

TRADITION UND „TRADITIONALISMUS“ IM MODERNEN JAPAN – EIN KULTURANTHROPOLOGISCHER VERSUCH –

Klaus Antoni

Nach vierzig Jahren als politischer Beobachter weiß ich, daß nicht die Fakten das Entscheidende sind, sondern allein die Vorstellung, die sich die Menschen von den Fakten machen.

(Marion Gräfin Dönhoff 1990:52)

1. EINLEITUNG

1.1. Japan und die aktuelle Debatte um „Tradition“ kontra „Moderne“

Das ausgehende 20. Jahrhundert ist weltweit durch eine Renaissance ethnischer Probleme geprägt. In deren Mittelpunkt steht die „nationale Emanzipation“ solcher Regionen, die sich bislang in politischer wie kultureller Abhängigkeit von übermächtigen Zentren gesehen haben. Die Rückbesinnung auf die jeweils „eigene kulturelle Tradition“, ein Prozeß, der in der Kulturanthropologie mit dem Begriff „Nativismus“ bezeichnet wird¹, spielt in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle. Die eigene, meist stark religiös geprägte, nationale Überlieferung wird dabei im Kontrast zur „modernen“ übernationalen Zivilisation gesehen. Damit ist der Bereich der Tradition als ethnisch-authentisch definiert, der der Moderne dagegen als potentiell „fremd“, das heißt übernational, dem Traditionellen, „Eigenen“ entgegengesetzt.

In diesem globalen nativistischen Prozeß nimmt Japan eine herausragende Stellung ein. Japan erscheint vielen Beobachtern in zunehmendem Maße als ein Land, in welchem auf wundersame und letztlich modellhafte

¹ Der Begriff „Nativismus“ wurde von R. Linton (1943) in die Ethnologie eingeführt und bezeichnet „jeden bewußten, organisierten Versuch seitens der Mitglieder einer Gesellschaft, ausgewählte Aspekte der eigenen Kultur wiederzubeleben oder fortzusetzen“ (zitiert nach Hirschberg 1965:312). In der neueren angelsächsischen Literatur wird der Begriff „Nativism“ in bezug auf Japan vornehmlich zur Bezeichnung der national ausgerichteten edo-zeitlichen philosophischen Schulen (Kokugaku, Mitogaku) verwendet (vgl. u. a. Harootunian 1988).

Art und Weise der die übrige Welt immer mehr (zer)störende Konflikt von „Tradition“ und „Moderne“ nicht im Sinne einer destruktiven Auseinandersetzung wirkt, sondern vielmehr, gänzlich atypisch, jedoch enorm erfolgreich, der gesellschaftliche Fortschritt sich gerade aus diesem als produktiv empfundenen Konflikt heraus speist!

So gab etwa auch Thomas Immoos, einer der intimsten Kenner des Landes, seinem neuesten Buch den programmatischen Titel: „Japan – Archaische Moderne“ (1990) und sprach an anderer Stelle, anlässlich von Krankheit und Tod des Shōwa-Tennō, im Jahr 1989 von einer „Regression archaischer Strukturen“ im gegenwärtigen Japan. Immoos geht sogar so weit, hinter dieser „Regression“ ein geplantes Vorgehen zu vermuten:

Ein Meisterplan wird seit ca. 20 Jahren Schritt für Schritt in die Tat umgesetzt. Der erste Schritt war die Wiedereinsetzung des mythischen Gründungstages durch Jinmu Tennō vor über 2600 Jahren als Staatsfeiertag. Ihm folgte das Gesetz, die traditionelle Bezeichnung für die Regierungsperioden (Shōwa für Hirohito, Heisei für Akihito) beizubehalten. Bei der Trauerfeier wurde nun bewußt der Unterschied zwischen der religiösen Feier, die eine Privatzeremonie der Familie bleiben sollte, und der staatlichen Feier aufgehoben. Angestrebt wird von der Regierungspartei auch die staatliche Unterstützung der Thronbesteigungszeremonie, die erst nächstes Jahr stattfinden wird, wenn der Kaiser im Kultmahl mit neuem Reis in den Mutterschoß der Sonnengöttin zurückkehrt und dadurch selbst Gott wird. Der nächste Schritt wird dann sein, die Schreine der Gefallenen im Yasukuni in Tōkyō und der Sonnengöttin in Ise zu Staatsschreinen zu erheben. Dann wird auch der Kaiser wieder in seine alte Stellung erhoben und Shintō wieder zur Staatsreligion erklärt (Immoos 1989:3).

Der Autor schließt seine Ausführungen mit folgendem Credo:

Einmal mehr erweist sich die Richtigkeit meiner These: Japan ist das unwandelbare Volk, das früh in der Geschichte seine Identität fand und sie durch alle Wandlungen einer blutigen Geschichte unerschütterlich bewahrt. Alle Änderungen geschehen nur an der Oberfläche. Shintō ist keine Konfession, kaum eine Religion, aber der Ausdruck der Identität für den Japaner. (Immoos 1989:3)

Hier findet sich das Argument der Traditionsgebundenheit der japanischen Kultur in seiner radikalsten Formulierung: Unter einer dünnen Schicht der – westlichen – „Moderne“ liegt demnach das unwandelbare, damit archaisch-zeitlose, „ewige“ Japan. Diese antagonistische Sicht von „Tradition“ kontra „Moderne“ ist allgemein verbreitet und findet auch im modernen Japan selbst als Maßstab zur Definition der eigenen Kultur Verwendung, ersichtlich etwa an den Parolen *wakon yōsai* und *tōyō no dōtoku*

seiyō no gakuhei.² Das Moderne als – nützliches – Fremdes steht damit in Kontrast zu der als autochthon definierten Tradition; ein Land wie Japan, das für seinen überragenden Wirtschaftserfolg gerade auf dem Feld der Technologie – d. h. dem der „Moderne“ – bewundert wird, profiliert sich damit als ein Modell authentischer Kulturalität, das letztlich als ein Vorbild einer neuen, „archaischen“, Moderne gelten kann.

Doch weist Immoos in seiner Stellungnahme gleichwohl auf einen unbestreitbaren historischen Sachverhalt hin, der die Idee von der „Unwandelbarkeit“ der japanischen Kultur in einem anderen Licht erscheinen läßt. Der Autor schreibt: „Der sogenannte Staats-Shintō ist vor etwa 100 Jahren künstlich geschaffen worden. Erst im neuen Japan der Meiji-Zeit wurde der Kaiser Staatsoberhaupt, Oberbefehlshaber und Hoher Priester in einer Person“ (1989).

Wie lassen sich diese Ausführungen, die hier im Sinne eines repräsentativen Beispiels widergegeben werden, miteinander in Einklang bringen: Auf der einen Seite der Antagonismus von „Tradition“ und „Moderne“, auf der anderen Seite der Hinweis auf die geringe historische Tiefe gerade des zentralen Moments der „Tradition“? Immoos schneidet hier, ohne das Problem jedoch zu formulieren (zu erkennen?), den zentralen Konflikt in der historischen Analyse des modernen Japan, d. h. des Japan seit der Meiji-Restauration, an: Ganz offensichtlich reicht der Antagonismus der beiden Kategorien „Tradition“ und „Moderne“ nicht hin, um die tatsächliche Komplexität einer kulturellen Wirklichkeit zu beschreiben, die, als Produkt eines historischen Prozesses, wesentliche Gestaltelemente aufweist, die sich diesem einfachen Schema entziehen.

Wie sollen, so lautet die entscheidende Frage, in diesem Zusammenhang kulturelle Anachronismen, Archaismen und historisierende Elemente verstanden werden, die noch in der japanischen Gegenwartskultur in so großer Zahl auszumachen sind? Und: Wie sind jene „Traditionen“ einzuschätzen, die sich so offensichtlich nur aus dem Fundus traditioneller Überlieferung bedienen und damit ein Bild der japanischen Kultur ver-

² Der Ausdruck *wakon yōsai* [Japanischer Geist, westliche Fertigkeit (Technologie)] fand im Japan der Meiji-Zeit zunehmend Verwendung zur Kennzeichnung eines konstruktiven Antagonismus von (japanischer) Tradition und (westlicher) technologisch-zivilisatorischer Moderne. Von dem Konfuzianer Sakuma Shōzan (1811–1864) wurde die analoge Wendung *tōyō no dōtoku seiyō no gakuhei* [Östliche Ethik, westliche Wissenschaft] geprägt, von der Tsunoda et al. (1964, II:100) bemerken: „The formula proved workable enough to serve a whole generation of leaders during the Meiji Restoration, and to provide the basis for a modernization program of unparalleled magnitude in the late nineteenth century“.

mitteln, das letztlich nur durch eines geprägt ist: die *Ideologie* des „ewigen“ Japan als eines Landes mit überzeitlicher, einheitlicher Kultur?

Es zeigt sich an dieser Stelle, daß die Kulturanalyse weiterer Kategorien bedarf, welche die Ambivalenz des nur scheinbar Traditionellen, tatsächlich aber Neuen, möglicherweise sogar „Modernen“, zum Ausdruck bringen. Derartige Kategorien finden sich nicht im wissenschaftlichen Repertoire der Japanologie. Es bietet sich daher an, nach theoretischen Ansätzen im Rahmen der allgemeinen Kulturwissenschaften Ausschau zu halten.

