

„Unter dem Banner des Asianismus“: Transnationale Dimensionen des japanischen Asianismus-Diskurses der Taishō-Zeit (1912–1926)

Torsten Weber

SUMMARY

“Under the banner of Asianism”: transnational dimensions of Japanese Asianism discourse during the Taishō period (1912–1926)

This article investigates the background and dynamics of the emergence and establishment of Asianism (Ajiashugi) as a contested key concept in mainstream political discourse in Japan during the 1910s and 1920s. Mainly focusing on the influence of Chinese and “Western” conceptions of Asianism on the debate in Japan, it analyses the Japanese “embrace of Asia” during the Taishō period (1912–1926) in a transnational politico-intellectual context. Initially, not only claims for Asian unity were largely rejected but Japanese “Asianity” as such was disputed by a majority of public opinion leaders. After the First World War, however, Japanese intellectuals increasingly began to embrace the idea of Asia and to propose Asianism as a political principle in opposition, or complementary to, the predominant doctrines of the time, such as nationalism, internationalism, or imperialism. While the self-affirmative call for an “Asia for the Asians” appealed to participants in this debate beyond national and ideological borders, the mere adoption of “Western” Orientalist rhetoric by Japanese and Chinese proponents of Asianism obstructed a full-scale conceptual emancipation from “the West”.

In keiner anderen nationalen Geschichtsschreibung nimmt das Thema „Asianismus“ einen zeitlich und thematisch so breiten und kontroversen Raum ein wie in der Japans. Im weitesten Sinn wird frühes asianistisches Denken in Japan bereits auf die spätere Edo-Zeit (Anfang bis Mitte des 19. Jahrhunderts) terminiert², spätes auf das gegenwärtige

1 Der Autor dankt den Herausgebern Nicola Spakowski und Marc Frey sowie Sven Saaler für ihre Kommentare zu früheren Versionen dieses Aufsatzes.

2 Siehe Matsuda Kōichirō, „Aija’ no, tashō’sei. Ajiashugi izen no Aija ron“ [„Asien“ als Fremdbezeichnung. Der Asien-

21. Jahrhundert³. Der zeitliche Fokus der Asianismus-Forschung liegt allerdings meist entweder auf der Meiji- (1868–1912) oder der frühen Shōwa-Zeit (1926–1945), als der japanische Asien-Diskurs⁴ – gängigen Interpretationen zufolge – seinen solidarischen Charakter (*Ajia rentai ron*) zugunsten einer Bemäntelung der japanischen Invasion Asiens (*Ajia shinryaku ron*) endgültig ablegte.⁵ Insbesondere außerhalb Japans dominiert zudem eine Tendenz, den Asianismus mit der Zeit des „Fünfzehnjährigen Krieges“ (1931–1945) zu identifizieren oder die Narration seiner historischen Entwicklung teleologisch auf diese Zeitspanne zuzuschneiden.⁶ Der Asianismus wird dabei meist auf seine Funktion als propagandistisches Instrumentarium des japanischen Imperialismus in Asien oder japanischer Kriegsrhetorik gegen den „Westen“⁷ reduziert.⁸ Ein solcher zeitlich wie thematisch enger Fokus blendet aber die Diversität und Komplexität der historischen Entwicklung asianistischen Denkens in Japan aus. Insbesondere tendiert diese

Diskurs vor dem Asianismus], in: *Nihon Gaikō ni okeru Ajiashugi* [Asianismus in der Außenpolitik Japans], hrsg. von Nihon Seiji Gakkai. Tokyo 1998, S. 33–53 und Katsurajima Nobuhiro, „Ajiashugi. Doko kara, doko e“ [Asianismus: Von wo bis wo?], in: *Iwanami Kōza Gendai Shisō 14: Kindai/Han kindai* [Iwanami-Reihe Denken der Gegenwart: Moderne / Antimoderne], Tokyo 1994, S. 267–304.

- 3 Siehe S. Saaler, *Pan-Asianism in modern Japanese history. Overcoming the nation, creating a region, forging an empire*, in: *Pan-Asianism in Modern Japanese History. Colonialism, regionalism and borders*, hrsg. von S. Saaler und J. V. Koschmann, London 2007, S. 1–18, v. a. S. 16–17. Jüngst hat Wada Haruki in Abgrenzung zu kulturalistischen Varianten des Asianismus seine Vision eines regionalistischen Asianismus bekräftigt. Siehe Wada Haruki, „Maritime Asia and the Future of a Northeast Asia Community“, in: *Japan Focus* (27. Oktober 2008), http://www.japanfocus.org/_Wada_Haruki-Maritime_Asia_and_the_Future_of_a_Northeast_Asia_Community
- 4 „Asien“ bezieht sich im Folgenden insbesondere auf Ostasien, den geographischen Fokus dieses Aufsatzes. Die öffentliche politisch-intellektuelle Auseinandersetzung über die Existenz und Signifikanz Asiens wird im Folgenden als „Asien-Diskurs“ bezeichnet. Dies entspricht inhaltlich, wenn auch nicht akkurat terminologisch dem, was im Japanischen „Ajia Ron“ genannt wird.
- 5 Diese Tendenz wird oft auch bereits für die Meiji-Periode konstatiert, allerdings werden für diese Zeit in der Regel die Verbindungen zur Bewegung für Freiheit und Volksrechte (*Jiyū Minken Undō*) der 1880er Jahre sowie das gegen die expansionistische Politik der Meiji-Regierung gerichtete panasiatische Denken und Wirken (Ueki Emori, Miyazaki Tōten u. a.) betont. Dagegen hat Takeuchi insbesondere für die frühe Shōwa-Periode einen „neuen Typus“ des Asianismus identifiziert, der „auf der Stufe des Imperialismus“ auftritt und durch „intellektuelle Nichtigkeit“ gekennzeichnet sei. Siehe Takeuchi Yoshimi, „Ajiashugi no tenbō“ [Die Aussicht des Asianismus], in: *Ajiashugi* [Asianismus], hrsg. von Takeuchi Yoshimi, Tokyo 1963, S. 7–63, hier S. 13 und 50. Eine annotierte deutsche Fassung des richtungsweisenden Asianismus-Aufsatzes von Takeuchi findet sich in Takeuchi Yoshimi, *Japan in Asien. Geschichtsdenken und Kulturkritik nach 1945*, hrsg. und übers. von W. Seifert und Ch. Uhl, München 2005, S. 121–189.
- 6 Diese Tendenz ist, trotz einiger Korrekturen in jüngster Zeit, besonders stark ausgeprägt in der chinesischen Asianismus-Forschung; siehe dazu und als Überblick meine Rezension „Review: Wang Ping, *Jindai Riben de Yaxiya zhuyi* [Modern Japanese Asianism]“, in: *Japanstudien*, Bd. 19, hrsg. vom Deutschen Institut für Japanstudien, München 2007, S. 261–268. Siehe als jüngeres Beispiel der anglophonen Forschung E. Hotta, *Pan-Asianism and Japan's War 1931–1945*, New York 2007.
- 7 Der Begriff „Westen“ dient im Folgenden als Übersetzung des japanischen Terminus „Ō-Bei“ (Euro-Amerika), der historisch die (west-)europäischen Großmächte und die Vereinigten Staaten von Amerika bezeichnet.
- 8 Auch diese Sicht ist besonders dominant in der chinesischen Japan-Historiographie (siehe Fußnote 6). Unter Rückgriff auf die Terminologie Li Dazhaos wird der japanische Asianismus dort bisweilen als „Groß-Japanismus“ zurückgewiesen; siehe z. B. Wang Xiangyuan, *Riben dui Zhongguo de wenhua qinlüe: xuezhe, wenhuaren de qin Hua zhanzheng* [Japans kulturelle Invasion Chinas: Der Invasionskrieg der Gelehrten und Intellektuellen gegen China], Peking 2005, v. a. Kapitel 4. Siehe aber auch J. Dower, *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War*, New York 1986.

Sicht dazu, die Komplizität nichtjapanischer Akteure bei der Etablierung des Asianismus als politisches Konzept im frühen 20. Jahrhundert zu übersehen.

Ganz generell ist der Asianismus (Ajiashugi)⁹ bislang überwiegend als bloße „Neigung“ oder „Sentiment“ betrachtet worden, dem kein mit einem „wirklichen Inhalt ausgestattetes, objektiv definierbares Denken“ innewohne, sondern das stets gestützt auf anderes Denken auftrete.¹⁰ In Anlehnung an theoretisch-methodologische Ansätze der deutschen Begriffsgeschichte sowie der anglophonen *conceptual history* kann der Asianismus allerdings auch als ein „Grundbegriff“ oder *key concept* aufgefasst werden, das historisch Teil des „umkämpften“, aber „unumgänglichen politischen [...] Vokabulars“ wurde.¹¹ Interessant sind dabei vor allem die Funktionen und die Verwendung politischer Konzepte als „weapons of war, tools of persuasion and legitimation, badges of identity and solidarity“ sowie deren diskursiver Wandel durch „debate, dispute, conceptual contestation, partisan bickering“, auf die vor allem die anglophone *conceptual history* hinweist.¹² Beide Ansätze erscheinen besonders gut auf die Taishō-zeitliche Kontroverse über den Inhalt und die Relevanz des neuetablierten Asianismus-Begriffes zuzutreffen.

Der folgende Aufsatz versucht, anhand der Fragestellung nach den Ursachen und Prozessen der japanischen „Umarmung“ Asiens während der in dieser Frage oft übergangenen Taishō-Zeit (1912–1926) den Diskurs über die Bedeutung des Asianismus-Konzeptes unter besonderer Berücksichtigung transnationaler Dimensionen zu begreifen. „Transnational“ bezeichnet hierbei insbesondere nationale Grenzen überschreitende Phänomene vorrangig intellektueller Interaktionen, die nicht notwendigerweise direkt oder beabsichtigt erfolgten. Dem Asianismus-Diskurs haftet somit gewissermaßen eine doppelte transnationale Dimension an, indem er einerseits – in Bezug auf die inhaltliche Ausrichtung oder Agenda des Asianismus – das Nationale transzendiert und andererseits – bezüglich der physischen Ausgestaltung des Diskurses – wesentlich durch grenzüberschreitende Partizipation und Rezeption charakterisiert ist.

