

GEISTESGESCHICHTLICHE BEZIEHUNGEN JAPAN – DEUTSCHLAND

EINE AUSWERTUNG DER ZEITSCHRIFT *TAIYŌ*¹

Masako HAYASHI

1. EINFÜHRUNG: DIE MONATZEITSCHRIFT *TAIYŌ* [DIE SONNE]

Die mittlere und späte Meiji-Zeit, d. h. die Zeit vom Ende des vorigen bis zum Anfang unseres Jahrhunderts (1890–1910) war geprägt von der Entwicklung Japans vom kleinen Land in Ostasien, das den ungleichen Verträgen mit den westlichen Ländern unterworfen war, zum großen Kaiserreich, welches nach den Kriegen mit China und Rußland mit einem Schlag Formosa, Süd-Sachalin (die Halbinsel Liaotung) sowie Korea kolonialisierte und seinen Machtbereich bis in die Mandchurei ausdehnte.

Wurde bislang diese Zeitspanne im Vergleich mit dem Beginn der japanischen Moderne nach der erzwungenen Öffnung von 1868 meist als Blütezeit der Modernisierung und des Aufstiegs Japans zur Weltmacht betrachtet, so darf doch nicht übersehen werden, daß es das Expansionsstreben des japanischen Kaiserreiches war, welches schließlich zur Beteiligung am Ersten Weltkrieg (1914–1918), zum Mandschurischen Zwischenfall (1931), zum 15jährigen Krieg (1931–1945) sowie zum Überfall auf Pearl Harbor (1941) führte, und daß somit die Verantwortung Japans heute gegenüber dem Ausland, insbesondere gegenüber den asiatischen Nachbarländern, im wesentlichen in jener so oft glorifizierten Zeit begründet liegt.

Ein Jahrhundert ist seither vergangen, doch erscheint es gerade heute, da die Rolle Japans international diskutiert wird, für die Lösung der gegenwärtigen Aufgaben erforderlich, sich mit der damaligen Situation Japans und den geistigen Voraussetzungen auseinanderzusetzen, vor deren Hintergrund eine Entwicklung zum „Großjapanischen Kaiserreich“ (*Dai Nippon teikoku*) überhaupt erst möglich gewesen war.

¹ Meinen besonderen Dank möchte ich Agnes von Hoff sowie Hilke und Peter Hartmann für ihre außerordentliche Hilfe und Unterstützung bei der sprachlichen und formalen Gestaltung der deutschen Fassung dieser Arbeit aussprechen.

Bei der Zeitschrift *Taiyō* (engl. Titel: The Sun, A Monthly Review of Politics, Economics, Science, Literature, and Art), in der die in diesem Aufsatz behandelten Kritiken und Rezensionen veröffentlicht wurden, handelt es sich um ein außerordentlich einflußreiches Monatsmagazin, das im Januar 1895 gegründet wurde und bis 1928 existierte. Ins Leben gerufen wurde die neue Zeitschrift von dem für die Meiji-Zeit (1868–1912) repräsentativen Verlag Hakubunkan, der sie aus dem Gewinn der 1894 erschienenen dreibändigen Reportagereihe *Tatsachenberichte über den Chinesisch-Japanischen Krieg* (*Nisshin sensō jikki*) finanzierte und insgesamt 531 Nummern der *Taiyō* herausgab, davon 445 reguläre Monatsausgaben à 200 Seiten im B5-Format sowie 86 Sondernummern.

Die Zeitschrift *Taiyō*, die in der Taishō-Zeit (1912–1926) der führenden *Chūō kōron* [Zentrum der öffentlichen Diskussion] das Feld räumte, spielte eine wichtige Rolle als Spiegel der geistigen und kulturellen Tendenzen und Strömungen in jener Zeit der Ausbildung einer geschichtlich und klassengesellschaftlich orientierten Staatsgewalt. Auch handelte es sich bei den Autoren der verschiedenen Rubriken offensichtlich ausnahmslos um prominente Köpfe und Meinungsführer.

Dennoch wurde dieses epochemachende Organ – hauptsächlich aufgrund seines erklärten universell enzyklopädischen Charakters – bisher nur unzureichend erforscht, sieht man von einigen wenigen Abhandlungen ab.² Festzuhalten bleibt aber, daß es sich dabei keinesfalls um Arbeiten handelt, denen eine systematische Forschung zugrunde gelegen hat, sondern in der Hauptsache um Veröffentlichungen zur realen Auflagenhöhe, zu redaktionellen Fragen, zur Kategorisierung der Autoren etc.

1994 wurde am *Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Sentā* (International Research Center for Japanese Studies, Kyōto) unter der Leitung des Literaturwissenschaftlers Suzuki Sadami ein umfassendes Forschungsprojekt über die Zeitschrift *Taiyō* ins Leben gerufen, aus dem bereits etliche hervorragende Arbeiten über die Gründungsphase der Zeitschrift hervorgegangen sind.³ Dieses Forschungsprojekt hat sich zum Ziel gesetzt, die geistigen Strömungen in der Philosophie, Kultur und Wissenschaft der Meiji-Zeit zu erfassen, wobei die Teilnehmer an dem Projekt aus den Bereichen Philologie, Linguistik, Geschichte, Philosophie, Religionswissenschaft, Wissenschaftstheorie, Geistesgeschichte etc. ihre fachspezifischen eigenen Forschungsansätze einbringen.

In dieser Abhandlung nun möchte ich im Rahmen meines Beitrags zum Gesamtprojekt der Erforschung der Zeitschrift *Taiyō* die deutschlandbezo-

² KANO 1961, SUZUKI 1979, NAGAMINE 1991.

³ SUZUKI 1996, TSUBOUCHI 1996, ŌWADA 1996, SEN 1996, KANEKO 1996, ISHIDA 1996, AIHARA 1996.

genen Artikel vorstellen und mich dann im einzelnen folgenden Themen widmen:⁴ der Skizzierung der *Shinbigaku ronsō* [Debatte über Ästhetik] zwischen Chogyū (Künstlernamen von Takayama Rinjirō, 1871–1902) und Ōgai (Künstlernamen von Mori Rintarō, 1862–1922), weiterhin der literaturgeschichtlichen Bedeutung des Briefwechsels zwischen Chogyū und Chōfū (Künstlernamen von Anezaki Masaharu, 1873–1949) aus den Jahren 1901–1902 sowie Ōgais Reaktion auf Chōfū, der über die angebliche „Unnötigkeit, im Ausland zu studieren“ und die „Gelbe Gefahr“ schreibt.

Der Großteil der maßgeblichen Kritiken und Rezensionen wurde während der Zeit zwischen den beiden Kriegen gegen China und Rußland veröffentlicht. Diese Kritiken und Rezensionen waren bisher kaum Gegenstand der Forschung, und dies obwohl Chogyū als „Liebling“ der damaligen literarischen Welt bezeichnet werden muß und Chōfū zur ersten Generation von Philosophen gehörte, die sich in Japan umfassend mit den Gedanken Schopenhauers und Nietzsches befaßt haben.

Ziel dieser Abhandlung ist es, auf der Grundlage der o. a. Quellen zu erarbeiten, wie in jener für die Ausbildung und Festigung des geistigen Gerüsts des modernen Japans so markanten Phase die deutsche Kultur und Geistesgeschichte rezipiert und diskutiert worden ist.

2. DIE DEUTSCHLANDBEZOGENEN ARTIKEL IN DER ZEITSCHRIFT *TAIYŌ*

Stellt man anhand der Inhaltsverzeichnisse der Zeitschrift *Taiyō* von Band 1 (1895) bis Band 13 (1907) chronologisch die Artikel zusammen, in denen Deutschland thematisiert ist, so wird deutlich, daß die Berichterstattung über Deutschland sich über ein breites Spektrum von Themen erstreckt: Politik und Recht, Literatur und Kunst, Landwirtschaft und Industrie, aktuelle Zeitgeschichte, Religion, Familie und Erziehung, Naturwissenschaft, Militär u. a.

Das hochgesteckte Ziel der Zeitschrift *Taiyō*, in der ursprünglich die Titel auch in Englisch angegeben waren, formuliert Ōhashi Shintarō (der Sohn des Gründers des Hakubunkan-Verlages, Ōhashi Sahei) im ersten Heft (1895, 1/1).⁵ Es sei „die Aufgabe des japanischen Volkes“ nach dem Chinesisch-Japanischen Krieg, „als Volk des Großjapanischen Kaiserreiches mit stolzen Schritten die fünf Kontinente zu durchschreiten und im Zuge einer zweiten Restauration Wissen und umfassende Kenntnisse von

⁴ In Kürze erscheinen weitere Arbeiten von mir in Japanisch (HAYASHI 1996a, 1996b).

