

VORWORT

Als größtes Hindernis für ein der komplexen Wirklichkeit angemessenes, richtiges Verständnis japanischer Kultur und Gesellschaft erweist sich immer wieder der vor allem von den Gesellschaftswissenschaften unternommene Versuch, ein idealisiertes, umfassendes und vielfach Anspruch auf absolute Gültigkeit erhebendes Modell dieser zu entwerfen. In einem Beitrag zum ersten Band dieses Jahrbuches¹ habe ich auf die nahezu unlösbaren Schwierigkeiten eines solchen ambitionösen Unterfangens hingewiesen, deren Eingeständnis unmittelbarer Auslöser etwa der Krise im Selbstverständnis von Völkerkunde und Social Anthropology war, habe jedoch gleichzeitig auch die grundsätzliche Berechtigung eines solchen Vorgehens im Sinne von *Gestaltung* oder *Auslegung* von Wirklichkeit anerkannt. Dabei ist allerdings das Vorverständnis des aktiven, gestaltenden Teiles, nämlich der europäisch-amerikanischen Kultur bzw. Gesellschaft und der von dieser grundlegend geprägten Japanforschung der einzelnen Länder bzw. Kulturen Europas, Amerikas usw. der eigentlich entscheidende Faktor.²

Während mein erwähnter Artikel den verschiedenen historischen Ausprägungen des europäischen Japanbildes nachging, war das erste internationale Symposium des DIJ unter dem Titel „National Approaches to Japanese Studies“³, ausgehend von den gleichen Überlegungen der Diskussion der Frage einer kulturellen/gesellschaftlichen Prägung des Ansatzes in der Japanforschung einzelner Länder gewidmet.

Vor allem in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg konnte eines dieser idealisierten Modelle fast uneingeschränkte Zustimmung für sich gewinnen: Es ist dies das Interpretationsmodell einer in sich geschlossenen, homogenen japanischen Gesellschaft, die durch den Aspekt der Har-

¹ Josef Kreiner (1990): Das Bild Japans in der europäischen Geistesgeschichte. In: *Japanstudien. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien* 1, 1989. München: iudicium, S. 13–42.

² Ich verweise hier auf das auf dieser Prämisse aufbauende Werk von Edward W. Said (1978): *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul, das ja damit die Allgemeingültigkeit der gesamten europäisch-amerikanischen Orientalistik ablehnt.

³ Harumi Befu und Josef Kreiner (eds.) (1992): *Othernesses of Japan*. München: iudicium.

monie (japan. *wa*) bzw. des Konsensus geprägt ist. Durch die Tatsache, daß fast alle bekannten Vertreter der einschlägigen Japanforschung (*Japanese studies*) nach dem Kriege aus verständlichen und durchaus nachvollziehbaren Gründen (u. a. Sprachbarrieren) auf das japanische Material konzentriert waren und – wenn überhaupt – Vergleiche nur mit der eigenen Kultur des Forschers anstellten,⁴ spielt hier die Prägung durch das Vorverständnis des Forschers eine ganz erhebliche Rolle. Fast unausweichlich kam es dadurch zur Einschätzung des vorgelegten Modelles als „einzigartig“, bzw. zu einer polaren Wertung dieser „Harmonie-Gesellschaft“ als vorbildhaft bzw. als un(ter)entwickelt abzulehnen, ohne daß dies immer bewußt oder explizit formuliert worden ist.

Für die Japanforschung als solche ist das implizierte methodische Problem selbstverständlich von größter Bedeutung, daneben aber auch die durch materialmäßig außer Zweifel gestellte Tatsache, daß dieses von westlichen, ausländischen Forschern „gestaltete“ Bild auch in Japan selbst vorhanden ist und reproduziert wird.⁵ Es geht hier auf die volkskundlichen Arbeiten von Yanagita Kunio und seine Konzeption des Naßfeld-Reisbaus als wichtigste Determinante der japanischen Kultur zurück. Yanagitas Definition des Reisbauerdorfes als grundsätzlich auf die Rodung durch eine einzige Familie – später als Stammfamilie wirtschaftlich, politisch und religiös dominierender Kern eines hierarchisch aufgebauten Familienverbandes – zurückgehend, wirkte über die agrarsoziologischen Arbeiten Arugas⁶ und anderer prägend auf die Theorie der sog. „Vertikalen Gesellschaft“ von Nakane Chie⁷, deren Förderung durch bzw. Zusammenwirken mit wichtigen staatlichen Institutionen der Kulturpolitik bzw. Kulturaußenpolitik Japans den Verdacht erweckten, dieses Modell einer konfliktfreien, einzigartigen japanischen Gesellschaft diene im besonderen den Interessen einer herrschenden Schicht in Japan⁸.