9 Auf eine ausführliche Diskussion der Problematik einer Definition des Asianismus muss an dieser Stelle aus Platzgründen verzichtet werden. Stattdessen wird verwiesen auf Takeuchi (wie Anm. 5), dessen Definition die Forschung am nachhaltigsten geprägt hat. Takeuchi zufolge stellt die „Solidarität der Staaten Asiens“ (Aija shokoku no rentai) den kleinsten gemeinsamen Nenner asianistischen Denkens dar (S. 14). Zur Frage der Definition des Asianismus sowie den unterschiedlichen Terminologien siehe auch W. G. Beasley, „Japan and Pan-Asianism. Problems of Definition“, in: *Aspects of Pan-Asianism*, hrsg. von Janet Hunter, London 1987, S. 1-16. Mein Aufsatz folgt Takeuchis Feststellung, dass Begriffe wie „han Ajiashugi“ (Panasianismus), „zen Ajiashugi“ (All-Asianismus) oder „dai Ajiashugi“ (Großasianismus) historisch nicht scharf voneinander getrennt wurden und daher als Synonyme unter den Begriff „Asianismus“ (Ajiashugi) subsumiert werden können; siehe Takeuchi (wie Anm. 5), S. 8.

10 Diese Reduzierung des Asianismus auf eine „Neigung“ (keikōsei) geht auf Takeuchi zurück (ebenda, S. 12).

11 Siehe H. E. Bödeker, *Begriffsgeschichte als Methode*, in: *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, hrsg. von H. E. Bödeker, Göttingen 2002, S. 75-121, hier S. 90.

12 Siehe T. Ball, *Conceptual History and the History of Political Thought*, in: *History of Concepts: Comparative Perspectives*, hrsg. von Iain Hampsher-Monk et al., Amsterdam 1998, S. 75-86, hier S. 82 und 85.

1. Japan zwischen Asien und dem „Westen“

Jede Generation japanischer Asianismus-Forscher hat sich seit dem Kriegsende aufs Neue mit der Frage konfrontiert gesehen, warum sich im Asianismus die Gegensätze von Solidarität mit den Völkern Asiens (Ajia rentai ron) und der Invasion Asiens (Ajia shinryaku ron) untrennbar verbanden.¹³ Jüngst hat Yonetani Masafumi diese dem Asianismus immanente Dichotomie als „dualistisch in sich verwickeltes Problem“ bezeichnet, zu dessen Entwirrung ebenso wie zur Überwindung des „narzisstischen Beigeschmacks“ der japanischen Beschäftigung mit dem Asianismus eine Anbindung der Thematik an Asien notwendig sei.¹⁴ Diese Einbeziehung „asiatischer“ Faktoren fügt sich trefflich dem gegenwärtigen Postulat einer das Nationale transzendierenden Historiographie. Allerdings ergibt sich die Notwendigkeit, das japanische Asien-Bild und mithin den japanischen Asianismus im transnationalen Kontext zu betrachten, schon aus den historisch-inhaltlichen Bezugspunkten selbst. Dies mag generell für regionalistische Begriffe mehr gelten als für andere politisch-kulturelle Konzepte, da sie einerseits den Anspruch erheben, die nationalen Beziehungen zur Region zu definieren, andererseits als regionale Selbstaffirmation auch zumindest indirekt andere Regionalismen herausfordern. So stellt auch der öffentliche Diskurs, in dem während der 1910er Jahre in Japan der Neologismus „Asianismus“ als politisch-kulturelles Konzept terminologisch etabliert und in der Folgezeit kontrovers diskutiert wurde, keineswegs ein endogenes oder national auf Japan beschränktes Phänomen dar. Innerhalb Asiens fällt hierbei den intellektuellen und physischen Verbindungen vor allem zu Indien¹⁵ und insbesondere zu China¹⁶ eine herausragende Bedeutung zu.¹⁷ Niemand personifiziert diesen transnationalen Aspekt des

13 Als frühes Beispiel der Nachkriegsforschung siehe neben Takeuchi auch Harada Katsumasa, „Ajia rentai shugi ni tsuite no kenkyū nōto“ [Forschungsnotiz zum Prinzip der Solidarität Asiens], in: Rekishi Hyōron [Geschichtsrevue], No. 102 (Jan. 1959), S. 28-37.

14 Yonetani Masafumi, Ajia/Nihon [Asien/Japan], Tokyo 2006, S. iv und xvi.

15 Siehe Nakajima Takeshi, Nakamura no Bōsu. Indo dokuritsu undō to kindai Nihon no Ajiashugi [Der Bose des Nakamura-Ladens. Indiens Unabhängigkeitsbewegung und der moderne Asianismus Japans], Tokyo 2005 als Fallstudie zur Beziehung zwischen dem indischen Revolutionär Rash Bihari Bose und Japan. Auf die inspiratorische Funktion Tokios für indische Intellektuelle nach dem Russisch-Japanischen Krieg weist auch H. Fischer-Tiné hin: Indian Nationalism and the 'world forces': transnational and diasporic dimensions of the Indian freedom movement on the eve of the First World War, in: Journal of Global History, 2 (2007), S. 325-344, v. a. S. 336-338. Siehe auch seinen Beitrag in diesem Heft.

16 Die Einbindung Chinas in den japanischen Asianismus-Diskurs wurde bereits in den frühesten Nachkriegsstudien thematisiert, allerdings dominierte bis vor kurzem die dichotomische Sicht eines proasianistischen Japans versus antiasianistischen Chinas. Bei Tanaka kulminiert diese Dichotomie in Anlehnung an Foucaults Diskurstheorie und Saids Orientalismus-These zu einer Kontrastierung des „wissenden Subjektes“ Japans mit dem „gewussten Objekt“ China. Siehe S. Tanaka, Japan's Orient. Rendering Pasts into History, Berkeley 1993. Auf die Existenz differenzierterer japanischer Asienbilder hat Yonetani 2006 hingewiesen. Die aktive chinesische Beteiligung am Diskurs unter Verwendung eines nationalistisch-hegemonialen Asianismus-Begriffes während der frühen Republikzeit hat jüngst Kawashima Shin, „Kindai Chūgoku no Ajia kan to Nihon“ [Japan und das Asienbild im modernen China], in: Gendai Ajia Kenkyū: Ekkyō [Asienstudien der Gegenwart: Grenzen überschreiten], Tokyo 2008, S. 415-441 nachgewiesen.

17 Auch sind solche Verbindungen zu Japans Kolonialbesitzungen in Taiwan, Korea, der Mandschurei, Indonesien und den Philippinen sowie zu Thailand und dem Nahen Osten bereits in Ansätzen erforscht. Exemplarisch sei hier verwiesen auf S. Esenbel, Japan's Global Claim to Asia and the World of Islam: Transnational Nationalism

japanischen Asianismus-Diskurses besser als der chinesische Revolutionär und „Vater der Republik“ Sun Yat-sen (1866–1925). Sun war seit den 1890er Jahren häufiger Gast in Japan, nicht selten als Exilant, und diente sowohl denjenigen als Inspiration, die ein solidarisches Verhalten gegenüber China (und Asien) betonten als auch denen, die Japans aggressive Festlandspolitik zu rechtfertigen suchten. In seinem Bemühen, japanische Unterstützung für seine geplante Revolution und, nachdem diese 1911 gelungen war, für seine eigene innenpolitische Position zu erlangen, rekurrierte Sun gerne auf Ideale einer sino-japanischen Freundschaft sowie antiwestliche panasiatische Pläne.¹⁸ Untrennbar verband sich sein Name mit dem Asianismus aber erst, als Sun 1924, wenige Monate vor seinem Tod, im japanischen Kobe vor einem überwiegend japanischen Publikum seine berühmt gewordene Asianismus-Rede hielt. Der ambivalente Inhalt seiner Rede – Sun pries über weite Strecken Japans Modernisierung als vorbildhaft für Asien, beendete seine Rede aber mit der Warnung vor dem japanischen Imperialismus – geriet in der Folge zu seinem umstrittenen Erbe. Sowohl in China als auch in Japan entwickelte sich der Kampf um die Deutungshoheit von Suns Asianismus-Konzeption zu einem zentralen politisch-intellektuellen Streitpunkt der 1930er und frühen 1940er Jahre. In der Auseinandersetzung um die legitime Nachfolge Suns reklamierten sämtliche chinesische Wettbewerber, von Dai Jitao und Hu Hanmin über Chiang Kaishek bis Wang Jingwei, das Prärogativ der einzig authentischen Interpretation des Sunschen Asianismus.¹⁹ Auch das japanische Außenministerium vereinnahmte Sun und seinen Asianismus für sich,²⁰ und nur wenige Wochen vor Kriegsende, im Juni 1945, erschien ein letzter japanischer Versuch, die Kompatibilität der japanischen Asien- und Kriegspolitik mit Suns Asianismus zu konstruieren.²¹

Mindestens ebenso bedeutsam für den japanischen Diskurs wie die Rezeption chinesischer und anderer asiatischer Affirmationen des Asianismus waren politisch-intellektuelle Impulse aus dem „Westen“, ohne die es vermutlich weder zu einer terminologischen

and World Power, 1900–1945, in: *American Historical Review*, Vol. 109, No. 4 (Okt. 2004), S. 1140-1170. Allerdings waren diese Verbindungen auch aufgrund geographischer, kultureller und praktischer Faktoren meist weitaus schwächer. Insbesondere fehlten für eine intensivere wechselseitige Beeinflussung persönliche Verbindungen, die in der japanischen Öffentlichkeit ebenso große Aufmerksamkeit hätten erfahren können wie diejenige zu Sun Yat-sen für China oder Rash Bihari Bose und Rabindranath Tagore für Indien.