⁵ Quellenangaben in der Form (Jahreszahl, Bd./Nr.) verweisen grundsätzlich auf entsprechende Artikel in der Originalausgabe von *Taiyō*.

den anderen Ländern zu erwerben und das wahre Wesen der japanischen Zivilisation in der Welt zu verbreiten“ (1895, 1/1: 2). Somit hob sich die *Taiyō* als „öffentliches Volksorgan mit dem Grundanspruch, die Volkserziehung zu fördern“ (SUZUKI 1996: 66), in ihrer aufklärerischen Intention und auch in ihrer Vorstellung des Auslandes auffallend von der japanischen Medienlandschaft jener Zeit ab.

Wie man an den Inhaltsverzeichnissen der Zeitschrift *Taiyō* von den allerersten Heften bis zum Ende des 19. Jahrhunderts ablesen kann, folgen auf die Vorstellung vom Leben und politischen Wirken des „Eisernen Kanzlers“ Bismarck und die Berichte über deutsche Kaiserfamilien Fotokupferstiche von Personen, die Deutschland repräsentierten, sowie biographische Artikel; weiterhin finden sich etliche Beiträge, in denen die Lage Deutschlands innerhalb Europas als Spiegel der internationalen Situation vorgestellt und analysiert wird. Inhaltlich weitverzweigt stellen die jeweils aktuellen Artikel über Deutschland, die im folgenden aufgelistet sind, einen interessanten und vielseitigen Gegenstand zukünftiger Forschung dar.

Deutschlandbezogene Artikel in der Zeitschrift Taiyō (1895–1899)

Die Biergesellschaft in Berlin (1895, 1/5)

Der Tod des Gründers der Reclam-Taschenbuchreihe (1896, 2/7)

Experimente mit dem von Röntgen entdeckten Phänomen (1896, 2/8)

Die Entdeckung des Beriberi-Erregers (1896, 2/9)

Die Reform des deutschen Militärs (1896, 2/15)

Der Budgetplan der deutschen Marine (1897, 3/5)

Die deutschen Gas-Unternehmen (1897, 3/7)

Die Identifizierung von männlichen und weiblichen Seidenraupen mittels Röntgenstrahlen (1897, 3/10)

Die Nachahmung japanischer Vorbilder in deutschen Lackarbeiten (1897, 3/16)

Das Heizungssystem in den Personenabteilen der deutschen Eisenbahn (1897, 3/20)

Abriß der Arbeiterunterstützung in Deutschland (1897, 3/22)

Die gegenwärtige Situation der deutschen Parteien (1899, 5/1)

Die Entwicklung der Produktionsgenossenschaft in Deutschland (1899, 5/1)

Den deutschsprachigen Raum betreffen auch die folgenden Berichte:

Der Gießbach-Wasserfall in der Schweiz (1899, 5/4)

Franz Joseph I. von Österreich (1899, 5/11)

Insbesondere stechen die Artikel über Deutschlands Expansionserfolge und die antichinesischen Maßnahmen in den Jahren 1897–98 hervor; da-

neben fallen Analysen des Deutsch-Französischen Krieges von 1870/71 und Erörterungen der deutsch-französischen Beziehungen sowie solche Beiträge ins Auge, in denen die Situation Deutschlands in Europa dargestellt und analysiert wird.

Was die Präsentation der deutschen Literatur angeht, so finden wir Beiträge über Goethe, Schiller, Sudermann und Hauptmann; bemerkenswert erscheinen aber vor allem die Artikel über Heine, verfaßt von Taoka Reiu (1870–1912), welcher aus seinem der Solidarität mit dem Proletariat verpflichteten sozialen Ansatz heraus durch Kritiken Aufsehen erregte, in denen er eine Reform der literarischen Bühne forderte (1896, 2/23; 2/24; 2/25). Des weiteren sind die Beiträge Iwaya Sazanamis (1870–1933) zum Thema „Märchen“ hervorzuheben, war er es doch, der – auch erfolgreich als Dozent für Orientalistik an der Universität Berlin in den Jahren 1900–1902 – durch die Herausgabe eigener und gesammelter Erzählungen für Kinder den Grundstein für die japanische Kinderliteratur legte (1898, 4/10; 1900, 6/2).

Unter den von Deutschen verfaßten Beiträgen finden wir von Karl Florenz (1865–1939), dem Verfasser der *Geschichte der japanischen Literatur* (1909), welcher 1889 nach Japan gekommen war und 27 Jahre lang an der Kaiserlichen Universität Tōkyō deutsche Sprache und Sprachwissenschaft lehrte, den Aufsatz *Imayō shintaishi* [Zeitgemäße japanische Dichtung im neuen Stil] (1895, 1/4), sowie unter der Rubrik *Shashin dōban* [Fotokupferstich] (1899, 5/5) ein Porträt von Florenz.⁶

Von Erwin von Bälz (1849–1913), dem bekannten Arzt und Forscher für Öffentliche Hygiene und Prophylaxe von Infektionskrankheiten an der Medizinischen Hochschule Tōkyō, später an der Medizinischen Fakultät der Kaiserlichen Universität, der einen wesentlichen Beitrag zum Fortschritt der japanischen Medizin leistete, stammen die Aufsätze *Nihonjin no shinri ni tsuite* [Über die japanische Psyche] (1904, 10/11) und *Berutsu hakushi no Nihon jinshu-ron* [Dr. Bälz' Ansichten über die japanische Rasse] (1906, 12/11), wobei unter der Rubrik *Fotokupferstiche* (1898, 4/11) ein Porträt und unter der Rubrik *Vorträge und Interviews* (1898, 4/11) ein Gespräch mit von Bälz veröffentlicht wurde.

Auch finden sich in der Zeitschrift *Taiyō* zahlreiche Artikel über die deutsche Kultur, wobei die Beiträge der Philosophen Sōzan (Künstlernamen von Ōnishi Hajime, 1864–1900), Chikusui (Künstlernamen von Kaneko Umaji, 1870–1937), Chōfū (Künstlernamen von Anezaki Masaharu, 1873–1949), Kuwaki Gen'yoku (1874–1946) und des ersten Germanisten Chikufū (Künstlernamen von Tobarī Shin'ichirō, 1873–1955) über Schopenhau-

⁶ Vgl. die Besprechung von R. H. WIPPICH in diesem Band zu Masako SATŌ: Karl Florenz in Japan. Hamburg 1995.

er, Hartmann und Nietzsche als besonders bedeutend bezeichnet werden können.

Für eine systematische Erörterung der Rezeption des deutschen Gedanken- und Kulturguts in der Zeitschrift *Taiyō* ist an dieser Stelle kein Raum, doch sollen zumindest zwei Beiträge Takayama Chogyūs hervorgehoben werden, von denen man annimmt, daß sie die verkaufte Auflage von *Taiyō* deutlich in die Höhe getrieben haben; es handelt sich um die Artikel über den sog. „Nietzschanismus“ (*Nīche-shugi*), zum einen um den von „Genialismus“ und „Egoismus“ strotzenden Aufsatz *Bunmei hihyōka toshite no bungakusha* [Der Literaturwissenschaftler als Zivilisationskritiker] (1901, 7/1) sowie um den Beitrag *Biteki seikatsu o ronzu* [Über das ästhetische Leben] (1901, 7/9), in dem das Ziel menschlichen Daseins in dem durch das Ausleben der Instinkte rührenden Glück gesucht wird. Beide Schriften wurden einerseits von den Jugendlichen, deren Ich-Bewußtsein erwacht war, mit an Fanatismus grenzender Begeisterung verehrt, stießen andererseits auf zahlreiche scharfe Kritik, angefangen mit der Tsubouchi Shōyōs (1859–1935), der Nietzsches „Unmoralismus“ (*mudōtoku shugi*) in einem Fortsetzungsartikel verurteilte (TSUBOUCHI 1901), sowie der Hasegawa Tenkeis (1876–1940), der später selbst die Redaktion der *Taiyō* übernahm und zum Führer der naturalistischen Kritiker wurde (HASEGAWA 1901). Dieser Kritik trat Tobarī Chikufū entgegen, welcher die Theorie des „ästhetischen Lebens“ in einer Zeit der „Allmacht der Wissenschaft und des Wissens“ und des „Höhepunkts der logischen Erziehung“, in der die „Freiheit des dem Menschen eigentümlichen Instinktes verachtet“ würde, ebenso lobte wie die These der Befriedigung des menschlichen Instinkts (TOBARI 1901: 169–171). Unterstützt wurde diese Front auch durch Yosano Tekkan (1873–1935), der in seinem Aufsatz *Shōchūki* [Aufzeichnungen auf meiner Handfläche] (YOSANO 1901: 248–256) Chogyūs Arbeit als den „hervorragendsten Aufsatz seit zehn Jahren“ (*jūnenrai no kairon*) bezeichnete.

