Frauen für Frauen“) 359, 360
Onna sōsei („Genesis der Frauen“) 363
onnarashisa 337
Onnatachi no 21 seiki („Women's Asia 21“) 108
oral history 55, 73, 92, 93, 95, 109, 112
Orestie 225, 249, 251
Orientalismus, umgekehrter 344, 367
Ōsugi, Sakae 34, 43
Pak, Yeol 34
Pan-Asianismus 36, 270
Periodisierung 49, 58, 59, 104, 139, 161–162
Perkins-Gilman, Charlotte 276
Pizan, Christine de 62, 329
Platon 273, 274, 288
Platzhalterinnenthese 83
Punalua 173–174, 176, 186, 190
Ranke, Leopold von 54, 56
Ray, Ananda Sankar 299
Re famu („Les Femmes“) 360
Reisunruhen 260–261, 268,
Rekishi hyōron („Geschichtsrevue“) 350
Rekishi kyōiku („Geschichtsdidaktik“) 85
Rekishigaku Kenkyūkai („Geschichtswissenschaftliche Forschungsgesellschaft“) 216
ren'ai ronsō 37, 341
retsujoden 80, 81, 327
ribu, siehe *women's lib*
Ribu Fukuoka („Lib Fukuoka“) 362
Rokumeikan 144, 254, 254,
Roldanus, Sini Greup 64
Rōnō („Arbeiter und Bauern“) 147
Rōnō-ha 132, 147
ryōsai kenbo 144, 250, 253–260, 275
Sakai, Toshihiko 84, 85, 91
Sakanishi, Shiho 214, 215
Sakima, Kōei 157, 241–244, 251
Sand, George 275
Schwarzer, Alice 362
Segawa, Kiyoko 92, 93, 110, 229, 264, 285
Sei, Shōnagon 168, 313
Seitō („Blaustrumpf“) 32, 37, 38, 100, 221, 272
Seitōsha („Blaustrumpf-Gesellschaft“) 43, 271, 272
Sekiguchi, Yūko 350, 355
Sengo Taisaku Fujin Iinkai („Frauenkomitee zu Maßnahmen für Nachkriegsbelange“) 119
Shigaku zasshi („Zeitschrift für Geschichtswissenschaft“) 350

shikimoku 170, 206
Shimoda,
Jirō 265, 275
Utako 82, 256
Shimonaka, Yasaburō 35, 36, 43
Shin Fujin Kyōkai („Vereinigung neuer Frauen“) 42, 48
shin kokugaku (auch *shin kokugakusha*) 92, 311, 345, 367
shingaku 219
Shirayanagi, Shūko 82
shōen 125, 142, 197, 218, 294
Shōgi kaihō rei („Erlaß zur Befreiung der Prostituierten“) 300
shufu ronsō 122, 214
shushigaku 220
Sōgō Joseishi Kenkyūkai („Allgemeine Forschungsgruppe für Frauengeschichte“) 102
Sōma, Kokkō 45
sōryō-System 182, 200, 218
standpoint epistemologies 114, 371
Stanton, Elisabeth Cady 63–64
Stopes, Charlotte Carmichael 64
Strickland, Agnes und Elisabeth 62
Sudō, Kyūma 82, 83
Sui shu („Geschichte der Sui-Dynastie“) 232, 335
Sun, Yat-sen 149
Susanoo no mikoto 158
Sūtren 229, 230, 325–326
Suzuki, Daisetsu 315
Tacitus 210, 211
Takahara, Asaichi 124
Takami, Jun 299
Takamure,
Katsutarō 26, 27
Gansen 28
Toyoko 26, 27
Shizue 28
Takamure Itsue Chosaku Kōenkai („Vereinigung zur Unterstützung der Forschungsarbeit von Takamure Itsue“) 42, 48, 50, 348
Takamure Itsue Josei no Rekishi Dokushokai („Lesezirkel Takamure Itsues Geschichte der Frau“) 359
Takamure Itsue zasshi („Takamure Itsue Zeitschrift“) 351, 352
Takayama, Chogyū 46
Takenaka, Shige 42
Takeuchi, Shigeyo 50
Tamagusuku, Hajime 86, 87, 106, 350
Tatakau! Onna („Kampf! Frauen“) 359
Teikoku bungaku („Literatur des Kaiserreichs“) 275
Teikoku Fujin Kyōkai („Kaiserliche Frauenvereinigung“) 256
Thomson, George D. 171
tokoro arawashi 195
Tokoro, Mitsuko 362, 364
Tokugawa, Ieyasu 203, 294, 296, 331
Tōkyō Fujin Kyōfūkai, auch Fujin Kyōfūkai oder Kyōfūkai 32, 301, 302
Tōkyō Rengō Fujinkai („Bund der Frauenvereinigungen Tōkyōs“) 301
Torigoe, Kensaburō 241–244, 308
Tōyama, Shigeki 132, 216
Toyotomi, Hideyoshi 142, 203, 294
Tsuda,
Shin'ichirō (Mamichi) 300
Sōkichi 160, 348
Tsuji, Zennosuke 45, 348
Tsujimura, Teruo 93, 94
ūman ribu, siehe *women's lib*
Umehara, Sueji 227, 236
VAWW-NET Japan 107, 108
Wajima, Seiichi 178, 179, 189
Watanabe,
Seiko 359
Yoshimichi 84, 85, 179, 351
Weber,
Marianne 17, 109
Max 54
Wei zhi (jap. *Gishi* „Geschichte der Wei-Dynastie“) 164, 231–232, 235, 236, 237, 318, 333, 335
Weininger, Otto 68, 281, 316–317, 331
Weltfrauenkonferenz Kopenhagen 155
Whitman, Walt 274–275
Wollstonecraft, Mary 275
women worthies 61, 62, 100