18 So zum Beispiel während seines Japanbesuches im Februar 1913, als Sun – noch ohne den Begriff „Asianismus“ zu benutzen – im Kreise der prochinesischen Tōa Dōbun Kai (Gesellschaft der gemeinsamen Kultur Ostasiens) mit ausgesprochen panasianistischer Rhetorik um die japanische Unterstützung seiner Position im internen Machtkampf des postrevolutionären Chinas warb. Kodera Kenkichi (siehe unten) berief sich auf diese Rede Suns als Beleg für die Existenz panasianistischer Tendenzen in China; siehe Kodera Kenkichi, *Dai Ajiashugi Ron* [Asianismus], Tokyo 1916, S. 1017. Suns Rede wurde in Japan veröffentlicht als „Tōa ni okeru Ni-Shi ryōkoku no kankei o ronzu“ [Zu den Beziehungen der beiden Staaten Japan und China in Ostasien], in: *Shina* [China], Vol. 4, No. 5 (März 1913), S. 2-6.

19 Siehe Kawashima (wie Anm. 16), S. 424-434.

20 Die Forschungsabteilung des japanischen Außenministeriums (Gaimushō chōsabu) veröffentlichte 1935/1936 Sammlungen ausgewählter Schriften Suns und 1939/1940 Suns sämtliche Werke, die u. a. auch seine Asianismus-Rede enthielten. Siehe *Son Bun shugi* [Sunyatsenismus], Band 1, Tokyo 1935 und *Son Bun Zenshū* [Sämtliche Werke Sun Yat-sens], Band 3, Tokyo 1940.

21 Siehe Hirono Yoshitarō, *Dai Ajiashugi no rekishiteki kiso* [Historische Grundlagen des Asianismus], Tokyo 1945. Zur Kritik an Hironos Interpretation siehe Takeuchi (wie Anm. 5), S. 128-135.

noch inhaltlichen Ausbildung des Asianismus-Begriffs gekommen wäre. Japanische Verfechter des Asianismus formulierten ihr Programm in Kenntnis und scharfer Abgrenzung zum westlichen Asien-Diskurs²², und selbst die weite Verbreitung des Asianismus-Begriffes in Japan beruhte auf einer Übersetzung des Terminus aus dem Englischen²³. Damit verhielt es sich beim Asianismus nicht anders als bei der Einführung des Asien-Begriffes in Japan im frühen 18. Jahrhundert.²⁴ Dieser war durch jesuitische Missionare als geographische Bezeichnung nach Ostasien gelangt und wurde dort aufgrund seiner bloßen Zweckmäßigkeit bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts weitgehend ohne politisch-kulturelle Implikationen verwendet. Zu diesem pragmatischen Umgang mit dem Asien-Begriff trugen wesentlich die prowestlich orientierten „Hollandstudien“ (*rangaku*) bei, die ihm keine eurozentrisch diskriminierende Dimension beimaßen. Doch im Kontext der vor allem durch die Schule des Nationalen Lernens (*kokugaku*) betriebenen Emanzipation japanischer Traditionen gegenüber der Dominanz chinesischer Lehren – und auch in Abgrenzung zur übereifrigen Hinwendung der *rangakusha* (Holland-Gelehrten) zum „Westen“ – wurde der Begriff „Asien“ erstmals politisiert und als solcher verworfen. Aizawa Seishisai (1782–1863), der bekannteste Vertreter der anti-westlichen und China-kritischen späteren Mito-Schule, verwahrte sich gegen die Subsumierung Japans unter den allgemeinen Begriff „Asien“, ging es ihm doch gerade um die Hervorhebung besonderer japanischer Qualitäten in Abgrenzung zum Rest Asiens. Der Sammelbegriff „Asien“ sei nichts weiter als ein eigenmächtig und unberechtigterweise von den „westlichen Barbaren“ (*seii*) verwendeter Name.²⁵ Der japanische Widerstand gegen diesen Asien-Begriff intensivierte sich nach der chinesischen Niederlage im Opium-Krieg (1839–1842). Seit dieser Zeit ist er eng mit einem Gefahrenbewusstsein (*kiki ishiki*) verknüpft, nämlich der Sorge, als Teil Asiens mit dem aus westlicher und auch aus japanischer Sicht rückständigen China gleichgesetzt und, schlimmer noch, gleichbehandelt zu werden. Für mindestens ein halbes Jahrhundert dominierte dieses Gefahrenbewusstsein außenpolitisches Denken in Japan und wurde weiter verstärkt in Folge des Diskurses der „gelben Gefahr“, der seit Ende des 19. Jahrhunderts in Europa und den Vereinigten Staaten weite Verbreitung fand.²⁶ Wie anhand der japanischen Reaktion auf die Chirol-Mahan-Kontroverse zu sehen sein wird, folgte die Aufnahme des Asianismus-Begriffes im Japan der frühen Taishō-Zeit zunächst ähnlichen Reflexen.

22 Am deutlichsten bei Kodera (wie Anm. 18); siehe unten.

23 Siehe unten zur japanischen Berichterstattung über die Chirol-Mahan-Kontroverse. Die vereinzelte Verwendung des Begriffes „Asianismus“ kann in japanischen Publikationen zwar schon für das späte 19. Jahrhundert nachgewiesen werden, allerdings etablierte er sich im politischen Vokabular – nach heutigem Forschungsstand – erst in der frühen Taishō-Periode. Siehe S. Saaler, *The Construction of Regionalism in Modern Japan: Kodera Kenkichi and his "Treatise on Greater Asianism"* (1916), in: *Modern Asian Studies*, No. 41 (2007), S. 1261-1294, v. a. S. 1281-1287.

24 Zum Folgenden siehe Matsuda (wie Anm. 2), S. 41-45.

25 Siehe ebenda, S. 42-43.

26 Zur Geschichte des Schlagwortes „Gelbe Gefahr“ siehe H. Gollwitzer, *Die Gelbe Gefahr*, Göttingen 1962. Das Standardwerk zum Einfluss des Konzeptes auf Japan ist Hashikawa Bunsō, *Kōka Monogatari* [Erzählungen von der Gelben Gefahr], Tokyo 1976.

Im Folgenden soll der Prozess der japanischen „Umarmung“ Asiens unter besonderer Berücksichtigung des chinesischen und „westlichen“ Einflusses auf den Asianismus-Diskurs der Taishō-Zeit analysiert werden. Als Fallstudien dienen hierzu neben der bislang weitgehend unbekanntem Chirol-Mahan-Kontroverse von 1913 Publikationen japanischer Meinungsführer aus der ersten Hälfte der Taishō-Periode.

2. Die Chirol-Mahan-Kontroverse um die Asianität Japans

Die Meinungsseiten der Londoner *Times* waren im Frühsommer 1913 Schauplatz eines folgenreichen politischen Disputes. Gegner waren der britische Journalist und Diplomat Sir Valentine Chirol (1852–1929) und der US-amerikanische Admiral Alfred Thayer Mahan (1840–1914). Objekt des Streites waren interessanterweise keineswegs politisch-militärische Überlegungen zu einem erwarteten Krieg in Europa oder die Frage des Nahen Ostens, der sich beide ansonsten ausgiebig gewidmet hatten. Stattdessen drehte sich der Disput zwischen Chirol und Mahan um die Frage der Asianität Japans. Hintergrund war das im Mai 1913 vom Bundesstaat Kalifornien verabschiedete Gesetz, wonach es Asiaten verboten wurde, in Kalifornien Grundbesitz zu erwerben („California Alien Land Law“).²⁷ Obwohl sich der Gesetzestext nicht explizit gegen Japan oder Japaner richtete, war das Gesetz aufgrund der vorausgegangenen Debatte so offensichtlich gegen den wirtschaftlichen Einfluss der Japaner in Kalifornien gerichtet, dass es in Japan schnell als „Antijapanisches Bodengesetz“ (Hai Nichi tochi hō) bekannt wurde.²⁸ Wie zahlreiche US-Amerikaner außerhalb Kaliforniens übrigens auch, so verurteilte Chirol den „Rassenriegel“ (bar of race) gegen die Japaner als ungerechtfertigt.²⁹ Mahan dagegen befürwortete die Gesetzgebung als notwendige Konsequenz der japanischen Unfähigkeit zur Assimilation. Japaner konstituierten, so Mahan, einen „homogenen Körper, wesentlich und unveränderbar fremd“, den die Amerikaner nicht „verdauen oder assimilieren“ könnten.³⁰

Wie die *Times* in ihrer Moderation der Diskussion feststellte, berührte aber der „ultimative Streitpunkt nicht allein die Vereinigten Staaten oder gar bloß Kalifornien“, sondern

27 Zu den Hintergründen und der Rezeption des „California Alien Land Law“ von 1913 siehe Minohara Toshihiro, *Karifornia shū no hai Nichi undō to Nichi-Bei kankei. Imin mondai o meguru Nichi-Bei masatsu, 1906–1921 nen* [Die anti-japanische Bewegung in Kalifornien und die japanisch-amerikanischen Beziehungen. Der japanisch-amerikanische Streit um die Immigrationsfrage], Tokyo 2006, vor allem Kapitel 2 sowie R. Daniels, *The Politics of Prejudice. The Anti-Japanese Movement in California and the Struggle for Japanese Exclusion*, New York 1974, v. a. Kapitel 4. Das Gesetz war Ergebnis (und „Erfolg“) der ausdauernden Lobbyarbeit rassistischer Gruppierungen wie der „Oriental Exclusion League“ oder der „Japanese Exclusion League of California“, die trotz des zwischen Japan und den Vereinigten Staaten geschlossenen „Gentlemen’s Agreement“ (1907), das die japanische Immigration nach Kalifornien ohnehin stark behinderte, unter dem Motto „Keep California white!“ für noch striktere Maßnahmen gegen Asiaten, und vor allem gegen Japaner, in Kalifornien kämpften.

28 Inzwischen ist in Japan die Bezeichnung „Erstes anti-japanisches Bodengesetz“ (Dai ichi ji hai Nichi tochi hō) üblich, da Kalifornien 1920 ein zweites Gesetz ähnlichen Inhaltes erließ („California Alien Land Act of 1920“). Siehe Minohara (wie Anm. 27), S. 35 und 91.