Zumindest also wurden Chogyūs Zeugnisse jener romantischen Gefühlswelt, in der das Ich alles und das subjektive Urteil absolut sind, in Verbindung mit dem Begriff des „Nietzschanismus“ als wichtige Zeugnisse einer Geistesströmung jener im Wandel befindlichen Epoche anerkannt.

3. CHOGYŪ UND DIE ZEITSCHRIFT *TAIYŌ*:

CHOGYŪS UND ŌGAIS „SHINBIGAKU RONSŌ“ [DEBATTE ÜBER ÄSTHETIK]

Die Nietzsche-Verehrung in *Taiyō* nahm mit Chogyū ihren Anfang. In Chogyūs Aufsatz *Bunmei hihyōka toshite no bungakusha* werden diverse Aspekte der Nietzsche-Rezeption deutlich. Behandelt wird Nietzsches

Lehre vom Antiphilistertum und vom Instinkt, eine zivilisationskritische Schrift, die versucht zu den Wurzeln des Lebens zurückzufinden und der Zivilisation ihre Maske zu entreißen. Dargestellt wird auch Nietzsches Kritik an Demokratie, Sozialismus und Nationalismus, ferner thematisiert Chogyū Nietzsches Auffassung des Individuums und seine Postulierung des Übermenschen.

In *Biteki seikatsu o ronzu* wiederum trägt die Postulierung der Lehre vom Instinkt, welche unter ästhetischem Leben die Befriedigung der ureigenen menschlichen Triebe versteht und das Glück im Ausleben der menschlichen Instinkte sieht, eindeutig die Züge Nietzsches. Das ausgeprägte Interesse Chogyūs für die deutsche Literatur zeigt sich schon während seiner Zeit an der Mittelschule in Sendai, als er die Zeitschrift *Bungakkai zasshi* [Zeitschrift der Literaturvereinigung] herausgab und zahlreiche kritische Aufsätze veröffentlichte: *Bungaku oyobi jinsei* [Literatur und Leben], *Bungakukai manyō* [Kritisches zur Literatur], *Jinsei tsui ni ikan* [Was eigentlich ist Leben?], *Enseiron* [Über den Pessimismus], *Gikyoku ni okeru hiai no kaikan o ronzu* [Über den Genuß des Leides im Drama].

In der Tageszeitung *Yamagata nippō* erschien vom 23.7. bis 30.9.1891 in Fortsetzungen Chogyūs Übersetzung von Goethes *Leiden des jungen Werther* unter dem Titel *Weruteru no hiai*. Weiterhin kann Chogyūs Beziehung mit der Zeitschrift *Taiyō* bis zum Juli des Gründungsjahres 1895 zurückverfolgt werden, als Chogyū an der Fakultät für Freie Künste der Kaiserlichen Universität Tōkyō studierte. Chogyū erhielt durch die Fürsprache Ōhashi Otowas (1869–1901) eine Stellung bei der *Taiyō* als Literaturkolumnist.⁷ Nach seinem Abschluß an der Universität arbeitete er dort bis zu seiner Anstellung als Lehrer an der Oberschule in Sendai im September 1896 in den Bereichen Literatur, Kunst, Geschichte, Religion und Aufklärung. Acht Monate später, im Mai 1897, kündigte er seine Stellung als Lehrer und kehrte nach Tōkyō zurück, wo er wieder als Literaturkolumnist für die *Taiyō* tätig war und bis zu seinem Tode im Jahre 1902 in seinen Artikeln eine höchst bewegte und wechselhafte geistige Wanderung bezeugte, die ihn über den Nationalismus (*nihonshugi*) zum Individualismus (Nietzsche und Nichiren-Verehrung) führte und ihm den Spitznamen des „Professor Wechselhaft“ (*Hyōhen-hakushi*) einhandelte.

Nun ist es keineswegs so, daß dieser Weg vom Romantizismus über den Japonismus zum Individualismus völlig willkürlich und ohne innere Linie gewesen wäre; vielmehr fand sich in Chogyū schon von jeher ein sehr ausgeprägter Egozentrismus, nur daß diese Grundidee von der Etablie-

⁷ Ōhashi Otowa war der Schwiegersohn von Ōhashi Sahei und stammte wie Chogyū aus Yamagata.

rung des „Ego“ als allgemeingültige Norm nun jeweils im Gewand des gerade herrschenden Zeitgeistes erschien.

Auch die heftigen Auseinandersetzungen und Dispute mit anderen prominenten Köpfen der literarischen Bühne gehörten zu dieser Entwicklung. Als Mori Ōgai sich in der Literaturzeitschrift *Mesamashigusa* [Das Kraut des Erwachens] (25.2.1896; OZ 23: 369–372)⁸ kritisch über Takayama Chogyūs Terminologie in dessen *Nite hi naru kannen shōsetsu* [Ein „Ideenroman“, der keiner ist] (1896, 2/5) ausließ, blieb Chogyū ihm nichts schuldig, sondern veröffentlichte nacheinander eine ganze Flut von seinerseits die Auseinandersetzung mit Ōgai suchenden Artikeln in der Literaturkolonne der *Taiyō*:

Mesamashigusa izu [Die Zeitschrift *Mesamashigusa* ist erschienen!] (1896, 2/4)

Ōgai-shi to teikoku bungaku kisha [Herr Ōgai und ein Journalist der Zeitschrift *Teikoku bungaku*] (1896, 2/9)

Genkon wagakuni ni okeru shinbigaku ni tsuite [Über die Ästhetik in unserem Lande heute] (1896, 2/11)

Bigakushi oyobi bijutsushi [Geschichte der Ästhetik und der Kunst] (1896, 2/11)

Ōgai ni kotau [Antwort auf Ōgai] (1896, 2/12)

Ōgai to Harutoman [Ōgai und Hartmann] (1896, 2/16)

Ōgai no iwayuru chūshō risōshugi [Ōgais sogenannter abstrakter Idealismus] (1896, 2/16).

Chogyū schlug Ōgai mit dessen eigenen Waffen, indem er sich seinerseits auf die von jenem zitierten Punkte in Hartmanns Ästhetik berief und dem sich in der deutschen Kunstgeschichte doch so bewandert wählenden Ōgai höhnisch vorwarf, in seiner Argumentation das Ziel verfehlt zu haben.

Auch Ōgai ließ sich mehrfach in der Zeitschrift *Mesamashigusa* (25.3./25.4./25.5.1896; OZ 23: 384–390, 393–414, 420–456), auf Chogyūs Kritik ein, doch endete dies in einer uferlosen Diskussion über Fragen der Terminologie; im Vorwort zur Monatsschrift *Tsukikusa* [Mondkraut] schließlich brachte Ōgai noch einmal die Verwurzelung seiner Kunst- und Literaturkritik in der Ästhetik Hartmanns klar zum Ausdruck. Weiterhin veröffentlichte er unter dem Titel *Shinbi kōryō* [Grundprinzipien der Ästhetik] (1899; OZ 21: 211–350) eine zusammenfassende Übersetzung von Hartmanns Schriften *Der Begriff des Schönen* (Bd. 1: *Bi no sengi*) und *Das Dasein des Schönen* (Bd. 2: *Bi no tokoro*) aus der 1887 veröffentlichten *Philosophie*

⁸ OZ (*Ōgai zenshū*) verweist im folgenden auf die von KINOSHITA Mokutarō herausgegebene Publikation „Gesammelte Werke“ Mori Ōgais.

des Schönen. Ōgais Verdienst einer systematischen Vorstellung der Hartmannschen Ästhetik, welche in Japan damals große Aufmerksamkeit erregte, kann nicht hoch genug geschätzt werden; Chogyū jedoch blieb auch hier nicht stumm, sondern kritisierte Ōgais Übersetzungsterminologie als inadäquat und warf ihm darüber hinaus wiederholt heftig seine völlige „Hartmann-Fixiertheit“ vor.

