

## Einleitung

Ein jüngst erschienener, breitwandiger Sammelband über die Meiji-Zeit (1868 - 1912)<sup>1</sup> wurde von der Frage „What was Meiji?“<sup>2</sup> überdacht. Zweierlei scheint aus der Frage hervor: Skepsis bezüglich der Aussagekraft altgedienter Antworten und Zuversicht darüber, dass neue Antworten gegeben und zur Diskussion gestellt werden können. Die Kritik der jungen Forschergeneration<sup>3</sup> richtet sich dabei vorrangig gegen Arbeiten, die beanspruchen, mit monographischen Darstellungen des Denkens der zeitgenössischen Eliten und funktionalistischen Interpretationen der „großen“ Politik der Meiji-Regierung (die Außenpolitik, die Reformen der 70iger Jahre etc.) zu gültigen Aussagen über die Gesellschaft zu gelangen. Derartige Ansätze, die den Diskurs bis etwa 1980 beherrschten, begreifen *Gesellschaft* von vornherein als Einheit oder/und als abhängige Variable. Tatsächlich verblieb die Gesellschaft der Meiji-Zeit infolge dieses analytischen Zugangs im Dunkeln; das Wissen über sie wurde kaum gemehrt. Unter dem seit 1980 spürbar heißlaufenden postmodernen Paradigma ist das Bild „Meiji-Zeit“ produktiv zerbrochen worden - neue Themenkreise/Fragen wurden definiert, eine Vielzahl vorher unbeachteter Quellen erschlossen und neue Einsichten über die Gesellschaft gewonnen. Trotz der anhaltenden Informationsflut aber gilt, dass „problems still outnumber answers“<sup>4</sup>. Sich dieser Einschränkungen bewusst, bemüht sich die vorliegende Arbeit darum, das derzeit verfügbare Material im Hinblick auf die Frage nach der Entstehung der japanischen Nation zu ordnen und zu interpretieren. Bedenkt man das Aufsehen, das der japanische „Ultranationalismus“<sup>5</sup> der 30er/40er Jahre weltweit erregte, muss es verwundern, dass eine breite und erschöpfende Auseinandersetzung mit dem Thema bislang ausgeblieben ist<sup>6</sup>. Die Mehrheit der zirkulierenden Thesen sind Nebensatzthesen, die häufig wiederholt und selten diskutiert werden. Nur vereinzelt wurde versucht, die Theorien der auf das Phänomen *Nation*

---

<sup>1</sup> In den Zeitraum von 1868 bis 1912 fiel die Herrschaftsperiode des *tennō* Mutsuhito. Bei ihrem Regierungsantritt rufen die japanischen Kaiser traditionell eine Ära-Devise aus, unter der ihre Herrschaft stehen soll. Mutsuhito proklamierte das Motto *meiji* („erleuchtete Regierung“).

<sup>2</sup> Jansen, *New directions in the study of Meiji Japan*, 1997, S. 5

<sup>3</sup> zum Paradigmenwechsel in der Japanologie: Linhart, *Japanologie heute*, 1993, S. 13 - 37

An dieser Stelle soll kurz auf seit den 90iger Jahren vermehrt artikulierte Probleme der Japan-Forschung hingewiesen werden. Erstens verstand und versteht sich ein beträchtlicher Teil der japanischen Geisteswissenschaftler als Staatsdiener; zweitens entwarfen zahlreiche amerikanische Autoren ihre Arbeiten auf die Rechtfertigung der amerikanischen Nachkriegspolitik gegenüber Japan hin; drittens ist davon auszugehen, dass Quellen - wie etwa Tagebücher und Briefe führender Mitglieder der Meiji-Regierung - nachbearbeitet wurden (hierzu: Calman, *The nature and origins of Japanese imperialism*, 1992, S. 12 - 27).

<sup>4</sup> Jansen, *Meiji Japan*, Bd. 1, 1998, S. 99

<sup>5</sup> Da der Begriff zwar recht verbreitet, sein Gehalt aber ungeklärt ist, habe ich ihn in Anführungszeichen gesetzt.

<sup>6</sup> vgl. Pyle, *Meiji Japan*, Bd. 4, 1998, S. 5  
Linhart, *Nationalismus*, 1994, S. 129

spezialisierten Forschung systematisch auf den Fall Japan anzuwenden<sup>7</sup>. Einen solchen Versuch unternimmt diese Arbeit.