29 V. Chirol, *Japan Among the Nations. The Bar of Race*, in: *The Times*, 19. Mai 1913.

30 A. Th. Mahan, *Japan Among the Nations. Admiral Mahan’s Views*, in: *The Times*, 23. Juni 1913.

war eine „essentielle Frage von Weltbedeutung“.³¹ Chirol sprach von einem „ernsthaften internationalen Problem“, nämlich der Frage danach, ob Japan anders als andere asiatische Staaten berechtigt war, einen Platz unter den „zivilisierten Nationen der Welt“ einzunehmen. Anderen asiatischen Völkern „fehlt mehr oder weniger gänzlich die nationale Energie und Disziplin und viele andere Qualitäten, denen Japan seine Exaltation verdankt“, so Chirol. In Anerkennung der japanischen Modernisierung und Demokratisierung müsse man daher die Frage stellen, ob Japan denn nicht schon aufgehört habe, eine asiatische Nation zu sein, argumentierte er.³² Mahan dagegen wollte einen solch tiefgehenden Einfluss der „Verwestlichung“ Japans auf die „rassischen Charakteristika“ der Japaner nicht wahrnehmen³³, und auch die *Times* betrachtete den Streitfall eher zwiespältig. Sie verwies auf die Existenz antiwestlicher politischer Tendenzen und stellte Japan die asiatische Gretchenfrage:

*On the one hand, she demands recognition because her people are not as other Asiatics. On the other hand, as our Tokyo Correspondent told us on Saturday, her publicists are now asserting that “to Japan is assigned” the leadership in the claim of the ‘coloured’ “races against the ‘non-coloured’.” These two sets of claims are mutually destructive. Japan cannot have it both ways. Before this problem becomes acute, she must make up her mind whether she wishes to present herself as aloof from other Asiatic races, or as the avowed champion of Pan-Asiatic ideals.*³⁴

Die Antwort der veröffentlichten Meinung in Japan auf diese Wahlmöglichkeit war einhellig. Die Tageszeitung *Tokyo Nichi Nichi* bekräftigte, dass es Japan einzig darum gehe, gegen das den Japanern in Kalifornien widerfahrene Unrecht anzukämpfen. Wenn andere Asiaten dies als Ermutigung betrachteten, gegen ihre Unterdrückung durch die „Weißen“ vorzugehen, liege die Verantwortung nicht bei Japan, das folglich dafür auch nicht bestraft werden dürfe. „Nicht einmal im Traum denkt [Japan] daran, eine so nachteilige und waghalsige Sache zu planen wie unter dem Banner des Asianismus (han Ajiashugi) andere Asiaten zum Kampf gegen die weißen Staaten Euro-Amerikas anzuführen“, versuchte der Leitartikel zu beschwichtigen.³⁵ Auch die *Osaka Asahi*, die führende und meistgelesene japanische Tageszeitung der Zeit, verwarf Japans angebliche „panasiatischen Ideale“ als falsche Anschuldigung durch den Westen. „Ein Boykott aus Furcht vor einem Asianismus (zen Ajiashugi) ist den Japanern gegenüber eine extrem ungerechte Bestrafung“, beklagte die Zeitung. Überhaupt gäben die Japaner angesichts der Schwierigkeit, auch nur *ein* Volk zu vereinigen, sich niemals der „Illusion eines Asianismus“ hin. Im Gegensatz zu den „Weißen“ (hakujin), unter denen die rassische Bindung stärker als

31 Leading Article: Japan's Place in the World, in: *The Times*, 19. Mai 1913, S. 7.

32 Siehe Chirol, „Japan Among the Nations. The Bar of Race“, in: *The Times*, 19. Mai 1913.

33 Siehe Mahan, „Japan Among the Nations. Admiral Mahan's Views“, in: *The Times*, 23. Juni 1913.

34 „The American Attitude Towards Japan“, in: *The Times*, 23. Juni 1913.

35 Siehe „Nihonjin to hoka no Ajiain“ [Japaner und andere Asiaten], in: *Tokyo Nichi Nichi Shinbun*, 26. Juni 1913.

die nationale sei, verhalte es sich bei den Japanern umgekehrt. Auch dies stehe den angeblichen „asianistischen Idealen“ (zen Ajiashugi teki risō) Japans entgegen.³⁶

Damit lagen beide Zeitungen voll auf der Linie der japanischen Regierung. Diese war noch stets darauf bedacht, die westliche Furcht vor asianistischer Agitation oder gar Aktion unter Führung Japans zu zerstreuen. Zu diesem Zwecke ließ sie bereits im folgenden Jahr (1914) eine ins Englische übersetzte Sammlung von Aufsätzen 35 japanischer Meinungsführer herausgeben. *Japan's Message to America*³⁷ war eine propagandistische Maßnahme, die ihre Wirkung nicht zu verfehlen schien.³⁸ Die *New York Times* lobte das „bemerkenswerte Buch“ als „freundliche Nachricht Japans an Amerika“ und als „Antwort auf die Sensationalisten, Jingoisten, und Boulevardjournalisten beider Länder“, die hier die „gelbe Gefahr“ und dort die „amerikanische Aggression“ beschworen.³⁹ Sie zitierte ausführlich aus den Elogen west-östlicher Verständigung des Premiers Ōkuma Shigenobu und den proamerikanischen Beiträgen prominenter japanischer Politiker und Unternehmer wie Kaneko Kentarō, Ozaki Yukio und Kondō Renpei. Ōkumas Beitrag liest sich wie eine direkte Antwort auf die Chirol-Mahan-Kontroverse. Die Japaner zeichneten sich, Ōkuma zufolge, anders als andere Asiaten, durch Weltgewandtheit und ihre Anpassungsfähigkeit aus. Daher sei Japan im Gegensatz zu China, das einen „engstirnigen Provinzialismus“ pflege, bereits Teil der zivilisierten Welt geworden. Die Japaner dürften folglich nicht aufgrund ihrer Hautfarbe als minderwertig betrachtet werden, argumentierte er.⁴⁰

Eine ähnliche Strategie hatte die japanische Regierung bereits während des Russisch-Japanischen Krieges 1904/05 angewandt, als Baron Suematsu Kenchō im Auftrag der japanischen Regierung versuchte, in Europa die Furcht vor einer asiatischen Allianz unter Japans Führung zu zerstreuen. Die Rhetorik damals unterschied sich wenig von der 1913. Das „Gerede über eine gelbe Gefahr oder die Möglichkeit einer panasiatischen Kombination“ hatte Suematsu als „sinnlose und bösertige Agitation“ verworfen.⁴¹ Insbesondere eine potentielle Führungsrolle Japans in Asien wies er unter Hinweis auf den angeblich friedliebenden Charakter der Japaner (man erinnere: Japan befand sich gerade

36 Siehe „Nihon minzoku no dōkasei. Shita“ [Die Assimilationsfähigkeit des japanischen Volkes], in: Osaka Asahi Shinbun, 28. Juni 1913.

37 *Japan's Message to America*, hrsg. von Naoichi Masaoka, Tokyo 1914. Im gleichen Jahr erschien eine „autorisierte amerikanische Ausgabe“ unter dem Titel *Japan to America. A Symposium of Papers by Political Leaders and Representative Citizens of Japan on Conditions in Japan and on the Relations between Japan and the United States*, hrsg. von Naoichi Masaoka, New York/London 1914.

38 Die positive Rezeption des Buches im Osten der Vereinigten Staaten überrascht allerdings wenig, da dieser Teil von der Frage der asiatischen Einwanderung weitaus geringer betroffen war und die kalifornische Gesetzgebung von Anfang an bei der Regierung in Washington auf Widerstand gestoßen war. Zur Auseinandersetzung in dieser Frage zwischen Washington und Sacramento siehe Minohara (wie Anm. 27), Kapitel 2 und Th. A. Bailey, *California, Japan, and the Alien Land Legislation of 1913*, in: *Pacific Historical Review*, No.1 (1932), S. 36-59. Zur Rezeption von *Japan to America* in Kalifornien ist mir nichts bekannt, allerdings kann aufgrund der weiteren Agitation antijapanischer Gruppierungen dort, die letztlich 1920 zu einer Verschärfung des Gesetzes führte, von weniger wohlwollenden Reaktionen ausgegangen werden.

39 Siehe „Japan's friendly message to the United States“, in: *New York Times*, 4. Oktober 1914.

40 Siehe Shigenobu Ōkuma [Ōkuma Shigenobu], „Our National Mission“, in: *Japan to America*, S. 1-5, hier S. 4.

41 Siehe Suematsu Kenchō, *The Risen Sun*, London 1905, S. 292.

im Krieg gegen Russland!) sowie die grundlegenden Unterschiede zwischen Japanern und anderen Asiaten scharf zurück. Weiter schrieb er:

*How, then, could it be expected for one moment that the various peoples of the East, with their varying degrees of intelligence, their conflicting interests, and their long-standing feuds and jealousies, could ever have cohesion enough to range themselves under one banner against the powers of the Occident? And if they could do so, is it to be imagined that Japan would enter upon so quixotic an enterprise as to place herself at the head of so unmanageable a mob?*⁴²

Das zivilisierte und modernisierte Japan sollte, im Kontext des Russisch-Japanischen Krieges ebenso wie bezüglich der Immigrations- und Assimilationsfrage, vom „Westen“ als wesentlich anders als das restliche Asien – der „unkontrollierbare Mob“ – wahrgenommen werden. Chirol stimmte dieser Differenzierung offensichtlich zu, doch Mahan blieb skeptisch.