Chogyū war und blieb ein Idealist, welcher einem „erhabenen Ideal“, nämlich der Vereinigung des Wahren, des Guten und des Schönen, nachstrebte, und welcher als des Menschen eigentliche Aufgabe die Harmonie vom Guten und Schönen postulierte. Aus diesem Grund kritisierte er Hartmanns Konkreten Idealismus – und damit auch Ōgai – und forderte einen Abstrakten Idealismus, der den Wert und Sinn der Schönheit des Abstrakten als richtig anerkenne. Obgleich Chogyū in seinen Angriffen auf Ōgais Übersetzung *Shinbi kōryō* nicht selten in eine arrogant-polemische Argumentation verfällt, so entbehren seine radikalen Vorwürfe doch nicht einer gewissen Überzeugungskraft. Zu nennen sind insbesondere jene, die besagen, Ōgais Übersetzung sei zu kompliziert und für den des Originals unkundigen Leser völlig unverständlich, und Ōgai erhebe Hartmanns Ästhetik zum bedingungslosen Kriterium seines Denkansatzes. Daß jener Disput zwischen Chogyū und Ōgai eine neue Infragestellung der bislang in der damaligen Kunst und Literatur als goldener Maßstab unangefochten geltenden Ästhetik Hartmanns und den Ruf nach einem Neuverständnis des eigentlichen Wesens dieser Ästhetik auslöste, räumt ihm einen außerordentlichen Rang in der Geistes- und Literaturgeschichte des modernen Japan ein.

Im übrigen ist als weiterer von Chogyū in der Zeitschrift *Taiyō* ausgeprägter berühmter Meinungsstreit die Auseinandersetzung mit Tsubouchi Shōyō über historische Schauspiele (*shigeki-ron*) und historische Gemälde (*rekishi-ga*) zu nennen; im Gegensatz zu dem Schriftsteller Shōyō, welcher in historischen Schauspielen und Gemälden dem historischen Element vor dem poetischen und bildlichen den Vorzug gab, postulierte der Ästhet Chogyū eine bewußte Isolierung von der historischen Wirklichkeit (1899, 5/27). Solche, von Chogyū provozierten, Dispute um das Wesen der Kunst sind für die Literaturgeschichte von epochemachender Bedeutung. Man sollte auch nicht vergessen, daß sie schon zu ihrer Zeit als höchst publikumswirksam erkannt wurden, denn Chogyū setzte sie als Chefredakteur der Kunst- und Literatur-Kolumne der *Taiyō* entsprechend strategisch ein.

4. DER BRIEFWECHSEL ZWISCHEN CHOGYŪ UND CHŌFŪ UND CHŌFŪS SPÄTERES WIRKEN

Chogyū, dem inoffiziell bereits eine Professur für Ästhetik an der Kaiserlichen Universität Kyōto zugesichert worden war, erhielt die Möglichkeit, von September 1900 an für drei Jahre in Europa (hauptsächlich in Deutschland, aber auch in Frankreich und Italien) zu studieren. Einen Monat vor der geplanten Abreise jedoch, am 8. August, erlitt er einen Blutsturz, was ihn zwang, das Auslandsstudium zu verschieben. Kurz darauf aber erhielt er die Nachricht, daß der von ihm verehrte Nietzsche am 25. August verstorben war, und obgleich von seiner Krankheit geschwächt, nahm er doch sogleich ein noch intensiveres Studium der Werke Nietzsches in Angriff. Aber seine Lungenkrankheit stellte sich als unheilbar heraus, und Chogyū mußte die Auslandsreise schließlich ganz aufgeben – wie auch seine Professur in Kyōto. So blieb er in Tōkyō als Dozent an der Fakultät für Freie Künste der Kaiserlichen Universität.

Während seiner Rekonvaleszenz in Shōnan schrieb er den oben erwähnten Aufsatz *Bunmei hihyōka toshite no bungakusha*, in dem er sich für Nietzsches Individualismus und Genialismus aussprach. Hatten vor ihm bereits andere wie Inoue Tetsujirō (1855–1944), Anezaki Masaharu, Hasegawa Tenkei oder Tobari Chikufū Nietzsche fragmentarisch in Japan bekannt gemacht, so war es doch jener Aufsatz Chogyūs, welcher von Jugendlichen wie Intellektuellen mit fanatischer Begeisterung aufgenommen wurde.

Auch veröffentlichte er während dieser Zeit den an seinen gerade in Deutschland studierenden Freund Chōfū gerichteten Aufsatz *Anezaki Chōfū ni atauru sho* [An Anezaki Chōfū] (1901, 7/7). Darin äußert er sich zu seiner Aufgabe als Kritiker und seinem Anspruch an die japanische Kunstgeschichte und betrachtet die Zukunft der japanischen Literatur vom idealistischen und individualistischen Standpunkt aus. Auffallend an der Kritik in Chogyūs Aufsatz ist, daß im Gegensatz zu seiner früheren Tendenz, in scharfer Argumentation kein gutes Haar an seinem Opponenten zu lassen, Chogyū hier viel seiner eigenen Schwachstellen und Unsicherheit preisgibt und eine sehr selbstkritische Haltung beweist. „Ich bin ein Mensch im Widerspruch, ein Mensch im Leidenskampf. Mein ganzes kurzes Leben bis heute war in Wirklichkeit ein in diesem Widerspruch und Leidenskampf verbrachtes“ (1901, 7/7: 47), heißt es da, und diese Worte kurz vor seinem Tod machen auch heute noch betroffen.

Die Verehrung, die Chogyū Nietzsche entgegenbrachte, erreichte in *Biteki seikatsu o ronzu* ihren Höhepunkt. In diesem Aufsatz erwähnt Chogyū Nietzsche zwar nicht namentlich, doch ist die Frucht seiner Nietzsche-Rezeption unschwer zu erkennen: „Die ureigenen menschlichen Triebe zu befriedigen – das bedeutet ästhetisches Leben“ (1901, 7/9: 34). Was Cho-

gyū – Nietzsches Lehre stets im Bewußtsein – darzulegen versuchte, war der Gedanke, daß alles Wissen und alle Moral lediglich nachträglich angelernt und somit von relativem Wert seien, und daß im Gegensatz zu einem die eigentlichen menschlichen Bedürfnisse verdrehenden, verlogenen Leben das „ästhetische Leben“ das Wesentliche und Absolute sei, da dieses das Prinzip des „Lebens“ selbst an oberste Stelle setze.

Von dieser – aus seinem Nietzsche-Verständnis abgeleiteten – Lebensphilosophie wendet er sich der Lehre von Nichiren (1222–1282) zu, die den berühmten Mönch der Kamakura-Zeit als Übermenschen verehrt. Chogyū, der als Sechsjähriger in die Schule eines Nichiren-Tempels gekommen war, bekannte sich unter dem Einfluß des an der Reform des Buddhismus maßgeblich beteiligten Begründers des modernen Nichiren-Glaubens Tanaka Chigaku (1861–1939) zur Lehre Nichirens. Die von Tanaka postulierte Lehre Nichirens war durchsetzt von Meiji-zeitlichem nationalistischem Gedankengut und zeichnete sich durch eine radikale kämpferische Haltung gegenüber dem Christentum sowie anderen buddhistischen Schulen aus; daß Chogyū sich vom „Nietzscheanismus“ dem Studium Nichirens zuwandte, läßt sich vermutlich daraus erklären, daß er sich angesichts seiner fortschreitenden Tuberkulose gezwungen sah, sich mit dem Gedanken an den Tod auseinanderzusetzen, was ihn schließlich dazu bewegte, sich von nun an einen festen Glauben anzueignen.

Anezaki Masaharu (= Chōfū), dem Chogyū seine innersten Gefühle offenbarte, war Religionswissenschaftler und seit seinem Philosophiestudium an der Fakultät für Freie Künste der Kaiserlichen Universität Tōkyō mit Chogyū freundschaftlich verbunden. Gemeinsam mit Chogyū und dem als Dichter, Anglist und Romanist bekannten Ueda Bin (1874–1916) gab er die Kunst- und Literaturzeitschrift *Teikoku bungaku* [Die Literatur des Kaiserreiches] heraus, verfaßte 1895 den romantizistischen Aufsatz *Fausuto-kyokuchū otome Magaretto ga unmei* [Das Schicksal Gretchens im Faust] (ANEZAKI 1895) und übersetzte Hartmanns *Religionsphilosophie* als *Shūkyō tetsugaku* (HARTMANN 1898).