## 1. Nation und Nationalismus

Mitsamt seiner Lehnwörter gehört das Substantiv *Nation* zum Grundwortschatz politischer, historischer, soziologischer und wirtschaftswissenschaftlicher Diskurse wie der alltäglichen Verständigung. Die deutsche Ausgabe der *Le Monde diplomatique* vom Mai 2003 berichtet von Nationaldichtern, Nationaltheatern, Nationalbibliotheken, vom nationalen Kulturerbe, vom Nationalismus, von nationalistischen Gefühlen, Linksnationalisten, einer europäischen Kulturnation, nationalen Befreiungskämpfen, von nationaler Souveränität, dem Nationalstaat, vom internationalen großen Geld, den Vereinten Nationen etc. - kein einziger Artikel entbehrt der Begrifflichkeit res. eines Mitglieds der Wortfamilie. Auch in der *BILD-Zeitung* vom 7. Juni 2003 ist sie gegenwärtig - die Leserschaft wird ausgiebig über die Befindlichkeiten der Nationalmannschaft und von Nationalhelden informiert. Offensichtlich beschreibt *Nation* einen sozialen Tatbestand, der tief in die tagtägliche Erfahrung eingelassen ist und der deswegen ebensowenig einer Erläuterung bedarf, um verstanden zu werden, wie etwa Tisch, Auto oder Baum - das Wort ist vertraut und ohne Dissonanz kommunizierbar. In Diskrepanz hierzu ist der auf das Phänomen spezialisierten Forschung bislang keine auch nur annähernd abschließende Definition gelungen. Die Frage nach den gesellschaftlichen Prozessen, die der Entstehung und Aufrechterhaltung von Nationen zugrunde liegen, wird kontrovers debattiert<sup>8</sup>. Es ist daher naheliegend, dass der Terminus auch in der landläufigen Kommunikation nicht gänzlich durchdrungen wird und vielmehr einen Sachverhalt signifiziert, von dem Walter Bagehot 1887 statuierte, dass „wir wissen, was es ist, solange uns niemand danach fragt, aber wir können es nicht sofort erklären oder definieren“<sup>9</sup>. Von ebendieser begrifflichen Unschärfe ist der überwiegende Teil der Literatur befallen, in der Aussagen über die Nationenwerdung Japans getroffen werden - eine inhaltliche Kolorierung sucht man zumeist vergebens. Unversehens soll Japan sich durch die Meiji-Revolution zur Nation erhoben haben<sup>10</sup> oder womöglich schon seit Urzeiten eine gewesen<sup>11</sup> sein etc.. Warum dem so sein sollte, bleibt

---

<sup>7</sup> eine der wenigen Ausnahmen: Mitani, *New directions in the study of Meiji Japan*, 1997, S. 293 - 310

<sup>8</sup> überblickend: Smith, *Asian nationalism*, 2000, S. 1 - 20  
Calhoun, *Nationalism*, 1997

<sup>9</sup> Bagehot zit. nach: Hobsbawm, *Nationen und Nationalismen*, 1998, S. 11

<sup>10</sup> exemplarisch: Beasley, *Collected writings*, 2001, S. 136

<sup>11</sup> exemplarisch: Twine, *Language and the modern state*, 1991, S. 9

ausgespart. Um dieser terminologischen und analytischen Anämie zu entgehen, werden im Folgenden einige elementare Annahmen über das Phänomen Nation vorgestellt.

### 1.1. Kollektive Identität

Dass Nationen als kollektive Identitäten zu verhandeln sind, ist die unstrittige Ausgangsbasis des mit ihnen befassten wissenschaftlichen Diskurses. Unterhalb tiefer gehender theoretischer Differenzen wird sie als eine „große Solidargemeinschaft“<sup>12</sup>, eine „vorgestellte politische Gemeinschaft“<sup>13</sup> oder „a group of human beings, possessing [...] a sentiment of solidarity arising out of common experiences“<sup>14</sup> beschrieben. Dieser Gemeinplatz reicht jedoch zu keinem hinreichenden, sondern einem lediglich notwendigen Kriterium, um einen sozialen Verband als Nation zu qualifizieren, da kollektive Identität zahlreiche soziale Gebilde - von Familien bis zu Armeeeinheiten - charakterisieren kann. Zur ergiebigen Klärung des Phänomens *Nation* ist eine inhaltliche Aufladung des Terminus nichtsdestotrotz unumgänglich. In Verbindung hierzu ist schemenhaft auszuleuchten, welche Prozesse der Ausbildung und Bewahrung kollektiver Identitäten zugrunde liegen.