Die Chirol-Mahan-Kontroverse, über die japanische, englische und amerikanische Zeitungen intensiv berichteten, hatte für den japanischen Asien-Diskurs zwei wichtige Konsequenzen. Einerseits nahm aufgrund der Berichterstattung in populären japanischen Zeitungen zum ersten Mal eine breitere japanische Öffentlichkeit wahr, dass im Ausland intensiv und kontrovers über die Asianität Japans sowie die Rolle Japans in Asien debattiert wurde. Dies beinhaltete auch die Zuweisung der Führerschaft Asiens an Japan. Andererseits gewann die politisch-kulturelle Debatte über die Bedeutung Asiens für Japan terminologisch schärfere Konturen: An die Stelle vorher lose gebrauchter Slogans wie „gleiche Kultur, gleiche Rasse“ (dōbun dōshu), „Wiederbelebung Asiens“ (kō A) oder „Weiße Gefahr“ (hakka) trat mit dem „Prinzip Asien“ (Ajiashugi) ein umfassender Allgemeinbegriff – der Asianismus als politisches Leitkonzept.⁴³ In Kombination beider Faktoren entwickelte sich im Japan der Taishō-Zeit eine kontroverse transnationale Debatte über die Bedeutung und Anwendbarkeit des Asianismus als politisches Konzept, gegen oder in Ergänzung anderer politischer Doktrinen wie Nationalismus, Imperialismus oder Internationalismus. Dieser Asianismus-Diskurs brachte allein in den 1910er Jahren eine kaum überschaubare Quantität und Diversität an Analysen, Kritiken und Affirmationen hervor, die einerseits – im Rahmen der nationalen Geschichte Japans – die oft konstatierte politisch-intellektuelle Dynamik der Taishō-Jahre belegen und andererseits die Relevanz des asiatischen Selbstbehauptungsdiskurses über die Grenzen Japans hinaus dokumentieren.⁴⁴ Dabei ist es von geringerer Bedeutung, dass die Reaktion auf dieses

42 Ebenda, S. 294-295.

43 Siehe dazu auch Saaler (wie Anm. 3), S. 1281-1282.

44 Interessant ist, dass viele Teilnehmer an diesem Diskurs, wenn nicht oft sogar persönlich, so doch zumindest intellektuell miteinander bekannt waren. Li Dazhao zum Beispiel kannte (und kritisierte) die Asianismus-Konzeptionen führender japanischer Asianisten der Taishō-Zeit wie Tokutomi Sohō, Kodera Kenkichi, Ukita Kazutami, Wakamiya Unosuke und Ōtani Kōzui. Ähnliches trifft auf Sun Yat-sen und Rash Bihari Bose zu, deren Beiträge aufgrund zahlreicher bzw. langjähriger Japanaufenthalte sowie vieler Veröffentlichungen in japanischen Medien bereits zum festen Bestandteil des Asien-Diskurses in Japan geworden waren. Auch belegt die Vielzahl der Artikel, die zu diesem Thema in der einflussreichen chinesischsprachigen *Dongfang Zazhi* [wörtlich: Zeitschrift

neue politische Konzept zunächst abweisend war. Je mehr das Europa-Bild in Asien während und nach dem Ersten Weltkrieg politisch-kulturell abgewertet wurde, desto stärker erfuhr das Asien-Bild eine Aufwertung. Dass dies bisweilen einer Instrumentalisierung regionaler Konzepte für imperiale oder nationalistische Projekte diene, steht außer Frage. Dennoch entwickelte sich neben der Form eines nationalistisch-hegemonialen Asianismus auch ein sozial-utopischer Asianismus, der sich als regionaler Zwischenschritt auf dem Weg zu einem globalen Internationalismus verstand.⁴⁵ Beide Ausbildungen fanden bis zum Ende der Taishō-Zeit eine Vielzahl von Fürsprechern und sorgten ungeachtet völlig unterschiedlicher Agenden dafür, dass der Begriff „Asien“ im politischen Diskurs Japans und anderer asiatischer Staaten über ideologische und nationale Grenzen hinweg zunehmend einen positiven Inhalt annahm. Als die Japaner gegen Ende der Taishō-Zeit, nicht unähnlich dem Leitartikel der *Times* von 1913, erneut mit der Frage nach ihrer Zugehörigkeit zum „Westen“ oder „Osten“ konfrontiert wurden, fiel das Echo jedenfalls deutlich asiaphiler aus als noch eine Dekade zuvor. Es war niemand Geringeres als Sun Yat-sen, der in seiner bereits erwähnten Asianismus-Rede 1924 die Japaner erneut vor diese Wahl stellte:

*Das japanische Volk hat bereits die Kultur des despotischen Europas (Ouzhou badao) angenommen. Gleichzeitig besitzt es aber auch die Essenz des asiatischen gerechten Wegs der Könige (Yazhou wangdao). Ihr Japaner müsst nun entscheiden, ob Ihr für die zukünftige Kultur der Welt der Wachhund des westlichen Despotismus (xifang badao) oder aber die Trutzburg des östlichen gerechten Wegs der Könige (dongfang wangdao) sein wollt.*⁴⁶

Sun konnte sich der japanischen Antwort auf seine rhetorische Frage relativ sicher sein. Anstelle der früheren Distanzierung vom „anderen Asien“ und der Zurückweisung jeglicher panasiatischer Ambitionen war innerhalb eines Jahrzehntes eine stärkere japanische

des Ostens, in der Forschung bekannt als Eastern Miscellany] in Übersetzung aus dem Japanischen und Englischen erschienen, die transnationale Relevanz und Dimension der Debatte. Zum Asien-Diskurs in der *Dongfang Zazhi* siehe Prasenjit Duara, *The Discourse of Civilization and Pan-Asianism*, in: *Journal of World History*, Vol. 12, No. 1 (2001), S. 99-130.

45 Das bekannteste Beispiel dieser asianistischen Ausrichtung konstituiert Li Dazhaos Entwurf eines „Neuen Asianismus“ (1919); siehe unten. Lis „neuer Asianismus“ ähnelte weitgehend dem internationalistischen „neuen Asianismus“ Ukita Kazutamis, den dieser in Abgrenzung zu nationalistisch-rassistischen Asianismus-Modellen 1918 formuliert hatte. Siehe Ukita Kazutami, „Shin Ajiashugi“ [Neuer Asianismus], in: *Taiyō* [Die Sonne], Vol. 24, No. 9, 1918, S. 2-17. Interessant ist, dass weder Li noch Ukita das relativ junge Konzept des Asianismus als solches verwarfen, sondern versuchten, es in Einklang mit ihrer eigenen politischen Agenda zu bringen.

46 Suns Asianismus-Rede ist zum Gegenstand intensiver und kontroverser historiographischer Diskussionen geworden. Es existieren mindestens vier verschiedene historische Texte der Rede, die alle, zum Teil bedeutsame, Unterschiede aufweisen. Ein wesentlicher Streitpunkt betrifft eben dieses japankritische Zitat, das in ersten Veröffentlichungen der Rede in Japan fehlte. Ob Sun seine Rede tatsächlich mit diesem Satz beendete, ist bis heute unklar, allerdings geht eine Mehrzahl von Historikern von der Authentizität aus. Meine Übersetzung aus dem Chinesischen folgt der Erstveröffentlichung der Rede in China, erschienen unter dem Titel „Sun xiansheng ‚Da Yazhouzhuyi‘ yanshuo ci“ [Text der Asianismus-Rede Dr. Sun Yat-sens], *Minguo Ribao* [Republikanische Tageszeitung] (Shanghai), 8. Dezember 1924. Abgedruckt in: *Chin Tokujin/Yasui Sankichi, Sun Bun Kōen, Dai Ajiashugi shiryōshū* [Materialsammlung zur Asianismus-Rede Sun Yat-sens], Kyoto 1989, S. 55-65. Siehe dort auch zur Kontroverse um die Authentizität des Textes, zum Hintergrund und der Rezeption der Rede.

Identifizierung mit Asien getreten.⁴⁷ Dieser Wandel des japanischen Asienbewusstseins offenbarte sich etwa in der überschwänglichen Reaktion der Tageszeitung *Osaka Mainichi*, die Suns Rede als erste abdruckte und das Bekenntnis zu Asien mehr als wohlwollend empfing. Unter dem Titel „Die Vereinigung der Völker Asiens“ bekannte sich der Leitartikel geradezu enthusiastisch zur japanischen Verantwortung gegenüber Asien:

Asien ist das Asien der asiatischen Völker. Es darf nicht sein, dass sich fremde Völker ohne Beziehung zu Asien in die Angelegenheiten der gemeinsamen Entwicklung der Zivilisation oder der Interessen ganz Asiens einmischen. Wir müssen darauf bestehen, dass die Angelegenheiten Asiens durch die Asiaten selbst erledigt werden, genau wie die Vereinigten Staaten von Amerika im Namen der Monroe-Doktrin die westliche Halbkugel beherrschen. Wir Völker [Asiens] müssen unter dem Banner des Asianismus (dai Ajiashugi) zusammenstehen und Maßnahmen ergreifen, auch wenn nur geringfügig das Wohlergehen unserer asiatischen Kameraden gefährdet ist. [...] Um der Unterdrückung durch die Staaten Euro-Amerikas zu entkommen, ist es unsere Pflicht gegenüber der Heimat unserer asiatischen Völker, die Gelegenheit zu ergreifen, eine ernsthafte Bewegung zur Vereinigung der Völker gleicher Rasse zu initiieren.⁴⁸

Das „Banner des Asianismus“ repräsentierte im Gegensatz zu 1913 nun nicht mehr eine gefährliche und nachteilige „Illusion“, sondern stand für den legitimen Kampf der Völker Asiens gegen den westlichen Imperialismus – unter Beteiligung und Führung Japans.

3. Die Etablierung des Asianismus-Konzeptes im politischen Diskurs Japans

Die Rezeption des „westlichen“ Asien-Bildes sowie der Einfluss nichtjapanischer Akteure auf den Asianismus-Diskurs in Japan blieben bestimmende Faktoren für die Etablierung des Asianismus als politisches Konzept und die Diskussion über die Bedeutung und Anwendbarkeit des Konzeptes in der politischen Praxis. Interessanterweise war sowohl die Argumentation derjenigen, die das Konzept verwarfen, als auch die der Befürworter eng verknüpft mit der Annahme, dass es sich beim Asianismus – nicht anders als beim Begriff Asien auch – um eine ursprünglich nichtjapanische Idee handele. Für die Asianismus-Kritik Ōyama Ikuos sowie die Affirmationen des Konzeptes bei Gotō Shinpei und Kōdera Kenkichi war dieser Aspekt von besonderer Bedeutung.