1.2. „Tradition“ und „Moderne“ in der Kulturanthropologie

Die gegenüber dem soziologischen, primär synchron aufzufassenden Begriff der „Gesellschaft“ umfassendere Kategorie der „Kultur“ impliziert eine diachrone Sicht und verfährt methodisch nach dem Muster der Hermeneutik. Das heißt, kulturelle Phänomene werden als entwicklungsbedingt erkannt und aus dem jeweiligen, sie hervorrufenden historischen Prozeß heraus erklärt. Thomas Bargatzky (1985:37) spricht in diesem Zusammenhang vom „Ziel der Anthropologie, menschliches Verhalten zu verstehen bzw. zu erklären“. Damit ist eine Aufdeckung des kulturellen „warum“ im Kontext der geschichtlich gewordenen Kultur intendiert.

Doch läuft eine solche Herangehensweise Gefahr, lineare Entwicklungslinien im Sinne eines Evolutionismus zu postulieren, der mit der jeweiligen differenzierten historischen Realität kaum noch etwas gemein hat. Anachronismen, deren Häufigkeit in der japanischen Kultur den Ausgangspunkt unserer Betrachtung bildeten, müssen in dieser Konzeption zwangsläufig als „Überbleibsel“, *survival*, früherer Kulturzustände erscheinen, die sich aus einer älteren historischen – und damit kulturellen – Epoche in die Gegenwart hinübergerettet haben. Der für die Kulturanthropologie zentrale Begriff des *survivals* bietet somit einen ersten Erklärungsansatz für die Existenz kultureller Archaismen im modernen Staat.

Die Verwendung dieses unlösbar mit dem evolutionistischen Geschichtsbild verbundenen Begriffs in den Kulturwissenschaften geht auf den Vater der „Cultural Anthropology“ (Stagl 1974:12), Sir Edward Burnett Tylor (1832–1917), zurück. Der bemerkte in seinem Hauptwerk *Primitive Culture* (1871, repr. 1958), es handele sich bei „*survivals*“ um „Verfahrensweisen, Bräuche, Meinungen usw., welche durch die Macht der Gewohnheit in einen neuen gesellschaftlichen Zustand weitergetragen worden sind, der anders ist als jener, zu dem sie ursprünglich gehört haben; und die daher als Beweise und Beispiele für einen älteren Kulturzustand übriggeblieben sind, aus welchem sich ein neuer entwickelt hat“ (Tylor 1958:16, vgl. Stagl 1974:41). Somit sieht Tylor es auch als eine der Hauptaufgaben der Kulturellen Anthropologie an, „das Beharrungsver-

mögen früherer Zustände der Kultur in späteren Zeiten“ zu erforschen (zit. Stagl 1974:14).

Wenden wir diesen theoretischen Ansatz auf Japan an, ergibt sich scheinbar zwangsläufig ein Bild in der von Immoos gezeichneten Art: Die gegenwärtige japanische Kultur muß als eine Kombination traditioneller mit modernen Elementen erscheinen. Altes, gar „Archaisches“, in dieser komplexen Gegenwartskultur kann demnach nur als *survival* aufgefaßt werden, als überkommenes historisches Relikt längst vergangener Epochen.

Doch ist, um bei einem von Immoos gewählten Beispiel zu bleiben, der offiziell begangene mythische Reichsgründungstag tatsächlich ein „Überbleibsel“ archaischer Kulturschichten im modernen Japan? Die Antwort fällt eindeutig aus und nährt damit erste Zweifel an diesem linear-evolutionistischen Erklärungsmuster: Dieser Tag hat eindeutig keine Tradition als Festtag in Japan, er ist erst in der Meiji-Zeit eingeführt worden unter bewußter Instrumentalisierung archaischer Motive, in einer Zeit, da in Kreisen der Wissenschaft bereits eindeutig bekannt war, daß die „Gründung“ des japanischen Reiches keineswegs dieser mythischen Geschehen entsprach.³ Die Kategorie des *survivals* kann in diesem Falle somit nicht greifen, da sie das Wesentliche an diesem angeblich „archaischen“ Moment nicht erkennt: das bewußte, zielgerichtete, intentionale Moment seiner Einführung, das einem Absinken als scheinbarem „Überbleibsel“ konträr entgegensteht. Die Idee von der sich linear aufwärts entwickelnden Kultur, deren ältere Elemente als – meist unverstandene – Überbleibsel weiterhin tradiert werden, kann hier also keinen Lösungsansatz bieten. Damit erweist sich das Problem der kulturellen Anachronismen als wesentlich komplizierter, als es die griffigen Erklärungsansätze im Rahmen des üblichen „Tradition kontra Moderne“-Schemas vermuten lassen.

Für eine differenzierte Betrachtung solcher Phänomene, die sich nicht in den bequemen dualen Antagonismus von „Tradition“ und „Moderne“ fügen wollen, sind in der jüngeren Forschung neue Erklärungsansätze formuliert worden, die weit über den bisherigen *survival*-Ansatz hinausgehen. Sie gehen zwar ebenfalls von der Notwendigkeit diachroner Kulturbetrachtung aus, enthalten sich jedoch evolutionistischer Linearität, widmen sich stattdessen den heterogenen Brüchen und Widersprüchen im Verlauf der Kulturentwicklung. So gelangen sie zu dem Ergebnis, daß etwa nationale Symbole und Überlieferungen im modernen Staat meist nicht als *survivals* älterer Kulturschichten zu betrachten sind, sondern vielmehr, ganz im Gegenteil, als bewußte Anachronismen, d. h. integrale Elemente der Moderne.

³ Siehe Anmerkung 14 zur Diskussion um die frühhistorischen Erkenntnisse von Karl Florenz. Zur wissenschaftlichen Diskussion in diesem Zusammenhang vgl. Ōbayashi 1973, Kap. VII; Naoki 1971:passim; Naumann 1988:89–105.

2. DIE KÜNSTLICHE TRADITION

2.1. Eric Hobsbawm und die „invented traditions“

Dem austro-britischen Gelehrten Eric J. Hobsbawm und Kollegen ist in diesem Zusammenhang eine bahnbrechende Studie zu danken, die auch ein klares Licht auf die Genese nationaler Symbolik im modernen Japan wirft. In der von Hobsbawm und Terence Ranger (1983) gemeinsam herausgegebenen Aufsatzsammlung *The Invention of Tradition* werden in einer Reihe von Einzelbeiträgen die nationalen Traditionen moderner Nationalstaaten, insbesondere Großbritanniens, auf ihre historische Tiefe hin untersucht. Die Studien gelangen sämtlich zu dem Ergebnis, daß ein unerhört großer Teil der sich alt, oft archaisch gebenden nationalen Traditionssysteme in Wirklichkeit Produkte des – ausgehenden – 19. Jahrhunderts darstellen. Bereits im ersten Satz seiner einleitenden Worte bemerkt Hobsbawm programmatisch:

Nothing appears more ancient, and linked to an immemorial past, than the pageantry which surrounds British monarchy in its public ceremonial manifestations. Yet, [...], in its modern form it is the product of the late nineteenth and twentieth centuries. 'Traditions' which appear or claim to be old are often quite recent in origin and sometimes invented (Hobsbawm und Ranger 1983:1).

Der Terminus *invention* spielt hier die zentrale Rolle; im Deutschen läßt er sich als „Erfindung; Erdichten, Ausdenken, reine Erfindung“ wiedergeben, das zugehörige transitive Verbum *invent* dementsprechend als „erfinden, ersinnen, erdichten“, aber auch als „(sich) zurechtlegen“ (Weis 1967:521). Es ist somit die Rede von absichtlich „erfundenen“ bzw. manipulierten – „zurechtgelegten“ – Überlieferungen, deren Traditionalität nur vorgespiegelt ist. Hobsbawm richtet sein Hauptaugenmerk dabei auf die Bereiche von Ritual und Symbolik:

Inventing traditions, it is assumed here, is essentially a process of formalization and ritualization, characterized by reference to the past, if only by imposing repetition. The actual process of creating such ritual and symbolic complexes has not been adequately studied by historians (Hobsbawm und Ranger 1983:4).

In einer eigenen Studie widmet sich der Autor der Genese und Funktion derartiger Rituale und Symbole in einigen ausgewählten Staaten, so in Italien, Frankreich, Deutschland und den USA. In Hinblick auf die von Hobsbawm und Kollegen bedauerlicherweise nicht behandelte japanische Entwicklung bietet sich insbesondere das deutsche Kaiserreich als aufschlußreiche Parallele an. Nahezu zeitgleich gegründet – Japan: 1868,

Deutschland: 1871 –, bestand für beide *neuen* Kaiserreiche die Notwendigkeit, ihre Herrschaft nicht nur legal zu fundieren, sondern darüberhinaus historisch zu legitimieren. Dieser für die *neuen* Kaiserreiche unerlässlichen historischen Legitimation wurden in großer Zahl Traditionen dienstbar gemacht. Traditionen, die nach Hobsbawm, zumindest im Falle des deutschen Kaiserreiches, meist „*invented traditions*“ darstellten. „The invention of the traditions of the German Empire“, bemerkt der Autor (Hobsbawm 1983:274), „is therefore primarily associated with the era of William II. Its objects were mainly twofold: to establish the continuity between the Second and First German Empires, or more generally, to establish the new Empire as the realization of the secular national aspirations of the German people.“ Als sichtbarer Ausdruck historischer Kontinuität – und damit Legitimität – schuf sich das Reich eine schier unübersehbare Anzahl von Monumenten, Denkmälern und Monumentalgebäuden. Bereits 1875 war etwa das Hermannsdenkmal im Teutoburger Wald eingeweiht worden, von dem der Historiker Hans-Ulrich Wehler kürzlich sagte, es gehöre zu den „Mythen der nationalen Tradition, von Historikern des 19. Jahrhunderts erfunden und unter das Volk gebracht, (die) noch heute äußerst wirksam und entstellend (sind)“ (Wehler 1990:54).