Kollektive Identität liegt vor, wenn das subjektive Wohlergehen und Leiden der Mitglieder einer Gruppe mit dem Wohlergehen und Leiden der Gruppe als Kollektiv in Zusammenhang gebracht wird<sup>15</sup>. Zwischen den die Gruppe konstituierenden Individuen und der Gruppe als Ganzem besteht demgemäß eine *Ich-Wir*-Beziehung (im Gegensatz zu *Ich-Ihr*-Beziehungen). Eine solche integrierende - und integrierte - Perspektive befähigt Menschen zu einem gewissen Grad an Altruismus, Solidarität, gegenüber der Gruppe. Fraglich ist nunmehr, aus welchen Integrationsprozessen heraus kollektive Identitäten erwachsen können.

Verdichtete kommunikative Abläufe sind die unentbehrliche Voraussetzung gesellschaftlicher Integration - „processes of communication are the basis of the coherence of societies“<sup>16</sup>. Die Grenzen der Kommunikationslandschaft markieren zugleich die objektiven Grenzen der Gesellschaft, einschließlich des Sonderfalls Gemeinschaft. Für die analytische Erfassung der Entstehung von Nationen rekrutiert sich aus diesem Umstand die Direktive, Reichweite und Dichte der Kommunikationen, mittels derer eine Gesellschaft amalgamiert ist, einer Betrachtung zu unterziehen. Hinsichtlich der Qualität der Kommunikation lassen sich ferner

---

<sup>12</sup> Renan, Was ist eine Nation?, 1996, S. 35

<sup>13</sup> Anderson, Die Erfindung der Nation, 1996, S. 15

<sup>14</sup> Smith, Nationalism and modernism, 1998, S. 188

<sup>15</sup> vgl. Zürn, Regieren jenseits des Nationalstaates, 1998, S. 257

Calhoun, Nationalism, 1997, S. 4

<sup>16</sup> Deutsch, Nationalism and social communication, S. 87

zwei Integrationsformen unterscheiden: funktionale und soziale<sup>17</sup>. Funktionale Integration - vorzufinden z.B. auf Märkten - stabilisiert den gesellschaftlichen Zusammenhang über effizient zustande gekommene und positiv bewertete Handlungsfolgen. Im Rahmen derartiger Prozesse findet eine rein subjektive Durchdringung und Formung des gesellschaftlichen Raumes statt, in dem menschliches Handeln an individuellen Interessen bemessen bleibt. Demgegenüber verklumpt soziale Integration - vorzufinden in der Lebenswelt - Beziehungen über intersubjektive Verständigung, geteilte Normen und Werte. Im Rahmen sozialer Integration etabliert sich ein intersubjektiver Horizont zwischen Akteuren, auf dem fußend zwischenmenschliche - kollektive - Handlungsmotive erhalten werden können. Kollektive Identitäten sind damit schlüssig als Ausfluss sozialer Integration zu verstehen, als Ergebnis gemeinschaftlicher Produktion und gemeinsamer Teilhabe an *einer* Lebenswelt. Beide Typen sind hingegen nicht völlig voneinander zu scheiden - sie koexistieren vielmehr dynamisch ineinander verschränkt. Einerseits kann „jede noch so zweckrationale und nüchtern geschaffene und abgezweckte Beziehung [...] Gefühlswerte stiften, welche über den gewillkürten Zweck hinausgreifen.“<sup>18</sup>. Andererseits kommt soziale Integration nicht ohne einen funktionalen Imperativ aus. Ein für die Ausbildung/Erhaltung kollektiver Identitäten fruchtbares Biotop können demzufolge sowohl die gemeinsame Teilhabe an einer bestehenden Lebenswelt als auch die funktionale Vernetzung von Akteuren, aus der heraus eine Lebenswelt entspringen kann, sein. Über den Begriff der kollektiven Identität ist es bis hierhin gelungen, den der Nation an das Konzept der Lebenswelt zu koppeln, das im Folgenden knapp zu umreißen ist.