47 Als Hintergründe hierfür können neben dem gesunkenen Ansehen und Einfluss Europas in Folge des Ersten Weltkrieges auch die Auflösung der Anglo-Japanischen Allianz 1923 sowie – emotional – vor allem das US-amerikanische Einwanderungsgesetz von 1924 gelten, das de facto Asiaten von der Immigration ausschloss und daher auch als „Asian Exclusion Act“ bzw. in Japan als „Hai Nichi Imin hō“ (Antijapanisches Einwanderungsgesetz) bekannt ist. Zu der Rezeption dieses Gesetzes in Japan siehe Izumi Hirobe, *Japanese pride, American prejudice: modifying the exclusion clause of the 1924 Immigration Act*, Stanford 2001, v. a. Kapitel 1, und N. Stalker, *Suicide, Boycotts and Embracing Tagore: The Japanese Popular Response to the 1924 US Immigration Exclusion Law*, in: *Japanese Studies*, Vol. 26, No. 2 (Sept. 2006), S. 153-170.

48 Siehe „Aija minzoku no tanketsu. Ni-Shi teikei no hitsuyō“ [Die Vereinigung der Völker Asiens. Die Notwendigkeit japanisch-chinesischer Kooperation], in: *Osaka Mainichi Shinbun*, 2. Dezember 1924. Übersetzt nach dem Abdruck in Chin/Yasui (wie Anm. 46), S. 139-141.

Als einer der ersten japanischen Meinungsführer unternahm Ōyama Ikuo (1880–1955), ein bekannter links-liberaler Politiker und Professor an der Waseda-Universität, den Versuch, das Asianismus-Konzept und sein Programm ausführlich zu analysieren.⁴⁹ Für Ōyama beruhte der Asianismus auf der – seiner Meinung nach fälschlichen – Annahme, dass der Welt ein Rassenkrieg bevorstehe, in dem insbesondere die „gelbe Rasse“ als Repräsentantin der Farbigen gegen die „weiße Rasse“ kämpfen werde. Unter japanischer Führung würden dieser Annahme zufolge zunächst die „Weißen“ aus Asien vertrieben und ein „Asien der Asiaten“ errichtet. Ōyama verwies bedauernd darauf, dass dieser „Tagtraum“ (*musō*) auch in Japan immer mehr Anhänger finde. Die japanischen Verfechter dieses Asianismus seien dabei allerdings in die Falle der westlichen Propaganda von der „gelben Gefahr“ getappt. Diese hatte Japan schon seit längerem derartige Ambitionen unterstellt, bislang jedoch meist ohne besonderes Echo unter Japanern zu finden.⁵⁰ Angesichts der europäischen Selbstschwächung im Ersten Weltkrieg erlebten solche Szenarien der „gelben Gefahr“ vor allem in den Vereinigten Staaten eine Renaissance. Ōyama zitierte ausführlich aus einem Werk Roland G. Ushers, einem Geschichtspräsidenten der Washington Universität in St. Louis. Usher unterstellte, dass sich in Asien bereits eine bedeutende Bewegung gebildet hätte, die unter dem Slogan „The East for Asiatics“ die Vertreibung aller Europäer aus Asien verfolge. Der Erste Weltkrieg biete den Japanern nun den „vortrefflichen Zeitpunkt“, dieses Projekt in die Tat umzusetzen, da sie nicht mit ernsthafter europäischer Opposition zu rechnen bräuchten. „Sollte der Krieg für viele Jahre andauern“, so spekulierte Usher weiter, „könnte eine Allianz zwischen Japan, Indien und China Asien derart in die Hände der Asiaten zurückführen, dass die Europäer niemals mehr Fuß in Asien fassen könnten.“⁵¹

Ōyama konterte, dass ein solcher „illusorischer Irrsinn“ (*kūsō no byūmō*)⁵² Japan nicht nur moralisch-theoretisch, sondern auch aus praktischen Gründen fernliege. Japan unterstütze zwar die Forderung anderer asiatischer Völker nach dem Recht auf Selbstbestimmung, doch dürfe es nicht sein – Japans – eigenes Schicksal aufs Spiel setzen, indem es sich als „Kompagnon dahinsiechender Völker“ und „moderner Attila“ unter dem Banner eines ohnehin „nicht realisierbaren Asianismus“ (*jikkō fu kanō no dai Ajiashugi*) die Welt zum Feinde mache. Dieser Asianismus war, so Ōyamas Resümee, nichts anderes als „der Gospel (*fukuin*) der schwachen Staaten in Asien“.⁵³ Ōyamas Verwerfung des Asia-

49 Siehe Ōyama Ikuo, „Dai Ajiashugi no unmei ikan“ [Was ist das Schicksal des Asianismus?], in: Shin Nihon [Neues Japan], Vol. 6, No. 3 (März 1916), S. 18-30. Bereits im Mai erschien eine chinesische Übersetzung des Textes in der *Dongfang Zazhi*; siehe „Da Yaxiyazhuyi zhi yunming“ [Das Schicksal des Asianismus], in: *Dongfang Zazhi*, Vol. 13, No. 5 (Mai 1913), S. 16-19.

50 Eine bekannte Ausnahme dieser Zeit war Nagai Ryūtarōs „Hakka Ron“ (Über die Weiße Gefahr), das im März 1912 in der gleichen Zeitschrift erschienen war wie Ōyamas Asianismus-Kritik vier Jahre später. Zu Nagai siehe P. Duus, Nagai Ryūtarō and the „White Peril“ 1905–1944, in: *Journal of Asian Studies*, Vol. 31, No. 1 (Nov. 1971), S. 41-48.

51 R. G. Usher, *Pan-Americanism. A Forecast of the inevitable clash between the United States and Europe's Victor*, New York 1915, S. 199.

52 Ōyama (wie Anm. 49), S. 21.

53 Ebenda, S. 22.

nismus basierte hierbei wesentlich auf der Annahme, dass das – nicht ohne japanisches Zutun – krisen- und kriegsgeplagte China unter Verweis auf die vorgeblich gemeinsame Kultur und gemeinsame Interessen lediglich japanische Hilfe anwerben wolle. Grundlage dieser Einschätzung Ōyamas war der Inhalt eines proasianistischen chinesischen Pamphlets, das seinen Informationen zufolge geheim in China zirkulierte und aus dem er ausführlich zitierte. Darin hieß es unter anderem:

*Asiaten! Asien gehört den Asiaten! Die Angelegenheiten Asiens müssen von Asiaten entschieden werden. Es darf nicht sein, dass Staaten außerhalb Asiens nach diesem Recht trachten. Dies ist es, was wir Asianismus (da Yaxiyazhuji) nennen. Und es ist wahrhaft das göttliche Recht zum ewigen Wohle der Asiaten.*⁵⁴

Das Wohl Japans allerdings konnte kaum gemeint sein, vermutete Ōyama, und in der Tat erwähnte das Pamphlet Japan mit keinem Wort. Ōyama argumentierte daher, dass Japan aufgrund seines bereits erreichten Status mehr zu verlieren als zu gewinnen habe, wenn es sich mit den „Schwachen Asiens“ verbünde. Ihm drohe nicht nur die Verachtung des „Westens“, wenn es sich in die schlechte Gesellschaft der Asiaten begeben, ganz wie es Fukuzawa Yukichi in seinem „Datsu A Ron“ (Abkehr von Asien) bereits 1885 prophezeit hatte.⁵⁵ Auch von Seiten der Asiaten habe Japan nichts als Undank zu erwarten, sobald diese erst mit japanischer Hilfe ihre politischen Ziele erreicht hätten. Ōyama sah Japan also einer doppelten Gefahr ausgesetzt. Einerseits wurde seine relative Stärke und Modernisierung im „Westen“ mit Misstrauen beobachtet, und es wurden ihm gegen den „Westen“ gerichtete panasiatische Ambitionen unterstellt. Andererseits drohten antijapanische Sentiments ebendort, wie sie sich etwa in der antijapanischen Gesetzgebung in Kalifornien manifestierten, immer mehr Japaner in die Arme des restlichen Asiens zu treiben. Dort aber, auf dem in den Augen vieler japanischer Zeitgenossen hoffnungslos rückständigen asiatischen Festland, sah Ōyama die Zukunft Japans nicht.

Interessanterweise hatten zuvor das gleiche chinesische Pamphlet und ähnlich asienkritische Ansichten einen anderen japanischen Meinungsführer zu völlig entgegengesetzten Schlussfolgerungen geführt. Gotō Shinpei (1857–1929), der zwischen 1908 und 1920 mehrfach Ministerämter bekleidete und seit 1912 Direktor des japanischen Kolonialamtes (Takushoku kyoku) war, erkannte im Asianismus ein nützliches Prinzip zur kolonialen „Entwicklung“ ebenjenes rückständigen Asiens. Gemeinsam könne man unter dem Banner des Asianismus eine „großasiatische Politik“ zur Erschließung der ressourcenreichen mandschurisch-mongolischen Region (Man-Mō) betreiben.⁵⁶ Diese könne allerdings nur unter Beteiligung Chinas gelingen. „Für die glückliche und vorteilhafte

54 Ebenda, S. 22.

55 Eine stimulierende Diskussion von Fukuzawas These und eine Relativierung ihrer Bedeutung im zeitgenössischen Asien-Diskurs liefert U. M. Zachmann, *Blowing Up a Double Portrait in Black and White: The Concept of Asia in the Writings of Fukuzawa Yukichi and Okakura Tenshin*, in: *Positions: East Asia Cultures Critique*, Vol. 15, No. 2 (Herbst 2007), S. 345–368.

56 Siehe Gotō Shinpei, *Nihon Shokumin seisaku ippan* [Ein Teil japanischer Kolonialpolitik], Tokyo 1921 [1914], S. 114 und Gotō Shinpei, *Nihon Shokumin Ron* [Über japanische Kolonisation], Tokyo 1915, S. 98–99.