2.2. Japanische Parallelen

Unschwer erkennen wir hier das Muster auch der japanischen Entwicklung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder. Wenden wir uns noch einmal den eingangs zitierten Ausführungen Immoos' zu, so findet sich unter den nationalen Symbolen, deren Revitalisierung laut Immoos im gegenwärtigen Japan betrieben wird, auch der Yasukuni-Schrein in Tōkyō, dessen Gründung auf eben jenes Jahr 1875 zurückgeht, das auch die Einweihung des Hermannsdenkmals erlebte.

Ursprünglich in Kyōto gegründet unter dem Namen *Shōkonsha*, „Schrein zum Herbeirufen der Totengeister“, für die seit 1853 in den Wirren der letzten Jahre des Shogunates auf der kaiserlichen Seite Gefallenen, wurde der direkte Vorläufer des Schreines im Jahre 1875 endgültig nach Tōkyō verlegt und am 4. Juni 1879, auf Weisung des Meiji-Tennō hin, in *Yasukuni-jinja* umbenannt (vgl. das Dokument in Murakami 1974:107; siehe auch D 94 in Lokowandt 1978:328–329 sowie Kawada 1982:66–69). Zur Bedeutung dieses neuen Namens heißt es in einem an die Adresse der im Schrein verehrten Toten gerichteten Erlaß Kaiser Meijis:

Treuen, aufrechten und ergebenen Herzens seid Ihr, Eures Heimes nicht gedenkend, das Leben opfernd, ein jeder dahingegangen. Auf diesen großen und hohen Heldentaten gründend, ist unser Großes

Kaiserreich als ein friedliches Reich zu regieren; deshalb haben Wir (diesen Schrein) in Yasukuni-Schrein, „Schrein des friedlichen Landes“ umbenannt und zu einem Reichsschrein der Sonderklasse (*bekaku-kanpeisha*) bestimmt. Wir geloben, Opfer von Papier und Seide (*mitegura*) sowie Glückwünsche darzubringen und von jetzt an bis in alle Ewigkeit ohne Unterlaß Euch zu verehren (zitiert nach Murakami 1974:109; vgl. Yasukuni-jinja-shamusho 1975:1).

Der Yasukuni-Schrein offenbart sich damit als Musterbeispiel einer „invented tradition“: Ein Monument angeblicher national-religiöser Tradition, errichtet zur Legitimation der neuen kaiserlichen Herrschaft durch Dokumentation einer untrennbaren Verbindung von Kaiser und Volk bis in den Bereich des Religiösen hinein. Doch ist, wie vom Verfasser bereits an anderer Stelle ausführlich dargelegt (vgl. Antoni 1991:155–189), die Frage der Traditionalität des Yasukuni-Schreines außerordentlich komplex und schwierig zu beantworten. Zweifellos fließen in das Konzept des Schreines alte, ja archaische religiöse Traditionen ein, doch bewegen diese sich nicht in den nationalstaatlichen Bahnen des modernen Tennōismus (der ja überhaupt eine religiöse Natur des Schreines in Abrede stellt!). Elemente der Volksreligion, der sakralen Totenfurcht, sind hier in den staatlich-politischen Rahmen integriert und utilitaristisch umgedeutet – „zurechtgelegt“ – worden. Die eigentliche religiöse Idee des Yasukuni-Schreines, gegeben in der numinosen Furcht der Lebenden vor der Macht der „unzeitgemäß“ Verstorbenen und damit höchstgefährlichen Toten, ist zweifellos von grandioser Tiefe – doch sie hat nichts zu tun mit den vordergründigen nationalpolitischen Intentionen des durch den Meiji-Tennō begründeten Schreines.

Die Beispiele für eine Umdeutung, Manipulation und Nutzbarmachung überkommener Kulturelemente im Sinne der „invented traditions“ in der Meiji-Zeit sind Legion. Sie erstrecken sich auf den gesamten Bereich der nationalstaatlichen Symbolik des neuen Kaiserstaates. Genannt sei etwa auch der Bereich der vor- und frühgeschichtlichen Kaisergräber, die seit der frühen Meiji-Zeit, ungeachtet so mancher historischer Ungewißheit über die tatsächliche Identität des jeweils Bestatteten, als sichtbarer Beweis des ideologischen Postulats der „einen ununterbrochenen Linie“ kaiserlicher Herrschaft zu fungieren haben. Besonders bemerkenswerte Beispiele liefert in diesem Zusammenhang der zeremonielle und rituelle Bereich. Auch hier können wir an Immoos anschließen, der auf die Beisetzungs- und Inthronisationsfeierlichkeiten des Shōwa- und des Heisei-Tennō hingewiesen hat. Nur zeigt die genauere Betrachtung, daß auch hier kein Beleg für das „ewige“ Japan zu erwarten ist. Wir wissen vielmehr, wie brüchig die angeblich authentische Traditionalität gerade der shintoi-

stischen Beisetzungsfeierlichkeiten ist, die sich, ungeachtet ihres historisierenden Pathos', nicht weiter als bis in das ausgehende 19. Jahrhundert zurückverfolgen lassen. Dies gilt insbesondere auch für die neuzeitlichen kaiserlichen Beisetzungszeremonien, die erst jüngst, im Februar 1989, weitgehend dem meiji-zeitlichen Muster entsprechend und unter Hinweis auf deren angeblich lange Tradition, mit großem Aufwand zelebriert wurden (vgl. Antoni 1991:190–239). Daß auch die Inthronisationsfeierlichkeiten, namentlich das Daijōsai, in ihrer gegenwärtigen Gestalt den alten Vorbildern höchstens nachempfunden sind, deren eigentliche Bedeutung jedoch überhaupt nicht mehr realisieren können, hat sich anlässlich der Inthronisation des Tennō Akihito im November 1990 gezeigt. Auch hier kann von einer „invented tradition“ im Sinne Hobsbawms gesprochen werden (vgl. Liscutin 1990), obgleich das Daijōsai darüberhinaus auch Elemente eines echten *survivals* im Sinne der Kulturanthropologie aufweist.⁴

Bereits im Jahr 1986 erschien an der University of California die beachtenswerte Dissertation des Historikers Fujitani Takashi, mit dem Titel: *Japan's Modern National Ceremonies: A Historical Ethnography, 1868–1912*. Er widmet sich detailliert einigen der großen nationalen Zeremonien, die während der Meiji-Zeit eingeführt wurden. Die Bildung eines staatlichen Zeremoniells ergab sich als eine der Notwendigkeiten aus dem Prozeß des japanischen *'nation building'* insbesondere in der zweiten Hälfte der Meiji-Zeit. Zwei Erfordernissen sah sich das neue Kaiserreich konfrontiert, wie Fujitani überzeugend ausführen kann: Erstens mußte eine nationale Einheit hergestellt werden, d. h. es mußte überhaupt erst ein gemeinsames japanisches Nationalbewußtsein kreiert werden, und zweitens mußte die Macht des neuen Nationalstaates Japan auch nach außen hin, dem Ausland gegenüber, demonstriert werden. Diesen innen- wie außenpolitischen Notwendigkeiten folgte die Schaffung eines möglichst umfassenden nationalen Symbolapparates als sichtbarer Ausdruck der Herrschaftslegitimation. Dazu gehörte auch die Schaffung einer Hauptstadt – Tōkyō – mit allen Attributen nicht nur einer politischen Zentrale, sondern eines nationalen „Zentrums“. Unter Hinweis auf die Arbeit Hobsbawms bemerkt Fujitani (1986:18) abschließend in unmißverständlicher Klarheit:

⁴ Anlässlich der Thronbesteigung des gegenwärtigen Tennō (*Sokui no rei*, 12.11.1990, und *Daijōsai*, 23.11.1990) entwickelte sich eine intensive wissenschaftliche, wie auch populärwissenschaftliche Auseinandersetzung um die eigentliche Bedeutung und Funktion dieser Zeremonien in Gegenwart und Geschichte; vgl. u. a. Itō 1989, Mayumi 1990, Takamori 1990, *Rekishigaku Kenkyūkai* (Hg.) 1990, Yoshino 1990; vgl. auch Antoni 1988:177–195. Eine politische Einordnung der Thronbesteigungszeremonien Akihito-Tennōs liefert Fischer 1991.