⁴ Eine Ausnahme bildet hier, soweit ich sehe, nur der englische Japan-Spezialist Ronald P. Dore, der zwar aus der Japanforschung kommt, sich jedoch nicht als Vertreter der *Japanese studies* bezeichnet und sehr oft interkulturelle Vergleiche, auch z. B. mit Afrika, in seine Arbeiten mit einbezieht.

⁵ Vgl. etwa die Schilderungen von Alan Booth (1985) in dem Bericht über seine Wanderung durch Japan und die Kontakte mit Vertretern aller Bevölkerungsschichten dort: *The Roads to Sata*, New York and Tokyo: Weatherhill.

⁶ Vgl. dazu Ulrich Möhwald (1990): Studien zu Aruga Kizaemon. In: *Japanstudien. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien* 1, 1989: S. 399–416.

⁷ Nakane Chie (1970): *Japanese Society*. London: Weidenfeld & Nicolson.

⁸ Vgl. dazu u. a. Roy Andrew Miller (1982): *Japan's Modern Myth: The Language and Beyond*. New York and Tokyo: Weatherhill; Gegenkritik zu diesem Standpunkt s. bei Brian Moeran: Japanese Discussions. In: *Times Literary Supplement* v. 17. April 1987.

Worauf Yanagita hinauswollte, war eine Darstellung der auf gemeinsamen Nutzen – und damit auch auf den Vorteil jedes einzelnen – gerichteten Kooperation der Dorfgemeinschaft in Wassernutzung, Feldbestellung und Ernte als den für den Fortbestand der Gemeinschaft entscheidenden bzw. die Kräfte des einzelnen und der Familie übersteigenden Arbeiten, die in der Religion (Kult des Vorfahren = Schutzgottheit) überhöht bzw. durch diese sanktioniert wird. Yanagita hat dieses Bild in Zeiten größter sozialer Unruhe gerade in der dörflichen = ländlichen Gesellschaftsschicht Japans⁹ entworfen, möglicherweise gerade weil ihm durch diese Beschwörung eines harmonischen Utopia der Zusammenbruch der konfliktgeladenen japanischen Gesellschaft abwendbar bzw. zumindest aufschiebbar erschien.¹⁰ Nicht ohne Grund hat Yanagita gerade 1946 mehrere Bände unter dem Serientitel *Shin-Kokugaku-dan* [Gespräche zu einer neuen Japan-Forschung] zu Themen der Ahnenverehrung und des Kultes auf Dorfebene herausgegeben.

Gegen Yanagitas Schau einer konsensorientierten dörflichen Gesellschaft Japans haben sich früh schon andere Vertreter der Volkskunde, Religionswissenschaft und Wirtschaftsgeschichte gewandt, die sich mit der Organisation von Kult-Bünden *miyaza* auf Dorfebene und deren geschichtlicher Entwicklung während der Muromachi- und Edo-Periode (15. bis 19. Jh.) befaßten. Als einen ihrer bedeutendsten Vertreter nenne ich hier nur Harada Toshiaki, der auf die jahrhundertelangen, teilweise mit Brachialgewalt ausgetragenen und die Gerichte bis hinauf auf die Ebene des Shogunates beschäftigenden Streitigkeiten zwischen verschiedenen Gruppen innerhalb eines Dorfes um bestimmte materielle (Wassernutzung) und immaterielle (Kultorganisation) Rechte beschreibt¹¹. Wenn diese innerdörflichen Auseinandersetzungen auch in der westlichen Japanforschung wenig Beachtung gefunden haben, so sind die Konflikte zwischen bäuer-

⁹ Ende des 19. Jh.s durch Industrialisierung Zusammenbruch der traditionellen Dorfgemeinschaft, Verstärkung der Besitzer-Pächter-Konflikte, Reisunruhen 1919, Wirtschaftskrise besonders in Seidenraupenzuchtgebieten um 1930, Zweiter Weltkrieg, Landreform 1946, neuerlicher Industrialisierungsschub.