Von 1900 an ging der an der Fakultät für Freie Künste der Kaiserlichen Universität Tōkyō als a. o. Professor tätige Anezaki Masaharu für drei Jahre nach Deutschland, England und Indien; an der Universität Kiel studierte er Religionswissenschaft und Indische Philosophie bei Paul Deussen (1845–1919) und Hermann Oldenberg (1854–1920). Während dieser Zeit erschienen in *Taiyō* die folgenden Briefe Chōfūs:

Takayama Chogyū ni kotauru no sho [Antwort an Takayama Chogyū] (1902, 8/2, 8/3)

Takayama-kun ni okuru [An meinen Freund Takayama] (1902, 8/3, 8/4)

Futatabi Chogyū ni atauru sho [Noch einmal an Chogyū] (1902, 8/10)

Bei *Takayama Chogyū ni kotauru no sho* handelt es sich um eine während der Sommerferien im August 1901 in Zürich verfaßte scharfe Kritik an der deutschen Zivilisation. Chōfū warnt eindringlich vor einem extremen Patriotismus und Xenophobismus, dem die japanischen Deutschland-Verfehrer nur allzu leicht zu verfallen drohten. Auch erläutert er Chogyū den Sinn der Opern Wagners, der als ein Freund Nietzsches bekannt war. Als Hintergrund für die Entstehung dieses Briefes muß die Kritik an der von Wilhelm II. propagierten These von der „Gelben Gefahr“ gesehen werden, denn ab jener Zeit durchzieht Chōfūs Kritik an Deutschland und der deutschen Zivilisation seine gesamten Schriften.

Takayama-kun ni okuru entstand in der Zeit, als Chōfū – aus der Schweiz nach Deutschland zurückgekehrt – in Leipzig bei Nietzsches Kommilitonen Ernst Windisch studierte. Er berichtet hier von einem faszinierenden Besuch des *Tannhäuser* und kommt in diesem Zusammenhang auf Nietzsche und Wagner zu sprechen.⁹ *Futatabi Chogyū ni atauru sho*, bald nach seinem Umzug von Deutschland nach London geschrieben, enthüllt deutlich den geistigen Boden, auf dem Chōfū stand: Vor seiner Deutschlandreise noch ein Verfechter des Protestantismus, vermeinte er in Deutschland dann immer mehr zu spüren, wie sehr dieser die Menschen fessele und einenge, und seine Haltung schlug um in eine kritische. In diesen an Chogyū gerichteten Schriften Chōfūs zeichnet sich der Sinneswandel Chōfūs während seines Deutschlandaufenthaltes ab: der radikale Umschlag seines Deutschlandbildes und Religionsverständnisses bis hin zur offenen Kritik an der deutschen Kultur schlechthin. Der Adressat Chogyū versah den oben genannten Aufsatz für die Veröffentlichung in der *Taiyō* mit einem eigenen, ausgedehnten Vorwort, in dem er sich lobend über Chōfūs kritischen Weitblick äußert.

Als Antwort auf die Briefe Chōfūs verfaßte Chogyū 1902 seinen *Kangai issoku: Anezaki Masaharu ni atauru sho* [Ein Strauß tiefer Gefühle – an Anezaki Masaharu] (1902, 8/11), in dem er freimütig und ohne den Versuch einer Beschönigung seinen Seelenzustand angesichts des nahen Todes schildert. Nichts ist hier mehr zu spüren von seiner einstigen arroganten Art, sein Gegenüber niederreden zu wollen. Chogyūs tiefe Gefühle kommen auch in seiner Empfindung gegenüber dem Vaterland zum Ausdruck: „Wollte ich Dir etwas über die geistige Welt in unserem Land berichten, so bliebe mir nichts anderes übrig, als unentwegt nur höchst Un-

⁹ Darüber hinaus stellen Chōfūs Hymnen auf Schopenhauer, Nietzsche und Wagner, in denen Wagner stets den höchsten Rang einnimmt, einen charakteristischen Typus der Aneignung deutscher Kultur und Geistesgeschichte durch die japanischen Intellektuellen jener Zeit dar und sind somit literaturgeschichtlich betrachtet von großer Bedeutung.

erquickliches zu schreiben.“ Die Theokratie des Kaisers, so schreibt er, beherrsche „die Köpfe der jungen Rechtsgelehrten“, und die Logisten klammerten sich an die „auf den Ahnenkult gegründeten Ideen vom Nationalstaat und Nationalismus“. Die „aufklärerische Reform *dieser* Generation“ bestehe darin, das „Joch dieses die Gesellschaft von oben nach unten durchziehenden weltlichen Nationalismus“ zu „zerbrechen“. Gerade dieser „weltliche Nationalismus“ ist es, den Chogyū in der Zeit seiner Japanbegeisterung mit seinem Begriff der – als provisorische Lösung betonten – „Staatsgewalt“ gemeint hatte, und seine neuerliche Ablehnung des gegenwärtigen Staates bringt er dann ein Jahr später, in seinem Todesjahr, mit den Worten Nichirens indirekt zum Ausdruck: „Die Wahrheit ist immer größer als der Staat.“

1903, im Jahr seiner Rückkehr nach Japan, erhielt Chōfū, der sämtliche Briefe an Chogyū zur Veröffentlichung an die *Taiyō* gesandt hatte, in Indien, der letzten Station seiner Studienreise, die Nachricht vom Tod des Freundes, die ihn tief traf. Nach seiner Rückkehr wurde er in Tōkyō Professor des an der Fakultät der Freien Künste der Kaiserlichen Universität eingerichteten religionswissenschaftlichen Seminars, und während er auf der einen Seite dem wissenschaftlichen Religionsstudium in Japan den Weg bahnte, zeigt seine von einer metaphysisch-mystisch-romantisch bestimmten Kunstanschauung durchdrungene Schriftensammlung *Fukkatsu no shokō* [Die Morgenröte der Auferstehung] (ANEZAKI 1904) eine die Lehre von der Allmacht der Wissenschaft und der Vernunft ablehnende Haltung. Das, worauf Religion, Kunst und Moral letztlich zurückgehen, läßt sich für ihn mit dem Begriff von den seelischen Trieben ausdrücken, welche sich „mit den überall in der großen Seele des Alls webenden mystischen Kräfte“ zu vereinen trachteten, und als deren Wesen er die „Imagination“ definiert. Dieser Gedanke, der sich auch in den mystisch-religiösen Thesen des Philosophen und Kritikers Tsunashima Ryōsen (1873–1907) wiederfindet, sollte starken Einfluß auf die „Mystik“ der japanischen Romantik zu Anfang dieses Jahrhunderts ausüben.¹⁰

¹⁰ Ab 1907 lehrte Chōfū als Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten (unter anderem in Harvard) japanische Kultur und versuchte so, diese im Ausland vorzustellen. Auf literarischer Ebene klagt er als Mitglied des antinaturalistischen „Vereins zur Reform der Literatur“ den Naturalismus als „Übel“ an und postulierte einen „religiösen Idealismus“. In *Yogen no geijutsu* [Kunst als Prophetie] (*Teikoku bungaku*, Jan. 1910) zeichnet er den Weg der Kunst in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf. Weiterhin sei eine im Zusammenhang mit der Rezeption deutscher Geistesgeschichte wichtige Leistung Chōfūs genannt: die Übersetzung und Veröffentlichung von Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* als *Ishi to genshiki toshite no sekai* (Hakubunkan,

5. EXKURS: DIE „UNNÖTIGKEIT, IM AUSLAND ZU STUDIEREN“ UND DIE
„GELBE GEFAHR“

Die Briefe über die neueste Lage in Deutschland, welche Chōfū an Chogyū richtete, legen Zeugnis davon ab, wie seine vormals so heftige Begeisterung für deutsche Zivilisation und Kultur, seine Illusion von Deutschland angesichts der Realität nach und nach zerbröckelte. Die kritische Einstellung, die sich in dem Briefwechsel zwischen Chogyū und Chōfū zeigt, findet sich auch bei Ōgai, der sie bissig als „These über die Unnötigkeit, im Ausland zu studieren“ (OZ 34: 227) formuliert.¹¹ Mori Ōgai, welcher in Kokura stationiert war und Chōfūs Schriften in der *Taiyō* gelesen hatte, reagierte umgehend in seinem Vortrag *Yōgaku no seisui o ronzu* [Über das Auf und Nieder unseres Studiums des Westens]¹² (OZ 34: 221–228). Darin geht er scharf gegen Chōfūs negative Einstellung gegenüber seinem Auslandsaufenthalt an:

Angesichts des Briefs des Literaten Anezaki Masaharu aus Berlin wird mir klar, daß Herr Anezaki nur jammert, wie gänzlich sinnlos sein Aufenthalt im Westen sei, und daß der einzige Nutzen für ihn darin besteht, erkannt zu haben, daß das, was der deutschen Wissenschaft und Religion zugrunde liege, im Grunde nicht der Rede wert sei. (OZ 34: 222)

Und weiter heißt es, China oder Korea hätten sich mit ihrer passiven Rolle in der Weltpolitik zu begnügen, wohingegen Japan seine den westlichen Ländern ebenbürtige aktive Position einzig und allein der Einführung der westlichen Wissenschaften verdanke; in den Bereichen Wissenschaft und Technik müsse Japan, solange es den Westen nicht übertreffe, auch heute noch die Notwendigkeit der Vermittlung der westlichen Wissenschaften beherzigen. Was die aktuelle Tendenz, der Verherrlichung des Westens ablehnend gegenüberzustehen, angeht, so führt Ōgai ein Zitat von Bälz

Bd. 1, Sept. 1910; Bd. 2, Apr. 1911; Bd. 3, Okt. 1911), welche einen außerordentlichen Beitrag zur Philosophie Japans darstellt. Unter Chogyūs Einfluß entstanden die Schriften *Takayama Chogyū to Nichiren shōnin* [Die beiden Heiligen Takayama Chogyū und Nichiren] (gemeinsam herausgegeben mit Yamakawa Chiō. Hakubunkan, Juni 1913) und *Hokekyō no gyōja Nichiren* [Der Pilger des Lotos-Sutra Nichiren] (Hakubunkan, Okt. 1916); was Chōfūs Spätwerk betrifft, so mag von Interesse sein, daß er mit seinem Werk *Kirishitan shūkyō bungaku* [Die Literatur der frühen Christen in Japan] (Dōbunkan, Sept. 1932) den Grundstein für die Erforschung des frühen Christentums in Japan legte.