*Lebenswelt* bezeichnet den „gemeinsamen Lebenszusammenhang“<sup>19</sup> eines Kollektivs, die intersubjektiv geteilte „Wirklichkeit, die von Menschen begriffen und gedeutet wird und ihnen subjektiv sinnhaft erscheint“<sup>20</sup>. Kultur (iS eines gemeinsamen, sinnhaften kognitiven Systems [Sprache und Wissen im weitesten Sinne]), Gesellschaft (iS eines solidarischen Zusammenhangs der Gruppe) und Person (iS innerhalb des Kollektivs handlungs- und sprachfähiger Individuen) sind die strukturellen - und: interdependenten - Komponenten von Lebenswelten<sup>21</sup>. Sinn, Solidarität und Identität müssen zwangsläufig produziert und permanent reproduziert werden. Dies gelingt nur über intersubjektive Verständigung: „Die zum Netz kommunikativer Alltagspraxis verwobenen Interaktionen bilden das Medium, durch

---

<sup>17</sup> vgl. Habermas, Die postnationale Konstellation, 1998, S. 125f.

detailliert: Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.2, 1995, S. 171 - 294

<sup>18</sup> Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 2002, S. 22

<sup>19</sup> Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 1995, S. 32

<sup>20</sup> Berger/Luckmann, Die gesellschaftliche Integration der Wirklichkeit, 2001, S. 21

<sup>21</sup> Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 1995, S. 212 - 218

das sich Kultur, Gesellschaft und Person reproduzieren<sup>22</sup>. Da Lebenswelten durch intersubjektive Verständigung - d.h. handelnd - gewonnen und konserviert werden, sind sie stets flüssig und fragil - sie sind endogenem und exogenem sozialen Wandel unterworfen. Subversiven Einfluss haben vor allem neuartige kommunikative Anbindungen an die/Beziehungen zur Außenwelt<sup>23</sup>, sofern es nicht gelingt, die neuen Erfahrungen in die bestehende Sinnwelt einzugliedern. In diesem Fall öffnen sich Lebenswelten - mit der Chance auf erneute Schließung mit einem erweiterten Horizont, der die neue Kommunikations- und Beziehungslandschaft berücksichtigt. Zwei für den Fortgang der Arbeit relevante Implikationen des Konzepts sind hervorzuheben. Da Nationen als kollektive Identitäten in nationale Lebenswelten gebettet sind, stellt sich die Frage nach dem Ursprung der Nationalsprache und des nationalen Wissens. Ferner ist zu eruieren, dass - aufgrund dessen Nationen durch Verständigung, d.h. handelnd, (re)produziert werden - Handlungskoordination auf nationaler Ebene und Handlungsbezüge auf die Nation hin evident sein müssen, um einen sozialen Verband als Nation zu qualifizieren.

Rekapitulierend ist festzuhalten, dass kommunikative Vernetzung die essentielle Vorbedingung zur Formierung kollektiver Identitäten - einschließlich Nationen - ist, da Kommunikation gesellschaftlicher Integration vorausgeht und diese erhält. Weiterhin entwachsen kollektive Identitäten nur dem Kommunikations- und Integrationsmodus der Lebenswelt. Sichtbar werden sie durch Handlungskoordination innerhalb der Gruppe und Handlungsbezug auf die Gruppe hin.

An dieser Stelle soll noch die oft vorgebrachte und wirkmächtige These verworfen werden, welcher zufolge Nationen das Verlangen von Menschen nach Identität stillen würden<sup>24</sup>. Gewöhnlich wird ein solches Bedürfnis mit Hinweis auf massive Identitätskrisen argumentiert, die beispielsweise durch den Verfall von Religionen oder den Verlust von Traditionen entfacht sein sollen. Abwegig sind derartige Mutmaßungen schon deswegen, weil völlig undurchsichtig bleibt, warum gerade die Zuwendung zur Nation den Königsweg der Krisenbewältigung darstellen soll - immerhin gibt es eine unbegrenzte Anzahl möglicher „Sinnstifte“. In Verkleidung massenhaften Identitätsbedarfs wird hier im eigentlichen die These natürlicher Nationen lanciert, die allein Ur-Geborgenheit zu kredenzen imstande sind. Überhaupt wurzelt der Gedanke, Menschen wendeten sich aus einem Drang nach Identität heraus etwas - Gott, der Nation etc. - zu und fänden diese in jenem, in der Fiktion, dass diese

---

<sup>22</sup> Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 1995, S. 209

<sup>23</sup> Habermas, Die postnationale Konstellation, 1998, S. 126 f.