women's lib (auch *women's liberation, ūman ribu, ribu*) 86, 98, 99, 357–358
women's liberation, siehe *women's lib*
women's studies 65, 77, 104
Woolf, Virginia 18, 19, 329
Yajima, Kajiko 32, 146
Yamada,
Mitsuko 352, 364–365
Waka 221, 266,
Yamakawa,
Hitoshi 147
Kikue 37, 42, 87, 146, 149, 266, 341, 360
Yamamoto, Shigemi 95, 112
Yamataka, Shigeri, siehe Kaneko, Shigeri
Yamato-Bündnis 233–234, 238, 244
yamatogokoro 326
Yamazaki,
Tomoko 83, 95, 112, 298
Akemi 360
Yanagita, Kunio 91–92, 268, 304, 309, 313, 348, 352
Yosano, Akiko 146, 265, 269–270
Yoshioka, Yayoi 146, 269
Yoshikiyo, Kazue 364

Takamure Itsue im Alter von 59 Jahren in ihrem Arbeitszimmer;
stehend Hashimoto Kenzō. Aufgenommen im Dezember 1953.
(mit freundlicher Genehmigung von Hashimoto Shizuko)

Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien

Bd. 1: Harumi Befu, Josef Kreiner (Eds.): *Othernesses of Japan. Historical and Cultural Influences on Japanese Studies in Ten Countries.*
1992, [2]1995 ISBN 3-89129-481-6 342 S., kt.

Bd. 2: Erich Pauer (Hg.): *Technologietransfer Deutschland – Japan von 1850 bis zur Gegenwart.*
1992 ISBN 3-89129-482-4 330 S., geb.

Bd. 3: Shigeyoshi Tokunaga, Norbert Altmann, Helmut Demes (Eds.): *New Impacts on Industrial Relations – Internationalization and Changing Production Strategies.*
1992 ISBN 3-89129-483-2 492 S., geb.

Bd. 4: Roy Andrew Miller: *Die japanische Sprache. Geschichte und Struktur.* Aus dem überarbeiteten englischen Original übersetzt von Jürgen Stalph *et al.*
1993 ISBN 3-89129-484-0 XXVI, 497 S., 24 Tafeln, geb.

Bd. 5: Heinrich Menkhaus (Hg.): *Das Japanische im japanischen Recht.*
1994 ISBN 3-89129-485-9 XVI, 575 S., geb.

Bd. 6: Josef Kreiner (Ed.): *European Studies on Ainu Language and Culture.*
1993 ISBN 3-89129-486-7 324 S., geb.

Bd. 7: Hans Dieter Ölschleger, Helmut Demes, Heinrich Menkhaus, Ulrich Möhwald, Annelie Ortmanns, Bettina Post-Kobayashi: *Individualität und Egalität im gegenwärtigen Japan. Untersuchungen zu Wertemustern in bezug auf Familie und Arbeitswelt.*
1994 ISBN 3-89129-487-5 472 S., geb.

Bd. 8: Gerhard Krebs, Bernd Martin (Hg.): *Formierung und Fall der Achse Berlin-Tōkyō.*
1994 ISBN 3-89129-488-3 256 S., geb.

Bd. 9: Helmut Demes, Walter Georg (Hg.): *Gelernte Karriere. Bildung und Berufsverlauf in Japan.*
1994 ISBN 3-89129-489-1 521 S., geb.

Bd. 10: Josef Kreiner (Ed.): *Japan in Global Context. Papers presented on the Occasion of the Fifth Anniversary of the German Institute for Japanese Studies, Tōkyō.*
1994 ISBN 3-89129-490-5 123 S., geb.

Bd. 11: Josef Kreiner (Ed.): *The Impact of Traditional Thought on Present-Day Japan.*
1996 ISBN 3-89129-491-3 236 S., geb.

Bd. 12: Josef Kreiner, Hans Dieter Ölschleger (Eds.): *Japanese Culture and Society. Models of Interpretation.*
1996 ISBN 3-89129-492-1 361 S., geb.

Bd. 13: Josef Kreiner (Ed.): *Sources of Ryūkyūan History and Culture in European Collections.*
1996 ISBN 3-89129-493-X 396 S., geb.

Bd. 14: Aoki Tamotsu: *Der Japandiskurs im historischen Wandel. Zur Kultur und Identität einer Nation.* Aus dem japanischen Original übersetzt von Stephan Biedermann, Robert Horres, Marc Löhr, Annette Schad-Seifert.
1996 ISBN 3-89129-494-8 140 S., geb.