¹¹ Bei Ōgai läßt sich darüber hinaus auch ein durch Chogyū inspiriertes, wenn auch nicht völlig unkritisches Interesse für Nichiren ablesen.

¹² Gehalten am 24.3.1902 vor den Soldaten der Zwölften Division.

an, nach dem die „Wissenschaft ein Lebewesen sei, das erst in einer besonderen Umgebung wachsen könne“ (OZ 34: 224), und betont sowohl die Notwendigkeit, eben eine solche Umgebung zu schaffen, als auch die Gefahr, die in der Selbstverherrlichung liege.

Die Intention von Ōgais Rede war klar und deutlich, doch darf nicht vergessen werden, daß die vorrangige Ursache für Chōfūs scharfe Ablehnung der deutschen Zivilisation wohl in der These von der „Gelben Gefahr“, die die Deutschen in jener Zeit aufstachelte, zu suchen ist. Wie allgemein bekannt ist, warnt diese These vor einer Bedrohung der „weißen“ Gesellschaft und Zivilisation durch das Erstarken der „gelben“ Rasse, wobei sie von dem festgefahrenen Vorurteil der Überlegenheit der weißen und der Minderwertigkeit der gelben Rasse ausgeht. Auf diese Theorie griff man immer dann zurück, wenn man gewahr zu werden meinte, daß die Macht der gelben Rasse – sei es in den Bereichen des Militärs, der Politik oder der Wirtschaft – das Herrschaftssystem der Weißen ins Wanken zu bringen drohte.¹³

Wilhelm II. betonte angesichts der durch den internationalen Fortschritt Japans angeblich drohenden Gefahr für die westliche Zivilisation die Dringlichkeit, Japan im Fernen Osten „einzusperren“. Damit wollte er bewußtmachen, daß Japans politische Emanzipation und Einmischung in die Expansionspläne der westlichen Großmächte im asiatischen Raum nur hinderlich sei. Dieser Vorschlag, Japan einzuschließen, führte 1895 nach dem Chinesisch-Japanischen Krieg und nach dem Abkommen von Shimonoseki zur „Tripelintervention“ seitens Rußlands, Deutschlands und Frankreichs, die Japan am Erwerb der Halbinsel Liaotung als Teil der Beute aus dem Krieg mit China zu hindern versuchten.

In der Zeitschrift *Taiyō* erschienen zum Thema „Gelbe Gefahr“ und Rassismus einzelne anonyme Artikel wie etwa *Kōkaron wa gakuri ni awazu* [Die Theorie der Gelben Gefahr ist unvereinbar mit der Theorie der Wissenschaft] (1904, 10/11), *Hakka tai kōka* [Weiße Gefahr gegen Gelbe Gefahr] (1905, 11/13), weiterhin die von Bälz verfaßte Studie zur „japanischen Rasse“ *Berutsu hakushi no Nihon jinshu-ron* oder der in Paris von einem Autor mit dem Pseudonym „ABC“ verfaßte Artikel *Nihon jinshu no kigen* [Der Ursprung der japanischen Rasse] (1907, 13/8). Von einer systematischen Widerlegung der These von der „Gelben Gefahr“ in der Zeitschrift kann jedoch keine Rede sein. Vielmehr erscheinen in Chōfūs Schriften in kom-

¹³ In der Geschichte seien die Beispiele der europäischen Invasion in der Mongolei im 13. Jh., des amerikanischen Boxer-Protokolls 1901, des australischen Einwanderungsverbot für asiatische Arbeiter in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s etc. genannt. Als politisches Schlagwort wurde die „Gelbe Gefahr“ gegen Ende des Chinesisch-Japanischen Krieges durch Kaiser Wilhelm II. geläufig.

primierter Form die Schilderung des in Deutschland durch den Boxeraufstand 1900 wiederaufgeflammtten Bewußtseins der „Gelben Gefahr“ wie auch die emotionale Reaktion der Japaner darauf.

Auch nach dem Ende des Russisch-Japanischen Krieges legte Wilhelm II. dem Russischen Zaren Nikolai II. die These von der „Gelben Gefahr“ dar und forderte den Einsatz Rußlands, um Europa vor der Invasion durch die gelbe Rasse zu schützen. Wilhelm II. versuchte das Interesse und die militärische Gewalt Rußlands gegen Asien zu richten. Damals gab es nicht geringen Protest von japanischer Seite gegen seine Theorie von der Gelben Gefahr, doch während Chōfū, welcher die Diskriminierung durch die Weißen in Deutschland am eigenen Leib schmerzhaft erfuhr, die emotionale Seite dieses Protests verkörperte, setzte Mori Ōgai, der bereits 1884–1888 in Deutschland studiert hatte und somit vor allem mit der deutschen Kultur und den Zuständen jener Zeit vertraut war, sich auf theoretischem Boden kritisch-analytisch damit auseinander.

Ōgai hielt am 23.12.1901 in Kokura eine Rede über den Boxeraufstand (*Hokushin jiken no ichimen no kansatsu* [Zu einem Aspekt des Boxeraufstands]; OZ 34: 216–220). Darin schildert er, wie ihm durch einen an der Niederschlagung des Boxeraufstands beteiligten Freund von der „Sittenlosigkeit“ der – in Japan immer als „Vorbilder“ betrachteten – westlichen Soldaten zu Ohren gekommen sei. Als Hintergrund dieses Verhaltens führte er die Diskrepanz der Rassenempfindung an: das Empfinden der westlichen Weißen gegenüber gelb-, schwarz- oder braunhäutigen Menschen zeuge von extremer Grausamkeit und stehe im völligen Gegensatz zu dem Empfinden der Weißen untereinander; die westlichen Menschen, so Ōgai, hielten sich selbst für die Größten der Welt. „Selbst wenn sie gar nicht wirklich an die christliche Lehre glauben, gehen sie doch fast alle brav mit der Bibel unter dem Arm in die Grundschule“, wo ihnen „durch Eltern und Lehrer die Geringschätzung andersgläubiger Völker eingeflüßt wird“ (OZ 34: 218).

Auch finden wir in Ōgais o. a. *Yōgaku no seisui o ronzu* eine Reaktion auf die in *Takayama Chogyū ni kotauru no sho* zum Ausdruck kommende Enttäuschung Anezakis, indem er deren Ursachen im einzelnen auflistet:

Rührt die Enttäuschung von Herrn Anezaki nicht daher, daß seine Erwartungen zu hoch geschraubt waren? Daß die Äußerungen und Taten des deutschen Kaisers, der die Gelbe Gefahr fürchtet, Herrn Anezaki aufregen mußten, ist leicht verständlich. Herr Anezaki, der die akademische Tradition in Deutschland als verabscheuungswürdig betrachtet, ist darüber, daß das Universitätsstudium ohne Wert, die Abfassung von Büchern und Schriften von Schaden, Kochs Tuberkulin-Bericht verfrüht und die Gelehrten der Sprachwissenschaft zu

spitzfindig seien – kurz über lauter Banalitäten zu seiner feindlichen Gesinnung gelangt. (OZ 34: 227)

Weiterhin liegen von Ōgai zwei Studien der „Gelben Gefahr“ vor, nämlich sein *Jinshu tetsugaku kōgai* [Abriß der Rassenphilosophie] (6.6.1903; OZ 25: 501–533) und der *Kōkaron kōgai* [Abriß über die Gelbe Gefahr] (3.5.1904; OZ 25: 535–568). Bei ersterem Werk handelt es sich um eine kommentierte zusammenfassende Übersetzung des *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*, welches der französische Diplomat Joseph Arthur Comte de Gobineau (1816–1882) im Jahre 1853 verfaßt hatte, und welches die Überlegenheit der alten arischen Rasse postuliert – ein Grund für die Rezeption dieser Schrift durch die Nationalsozialisten. Ōgai erläutert hier ironisch den Ursprung der These von der „Gelben Gefahr“: „Daß es die eigene Rasse sei, die in sich die einzigartige Fähigkeit der Zivilisation trage, hört man wohl besonders gern in Zeiten, da das eigene Selbstvertrauen in diese Einzigartigkeit zu schwinden droht“ (OZ 25: 531).