During the period from the second half of the nineteenth century through the early-twentieth century, Japan's governing elites also invented, revived, manipulated and encouraged national rituals with unprecedented vigor. Through rituals the rulers helped to bring a country divided horizontally into regions and vertically into estates under one ruler and one legitimating sacred order.⁵

2.3. Zwischenbilanz

Es können aufgrund des bisher Gesagten m. E. zwei grundlegende Erkenntnisse formuliert werden: (1) Traditionell, gar archaisch erscheinende Kulturelemente im modernen Japan dürfen nicht *a priori* als *survivals* früherer Kulturschichten angesehen und demzufolge auch nicht ungeprüft als Argumente einer generellen „Traditionalität“ angeführt werden. Es ist vielmehr in jedem Einzelfall zu prüfen, ob derartige Kulturelemente nicht in Wirklichkeit Kreationen, zumindest aber Modifikationen und Manipulationen darstellen, die ihrem eigentlichen Charakter nach dem Bereich der Moderne angehören, d. h. konkret der japanischen Nationalstaats-Entwicklung insbesondere des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Ein Interpret, der sich zu leichtgläubig von einer scheinbar authentischen Traditionalität derartiger Elemente blenden ließe, liefe Gefahr, die ideologische Funktion der meiji-zeitlichen „Redaktion“ solcher Kulturelemente zu übersehen. Als Produkt einer dergestalt affirmativen Rezeption nationaler Symbolik muß sich ein Exotismus ergeben, der letztlich zu einer kulturellen (Selbst-) Isolation Japans zu führen droht. (2) Die zweite grundlegende Erkenntnis lautet, daß dieser Prozeß einer Manipulation von Tradition keineswegs auf Japan beschränkt ist. Japan stellt keinen Sonderfall eines Landes dar, in dem „Tradition“ und „Moderne“ eine einzigartige Verbindung eingegangen wären. Ganz im Gegenteil erweist sich der japanische Fall als ein besonders prägnantes Beispiel für einen in jener historischen Situation weltweit wirksamen Prozeß, der aus dem Kontext der Nationalstaatsbildungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts heraus zu begreifen ist. Die

⁵ Auch eine Reihe hiesiger Autoren hat deutlich auf den ambivalenten Charakter von Traditionalität im Kontext der japanischen Moderne aufmerksam gemacht; eine informative Zusammenfassung bietet der Beitrag von Rudolf Wolfgang Müller (1989), insbesondere Abschnitt 2.4: „Tradition und Moderne' oder ‚Gegenwart des Vergangenen?“. Ilse Lenz, der ich bei dieser Gelegenheit auch für den ersten Hinweis auf das Werk Hobsbawms danken möchte, bemerkt in diesem Zusammenhang: „Die japanische Modernisierung beruht also auf einer Selektion, Synthese und Neuschaffung eigener ‚herkömmlicher‘ und neuer westlicher Elemente“ (Lenz 1987:57).

Manipulation, ja Neuschaffung von Traditionen bildete einen grundlegenden Faktor in dieser Entwicklung. Japan erscheint hier überdies nicht, wie im Kontext der Modernisierung häufig erkennbar, als eine „verspätete“ Nation.⁶ Die japanische Nationalstaatsbildung, die man kulturanthropologisch als Ausdruck einer „nativistischen Regression“ bezeichnen könnte, verläuft vielmehr zeitlich absolut synchron zur europäischen Entwicklung und erreicht, wie diese, im ausgehenden 19. Jahrhundert einen ersten Höhepunkt. Damit zeigt sich, daß dem japanischen Fall keine exotische Sonderrolle zugeschrieben werden darf, welche die Entwicklung des Landes der komparatistischen Analyse entzöge, sondern, daß hier ein nahezu unerschöpfliches Reservoir an auch welthistorisch relevantem Material für das generelle Studium des „nation building“ seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert eröffnet wird.

Überspitzt ausgedrückt stellt demnach etwa die Einführung des Reichsgründungstages im meiji-zeitlichen Japan kein Problem spezifisch japanischer historischer Kontinuität dar, es handelt sich vielmehr um die japanische Erscheinungsform einer globalen, zeitbedingten Struktur (= nation building), die ihre regionale Authentizität durch eigenkulturelles Inventar (= Jinmu-Tennō) zu erweisen sucht. Daß in diesem Kontext den sichtbaren nationalen Symbolen – Monumenten, Zeremonien, etc. – als zumeist „invented traditions“ eine besondere Bedeutung zukommt, haben die bisherigen Ausführungen gezeigt. Doch ist, bei genauerer Betrachtung, das Problem in seiner ganzen Dimension damit noch nicht umrissen. Symbole können nur die Embleme eines tatsächlich wesentlich komplexeren Sachverhaltes darstellen. Auf die vorliegende Problematik übertragen bedeutet dies, daß „invented traditions“ nur die deutlich sichtbare Seite eines strukturellen Phänomens darstellen, welches im Prozeß des nation building selbst gegeben ist. Als nächster Schritt unserer Untersuchung ist deshalb zu prüfen, inwieweit die japanische Entwicklung als Teil auch dieser strukturellen Ebene einzuschätzen ist.

2.4. Die Funktion der Ideologie

Mit diesen Überlegungen haben wir den Bereich der Manipulation von Tradition, wie er in den Arbeiten von Hobsbawm und Kollegen anhand von Ritual und Symbolik beschrieben wird, überschritten. Bereits die Ausführungen Fujitanis zeigten, daß derartige Archaismen nur als Ausdruck politischer und historischer Prozesse zu verstehen sind, deren Kern im

⁶ Zum Begriff der „verspäteten Nationen“ vgl. den Aufsatz von Bernd Martin: Japans Weg in die Moderne und das deutsche Vorbild: Historische Gemeinsamkeiten zweier „verspäteter Nationen“ 1860–1960. In: Martin 1987:17–44.

Bereich des Konzeptionellen, d. h. dem der nationalen Ideologie, zu suchen ist. Auch hier ist zunächst ein Hinweis auf Hobsbawm angebracht, der in seinem neuesten Werk (1990) die geistigen Voraussetzungen für den Prozeß des nation building behandelt und definitiv erklärt: „Nationalism comes before nations“ (Hobsbawm 1990:10). Zunächst war demnach eine, meist mit manipulierten Traditionen argumentierende Idee der Nation zu formulieren, damit sich anschließend ein öffentlich propagiertes, gesamtgesellschaftliches National-Bewußtsein entwickeln konnte. Doch ist auch diese Studie Hobsbawms in ihrem Gegenstand bedauerlicherweise weitgehend auf den europäischen Bereich beschränkt und vernachlässigt außereuropäisches, zumal ostasiatisches Material in einer kaum noch nachvollziehbaren Art und Weise.

Weitaus aussagekräftiger erscheint in diesem Zusammenhang der Ansatz eines weiteren Autors, Dietmar Rothermund, der m. E. den entscheidenden theoretischen Schritt in Richtung einer Synthese der bislang weitgehend beziehungslos nebeneinander liegenden Problemfelder von „künstlicher“ und „echter“ Tradition, von regionalem Sonderfall und universaler Struktur, von Symbol und Idee, vollzieht.

2.5. Der „Traditionalismus“

Dietmar Rothermund, der sich als Neuhistoriker mit dem modernen Indien, insbesondere der Ideologie des Hindu-Nationalismus auseinandersetzt, stellt in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen den Begriff des „Traditionalismus“. In einem kurzen programmatischen Aufsatz aus dem Jahr 1989, in welchem die wesentlichen theoretischen Grundlagen dieser Art der historischen Ideologie-Kritik zusammengefaßt sind, stellt der Autor zum Verhältnis von echter Tradition und dem politisch motivierten „Traditionalismus“ fest, Tradition sei „gelebte Tradition mit all ihren Widersprüchen und Ungereimtheiten; Traditionalismus ist dagegen Ideologie, geistige Konstruktion – und daher oft im Konflikt mit der gelebten Tradition“ (Rothermund 1989:144). Mit dem Begriff des „Traditionalismus“ gibt uns der Verfasser ein methodisch außerordentlich scharfes Werkzeug zur analytischen Trennung von „echter“ und „artifizieller“ Überlieferungen in die Hand. Rothermund definiert den Begriff des Traditionalismus „als die bewußt selektive Traditions-Interpretation [...], die Solidaritätsstiftung zum Ziel hat und deshalb solche Elemente der Tradition, die mit diesem Ziel nicht vereinbar sind, entweder schlicht verleugnet oder aber apologetisch umzudeuten versucht“ (Rothermund 1989:144–145).

In einer Arbeit aus dem Jahr 1970 verweist der Autor auf den universalen Charakter der traditionalistischen Konstruktion im Dienste moderner National-Ideologien:

Traditionalism is a phenomenon that can be observed in many nations in a transitional phase of cultural and political development. Tradition is a many splendoured thing, it encompasses a variety of social structures and ideas which are frequently contradictory. Traditionalism, however, is a conscious attempt at streamlining tradition so as to fit a particular need for a useful past. This need arises when a people wants to acquire a national identity and looks for some common denominator. This common denominator is usually found in a reconstructed tradition of social, cultural and religious solidarity (Rothermund 1970:35).