Zukunft unserer beider Länder“, so Gotō, „müssen wir den Asianismus (dai Ajiashugi), also das Ideal des ‚Asien ist das Asien der Asiaten‘ in die Tat umsetzen.“⁵⁷ Anders als Ōyama plädierte Gotō dafür, den instabilen Zustand Chinas nicht als Angelegenheit eines „anderen Staates“ zu ignorieren. Vielmehr seien Japan und China seit jeher durch ununterbrochene Beziehungen und gemeinsame Gebräuche zivilisatorisch eng miteinander verbunden. Deshalb müsse man die freundschaftlichen Beziehungen verbessern und eng miteinander kooperieren, um gemeinsam den Asianismus zu realisieren.⁵⁸ Die Tatsache, dass Chinesen selbst – wie im zitierten Pamphlet – die Implementierung eines Asianismus forderten, diene Gotō als Ermutigung und Rechtfertigung für das japanische Engagement in Asien und, angesichts des angespannten sino-japanischen Verhältnisses, für das Streben nach engeren Beziehungen zwischen beiden Staaten. Die Führungsrolle wies Gotō natürlich dem „lehrenden Freund“ Japan zu, dem China vertrauen müsse. Dass Gotōs Ausführungen zum Asianismus unter Buchtiteln zur japanischen Kolonisationspolitik publiziert wurden, mag das wahre Ansinnen des „gemeinsamen“ asianistischen Projektes verraten. Gotō, der als Direktor der Zivilverwaltung auf Taiwan seit 1898 die Grundlagen zur japanischen Kolonialisierung der Insel gelegt hatte, sah im Asianismus eine Möglichkeit, die japanische Hegemonie auch in den nach dem Russisch-Japanischen Krieg erworbenen Gebieten auf dem asiatischen Festland durchzusetzen. Dass diese Vision von Asien trotz ihres vorgeblich chinesischen Ursprungs dort kaum Unterstützung finden würde, war wohl auch Gotō selbst bewusst. Seine Appelle richteten sich daher vor allem an das „Ehrgefühl der Yamato-Rasse“ selbst, die in Nachfolge der Pionierarbeit des verstorbenen Meiji-Tennos die „vortrefflichen Leistungen“ der japanischen Kolonisation fortsetzen müsse.⁵⁹

Andere japanische Asianisten hatten dagegen mehr Vertrauen in die Attraktivität des Konzeptes auch in China. Die erste japanische Monographie zum Asianismus, Koderas Kenkichi fast 1300-Seiten starker *Dai Ajiashugi Ron* (Asianismus, 1916)⁶⁰, wurde umgehend ins Chinesische übersetzt und erschien trotz ihres gewaltigen Umfangs schon 1918 ungekürzt in der *lingua franca* Ostasiens.⁶¹ Koderas positive Erwartungshaltung

57 Gotō, *Nihon Shokumin Ron* (wie Anm. 56), S. 99

58 .Siehe ebenda, S. 99-100.

59 Siehe ebenda, S. 100.

60 Koderas Kenkichi, *Dai Ajiashugi Ron* [Asianismus], Tokyo 1916. Koderas (1877–1949) war Mitglied des japanischen Unterhauses von 1908 bis 1930. Zur Biographie und seinem Werk siehe S. Saaler, *The Construction of Regionalism in Modern Japan: Koderas Kenkichi and his „Treatise on Greater Asianism“* (1916) in: *Modern Asian Studies*, No. 41 (2007), S. 1261-1294.

61 Koderas Kenkichi, *Da Yaxiyazhuyi lun* [Asianismus], Tokyo/Shanghai 1918. Zur Rezeption von Koderas Asianismus-These in China ist bislang wenig bekannt. Allerdings kannte der marxistische Theoretiker und Mitbegründer der Kommunistischen Partei Chinas, Li Dazhao (1889–1927), Koderas Werk – und kritisierte es heftig. Es ist unklar, ob Li Koderas Buch bereits aus Japan kannte, wo Li von 1913 bis 1916 studierte hatte, oder es ihm später in seiner Eigenschaft als Chefbibliothekar der Peking-Universität begegnet war. Ohne näher auf Koderas einzugehen, reihte Li ihn in eine Reihe mit Tokutomi Sohō und Ōtani Kōzui, deren Asianismen er als „Groß-Japanismus“ und Doktrin zur Invasion und Annexion kleinerer und schwächerer Völker verwarf. Dass Li Koderas mit den weitaus weniger sinophilen Tokutomi und Ōtani gleichsetzte, diene vor allem Lis eigener Umdeutung des Asianismus, den er als „Neuen Asianismus“ dem japanischen gegenüberstellte. Nicht zum Zweck der Befreiung, sondern erst *nach* einer Befreiung aller unterdrückten Völker Asiens sollten sich diese zu einer Föderation zu-

dürfte auch in der Tatsache begründet gewesen sein, dass er, genau wie Ōyama und Gotō, den Asianismus keineswegs als japanisches Projekt ansah. Ausgiebig zitierte er japanophile und asianistische Kommentare prominenter chinesischer Politiker und Intellektueller wie Sun Yat-sen, Liang Qichao, Kang Youwei oder Huang Xing. Dadurch riskierte er allerdings, dass japanische China-Kritiker – wie etwa Ōyama – seine Asianismus-Konzeption als chinesische Intrige verwarfen. Wie Gotō auch – und anders als Ōyama – betrachtete Koderä die asiaphile Haltung dieser Chinesen aber als positives Zeichen für die Möglichkeit einer engeren Kooperation zwischen Japan und China als Kern einer panasiatischen Allianz. Anders als bei Gotō sollte diese aber nicht der japanischen Kolonialisierung von Teilen Chinas dienen. Koderä ging es weniger um die Umsetzung wirtschaftlich-imperialistischer Interessen Japans in Asien als vielmehr um die Verdrängung der westlichen Mächte aus Asien. Zu diesem Zweck schreckte er, zumindest rhetorisch, nicht vor radikalen Schritten zurück: Japan müsse zusammen mit China eine „zweite Armee des Attila, eine zweite Armee des Dschinghis Khan aufstellen, um Vergeltung an den Weißen zu üben“⁶². Die enge politische und wirtschaftliche Zusammenarbeit Japans und Chinas sah er dabei als „ersten Schritt des Asianismus“ (dai Ajiashugi no dai ippo), unter dessen Banner die gesamte gelbe Rasse Asiens vereinigt und wiederbelebt werde, so dass Asien wieder „das Asien der Asiaten“ werde.⁶³ Ganz gezielt formulierte er seine Konzeption des Asianismus als Gegenentwurf zur westlichen Propaganda der „gelben Gefahr“.

*Ist es nicht seltsam? In Europa, das Asien kontrolliert und unterworfen hat, grassiert das Gerede von einer Gelben Gefahr (kōka). Unter den farbigen Rassen dagegen, die unterworfen und bedroht sind durch die weiße Rasse, gibt es kaum jemanden, der vor einer Weißen Gefahr (hakka) warnt. Aber während die Gelbe Gefahr zweifelsfrei nichts weiter ist als ein schlechter Traum, ist die Weiße Gefahr Realität.*⁶⁴

Koderä wusste allzu gut, wovon er sprach. Wie zahlreiche andere Asianisten auch⁶⁵, hatte er um die Jahrhundertwende in Europa und den Vereinigten Staaten gelebt und studiert. Dabei hatte er aus erster Hand nicht nur unzählige Werke der Literatur zur „gelben Gefahr“ kennengelernt, sondern konnte auch erfahren, wie undifferenziert dort die Kategorie „Asiate“ gleichsam auf Japaner, Chinesen, Koreaner und andere angewandt wurde.

sammenschließen, die letztlich zusammen mit einer Europäischen und einer Amerikanischen Föderation einen Weltbund (shijie de lianbang) bilden sollte. Siehe Li Dazhao, „Da Yaxiyazhuyi yu xin Yaxiyazhuyi“ [Groß-Asianismus und Neuer Asianismus], zitiert nach Li Dazhao xuanji [Ausgewählte Schriften Li Dazhaos], Beijing 1978, S. 127-129 (Original 1. Februar 1919).

62 Koderä (wie Anm. 18), S. 1267.

63 Ebenda, S. 4 und 13.

64 Ebenda, S. 1.

65 Konoe Atsumaro, der Begründer der Tōa Dōbunkai (Gesellschaft der gemeinsamen Kultur Ostasiens) hatte von 1885 bis 1890 in Deutschland gelebt, Gotō Shinpei ebendort von 1890 bis 1892. Tokutomi Sohō, der seit den frühen Taishō-Jahren die Forderung nach einer asiatischen Monroe-Doktrin popularisierte, hielt sich zwischen 1896 und 1897 in Europa und den USA auf. Auch Nagai Ryūtarō, der Autor des „Hakka Ron“, hatte von 1906 bis 1909 in England studiert, wo ihm „zum ersten Mal sowohl antiorientalische Vorurteile als auch Rassentrennung begegneten“; Duus (wie Anm. 50), S. 44.

War er, gerade nach dem japanischen Sieg über China 1895, mit gestärktem Bewusstsein als Japaner und nicht Chinese oder Asiate in den „Westen“ gereist, kehrte er wie viele andere auch als „Asiate“ nach Japan zurück. Es scheint nicht übertrieben zu sein, die Auslandserfahrung dieser Generation von Japanern als einen bedeutsamen Faktor in der Ausbildung ihres Asienbewusstseins zu sehen. Ohne viel von Asien selbst gesehen zu haben, erwuchs in ihnen offensichtlich ein gerade aus dem „Fremdheitserlebnis“⁶⁶ herrührendes asiatisches Kommonalitätsgefühl. Koderas hatte jedenfalls kein Land in Asien auch nur annähernd so intensiv kennengelernt wie die Vereinigten Staaten oder Deutschland, wo er von 1897 bis 1904 gelebt und studiert hatte. Diese weitaus stärkere Prägung durch den „Westen“ schlägt sich auch in der Bibliographie seines *Dai Ajiashugi Ron* nieder. Mehr als 150 englisch- und deutschsprachigen Monographien und Zeitschriften stehen gerade einmal neun chinesischsprachige Bücher gegenüber. Während Koderas sinophile Einstellung⁶⁷ eher intuitiv gewesen zu sein scheint, beruhte seine antiwestliche Haltung auf der intensiven Auseinandersetzung mit Westeuropa und Amerika. Ushers Warnung vor panasianistischen Ambitionen Japans, die auch Ōyama zitiert und kritisiert hatte, kannte Koderas dabei ebenso wie das populäre *Deutschland und der nächste Krieg* (1912) des deutschen Generals und Militärhistorikers Friedrich von Bernhardi. Darin hatte Bernhardi gefordert, dass die europäischen Mächte alles unternehmen müssten, um die politische Rivalität zwischen Japan und China zur Wahrung europäischer Interessen aufrecht zu erhalten. Insbesondere warnte er vor den Konsequenzen des japanischen Aufstiegs zur Regional- und Weltmacht. Dem Ruf nach einem „Asien für die Asiaten“ könne man nur mit Waffengewalt begegnen.⁶⁸