Bei *Kōkaron kōgai* nun handelt es sich um eine systematische Zusammenfassung des Werks *Die Gelbe Gefahr als Moralproblem* von Samson-Himmelstjerna (1902). In seiner Vorrede führt er an, er wisse von einer weißen Gefahr in der Welt, nicht aber von einer gelben. Weiterhin spricht er als Adressaten seiner Schrift jene Leser seines *Jinshu tetsugaku kōgai* an, welche die Existenz der Überlegenheit der weißen Rasse als albern und unglaublich leugneten, und denen er nun klarmachen wolle, in welchem Ausmaß die gelbe von der weißen Rasse verachtet werde. „Denn wie sollen jene, die noch nicht einmal erkennen, daß sie verachtet werden, es schaffen, gegen die Verachtung anzugehen?“ Weiterhin schreibt er, der Russisch-Japanische Krieg sei „auf seinem Höhepunkt“, aber je mehr Erfolge die japanischen Truppen errängen, desto heftiger werde zwangsläufig die These von der „Gelben Gefahr“. Die kritische Auseinandersetzung mit dieser These, so erkennt Ōgai, sei die dringende Aufgabe der Gegenwart.

Ōgai, der als Leiter der medizinischen Abteilung der Zweiten Infanteriedivision am Russisch-Japanischen Krieg beteiligt war, verfaßte während seiner Stationierung in der Mandschurei zahlreiche Gedichte (später veröffentlicht als *Uta nikki* [Liedertagebuch], Sept. 1907; OZ 19: 101–340). Bei der Lektüre entsteht der Eindruck, daß Ōgais sich vormals auch selbstkritisch gegen den Nationalismus seiner Landsleute richtende Haltung zunehmend in einen offenen Nationalismus umschlägt. Mit leidenschaftlichem Patriotismus wird darin der heroische Kampf der japanischen Soldaten glorifiziert. Daneben finden sich auch Gedichte, die seine Erinnerungen an die Jugend in Deutschland oder die Liebe zu seiner Familie beschreiben. Vom 17.8.1904 stammt das Gedicht *Kōka* [Die Gelbe Gefahr], das Ōgai unter dem Eindruck des verheerenden Schla-

ges der Zweiten Division gegen die russischen Truppen verfaßte. Darin heißt es:

Der gelbe Strom – reißend
überschwemmt er Europa.
(OZ 19: 161)¹⁴

Ōgai, der sich schon geraume Zeit mit der Theorie von der „Gelben Gefahr“ auseinandersetzte, schildert in diesem – einem nächtlichen „ungeheuren Traum“ entsprungenen – Gedicht, die trotzige Kampfbereitschaft jener „gelben“ Seite. Dem Gedicht sind zwei weitere Gedichte in traditioneller, japanischer Form (*waka*) beigelegt, von denen das zweite der „Gelben Gefahr“ die „Weiße Gefahr“ anschaulich gegenüberstellt:

Uns, die Gelben, die wir doch auch Kinder des einen Gottes sind,
Uns malträtiert ihr –
Ihr – die Weiße Gefahr!
(OZ 19: 162)¹⁵

Tatsächlich war es die negative und deutschlandfeindliche Einstellung Chōfūs in der Zeitschrift *Taiyō*, die zu Mori Ōgais o. a. Studien über die „Gelbe Gefahr“ und seinen Werken über die „Weiße Gefahr“ geführt hat. Jene kritische Abhandlung über deutsches Denken und deutsche Kultur wäre ohne die profunde Kenntnis und scharfe Wahrnehmungsgabe sowohl Chogyūs als auch Chōfūs nicht denkbar. Deren Äußerungen, die hier und da dem allzu leidenschaftlichen Engagement erlagen und ins Radikale abglitten, schienen Ōgai geradezu herauszufordern, *seine* Meinung darzulegen.

6. DIE ZEITSCHRIFT *TAIYŌ* UND EIN AUSBLICK AUF IHRE ZUKÜNFTIGE ERFORSCHUNG – ANSTELLE EINES SCHLUßWORTES

In dieser Abhandlung sollte ein grober Umriß der sich mit der deutschen Kultur und Geistesgeschichte beschäftigenden Artikel in der Zeitschrift *Taiyō* um die Jahrhundertwende, d. h. zwischen dem Chinesisch-Japanischen und dem Russisch-Japanischen Krieg, gegeben werden. Im Mittelpunkt standen dabei die Artikel von Chogyū und Chōfū sowie die kritischen Reaktionen, die sie auslösten und die hier repräsentativ am Beispiel

¹⁴ Übersetzung M. H. Das japanische Original lautet:
Kinaru nagare no tōtō to, minagiri wataru Yōroppa.

¹⁵ Übersetzung M. H. Das japanische Original lautet:
Kinare domo onaji chigiri no kami no ko o, shietaguru nare, shiroki wazawai.

Mori Ōgais betrachtet wurden. Für Ōgai war die Art und Weise der Rezeption jener „fremden Kultur“ Deutschland durch Chōfū gewissermaßen ein Spiegel des modernen japanischen Selbstbewußtseins. Auch heute noch stellt für uns jene Auseinandersetzung Chogyūs und Chōfūs mit Deutschland ein Medium von unschätzbarem Wert dar, wenn wir das intellektuelle Bewußtsein sowie die geistige Stimmung in Japan um diese Zeit erfassen wollen.

Dadurch, daß der Briefwechsel zwischen Chogyū und Chōfū in der Zeitschrift *Taiyō* veröffentlicht wurde, die auf ihre Auflage von knapp 100.000 Exemplaren zu Recht stolz sein konnte, wurde er von vielen jungen Intellektuellen verfolgt, deren Horizont durch Informationen und Kenntnisse über deutsche Kultur und Geistesgeschichte erweitert und deren Interesse für deutsche Wissenschaft und Kunst geweckt wurde. Dabei verschärfte sich in der Auseinandersetzung mit der deutschen Kultur und Geistesgeschichte das Bewußtsein für die eigene Position sowie für die Position Japans. Extrem formuliert mag man behaupten, daß sich in dem Briefwechsel zwischen Chogyū und Chōfū gewissermaßen eine wichtige geistige Strömung jener Epoche repräsentativ manifestiert. Es scheint, daß die westliche Kultur, welche seit der Öffnung Japans in mannigfaltiger Gestalt in Japan Eingang gefunden und viele Lebensbereiche ergriffen hatte, in der Meiji-Generation, der Chogyū und Chōfū angehörten, bereits auch in die Tiefen des Geistes vorgedrungen war. Und war es nicht die mit dem Erwachen des Ichs zwangsläufig einhergehende seelische Qual, welche – zusammen mit einem bis zum Höchstmaß gesteigerten Problembewußtsein – die Leser von Chogyū und Chōfū bis ins Innerste anrührte?

Nach Togawa Shūkotsu (1870–1939), dem bekannten Kritiker, Anglisten und Übersetzer, übt Chogyūs Feder einen „ganz eigenen Zauber“ aus, besitzen seine Gedanken eine „ganz eigene Originalität“, was auf seine damalige *raison d'être* zurückgeht: Es gab etwas in seinem Inneren, das ihn trieb, stets weiterzusuchen, nie stehenzubleiben, das sich immer im Einklang mit der Zeit und ihren Forderungen weiterbewegte. Dies ist keineswegs nur ein subjektiver Eindruck Togawas, sondern auch aus Bemerkungen anderer Kritiker kann man schließen, daß Chogyū ein Liebling seiner Zeit gewesen sein muß: So heißt es etwa in der Bemerkung des Historikers, Haiku-Dichters und Mitherausgebers der Zeitschrift *Teikoku bungaku*, Sasagawa Rinpū (1870–1949), die Gesamtwerke Chogyūs seien ein „Bahnhof auf der Fahrt durch das Leben, den alle junge Studierende einmal passierten“. Masamune Hakuchō (1879–1949), der führende Schriftsteller der naturalistischen Bewegung, bezeichnet Chogyūs Werk als „Literatur für die Jugend“ (HASHIKAWA 1975: 74, 75, 83). Was aber das Gedankengebäude der jungen Intellektuellen damals am meisten erschütterte, waren Nietzsches Lehre vom Individuum, die Idee vom starken Menschen, von der Zertrüm-

merung althergebrachter Sitten und vom Umsturz der herrschenden Werte, wie Tayama Katai in seinen Reflexionen über den *Modernen Roman* feststellt, in denen er auch die Gründe für Chogyūs Hinwendung zu Nietzsche sowie für die Faszination, die Chogyū – gewissermaßen als japanische Verkörperung Nietzsches – auf die jungen Intellektuellen seiner Zeit ausübte, zusammenfaßt.