<sup>24</sup> typisch: Pittau, Political thought in early modern Japan, 1967, S. 31  
Bruckmüller, Nationalismus, 1994, S. 36

aus jenem emanieren und dem Irrtum, dass Menschen sich Identität frei aussuchen. Tatsächlich aber entsteht Identität in intersubjektiven Prozessen. Menschen bedürfen daher auch keiner Identitäten - sie haben schlichtweg welche. Wo immer miteinander umgegangen wird, werden diese zwangsweise ausgebildet. Im historischen Vergleich hat sich zwar die strukturelle Umgebung, in der sich Identitätsbildung vollzieht, gewandelt und damit einen Formwandel der Identität selbst eingeleitet (Stichwort Individualisierung) - Menschen waren aber nie identitätslos<sup>25</sup>. Um von Identitätskrisen zu fabulieren, muss folglich ein normativer Maßstab angelegt sein, der „echte“ von „unechter“ Identität scheidet. Zudem wird übersehen, dass überkommene Religionen und Traditionen aus dem Grunde absterben, weil sie für die Identität der Menschen keine Rolle mehr spielen. Ansonsten wäre ihr Niedergang absurderweise die willentliche Abschaffung der eigenen Identität, der eine im vollen, unbehaglichen Bewusstsein der Kontingenz von Sinn geführte Hatz nach Identität folgt, die dann z.B. in den tröstenden Armen der Nation endet, in denen das Wissen um die Relativität von Sinn sogleich vergessen wird. „Identitätskrisen“ sind nie mehr als das Siechtum hinfalliger Institutionen. Zur Erklärung der Entstehung von Nationen können funktionalistische Ansätze, die ein Bedürfnis nach nationaler Identität behaupten, insgesamt also keinen nützlichen Beitrag leisten.

## 1.2. Definition Nation

*Nation* kann ergiebig als eine „durch verdichtete Handlungszusammenhänge getragene politische Gemeinschaft, die in einem gegenseitig konstitutiven Verhältnis zum Nationalstaat steht“<sup>26</sup> gerahmt werden. Die verschiedenen Ingredienzien dieser Einfassung sind erklärungsbedürftig. Eine Nation ist eine *Gemeinschaft*, deren Lebenswelt durch *verdichtete Handlungszusammenhänge*, d.h. durch verdichtete Kommunikationsprozesse und ein verdichtetes institutionelles Arrangement, integriert ist. *Politisch* ist die Gemeinschaft insofern, als dass ihre Doktrin - der Nationalismus<sup>27</sup> - die Existenz einer „Nation mit einem spezifischen, unverwechselbaren Charakter“ mutmaßt, deren „Interessen und Werte [...] über allen anderen Interessen und Werten“ stehen, sodass die Nation in aller Regel souverän, in jedem Fall aber „so unabhängig wie möglich sein muß“<sup>28</sup>. Die Behauptung eines spezifischen,

---

<sup>25</sup> instruktiv: van der Loo/van Reijen, *Modernisierung*, 1997, S. 178 - 186, S. 216 f.

<sup>26</sup> Zürn, *Regieren jenseits der Nationalstaaten*, 1998, S. 68

<sup>27</sup> *Doktrin* evoziert womöglich den Eindruck, der Nationalismus läge immer als durchdachtes Programm vor. Zumeist ist er jedoch lediglich eine Hintergrundüberzeugung von Menschen - ein „basic way of talking, thinking, and acting“ (Calhoun, *Nationalism*, 1997, S. 11).