Dem Traditionalismus kommt die entscheidende Rolle in der Formulierung nationaler Identität zu. Traditionalisten selektieren, systematisieren und erschaffen ideologische Systeme, in denen heterogene kulturelle Überlieferungen zu einer homogenen Nationalideologie umgeformt werden. Der Zweck dieser Identitätsfindung ist in einer avisierten nationalen Solidarität gegeben, die überkommene soziale, religiöse und andere Unterschiede einzuebnen beabsichtigt. Es wird deutlich, wie Rothermund schreibt, „daß Identitätsfindung zum Zweck der Solidaritätsstiftung das bewußte Ziel des ‚Traditionalisten‘ ist“ (Rothermund 1989:147).

Traditionalismus gleicht in mancher Hinsicht dem uns bereits bekannten Nativismus der Kulturanthropologie, so in dem „Bestreben, eine ‚reine‘ Tradition wiederherzustellen“ (Rothermund 1989:145), ist jedoch *per se* das Instrument einer auf nationalen Konsens abzielenden politischen Ideologie. Hier spielt stets die Verbindung von nationalem und religiösem Gedanken die entscheidende Rolle, wie etwa im gegenwärtigen islamischen Fundamentalismus, den Rothermund als aktuellen Fall eines solchen Traditionalismus nennt, um sich dann aber verstärkt dem hinduistischen Nationalismus zuzuwenden. Als konkretes Beispiel einer echt „traditionalistischen“ Verbindung von Identitätsfindung und Solidaritätsstiftung nennt der Autor die Ideen des indischen Nationalrevolutionärs Vinayak Damodar Savarkar.

Savarkars Nationalismus kreist um die Konzeption des „Punyabhumi“; es handelt sich dabei um einen Sanskrit-Neologismus, der wörtlich als „das Land (bhumi) in dem man religiöses Verdienst (punya) erwirbt“ zu übersetzen ist (Rothermund 1989:146). Der Ausdruck impliziert, „daß diese Möglichkeit nur in diesem besonderen Land, Indien, gegeben ist“. Rothermund führt weiter aus:

Es gelang Savarkar auf diese Weise, die Charakteristika des modernen territorialen Nationalstaats auf einen Nenner zu bringen, der der indischen Tradition entsprach. Die Verbindung von Identitätsfindung und Solidaritätsstiftung wird hier besonders deutlich. Mit einer klaren und einfachen Definition der Identität des ‚Hindus‘ wird eine umfassende Solidarität begründet. Dabei ergibt sich aber auch eine eben-

so klare Ausgrenzung: Der indische Muslim, der selbstverständlich Indien nicht als sein ‚Punyabhumi‘ betrachten kann, ist von dieser Solidarität ausgeschlossen (Rothermund 1989:146).

Spätestens diese Schilderung eines „religiös begründeten Solidaritätstraditionalismus“ muß den japanologischen Leser aufhorchen lassen, denn unschwer lassen sich hier die Strukturen auch des modernen japanischen Nationalismus⁷ wiederkennen.

2.6. Der „Familismus“ und die Ideologie der japanischen Homogenität

Der geistige Kern des modernen japanischen Nationalismus ist in dem ideologischen Postulat einer „Homogenität“ Japans gegeben. Diese Idee fand ihre Formulierung seit der Meiji-Zeit im Konzept des „Familismus“, d. h. in der Vorstellung von Japan als einem Staat, dessen Bewohner im Sinne einer einzigen großen Familie miteinander verbunden sind. An der Spitze dieser Nationalfamilie war, in der Funktion des Vaters, der Tennō angesiedelt. Bemerkenswert erscheint, daß die radikalste Version des Familismus diese intime Beziehung zwischen Tennō und Staatsvolk nicht als die einer Familie im übertragenen Sinne verstand, sondern vielmehr als eine tatsächliche, ethnisch-genetisch definierte Großfamilie, deren Glieder durch eine Herkunft von gemeinsamen (göttlichen) Ahnen verwandtschaftlich miteinander verbunden waren. Zum Familismus gehört daher untrennbar der Ahnenkult, der sich in dieser Form, ungeachtet seines archaischen Erscheinungsbildes, ebenfalls erst in der Meiji-Zeit herausgebildet hat. Die Details dieses ideologischen Konzepts bedürfen an dieser Stelle keiner erneuten Darlegung, da bereits anderweitig ausführlich diskutiert (vgl. Antoni 1991:60–75, passim).

Zu den tragenden ideologischen Säulen dieses religiös argumentierenden *kokutai*-Familismus gehören all jene von Immoos aufgeführten Elemente: der mythische Gründungstag durch Jinmu-Tennō, die Zeitrechnung nach Regierungsperioden, das nationale Zeremoniell, die Position

⁷ Literatur zum „japanischen Nationalismus“ findet sich insbesondere im angelsächsischen Sprachraum in nahezu unübersehbarem Ausmaß. Viele dieser Titel sind jedoch in wissenschaftlicher Hinsicht als zweifelhaft anzusehen, da sie einer meist einseitig argumentierenden politischen Tendenz allzu kritiklos verpflichtet und damit selbst Element der ideologischen Auseinandersetzung sind. Eine Ausnahme aus jüngerer Zeit stellt die hervorragende Studie des amerikanischen Japanologen John Dower (1986) dar. An japanischen Titeln ist nach wie vor empfehlenswert die Arbeit von Ienaga Saburō (1967); an neueren Titeln sei auf die Arbeiten von Yasumaru und Miyachi (1988), Tanaka und Wada (1990) und Nishikawa und Miyachi (1990, deutsche Ausgabe) verwiesen.

des Yasukuni- und mehr noch des Ise-Schreines als nationalreligiösen Symbolen, schließlich die göttliche Position des Tennō in einem zur Staatsreligion erhobenen Shintō. Doch zeigt die geistesgeschichtliche Analyse, daß es sich bei diesem religiös-ideologischen System keineswegs um den Ausdruck eines „archaischen“ Japan mit einer linear verlaufenden, um die Institution des Tennō zentrierten Historie handelt, sondern vielmehr um das Produkt eines, um den Begriff Rothermunds hier bewußt aufzunehmen, „religiös begründeten Solidaritätstraditionalismus“ in höchster Vollendung.

Alle Kriterien des von Rothermund als universal beschriebenen „Traditionalismus“ finden sich im Japan der Meiji-Zeit verwirklicht, so auch die Exklusivität der Zugehörigkeit zur nationalen Großfamilie: Mitglied konnte nur werden, wer in den Kreis der gemeinsamen Abstammung aufgenommen war, ein Umstand, der zwangsläufig zu großen Problemen und Diskriminierung in bezug auf die ethnischen Minderheiten Japans führen mußte. Ainu, Okinawaer, in Japan seit Generationen lebende Koreaner – all diese Gruppen waren *per definitionem* ausgeschlossen aus dem Kreis der nationalen Familie.⁸

Doch stellt der meiji-zeitliche Familienstaatsgedanke nicht nur ein grandioses Beispiel „traditionalistischer“ Konstruktion dar, vielmehr finden wir hier auch die Differenzierung zwischen gelebter, heterogener „Tradition“ und künstlich-homogenem „Traditionalismus“ bestätigt. Der japanische Nationalismus speist sich bekanntlich aus einer reichhaltigen Quelle heterogener geistesgeschichtlicher Strömungen. Wir finden Elemente des mittelalterlichen *shinkoku*- („Götterland“-)Konzeptes, in Verbindung mit den früh-edozeitlichen Kokugaku-Interpretationen der japanischen Mythologie. Hinzu kommt der *kokutai*-Gedanke der spät-edozeitlichen Mito-Schule mit ihren synkretistischen Verbindungen von Shintō-Dogma und neokonfuzianischer Ethik (vgl. Antoni 1991:31–59). Diese autochthonen geistesgeschichtlichen Strömungen sind in der Meiji-Zeit, angereichert um eine Reihe – meist stark modifizierter – heterogen-traditioneller Elemente, eine Verbindung mit dem westlichen Nationalstaats-Gedanken eingegangen und haben zur Entstehung des modernen Tennōismus geführt, dessen Konzeption sich, etwa in der Formulierung eines Itō Hiro-

⁸ In besonderer Deutlichkeit zeigt sich dieses Problem anhand der mythisch-legendären Überlieferung zur Herkunft der Bewohner der Ryūkyū-Inseln, die der Überlieferung nach nicht in den Kreis der abstammungsmäßig legitimierten Japaner aufgenommen sind. Zur Entstehung des Menschen in der okinawaischen Überlieferung vgl. u. a. das Kapitel „Genjin no mori“ in Torigoe 1966:43–57; als zeitgenössische Quelle zur ideologischen Nutzbarmachung dieser Thematik in den 40er Jahren vgl. Oshita 1943:206–222 sowie Antoni 1991.

bumi,⁹ von einem absolut rational und intentional argumentierenden Standpunkt aus der einheimischen Überlieferung bedient, um auf diese Weise dem neugeschaffenen Zentralstaat eine historische und religiöse Legitimation zu verschaffen.