Die Liste der von Teilnehmern am japanischen Asianismus-Diskurs der Taishō-Zeit rezipierten Literatur zur „gelben Gefahr“ ließe sich fast nach Belieben verlängern. Noch Sun Yat-sen verwies in seiner Asianismus-Rede 1924 auf das Bestreben des „Westens“, jegliches gemeinsame Vorgehen der Asiaten zu verhindern oder sogar als „Revolte gegen die menschliche Zivilisation“ zu diskreditieren.⁶⁹ Auf diese Weise hatte Lothrop Stoddard (1883–1950), ein einflussreicher US-amerikanischer Rassist, Anfang der 1920er Jahre vor einer „orientalischen Allianz gegen die Weißen“ und einem „panasiatischen Heiligen Krieg“ gewarnt.⁷⁰

66 Ebenda.

67 Diese tritt noch akzentuierter zutage in seinem „Jinshu mondai yori mita Ni-Shi kyōzon“ [Die Koexistenz Japans und Chinas, betrachtet aus Sicht der Rassenfrage], in: Jitsugyō no Nihon [Industrielles Japan], Juni 1919, S. 84–87. Koderas bekräftigt hier seine antiwestliche Haltung, kritisiert aber auch explizit die schlechte Behandlung der Chinesen in Japan, insbesondere deren wirtschaftliche Ausbeutung durch Japaner.

68 Siehe F. von Bernhardi, *Deutschland und der nächste Krieg*, Stuttgart 1912; zit. nach der englischen Ausgabe *Germany and the next war*, London 1912, S. 56 und 39.

69 Siehe Sun 1924, S. 59. Er bezieht sich dabei auf L. Stoddard, *The Rising Tide of Color against World-Supremacy*, New York 1921 sowie dessen *The Revolt Against Civilization: The Menace of the Under-man*, New York 1922. In der in diesem Aufsatz zitierten Version der Asianismus-Rede Suns heißt es wörtlich „Rebellion gegen die Weltkultur“ (shijie wenhua de fanpan).

70 Siehe Stoddard (wie Anm. 69), 1921, S. 11 und 23.

Die Wirkung pro- und antiasianistischer veröffentlichter Meinung über nationale Grenzen hinaus muss demzufolge auch als ein konstitutives Element des Asianismus-Diskurses in Japan angesehen werden. Folglich kann der diskursive Raum nicht auf die von Japanern in Japan auf Japanisch publizierten Beiträge reduziert werden. Ungeachtet der Nationalität der Diskutanten prägte die transnationale Rezeption inhaltlich die „Umarmung“ oder Zurückweisung des Konzeptes; die Grenzlinien zwischen Affirmation und Ablehnung verliefen dabei weniger entlang nationaler Identitäten, sondern vielmehr gemäß politischer und weltanschaulicher Agenden, wobei der noch junge Asianismus-Begriff insbesondere in der frühen Taishō-Zeit die Vereinnahmung durch diverse Ansichten und Programmatiken zuließ.⁷¹

4. Conclusio

Im Verlaufe des Taishō-zeitlichen Asianismus-Diskurses in Japan kam es zu einer Veränderung des Asien-Bewusstseins, die es einer größeren Zahl von Japanern erlaubte, sich öffentlich zu ihrer „Asianität“ zu bekennen. Aus der Fremdbezeichnung „Ihr Asiaten“, abwertend gemeint wie verstanden, war die positiv konnotierte Selbstbezeichnung „Wir Asiaten“ geworden. Gleichzeitig diente das *Label* „Asien“, das die Asiaten zu bloßen Objekten degradiert hatte, nunmehr als *Banner* „Asien“, das in „jubelnder Selbstbejahung“⁷² hochgehalten wurde. Wie das Beispiel Ōyama Ikuos zeigt, blieb dieses Phänomen der japanischen „Umarmung“ Asiens natürlich nicht ohne Widerspruch. Diese Einwendungen konnten jedoch nicht verhindern, dass sich der Asianismus als politisches Konzept im öffentlichen Diskurs des *mainstreams* etablierte und von einer eher überraschenden Diversität politischer Agenden – selbst an den Extremen – positiv aufgenommen wurde.⁷³ So konnten Internationalisten, die einerseits durch die Russische Revolution 1917 und andererseits durch die Schaffung des Völkerbundes 1920 ideell erstarkt waren, den Asianismus als regionalistischen Zwischenschritt auf dem Weg zur Weltgemeinschaft einstufen, während japanische Imperialisten ihn als Formel zur Rechtfertigung ihrer angestrebten Hegemonie auf dem asiatischen Festland zu nutzen versuchten, die insbeson-

71 Dabei unterscheidet sich der Asianismus nicht von anderen politisch umstrittenen Neologismen. Siehe D. Howland, *Translating the West: language and political reason in nineteenth-century Japan*, Honolulu 2002.

72 Mishima Ken'ichi, Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung – Zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem „Westen“, in: *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von I. Hijiya-Kirschner, Frankfurt a. M. 1996, S. 86-122, hier: S. 91.

73 Die Etablierung wurde formal abgeschlossen durch die Aufnahme eines eigenen Eintrages in das führende Neologismus-Wörterbuch der Zeit. Dort wurde der Asianismus definiert als „das Prinzip, das fordert, dass – aufgrund der Tatsache, dass die 3000jährige Geschichte der Völker Asiens auf der gemeinsamen Rasse, Religion, Geschichte und Zivilisation beruht – diese Völker Asiens einmal vereinigt aufstehen, gegen die Welt der Weißen Europas und Amerikas (Ō-Bei no hakujin) rebellieren und schließlich unter der Hegemonie des Ostens (Tōyō no haken) diese unterwerfen müssen“. Siehe „Han Ajiashugi“ [Asianismus], in: *Atarashii Kotoba no Jibiki* [Lexikon neuer Wörter], hrsg. von Hattori Yoshika & Uehara Rorō, Tokyo 1919, zitiert nach *Nihon Kokugo Dai Jiten* [Großes Wörterbuch der japanischen Sprache], Vol. 11, Tokyo 1972, S. 5. Diese Definition offenbart in aller Deutlichkeit die Bedeutung des antiwestlichen Elementes im Asianismus, das ab Mitte der 1920er Jahre zunehmend in den Vordergrund treten sollte.

dere nach den „21 Forderungen“ Japans an China (1915) offizielle Formen angenommen hatte. Gemeinsame Basis war ihnen die Kernbotschaft des Asianismus, nämlich das Postulat nach einem nicht vom Westen dominierten Asien – dem Asien der Asiaten, wobei der Begriff „Asiaten“ flexibel interpretiert werden konnte. Entgegen rassistisch-kulturellen Kategorien argumentierte Ukita Kazutami (1860–1946)⁷⁴ etwa, dass alle Menschen, die in Asien lebten, ungeachtet ihrer Rasse Asiaten seien. Deshalb könne der Asianismus auch nicht das Ziel verfolgen, eine bestimmte Gruppe aufgrund ihrer Rasse aus Asien zu vertreiben. Ohnehin stehe eine solche rassistische Auffassung von Asien dem Ziel entgegen, durch den Asianismus letztlich eine „Weltfriedensallianz“ (*sekai heiwa dōmei*) zu schaffen.⁷⁵ In der Taishō-Periode koexistierten diese sozial-utopischen Interpretationen des Asianismus mit nationalistisch-hegemonialen Varianten, konnten sich aber nicht gegen diese durchsetzen. Im politischen Umfeld der Zeit fehlte ihnen insbesondere der „Westen“ als monolithische Opposition, gegen die sich der Asianismus von Anfang an, auch im „westlichen“ Gebrauch des Begriffes, gerichtet hatte. Es schien daher, als könne Asien – ungeachtet der selbstaffirmativen „Umarmung“ des Begriffes – doch nur das bleiben, was dem „Westen“ oder „Euro-Amerika“ unvereinbar gegenüber- und entgegensteht. In den Worten Arif Dirliks konsolidiert sogar gerade dieser Prozess der „Selbstorientalisierung“, der eigentlich der Selbstbehauptung und Emanzipation dienen soll, die „westliche ideologische Hegemonie, indem er die historischen Annahmen des Orientalismus internalisiert“.⁷⁶ Gleichzeitig bedeutete dies auch, dass das Asianismus-Konzept in Japan intellektuell nicht aus dem historischen Schatten des westlichen Asien-Diskurses, aus dem es entwachsen war, heraustreten konnte.

74 Zu Ukita, Politologe und Chefredakteur der einflussreichen Zeitschrift *Taiyō* [Die Sonne], siehe auch Anm. 45.

75 Siehe Ukita (wie Anm. 45), S. 8-13. Auch Ukitas Text war kurze Zeit nach seiner Erstpublikation in Japan in chinesischer Übersetzung in der *Dongfang Zazhi* erschienen; siehe „Xin Yaxiyazhuyi“ [Neuer Asianismus], in: *Dongfang Zazhi*, Vol. 15, No. 11 (November 1918), S. 9-20. Eine noch stärkere Ablehnung als durch Li Dazhao (siehe Fußnote 61) erfuhr Ukitas „Neuer Asianismus“ durch Gao Yuan, der das Konzept an sich als „Feind der Demokratie“ (*minzhuzhuyi de choudi*) und „guten Freund des deutschen Militarismus“ (*Deyizhi junguozhuyi de hao pengyou*) verurteilte. Siehe Gao Yuan, „Duoduo Yaxiyazhuyi. Duoduo Futian Hemin de Xin Yaxiyazhuyi“ [Pfui dem Asianismus! Pfui dem Neuen Asianismus Ukita Kazutamis!], in: *Dongfang Zazhi*, Vol. 16, No. 5 (Mai 1919), S. 197-199.

76 Siehe A. Dirlik, *Chinese History and the Question of Orientalism*, in: *History and Theory*, Vol. 35, No. 4 (Dez. 1996), S. 96-118, hier S. 114.