¹⁰ Interessanterweise weist auch Eyal Ben-Ari in einem Beitrag zu den jährlichen Arbeitskonflikten auf ähnliche Überlegungen hin: Ritual Strikes, Ceremonial Slowdowns: Some Thoughts on the Management of Conflict in Large Japanese Enterprises. In: S. N. Eisenstadt, Eyal Ben-Ari (Hg.) (1990): *Japanese Models of Conflict Resolution*. London & New York: Kegan Paul International, S. 94–124; deutlich bei Roger Goodman (1990): Sociology of the Japanese State, the State of Japanese Sociology: A Review of the 1980s. In: *Japan Forum* (Oxford), Jg. 2, H. 2, S. 273–283, hier S. 281.

¹¹ Zum Problemkreis vgl. Josef Kreiner (1969): *Die Kultorganisation des japanischen Dorfes*. Wien: Braumüller.

licher Bevölkerung und Verwaltung/Herrschaft im Laufe der japanischen Geschichte sehr wohl untersucht und dokumentiert worden.¹²

Macht schon die in die Hunderte gehende Zahl von Bauernaufständen stutzig, so sollte ein Blick auf die von gewaltsamen Auseinandersetzungen geprägte japanische Geschichte, in der selbst die sakrosankte Person des Tennō nicht vor Mord, Verbannung und Absetzung durch politische Machtkonkurrenten sicher war, vor einer ungeprüften Hinnahme des beschriebenen „Harmonie-Modells“ der japanischen Gesellschaft warnen. Es scheint jedoch, daß entweder die historische Sicht zu stark vernachlässigt worden ist, oder aber weltanschauliche, ideologische Gesichtspunkte – sei es positiv oder negativ, d. h. im Falle japanischer Proponenten der Wunsch, das eigene Land als Vorbild eines utopischen Friedenszustandes hinzustellen, oder im gegenteiligen Fall das europäisch-amerikanische Vorverständnis von einem nicht-individualistischen Japan – eine solche von vorneherein ausgeschlossen haben.

Eine zweite Wurzel dieses das japanische Selbstverständnis prägenden „Harmonie-Modells“ geht zweifellos auf die (neo)-konfuzianische Denkschule der Edo-Periode zurück, die mit ihrer Betonung einer grundsätzlichen Übereinstimmung der Ziele von Herrschaft (Regierung, Verwaltung, Arbeitgeber) und Beherrschten (Volk, Regierte, Arbeitnehmer) bzw. der besseren Einsicht und Verantwortung der Führenden in die Notwendigkeiten der Geführten eine Basis für das auch in der Gegenwart immer wieder reproduzierte, eher einem Wunschdenken als der Wirklichkeit entsprechende Gesellschaftsmodell bietet. Hier ordnet sich der neben Nakane wichtigste Vertreter dieser Forschungstradition ein, Doi Takeo mit seinem auf persönliche Eindrücke und Erlebnisse zurückgehenden Konzept des *amae* „Abhängigkeit“¹³.

In der Phase des wirtschaftlichen Hochwachstums erschien vor allem Vertretern der Wirtschaftswissenschaften dieses konfuzianistische Idealbild einer konsensorientierten Gesellschaft, zusammen mit dem Bild einer gruppenorientierten Reisbauerngesellschaft (hydraulische Gesellschaft nach Karl Wittfogel) als geeignete Interpretationshilfe dort, wo etwa wirtschaftswissenschaftliche Erklärungsmuster nicht mehr ausreichten. Dabei wurde allerdings ein in den Kulturwissenschaften längst überwundener, sehr stark statisch gedachter Kultur-Begriff verwendet, der ohne Rücksicht auf Kulturwandel und Regionalität „charakteristisch japanisches“ institu-

¹² Vgl. etwa Hugh Borton (1938): *Peasant Uprisings in Japan of the Tokugawa Period*. = *The Transactions of the Asiatic Society of Japan* (Tōkyō), 2nd ser. vol. XVI.