<sup>28</sup> Breuilly, *Nationalismus und moderner Staat*, 1999, S. 15

unverwechselbaren Wesenskernes bezieht sich auf einzelne oder ein Bündel kultureller Phänomene (beispielsweise Sprache oder Traditionen), die als ureigenes und grundsätzlich zu behütendes Substrat des Kollektivs erachtet werden. Nationalistisches Denken zeichnet sich demzufolge durch die Politisierung der kulturellen Sphäre aus. Mit Rekurs auf diese Doktrin kann eine nationalistische Bewegung jedenfalls die Begründung eines Nationalstaates postulieren und durch deren intersubjektive Bestätigung steht eine Gemeinschaft, die bereits in einem territorialen Korpus verklebt ist, in einem *konstitutiven Verhältnis zum Nationalstaat*<sup>29</sup>. Ohne einen Territorialstaat aber „bleibt die Idee der Nation eine bloße Idee“<sup>30</sup>, da einzig dessen Eingriffe in die Gesellschaft eine halbwegs reale Kongruenz zwischen einer ansonsten grenzüberschreitenden, instabilen, sich fortwährend durchmischenden Kultur und einem Territorium zu bewirken imstande sind, sodass sich soziale und territoriale Integration schließlich miteinander paaren können. Die Kultur einer Nation ist maßgeblich durch den Staat gemeißelt; in diesem Sinne steht dieser in einem *konstitutiven Verhältnis zur Gemeinschaft*. Das Missverständnis des Nationalismus ist dementsprechend die widersinnige Verschmelzung der Begriffe Kultur und Territorium; die Realität einer Nation ergibt sich aus der faktischen Einhegung der Kultur auf einem Territorium; dass ein solches Projekt scheitern kann, resultiert u.a. aus dem Widerspiel beider Begriffe. Unerlässliche Voraussetzungen zur Kreation und Instandhaltung nationaler Lebenswelten sind somit das moderne Staatswesen und hinreichend entwickelte Kommunikationsstrukturen.

Aus den Explikationen gehen die qualifizierenden Parameter, die Nationen von anderen kollektiven Identitäten distinguieren, hervor: besondere Entstehungsbedingungen, die ganz allgemein unter den Begriff Moderne subsumiert werden können, und eine besondere Direktive. Bevor die Mechanismen, die die Atmosphäre nationaler Lebenswelten füllen und erhalten, in Kapitel 1.2.2. ausgefaltet werden, sind die Konfigurationen prämoderner Lebenswelten zu überprüfen - ließen sich nationale Horizonte bereits für die Vormoderne diagnostizieren, müsste die Rolle der modernen gesellschaftlichen Transformationen als Geburtshelfer der Nationen revidiert werden. Passage 1.2.3. wird sich der Bedeutung ritueller und symbolischer Formen für die Begründung und Erhaltung von Nationen zuwenden. Anschließend sollen die gedanklichen Grundpfeiler des nationalistischen Diskurses und einige Implikationen dieser Perspektive dargelegt werden.

---

vgl. Anderson, Die Erfindung der Nation, 1996, S. 15 f.

<sup>29</sup> Calhoun fasst den Zusammenhang zwischen Nation und Nationalismus prägnant zusammen: „They [Nationen, S.B.] exist only when their members understand themselves through the discursive framework of national identity [Nationalismus, S.B.]“ (Calhoun, Nationalism, 1997, S. 99)

<sup>30</sup> Luhmann, Die Politik der Gesellschaft, 2002, S. 211

### 1.2.1. Prämoderne Lebenswelten

Tatsächlich dominiert der Streitpunkt, ob Nationen dem Schoß der Moderne entstiegene Gemeinschaften darstellen oder auf dem fertilen Boden prämoderner kollektiver Identitäten gediehen, die Agenda des theoretischen Diskurses<sup>31</sup>. Die Antworten der widerstreitenden Ansätze - Modernisierungstheorie<sup>32</sup> und Primordialismus<sup>33</sup> - auf diese Frage sollen im Folgenden separat ausgerollt und diskutiert werden. Belastet wird die Erörterung durch zwei Probleme. Erstens divergieren die ideellen Bezüge prämoderner Kollektive wie die gesellschaftlichen Strukturen, auf denen sie aufsitzen, auf der geographischen und historischen Achse beträchtlich. Obwohl die Formulierung generalisierter Aussagen dadurch zwar erschwert, dawider nicht völlig verstellt würde<sup>34</sup>, sollen die anschließenden Ausführungen im wesentlichen auf Europa beschränkt bleiben, um nicht in Details zu verharren. Zweitens ist der Zugang zu den Bewusstseinsinhalten von Analphabeten - allgemeine Alphabetisierung ist definitiv ein Produkt der Moderne - selbstredend diffizil. Insofern Kollektive zwecks Handlungskoordination idR Institutionen begründen, wird dieser Missstand partiell kuriert, da Institutionen als überindividuelle Phänomene eher wahrnehmbare Furchen in die Geschichte ziehen.