Wie bereits bei der Behandlung der „invented traditions“ im Sinne Hobsbawms dargestellt, kamen den nationalen Symbolen und Ritualen in diesem Zusammenhang eine große Bedeutung zu. Doch erweist sich deren eigentliche Relevanz erst anhand der zugrundeliegenden geistig-ideologischen Intentionen. Im konkreten Fall des japanischen Familismus bestand das Ziel in der Gestaltung eines japanischen Nationalbewußtseins, welches die Mitglieder dieser propagierten nationalen Familie nach innen wie außen zu einen vermochte. Die Indoktrination durch Schule und Militär hat sich in dieser Hinsicht als dermaßen erfolgreich erwiesen, daß ihre ideologischen Postulate zum Allgemeingut des neuen nationalstaatlichen Japans wurden und – dies sei hier nur am Rande vermerkt – bis heute auch außerhalb nationalistischer Diskurse unbewußt nachwirken.¹⁰

Besonders die Kommentare zum Erziehungserlaß von 1890 (vgl. Okubo 1969:425 und Murakami 1977:154) bis hin zu ihrem nationalistischen Höhepunkt aus dem Jahr 1937, dem *Kokutai no Hongi* (Monbushō 1937)¹¹, verbreiteten das Bild einer einheitlichen japanischen Kultur mit einer linearen Geschichte, in deren Zentrum Person und Institution des Tennō angesiedelt waren, untrennbar mit dem – homogenen – Volk verbunden durch eine quasi genetisch vererbte Nationaethik (*kokumin dōtoku*).¹² Mir ist kein Fall eines anderen Landes, einer anderen Kultur, bekannt, in welcher der „religiös begründete Solidaritätstraditionalismus“ in einem derartigen Maße nicht nur ideologisch perfektioniert, sondern im staatlichen Rahmen auch tatsächlich realisiert worden wäre wie im modernen Japan.

⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang u. a. die Denkschrift Itō Hirobumis bezüglich der konstitutionellen Regierungsform für das japanische Kaiserreich aus dem Jahr 1880 (Kaneko 1940:192–200).

¹⁰ Ein jüngstes Beispiel liefert der Deutschland-Korrespondent der japanischen Tageszeitung „Asahi Shimbun“, die ihrer liberalen Grundhaltung wegen keiner nationalistischen Reprisen zu verdächtigen ist, Takagi Shin, indem er zum Gegensatz von Europa und Japan bemerkt: „Die Japaner fühlen sich von Europa ganz besonders angezogen. Warum? [...] Dieses Europa, so darf man wohl sagen, ist das genaue Gegenteil von Japan, einem Inselreich, das ein homogenes Volk und eine homogene Kultur besitzt“ (Takagi 1991:126).

¹¹ Vgl. Gauntlett und Hall 1949 sowie Antoni 1991:50.

¹² Um die Jahrhundertwende existierte in Japan eine eigene Gattung national-ethischer Traktate zu den Grundlagen der japanischen Moral, deren einflußreichster von dem berühmten Philosophen und nationalistischen Theoretiker Inoue Tetsujirō stammt: *Kokumin dōtoku gairon* (Inoue 1912). Vgl. auch Antoni 1991:76–99.

Diese traditionalistisch konstruierte nationale Selbstgewißheit entfalte schließlich eine enorme Wirkung auch im außerjapanischen Raum, d. h. das moderne „traditionalistische“ Credo dominierte schließlich auch die auswärtige Sicht auf Japan. Ihren Höhepunkt fand diese idealisierte, historisch vollkommen verfälschende, mit Stereotypen operierende Interpretation des Landes und seiner Kultur – zu nennen wären hier nur die unsäglichen Klischees über den angeblich so archaischen japanischen *bushidō*¹³ – im In- und Ausland, vor allem im nationalsozialistischen Deutschland. Wer, so lautet die bis heute gültige Grundannahme einer solchen, dem „Traditionalismus“ in die Falle gehenden Sichtweise, könne schließlich besser – und vor allem „authentischer“ – Auskunft geben über eine Kultur als ein Angehöriger derselben, ein Einheimischer?

Es waren nur wenige Künstler und Gelehrte in und außerhalb Japans, die diesen subtilen ideologischen, mit Stereotypen arbeitenden Konstruktionen entgegentraten, wie ansatzweise etwa Karl Florenz, der sich zu jener Zeit, d. h. im ausgehenden 19. Jahrhundert, intensiv mit dem historischen Shintō auseinandersetzte. Er arbeitete in seinen Shintō-Forschungen streng wissenschaftlich und vergleichend. So erklärte er bereits im Jahr 1892, während seiner Lehrtätigkeit in Japan, zu einer Zeit also, da der Jinmu-Kult und die mythologisierende Sicht der Frühgeschichte in Japan einen Höhepunkt erlebten, zu den Grundlagen seiner historischen und philologischen Arbeit, man könne den schriftlichen Überlieferungen (*Kojiki* und *Nihongi*) erst vom Beginn des 6. Jahrhunderts an „mit leidlichem Vertrauen folgen“ (Florenz 1892–97:IV). Somit ist es für Florenz auch eine Selbstverständlichkeit, von dem angeblichen Jinmu-Tennō stets nur als dem „legendären“ Kaiser zu sprechen. Meist verwendet er in diesem Zusammenhang jedoch nur den historisch überlieferten Eigennamen dieser mythisch-legendären Figur: Iwarebiko. Schließlich rechnet Florenz unmißverständlich – und mit unverkennbar selbstbewußtem Pathos – mit der mythisierenden Sicht der Geschichte in Japan ab:

¹³ Eine wunderbar subtile Satire auf die *bushidō*-Begeisterung seiner Zeitgenossen lieferte im Jahr 1916 Akutagawa Ryūnosuke mit seiner Kurzgeschichte „Das Taschentuch“, in der er die Geschichte eines gewissen Professors Hasegawa Kinzo erzählt, der, obgleich von einem gerade selbst erlebten Beispiel weiblichen *bushidōs* ganz ergriffen, die desillusionierende Erfahrung machen muß, daß derartige Verhaltensweisen auch außerhalb Japans bekannt sind. Strindberg, so liest der Protagonist der Handlung indigniert, spräche in solchen Fällen von „Mätzchen“ ... (vgl. Akutagawa 1975:62–63). Es ist anzunehmen, daß Akutagawa mit der literarischen Figur Hasegawa in Wirklichkeit auf Nitobe Inazo, den Propagandisten dieser Art *bushidō* aus der Zeit der Jahrhundertwende, zielte.

Das Wenige, was die europäische Forschung bisher über die wirklichen Zustände des ältesten Japan anzudeuten vermochte, belehrt uns jedoch, dass die historische Darstellung desselben in Kojiki und Nihongi (auf die sich wiederum alle späteren Angaben der Japaner stützen) von falschen Prinzipien bis ins innerste Mark durchdrungen sind (Florenz 1892–97:III).

Florenz ist ganz der europäischen *Wissenschaftstradition* des ausgehenden 19. Jahrhunderts verpflichtet, nicht dessen ideologischem Historismus, und spricht an gleicher Stelle von „Evolution“ und „kritischer Forschung“. Von Tennō-Mystizismus und Familienstaats-Ideologie findet sich dagegen nichts in seinen Kommentaren.¹⁴

Derartige Einsichten in die historische Wirklichkeit, die im Kontrast zu der seinerzeitigen „Homogenitäts“-Ideologie standen, blieben jedoch weitgehend ungehört. Daß Japan im Laufe der geschichtlichen Entwicklung stets ein Land war, das vor allem durch eines gekennzeichnet war: Vielschichtigkeit und Zerrissenheit in kultureller, sozialer und territorialer Hinsicht, wurde ideologisch so erfolgreich verdrängt, daß die neue Sicht eines ethnisch, kulturell, sozial, sprachlich etc. einheitlichen Landes zum absoluten Dogma aufsteigen konnte. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat die japanische Wissenschaft, von den Fesseln des ideologischen „Traditionalismus“ befreit, sich intensiv mit dem tatsächlichen Entwicklungsgang der Kultur im Bereich der japanischen Inseln befassen können. Man stieß dabei auf ein immer verwirrender werdendes Bild von „Heterogenität“ und entfernte sich so nach und nach von der Illusion einer historisch tradierten alljapanischen „Homogenität“.¹⁵ Lokale, regionale, sozia-

¹⁴ Um Karl Florenz und seine Stellung innerhalb der Japanologie hat sich in den vergangenen Jahren eine heftige wissenschaftliche Debatte entwickelt, deren bisherigen Höhepunkt die detaillierte Untersuchung von Herbert Worm (1988) markiert. Bereits 1985 fand in Hamburg ein Symposium zum Thema „Karl Florenz und die deutsche Japanologie“ (Hamburg, 28.–30.11.1985) statt, dem ein eigener Band der *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, NOAG (Heft 137, 1985) gewidmet wurde. Im vorliegenden Zusammenhang sei hier insbesondere auf den Beitrag von Nelly Naumann (1985:39–48) verwiesen. In jüngster Zeit erschien in dem vom Japanischen Kulturinstitut Köln herausgegebenen Sammelband *Kulturvermittler zwischen Japan und Deutschland* (1990) eine Arbeit Roland Schneiders zu Karl Florenz (1990:149–161).