¹³ Doi Takeo (1971): *Amae no kōzō* [Die Struktur des Amae]. Tokyo: Kōbundō. In deutscher Übersetzung: *Amae. Freiheit in Geborgenheit. Zur Struktur der japanischen Psyche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1982).

tionelles Verhalten erklären sollte, ohne daß die jeweils dahinter stehenden komplexen historischen, politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und anderen Voraussetzungen im einzelnen analysiert werden mußten.¹⁴

Eine dritte Annahme, die zur Bestärkung des „Harmonie-Modells“ beitrug, ist die immer wieder geäußerte religiöse Toleranz der Japaner. Das Neben- und Miteinanderleben von Shintō und Buddhismus ist jedoch in erster Linie darauf zurückzuführen, daß der erstere keine Bekenntnisreligion mit einem – von einem Religionsstifter in einer heiligen Schrift festgelegten, von einer hierarchisch geordneten Kirchenorganisation überwachten – eigenen Dogma darstellt. Insofern läßt sich kein grundsätzlicher Unterschied etwa zum Übernahmeprozess des Christentums im Europa nördlich der Alpen bei gleichzeitigem Weiterbestehen von älteren, germanischen Glaubensvorstellungen erkennen. Im Falle auf Shintō- bzw. Volksglaube-Basis aufbauender sog. „Neuer Religionen“ wie z. B. Tenrikyō, Kuroizumi-kyō, Konkō-kyō u. a., die ein Dogma formulieren und kirchliche Superstrukturen aufbauen, wird sofort eine gleichzeitige Zugehörigkeit zur Pfarrgemeinde buddhistischer Tempel/Sekten ausgeschlossen, ebenso wie dies umgekehrt bei Hervorhebung der buddhistischen Lehre etwa bei den aus der Nichiren-Sekte hervorgegangenen Bewegungen der Risshō-Kōsei-kai, Sōka-gakkai u. a. der Fall ist. Dies steigert sich bis zu Religionskriegen etwa der Shin-shū (ikkō)-Sekte gegen „Nicht-Gläubige“ im 16. Jh.

Erst sehr spät hat sich das Unbehagen gegenüber dem in den allgemeinen Disziplinen wie in der nicht-akademischen Öffentlichkeit so positiv aufgenommenen Japanbild der homogenen „Harmonie-Gesellschaft“ konkret formuliert. Die beiden in Australien tätigen Japanforscher Ross M. Mouer und Yoshio Sugimoto organisierten 1980 ein Symposium, das als konzentrischer Angriff auf das im Vorgehenden umrissene idealisierte Modell verstanden worden ist und der Japanforschung der 80er Jahre insgesamt zahlreiche neue Inspirationen gegeben hat. In gewissem Sinne ist die gesamte, sowohl methodische wie materialmäßige Diskussion innerhalb der *Japanese studies* seit 1980 durch die Auseinandersetzung mit dem neuen Modell von Mouer und Sugimoto, Japan als multi-dimensionale, geschichtete Gesellschaft zu verstehen, gekennzeichnet.¹⁵

¹⁴ Vgl. dazu auch Roger Goodman (1990), S. 279: „Japanese culture has been used as such a catch-all category, that to describe anything in such terms does more to reify rather than to explore“.

¹⁵ Ross M. Mouer and Yoshio Sugimoto (1986): *Images of Japanese Society: A Study in the Structure of Social Reality*. London: Kegan Paul International; dieselben (eds.) (1989): *Constructs for Understanding Japan*. London: Kegan Paul International.

Insbesondere *ein* Ansatz verdient dabei besondere Beobachtung, nämlich die – konträr zur bisher „gültigen“ Meinung – Japan als „Konflikt-Gesellschaft“ verstehende Deutung. Obwohl schon sehr früh Georg Simmel in der allgemeinen Soziologie auf die Unmöglichkeit hingewiesen hat, eine nur harmonisch funktionierende Gruppe anzunehmen, da jede Gesellschaft ein bestimmtes quantitatives Verhältnis von Harmonie und Disharmonie benötigt, um zu ihrer Gestalt zu finden¹⁶, hat sich eine Konfliktforschung erst in den Jahren um 1960 entwickelt. In der gesellschaftswissenschaftlich orientierten Japanforschung ist der Komplex erst nach 1980 in den Betrachtungskreis gerückt worden, obwohl einer der Altmeister der japanischen Völkerkunde, Ishida Eiichirō, schon 1961 auf die Dichotomie von Liebe und Haß auch in Japan hingewiesen hatte.¹⁷