Bd. 15: Edzard Janssen, Ulrich Möhwald, Hans Dieter Ölschleger (Hg.): *Gesellschaften im Umbruch? Aspekte des Wertewandels in Deutschland, Japan und Osteuropa.*
1996 ISBN 3-89129-495-6 272 S., geb.

Bd. 16: Robert Horres: *Raumfahrtmanagement in Japan. Spitzentechnologie zwischen Markt und Politik.*
1996 ISBN 3-89129-496-2 267 S., geb.

Bd. 17/1: Shūzō Kure: *Philipp Franz von Siebold. Leben und Werk.* Deutsche, wesentlich vermehrte und ergänzte Ausgabe, bearbeitet von Friedrich M. Trautz. Herausgegeben von Hartmut Walravens.
1996 ISBN 3-89129-497-2 LXVI, 800 S., geb.

Bd. 17/2: Shūzō Kure: *Philipp Franz von Siebold. Leben und Werk.* Deutsche, wesentlich vermehrte und ergänzte Ausgabe, bearbeitet von Friedrich M. Trautz. Herausgegeben von Hartmut Walravens.
1996 ISBN 3-89129-497-2 XXX, 899 S., geb.

Bd. 18: Günther Distelrath: *Die japanische Produktionsweise. Zur wissenschaftlichen Genese einer stereotypen Sicht der japanischen Wirtschaft.*
1996 ISBN 3-89129-498-0 253 S., geb.

Bd. 19: Gerhard Krebs, Christian Oberländer (Eds.): *1945 in Europe and Asia – Reconsidering the End of World War II and the Change of the World Order.*
1997 ISBN 3-89129-499-9 410 S., geb.

Bd. 20: Hilaria Gössmann (Hg.): *Das Bild der Familie in den japanischen Medien.*
1998 ISBN 3-89129-500-6 338 S., geb.

Bd. 21: Franz Waldenberger: *Organisation und Evolution arbeitsteiliger Systeme – Erkenntnisse aus der japanischen Wirtschaftsentwicklung.*
1999 ISBN 3-89129-501-4 226 S., geb.

Bd. 22: Harald Fuess (Ed.): *The Japanese Empire in East Asia and Its Postwar Legacy.*
1998 ISBN 3-89129-502-2 253 S., geb.

Bd. 23: Matthias Koch: *Rüstungskonversion in Japan nach dem Zweiten Weltkrieg. Von der Kriegswirtschaft zu einer Weltwirtschaftsmacht.*
1998 ISBN 3-89129-503-0 449 S., geb.

Bd. 24: Verena Blechinger, Jochen Legewie (Eds.): *Facing Asia – Japan's Role in the Political and Economical Dynamism of Regional Cooperation.*
2000 ISBN 3-89129-506-5 328 S., geb.

Bd. 25: Irmela Hijiya-Kirschnereit (Hg.): *Forschen und Fördern im Zeichen des Ginkgo. Zehn Jahre Deutsches Institut für Japanstudien.*
1999 ISBN 3-89129-505-7 270 S., geb.

Bd. 26: Harald Conrad, Ralph Lützeler (Eds.): *Aging and Social Policy. A German-Japanese Comparison*
2002 ISBN 3-89129-840-4 353 S., geb.

Bd. 27: Junko Ando: *Die Entstehung der Meiji-Verfassung. Zur Rolle des deutschen Konstitutionalismus im modernen japanischen Staatswesen.*
2000 ISBN 3-89129-508-1 273 S., geb.

Bd. 28: Irmela Hijiya-Kirschnereit (Hg.): *Eine gewisse Farbe der Fremdheit. Aspekte des Übersetzens Japanisch-Deutsch-Japanisch.*
2001 ISBN 3-89129-509-X 316 S., geb.

Bd. 30: Silke Vogt: *Neue Wege der Stadtplanung in Japan. Partizipationsansätze auf der Mikroebene, dargestellt anhand ausgewählter* machizukuri-*Projekte in Tōkyō.*
2001 ISBN 3-89129-841-2 312 S., geb.

Bd. 31: Birgit Poniatowski: *Infrastrukturpolitik in Japan. Politische Entscheidungsfindung zwischen regionalen, sektoralen und gesamtstaatlichen Interessen.*
2001 ISBN 3-89129-842-0 417 S., geb.

Bd. 32: Gerhard Krebs (Hg.): *Japan und Preußen.*
2002 ISBN 3-89129-843-9 356 S., geb.

Bd. 34: Iwo Amelung, Matthias Koch, Joachim Kurtz, Eun-Jung Lee, Sven Saaler (Hg.): *Selbstbehauptungsdiskurse in Asien: China – Japan – Korea.*
2003 ISBN 3-89129-845-5 438 S., geb.

Bd. 36: Isa Ducke, Sven Saaler (Hg.): *Japan und Korea auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft: Aufgaben und Perspektiven.*
2003 ISBN 3-89129-846-3 232 S., geb.