¹⁵ Erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges konnte die japanische Frühgeschichtsforschung frei von ideologischen Fesseln die tatsächliche Genese der japanischen Kultur erforschen. Neben der Archäologie erlaubt hier vor allem die vergleichende Mythenforschung und Ethnologie wertvolle Einblicke in die ursprüngliche Heterogenität der Kultur auf japanischem Boden; vgl. u. a. Ōbayashi 1973; Naumann 1988; Antoni 1982.

le, ethnische, sprachliche, geschlechtliche, wirtschaftliche, berufliche, kulturelle etc. Unterschiede traten nunmehr deutlich zutage. Sie entsprechen exakt dem Wort Rothermunds von der Vielschichtigkeit der lebendigen „Tradition“.

Somit hat es seit dem Altertum zwar geistige Bemühungen, insbesondere in Kreisen der konfuzianisch geprägten Shintō-Theologie, gegeben, ein Bild von „Japan“ als Ganzem zu entwerfen, doch strahlten diese Konstrukte, untrennbar mit der dem chinesischen Konfuzianismus entstammenden Idee des alten Zentralstaats der Ritsuryō-Zeit verbunden, eben deshalb solch große Attraktivität aus, weil sie zu keiner Zeit der gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Realität Japans entsprochen haben. Und es war, nach den Jahrhunderten des staatlichen Chaos im japanischen Mittelalter, gerade das Japan der Tokugawa-Zeit, welches vordergründig den Anschein eines straff verwalteten und damit hierarchisch vereinheitlichten Gemeinwesens bot, das mit seiner faktischen sozialen wie territorialen Zersplitterung das Erfordernis einer sozialen Einheit im nationalstaatlichen Rahmen schuf. Gerade *weil* das Land stets in partikuläre Gruppen zerfallen war, mußte die Utopie der Homogenität aus der Sicht des neuen, meiji-zeitlichen Zentralstaates so verheißungsvoll erscheinen.

Aus dem Umstand, daß die soziale, religiöse und politische Wirklichkeit, insbesondere im japanischen Mittelalter, dieser idealen Wunschvorstellung nie entsprochen hat, erklärt sich somit die Existenz der *Idee* von Japan als einem Land mit einer einheitlichen, gemeinsamen Kultur in Kreisen der nationalen Staatstheoretiker und religiösen Nativisten. Der Nativismus prägte japanisches Denken damit schon lange vor der Begegnung mit Europa in unterschiedlichen geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien und konnte folglich in der Meiji-Zeit eine so unkomplizierte Verbindung mit dem westlichen, insbesondere dem deutschen Nationalismus eingehen: beide waren ähnlichen Ansätzen und Zielen verpflichtet, suchten sozial, regional und sprachlich zerrissene und daher isolierte Kulturräume in einheitliche Nationen zu verwandeln (es sei hier nur angedeutet, daß sich etwa zwischen den nativistischen Ideen der Kokugaku und dem romantischen Volkstum-Gedanken eines Johann Gottfried Herder frappierende Parallelen erkennen lassen).

Ihren Konnex fand die nationalstaatliche Entwicklung im modernen Japan schließlich im Phänomen des modernen „religiös begründeten Solidaritätstraditionalismus“, der die verschiedenen Entwicklungslinien und heterogenen Formantien zu einem einzigen System, dem des „Familismus“, zusammenfügte. Abschließend läßt sich m. E. somit feststellen, daß zur Genese des japanischen „Traditionalismus“ die folgenden Elemente beigetragen haben:

- (1) Der autochthone *Nativismus* als Ausdruck einer eigenständigen religiös-nationalen Utopie;
- (2) die lebendige *Tradition* als Ausdruck der faktisch gegebenen kulturellen, sozialen und territorialen Heterogenität;
- (3) der europäische *Nationalismus* als ideologisches Movens einer selektiven Traditions-Verwertung im Rahmen der neuzeitlichen Nationalstaatsbildung. Der Traditionalismus vermochte somit, die einheimischen, japanischen Entwicklungslinien in Einklang mit dem globalen Prozeß des „nation building“ im ausgehenden 19. Jahrhundert zu bringen.

3. „TRADITION“, „TRADITIONALISMUS“ UND DAS MODERNE JAPAN – EIN AUSBLICK –

Die Differenzierung zwischen „Tradition“ und „Traditionalismus“ vermittelt, wie bereits dargelegt, ein präzises Instrument zur Analyse der so verwirrend erscheinenden kulturellen Phänomene auch des modernen und gegenwärtigen Japans. Waren die Forschungs- und Beschreibungsansätze in bezug auf das moderne Japan bislang meist von der eingangs geschilderten unzulänglichen Dichotomie von „Tradition“ und „Moderne“ ausgegangen, so zeigt sich jetzt, daß eine derartige Beschränkung auf nur zwei Kategorien der komplexen Wirklichkeit nicht gerecht werden kann. Hobsbawms „invented traditions“ kennzeichnen dabei jedoch nur einen Teilaspekt der benötigten dritten Kategorie, da sie sich mit der Behandlung von Riten, Symbolen und anderen sichtbaren Emblemen nur dem Bereich des kulturellen Ausdrucks zuwenden, nicht aber dem der dahinterliegenden ideologischen Motivation. Indem wir die Kategorie „Traditionalismus“ als relevant auch für das Studium der modernen japanischen (Geistes-)Geschichte anerkennen, umreißen wir ein Konzept, dessen Gültigkeit sich in unterschiedlichen Bereichen manifestiert, so in dem der „invented traditions“.

Schon ein erster Versuch, die Kategorien „Tradition“ und „Traditionalismus“ auf Japan anzuwenden, zeigt deren Stichhaltigkeit. Tradition zeichnet sich primär durch Vielschichtigkeit aus, „ist gelebte Tradition mit all ihren Widersprüchen und Ungereimtheiten“ (Rothermund 1989:144), während der Traditionalismus „als bewußte Solidaritätskonstruktion, im Gegensatz zur gelebten, vielschichtigen Tradition, gewisse Elemente der traditionellen Ordnung herausgriff und zu universalen Normen reduzierte“.

Es zeigt sich, daß mit dem Konzept des „Traditionalismus“ allem Anschein nach die eingangs geforderte dritte Kategorie für eine umfassende

Kulturanalyse, neben denen der „Tradition“ und der „Moderne“, gefunden ist. Nicht der so griffig erscheinende Konflikt von „traditionell“ und „modern“ vermittelt uns den Zugang zur japanischen Wirklichkeit, sondern die Betrachtung derjenigen kulturellen Spiegelwelten, die, mit dem Anschein künstlicher Alterspatina operierend, den Eindruck des historischen Legitimierten vermitteln. Nur das vorurteilslose Studium der echten „Tradition“ bietet hier eine Gewähr, den „Traditionalismus“ als Agens der japanischen Moderne zu verstehen.

Doch geht die Bedeutung Japans in diesem Zusammenhang über die eines prägnanten regionalen Sonderfalles hinaus. Die Erforschung des modernen japanischen „Traditionalismus“ kann einen wertvollen Beitrag zum Verständnis auch des universalen Konzeptes leisten: Zum einen bietet die Kategorie des „Traditionalismus“ einen methodisch sicheren Weg zur Scheidung von „echt“ und „falsch“ in der japanischen Moderne; d. h., der komparatistische, universale Ansatz erleichtert ein Erkennen des konkreten japanischen Falles. Zum anderen liefert Japan, als Beispiel eines vollausgebildeten, umfassend dokumentierten und historisch tatsächlich umgesetzten „Solidaritätstraditionalismus“ ein Studienfeld, das gerade auch für den „allgemeinen“ Historiker von größter Bedeutung für die Formulierung der generellen Theorie des „Traditionalismus“ ist.

In seinem Aufsatz aus dem Jahr 1989 ruft Dietmar Rothermund Historiker und Orientalisten zur Zusammenarbeit in der Erforschung des Traditionalismus auf. Ich meine, die Japanologie sollte sich angesprochen fühlen.

4. LITERATURVERZEICHNIS

- Akutagawa, Ryunosuke (1975): *Rashomon*. Ausgewählte Kurzprosa. Aus dem Japanischen von Jürgen Berndt. München: Verlag C. H. Beck.
- Antoni, Klaus (1982): *Der Weisse Hase von Inaba. Vom Mythos zum Märchen*. Wiesbaden: Steiner. (Münchener Ostasiatische Studien, Band 28).
- Antoni, Klaus (1988): *Miwa – Der Heilige Trank. Zur Geschichte und religiösen Bedeutung des alkoholischen Getränkes (Sake) in Japan*. Stuttgart: Steiner. (Münchener Ostasiatische Studien, Band 45).
- Antoni, Klaus (1991): *Der Himmlische Herrscher und sein Staat. Essays zur Stellung des Tennō im modernen Japan*. München: iudicium-Verlag.
- Bargatzky, Thomas (1985): *Einführung in die Ethnologie. Eine Kultur- und Sozialanthropologie*. Hamburg: Buske.
- Dönhoff, Marion Gräfin (1990): In: *Die Zeit* (Hamburg) Nr. 49 (1990) S. 52.
- Dower, John (1986): *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War*. New York: Pantheon Books.