Auf mehreren Tagungen wurde das Konzept eines Konflikt-Modells für die japanische Gesellschaft diskutiert, angefangen von den durch Tetsuo Najita und J. V. Koschman zusammengestellten, eher historisch ausgerichteten Studien¹⁸ über die Hawaii-Konferenz „Conflict in Japan“¹⁹ bis zur Veranstaltung der Hebrew University Jerusalem im Harry S. Truman Research Institute for the Advancement of Peace in Bersheba 1987.²⁰

Die in den genannten Bänden vorgelegten Beiträge versuchen, dem Thema auf verschiedene Weise gerecht zu werden, teilweise durch Anpassung verschiedener Konflikt-Modelle auf die japanische Gesellschaft oder durch Versuche, ein (weiteres) solches Modell aus dem japanischen Material abzuleiten. Keiner dieser Versuche vermag ganz zu überzeugen. Am gelungensten erscheint noch immer die detaillierte Darstellung der Entwicklung, die ein Konflikt in verschiedenen Stadien durchmachte, und eines eventuellen Vermittlers / Schlichters, wie sie etwa die Mikrolevel-Studie von Pharr über geschlechts-, alters- und kastenbedingte Konflikte in Sugimoto und Mouers *Constructs for Understanding Japan* (s.o.) gibt.

In der deutschsprachigen Japanforschung erschien uns das Thema bisher zu wenig beachtet; wir glauben aber andererseits, daß gerade auch die deutsche Japanforschung wichtige Beiträge zu dieser Diskussion zu

¹⁶ Georg Simmel (1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker und Humblot; Zitat 3. Auflage 1923: S. 187; vgl. dazu noch näher den Beitrag von Detlev Taranczewski im vorliegenden Band.

¹⁷ Ishida Eiichirō (1961): A Culture of Love and Hate. In: *Japan Quarterly* (Tōkyō), Jg. 8, 1961, S. 394–402.

¹⁸ Tetsuo Najita, J.V. Koschmann (Hg.) (1982): *Conflict in Modern Japanese History*. Princeton: Univ. Press.

¹⁹ E. S. Krauss, T. P. Rohlen, P. G. Steinhoff (Hg.) (1984): *Conflict in Japan*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

²⁰ S. N. Eisenstadt, Eyal Ben-Ari (1990).

liefern vermag.²¹ Aus diesen Gründen hat sich das DIJ entschlossen, die Frage „Konflikt“ als Schwerpunktthema für den dritten Band seines Jahrbuches zu wählen. Eine Reihe von österreichischen und deutschen Wissenschaftlern haben Beiträge geliefert, die im großen und ganzen von dem hier umrißhaft skizzierten Diskussionsstand ausgehen, d. h. Japan als komplexe, vielschichtige, monokausalen Erklärungsversuchen nicht zugängliche Erscheinung auffassen und Konflikt als integralen Bestandteil der japanischen Kultur sehen. Die entscheidenden Fragen, ob Konflikte in Japan und ihre Lösungen nach bestimmten erkennbaren Prinzipien ablaufen und ob diese als spezifisch japanisch zu bezeichnen sind oder nicht, d. h. inwieweit aus diesen Forschungen gültige Aussagen über das Wesen der japanischen Kultur ableitbar sind bzw. Aussagen zu einer allgemeinen Theorie des Konflikts – diese Fragen sind sicherlich bei dem heutigen Stand der Forschung noch nicht zu beantworten. Wir hoffen jedoch, daß die vorgelegten Arbeiten einen weiteren Beitrag leisten zu einem richtigeren, unvoreingenommenen Bild Japans in Deutschland und Europa sowie zu einer Weiterentwicklung der Diskussion in der internationalen Japanforschung.

Die Redaktion dieses Bandes lag in den Händen der wissenschaftlichen Mitarbeiter des Instituts Gerhard Krebs und Andreas Küppers, denen ich an dieser Stelle für ihren Einsatz um das Zustandekommen und zeitgerechte Erscheinen des Werkes danken möchte.

Josef Kreiner
Direktor

²¹ Japanisch-Deutsches Zentrum Berlin, Vereinigung für Sozialwissenschaftliche Japanforschung e.V.: Wissenschaftliche Jahrestagung „Harmonie als zentrale Wertvorstellung der japanischen Gesellschaft – Erklärung oder Verklärung?“ 28.–30.11.1990. Berlin 1991 (Veröffentlichungen des Japanisch-Deutschen Zentrums Berlin, Bd. 9).