Den profiliertesten primordialistischen Entwurf hat Smith erarbeitet, dessen Überlegungen repräsentativ ausgeführt werden sollen. Um die Argumentation des Autors nachzuzeichnen, ist zunächst der Terminus *Ethnie* einzuführen. Diese definiert er als „named human populations with shared ancestry myths, histories and cultures, having an association with a specific territory, and a sense of solidarity“<sup>35</sup>. Herkunftsmythen, Geschichte und Kultur ethnischer Gemeinschaften waren in „myth-symbol complexes“<sup>36</sup> eingelagert, die sich in „emblems, hymns, festivals, habitats, customs, linguistic codes, sacred places“<sup>37</sup> materialisierten. Der mythisch-symbolische Komplex war jedoch nicht nur Ausdruck ethnischer Identität, er bestimmte diese gleichsam, da er bei „rituals and celebrations, in trade fairs and markets“<sup>38</sup> intersubjektiv kommuniziert und bestätigt wurde. Angesichts dessen nimmt Smith bereits für die Vormoderne die Existenz von um mythisch-symbolische

---

<sup>31</sup> kompakter Überblick über die Auseinandersetzung: McCrone, *The sociology of nationalism*, 1998, S. 10 - 16

<sup>32</sup> Schlüsseltexte: Gellner, *Nationalismus und Moderne*, 1991, S. 18 - 33

Szücs, *Nation und Geschichte*, 1981, 101 - 137

Weber, *Peasants into Frenchmen*, 1976, 195 - 374

<sup>33</sup> Schlüsseltext: Smith, *Nationalism and modernism*, 170 - 198

<sup>34</sup> Im in Fn. 32 angegebenen Text vertritt Gellner einen mE überzeugenden überhistorischen Ansatz.

<sup>35</sup> Smith, *Nationalism and modernism*, 1998, S. 191

<sup>36</sup> ebd., S. 185

<sup>37</sup> ebd., S. 191

<sup>38</sup> ebd., S. 197

Komplexe herum vereinheitlichten, verfestigten und tief verwurzelten Lebenswelten an, die zum Hintergrund der nationalen wurden. Heutige Nationen waren demgemäß schon lange auf protonationaler Ebene sozial integriert, bevor die Prozesse der „territorialisation, centralisation of collective myths and memories, growth of a territory-wide mass public culture, increasing economic unification and legal standardisation“<sup>39</sup> Ethnien in Nationen verwandelten. Einen ethnischen Embryo hält Smith sogar für außerordentlich wichtig bei der erfolgreichen Ausbildung von Nationalstaaten, insofern nationalistische Programme nur dann auf Einvernehmen stoßen, wenn sie an den mythisch-symbolischen Komplex appellieren. Smith konzediert allerdings, dass es keine unmittelbaren oder gar deterministischen Verlängerungen von Ethnien zu den modernen Nationen gibt, weil 1. die überbordende Mehrheit ethnischer Gemeinschaften keine eigenen Nationen ausbildete bzw. auszubilden trachtete, sondern in - polyethnischen - Nationalstaaten aufging sowie 2. einige Nationen sich bar jeden Bezuges zu einer vorgängigen Ethnie etablierten.

Smiths Standpunkt weist gravierende Mängel auf, die es als tragfähiges Konstrukt zur Erhellung der Geburt von Nationen disqualifizieren. Zuvorderst erklärt sein Ansatz - wie er selbst eingesteht - keineswegs die Entstehung aller Nationen, sodass dieser den Ansprüchen an wissenschaftliche Theorien nicht genügt. Des weiteren überschätzt Smith die Bedeutung des mythisch-symbolischen Komplexes für die Identität der vormodernen Menschen. Wie er selbst zugesteht, geben die allermeisten Ethnien diesen bei der Nationenwerdung zumeist ohne Komplikationen auf<sup>40</sup>. Auch dass mythisch-symbolische Komplexe sich nicht in überregionalen, klassenübergreifenden und permanenten Institutionen spiegelten, belegt ihre marginale Bedeutung für das Selbstverständnis vormoderner Menschen eindrücklich<sup>41</sup>. Märkte, Messen, Rituale und Feiern verbanden Menschen kaum über breite soziale und geographische Räume hinweg und klafften zeitlich zu sehr auseinander, um als Säulen einer, um mythisch-symbolische Komplexe herum angelegten, ethnischen Lebenswelt identifiziert werden zu können, aus der die nationale eruptierten. Unter diesen Voraussetzungen muss Identität regional wie sozial uneinheitlich und flüchtig sein. Diese Feststellung stimmt mit