Weiterhin drängt sich bei dieser Lektüre der Schriften Chogyūs und Chōfūs der Eindruck auf, daß es in dem im allgemeinen durchweg als nationalistisch und militaristisch gefärbt kritisierten Japan in jener Zeit durchaus deutliche Anzeichen eines Eintritts in eine neue Epoche ernsthafter Auseinandersetzungen mit dem Zeitgeist gab. Noch war nichts zu spüren von jenem lähmenden Gefühl der „ausweglosen Gegenwart“, welches für die Jahre nach dem Russisch-Japanischen Krieg symptomatisch wurde. Zu selben Zeit wie Chogyūs und Chōfūs Schriften erschienen auch Taoka Reius Analyse der fortschreitenden Entwicklung Japans zur Industrienation, in der „die Reichen noch reicher und die Armen noch ärmer“ würden, sowie YOKOYAMA Gennosukes Schrift *Nihon no kasō shakai* [Die japanische Unterschicht] von 1899; allen jungen Intellektuellen jener Zeit gemeinsam aber war die Zerrissenheit zwischen dem Bekenntnis zum Heroismus auf der einen, dem Zweifel und der Seelenqual auf der anderen Seite, wie sie bei Chogyū und Chōfū zum Ausdruck kommt.¹⁶

LITERATURVERZEICHNIS

- AIHARA Kazukuni (1996): *Taiyō to onna. Sōkanki no yōsō* [Die Zeitschrift *Taiyō* und die Frau. Aspekte der frühen Nummern]. In: *Nihon Kenkyū* 13, S. 145–153.
- ANEZAKI Masaharu (1895): *Fausuto-kyokuchū otome Magaretto ga unmei* [Das Schicksal Gretchens im Faust]. In: *Kokumin no tomo*, Juni 1895.
- ANEZAKI Masaharu (1904): *Fukkatsu no shokō* [Die Morgenröte der Auferstehung]. Tōkyō: Yūhōkan.

¹⁶ Noch steht die Erforschung des Selbstbildes Japans in der Zeit zwischen dem Chinesisch-Japanischen und dem Russisch-Japanischen Krieg auf der Basis einer gründlichen Analyse der Auseinandersetzung mit der deutschen Zivilisation und Kultur sowie deren Echo aus. Das bietet mir Anreiz, mich bei nächster Gelegenheit dem in der Zeitschrift *Taiyō* veröffentlichten Briefwechsel zwischen Chogyū und Chōfū, einer detaillierten Analyse und der Frage nach seiner Bedeutung für die moderne japanische Literaturgeschichte zu widmen.

- HARTMANN, Eduard von (1898): *Teikoku hyakka zensho*. Bd. 5. Tōkyō: Haku-bundō. (Übersetzung: Anezaki Masaharu; deutsch: Religionsphilosophie.)
- HASEGAWA Tenkei (1901): Biteki seikatsu to wa nanzoya? [Was ist ein ästhetisches Leben?] In: *Yomiuri shinbun* 19.8./26.8.1901.
- HASHIKAWA Bunzō (1975): Takayama Chogyū – Zassetsu shita Meiji no seishun [Takayama Chogyū – der gescheiterte Frühling der Meiji-Zeit]. In: Seikatsu jaanaru (Hg.): *Shinpan Nihon no shisōka-chū* [Die japanischen Denker, Neuauflage, Bd. 2]. Tōkyō: Asahi shinbunsha, S. 73–84.
- HAYASHI Masako (1996a): Sōgō-zasshi Taiyō ni okeru ‚Taishō seimeishugi‘ no hōga – Takayama Chogyū, Anezaki Chōfū no Doitsu shisō/bunka juyō to Nihon bunmei hihyō [Das Aufkeimen des ‚Taishō-Seimeishugi‘ in der Monatszeitschrift Taiyō – die Rezeption deutschen Gedankengutes und deutscher Kultur bei Takayama Chogyū und Anezaki Chōfū und ihre Kritik der japanischen Kultur]. In: *Gifu Daigaku Kyōyōbu kenkyū hōkoku*; 34 (im Druck).
- HAYASHI Masako (1996b): Nisshin Nichiro ryō-sen’eki-kan no Nippon ni okeru Doitsu shisō/bunka no juyō no ichimen – Sōgōzasshi ‚Taiyō‘ keisai no Chogyū, Chōfū, Ōgai no gensetsu o chūshin ni [Ein Aspekt der Rezeption deutschen Gedankengutes und deutscher Kultur in Japan zwischen den beiden Kriegen gegen China und Rußland – Kritiken und Rezensionen von Chogyū, Chōfū, Ōgai in der Monatszeitschrift Taiyō]. In: *Nihon Kenkyū*; 14 (im Druck).
- ISHIDA Hidemi (1996): Jūkyūseikimatsu Nippon ni okeru kagakushugi to kokkashugi no musubitsuki. Taiyō no kiji o firutaa to shite [Der Zusammenhang von Wissenschaftsorientierung und Nationalismus anhand der Artikel der Zeitschrift Taiyō]. In: *Nihon Kenkyū* 13, S. 131–143.
- KANEKO Tsutomu (1996): Taiyō sōkanki ni miru kagakugijutsukan [Das Bild von Wissenschaft und Technik in den frühen Nummern der Zeitschrift Taiyō] In: *Nihon Kenkyū* 13, S. 119–130.
- KANO Masanao (1961): Taiyō: Shu toshite meijiki ni okeru. [Die Zeitschrift Taiyō in der Meiji-Zeit]. In: *Shisō* 450, S. 135–146.
- NAGAMINE Shigetoshi (1991): Meijiki Taiyō no juyō kōzō [Die Struktur der Rezeption der Zeitschrift Taiyō in der Meiji-Zeit]. In: *Shuppan kenkyū* 21.
- ŌWADA Shigeru (1996): Taiyō sōkangō no hankyō [Das Echo auf die Gründungsnummer der Zeitschrift Taiyō]. In: *Nihon Kenkyū* 13, S. 89–96.
- OZ: KINOSHITA Mokutarō (Hg.): *Ōgai zenshū* [Gesammelte Werke Mori Ōgais]. Tōkyō: Iwanami shoten, 1971–1975.
- SEN Ō (1996): Nisshin sensō chokugo ni okeru taichūgokukan oyobi nihonjin no serufu imeeji. Taiyō dai-ikkan o tōshite [Das Chinabild und das Selbstbild der Japaner nach dem Chinesisch-Japanischen Krieg in der ersten Ausgabe der Zeitschrift Taiyō]. In: *Nihon Kenkyū* 13, S. 97–118.

- SUZUKI Sadami (1996): Sōkanki Taiyō ronsetsuran o megutte [Die frühen Leitartikel der Zeitschrift Taiyō]. In: *Nihon Kenkyū* 13, S. 63–76.
- SUZUKI Shōsetsu (1979): *Hakubunkan „Taiyō“ no kenkyū* [Studien zur Zeitschrift Taiyō des Verlags Hakubunkan]. Tōkyō: Ajia keizai kenkyūjo.
- TOBARI Chikufū: Biteki seikatsuron to nīche [Ästhetisches Leben und Nietzsche]. In: *Teikoku bungaku*, Sept. 1901, S. 169–171.
- TSUBOUCHI Shōyō (1901): Uma no hone hito no gotoku mono iu [Der Pferdeknochen spricht Menschenworte]. In: *Yomiuri shinbun*, 12.10.–7.11.1901.
- TSUBOUCHI Yūzō (1996): Henshūsha Ōhashi Otowa [Der Herausgeber Ōhashi Otowa]. In: *Nihon Kenkyū* 13, S. 77–87.
- YOKOYAMA Gennosuke (1899): *Nihon no kasō shakai* [Die japanische Unterschicht]. Tōkyō: Kyobunkan.
- YOSANO Tekkan (1901): *Shōchūki* [Aufzeichnungen auf meiner Handfläche]. In: *Myōjō*, Nov. 1901, S. 248–256.