- Fischer, Peter (1991): Zwischen Politik und Religion: Der Streit um die Thronfolgeriten in Japan. In: Manfred Pohl (Hg.): *Japan 1990 / 91. Politik und Wirtschaft*. Hamburg: Institut für Asienkunde 1991:100–121.
- Florenz, Karl (1892–97): *Nihongi oder japanische Annalen*. Übersetzt und erklärt von Karl Florenz. Dritter Teil, Band 22–30, Geschichte Japans im 7. Jahrhundert. (gebundenes Supplement zu MOAG 5 und 6) Tōkyō, Oct. 1892 – Jan. 1897.
- Fujitani, Takashi (1986): *Japan's Modern National Ceremonies: A Historical Ethnography, 1868–1912*. Berkeley: University of California. (Ph.D. thesis).
- Gauntlett, J. O. und R. K. Hall (1949): *Kokutai no hongi. Cardinal Principles of the National Entity of Japan*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Harootunian, Harry D. (1988): *Things Seen and Unseen. Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hirschberg, Walter (1965): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Stuttgart: Kröner.
- Hobsbawm, Eric (1983): Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914. In: Hobsbawm, Eric und Terence Ranger (Eds.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 263–307.
- Hobsbawm, Eric (1990): *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric und Terence Ranger (Eds.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ienaga, Saburō (Hg.) (1967): *Minken-ron kara nashonarizumu e* [Von der Debatte um Volksrechte bis zum (Aufkommen des) Nationalismus]. Tōkyō: Ochanomizu Shobō. (Meijishi-Kenkyū-Sōsho, Band 4).
- Immoos, Thomas (1989): Japan am Scheideweg. In: *Japan aktuell* (Bonn) 4/1989:3.
- Immoos, Thomas (1990): *Japan – Archaische Moderne*. München: Kindt Verlag. (Fragen einer neuen Weltkultur, Band 5).
- Inoue, Tetsujirō (1912): *Kokumin dōtoku gairon* [Grundriß der Volksmoral]. Tōkyō: Sanseidō.
- Itō, Tetsuo (1989): *Tennō-sokui to Daijōsai* [Die Tennō-Thronbesteigung und das Daijōsai]. Tōkyō: OS-Shuppansha.
- Kaneko, Kentarō (Hg.) (1940): *Itō Hirobumi den* [Biographie Itō Hirobumis]. Tōkyō: Tōseisha.
- Kawada, Haruo (1982): *Jinja-shintō no jōshiki* [Die Vernünftigkeit des Schrein-Shintō]. Kyōto: Shōmeisha.
- Lenz, Ilse (1987): Der große Unterschied und die kleine Gleichheit. In: *Probleme des Klassenkampfes, Prokla* (Berlin–Erlangen) 17, 1987, 66:54–75.
- Linton, Ralph (1943): Nativistic Movements. In: *American Anthropologist, New Series*, vol. 45:230–243 (Repr. N. Y.: Kraus, 1962).
- Liscutin, Nicola (1990): Daijōsai. The Great Festival of Tasting the New

- Fruits. In: *Transactions of the Asiatic Society of Japan* (Tōkyō), 4th ser., vol. 5, 1990:25–52.
- Lokowandt, Ernst (1978): *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintō in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit (1868–1890)*. (Studies in Oriental Religions, vol. 3) Wiesbaden: Harrassowitz.
- Martin, Bernd (Hg.) (1987): *Japans Weg in die Moderne. Ein Sonderweg nach deutschem Vorbild?* Frankfurt am Main–New York: Campus.
- Mayumi, Tsunetada (1990): *Nihon no matsuri to Daijōsai* [Die japanischen Feste und das Daijōsai]. Osaka: Akasagi Shoten.
- Monbushō (Hg.) (1937): *Kokutai no Hongi* [Grundprinzipien des japanischen Nationalwesens]. Tōkyō: ohne Verlag.
- Müller, Rudolf Wolfgang (1989): Tradition und Moderne. Zum Verhältnis von Vorurteil und sozialwissenschaftlichem Begriff. In: Ulrich Menzel (Hg.): *Im Schatten des Siegers: Japan. Kultur und Gesellschaft*. Band 1:243–276. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, N.F., Band 495).
- Murakami, Shigeyoshi (1974): *Irei to shōkon – Yasukuni no shisō* [Seelenglaube und Totenfest – Die geistigen Grundlagen des Yasukuni(-Schreines)]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Murakami, Shigeyoshi (1977): *Tennō no saishi* [Die Liturgie des Tennō]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Naoki, Kōjirō (1971): *Shinwa to rekishi* [Mythus und Geschichte]. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- Naumann, Nelly (1985): Karl Florenz und die Wertung der japanischen Mythen als Quellen der Shintō-Religion. In: *NOAG Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e. V.* (Hamburg) 137:39–48.
- Naumann, Nelly (1988): *Die einheimische Religion Japans. Teil 1: Bis zum Ende der Heian-Zeit*. Leiden: Brill.
- Nishikawa, Masao und Miyachi, Masato (Hg.) (1990): *Japan zwischen den Kriegen: Eine Auswahl japanischer Forschungen zu Faschismus und Ultrationalismus*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e. V. (MOAG, Band 109).
- Ōbayashi, Taryō (1973): *Nihon shinwa no kigen* [Die Ursprünge der japanischen Mythologie]. Tōkyō: Kadokawa.
- Ōbayashi, Taryō (1988): *Shinwa no keifu. Nihon shinwa no genryū o saguru* [Die Genealogie der Mythen – Auf der Suche nach den Quellen der japanischen Mythologie]. Tōkyō: Seidosha.
- Okubo, Toshiaki (1969): *Kindaishi shiryō* [Historische Quellen zur japanischen Neuzeit]. Tōkyō.
- Oshita, Masaaki (1943): *Nihon shinwa no kokkateki sekaikan* [Das nationale Weltbild der japanischen Mythologie]. Tōkyō: Ikubōsha.
- Rekishigaku Kenkyūkai (1990): *„Sokui no rei“ to Daijōsai. Rekishika wa kō*

- kagaeru* [„Thronbesteigungsritual“ und Daijōsai: was meinen die Historiker?]. Tōkyō: Aoki Shoten.
- Rothermund, Dietmar (1970): Traditionalism and Socialism in Vivekananda's Thought. In: *Quest* (Bombay), October–December, No.67: 34–38.
- Rothermund, Dietmar (1989): Der Traditionalismus als Forschungsgegenstand für Historiker und Orientalisten. In: *Saeculum* (Freiburg–München), Bd. 40 / 2, 1989:142–148.
- Schneider, Roland (1990): Karl Florenz (1865–1939), der Begründer der deutschen Japanologie. In: Japanisches Kulturinstitut Köln (Hg.): *Kulturvermittler zwischen Japan und Deutschland*. Frankfurt am Main: Campus, 149–161.
- Stagl, Justin (1974): *Kulturanthropologie und Gesellschaft. Wege zu einer Wissenschaft*. München: List-Verlag.
- Takagi, Shin (1991): In: *Stern* (Hamburg), Nr. 37, 5.9.1991: S. 126.
- Takamori, Akinori (1990): *Tennō to tami no Daijōsai* [Daijōsai des Kaisers und des Volkes]. Tōkyō: Tentensha.
- Tanaka, Hiroshi und Wada, Mamoru (1990): „*Kokka*“ no *hihan kara* „*Shakai*“ no *hihan e*. *Kindai bunmei hihan* [Von der Kritik der „Nation“ zur Kritik der „Gesellschaft“: Neuzeitliche Zivilisationskritik]. Tōkyō: Shakai Hyōronsha. (Shisō no umi e, Band 10).
- Torigoe, Kenzaburō (1966): *Kamera-kikō Ryūkyū no shinwa* [Die Mythologie der Ryūkyū-Inseln: ein fotografisches Tagebuch]. Kyōto: Tankō Shinsha.
- Tsunoda, Ryusaku; De Bary, Wm. Theodore; Keene, Donald (Hg.) (1964): *Sources of Japanese Tradition*. 2 Bde. New York: Columbia University Press.
- Tylor, Edward Burnett (1871): *The Origin of Culture*. New York–Evanston–London: Murray. (Part I of *Primitive Culture*; reprint 1958).
- Wehler, Hans-Ulrich (1990): Wider die falschen Apostel. In: *DIE ZEIT*, Nr. 46, 9.11.1990:54–56.
- Weis, Erich (1967): *Schöffler-Weis, Wörterbuch der englischen und deutschen Sprache, Band I, Englisch–Deutsch*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Worm, Herbert (1988): War Karl Florenz ein Verehrer Adolf Hitlers? In: *NOAG Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* e. V. (Hamburg) 144:29–50.
- Yasukuni-jinja-shamusho (Hg.) (1975): *Yasukuni-jinja* [Der Yasukuni-Schrein]. Tōkyō: Yasukuni-jinja-shamusho.
- Yasumaru, Yoshio und Miyachi, Masato (1988): *Shūkyō to kokka* [Religion und Nation]. Tōkyō: Iwanami. (Nihon Kindai Shisō Taikai, Band 5).
- Yoshino, Hiroko (1990): *Daijōsai. Tennō-sokuishiki no kōzō* [Daijōsai. Die Struktur der kaiserlichen Thronbesteigungsriten]. Tōkyō: Kōbundō.