---

<sup>39</sup> Smith, Asian nationalism, 2000, S. 13

<sup>40</sup> Ein Beispiel aus der japanischen Geschichte: Das Königreich Ryūkyū (Okinawa) existierte bis zu seiner kriegerischen Einverleibung in das Japanische Reich (1873) politisch und kulturell unabhängig von Japan. Nach dem Anschluss vollzog sich eine widerstandslos hingenommene Enkulturation, bisweilen sogar phrenetische vorangetriebene Akkulturation. (hierzu: Rabson, New directions in the study of Meiji Japan, 1997, S. 635 - 655)

<sup>41</sup> vgl. Breuilly, Nationalismus und moderner Staat, 1999, S. 242 - 247

In einer jüngeren Veröffentlichung genügt Smith zum Attest ethnischer Kollektive gar, wenn lediglich Eliten untereinander solidarisch sind (Smith, Asian Nationalism, 2000, S. 12). Bezüglich der unteren Schichten gibt er mithin das entscheidende Kriterium kollektiver Identität auf, um diese trotzdem zu unterstellen. Ein solches Verfahren ist unzulässig. Für Smiths eigene Argumentation wäre es im übrigen wichtig zu benennen, warum die „ethnische Identität“ der unteren Schichten, die über lange Zeit keine ethnische Solidarität hervorbrachte, auf einmal zum Grundstoff der nationalen wurde.

Studienergebnissen überein, die ethnische Identität als „multiple, subject to choice and dependent on the situation“<sup>42</sup> und damit das genaue Gegenteil nationaler Identität ausweisen. Die Anhänger der Modernisierungstheorie teilen die Ansicht, dass Nationen aus den gesellschaftlichen Transformationen der Moderne hervorgingen, d.h. dass die spätere „Einheit [der Nation] auf der Grundlage einer offensichtlichen Vielfalt“<sup>43</sup> erst „definiert, gewonnen und gesichert“<sup>44</sup> werden musste. Gemeinschaften der Vormoderne wiesen partiell über den staatlichen Rahmen (z.B. die Kirche) hinaus, waren häufig klassenspezifisch (z.B. die Stände) und in den meisten Fällen lokalistisch (z.B. die Stadt, das Dorf)<sup>45</sup>. Soziale Integration verlief also oberhalb und unterhalb der staatlichen Ebene. An einer kulturellen Homogenisierung dieses Mosaiks innerhalb des Staatsrahmens hatte vorerst niemand - einschließlich des Staates selbst, der als bloßer Verwaltungs- und Steuerstaat operierte - Interesse. Die Einheit der auf seinem Territorium ansässigen Bevölkerung war eine „nur rechtlich vermittelte Zusammengehörigkeit“<sup>46</sup>, ein bloßes Produkt dynastischer Macht. Es ist an dieser Stelle unmöglich, den Horizonten der versatilen Kollektive nachzuspüren, sodass diesem Panorama nur noch einige generelle Annahmen des Modernisierungsparadigmas hinsichtlich der Lebenswelten von Bauern nachgestellt werden können. Da Bauern die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung in vormodernen Agrargesellschaften stellen, müssen sie gleichwohl vorrangig betrachtet werden, sind sie es doch, die die Masse der künftigen Staatsbürger ausmachen. Für die bäuerliche Lebensform galt hinsichtlich sozialer Integration das Prinzip räumlicher Nähe. Bauern hatten kaum die Möglichkeit, übergreifende Gemeinschaften zu formieren: Erstens war die sprachliche Landkarte hochgradig parzelliert<sup>47</sup>, weswegen die - monolingualen - Bauern nur in ihrer eng bemessenen Region miteinander kommunizieren konnten. Zweitens konnte der durchschnittliche Bauer als Analphabet nicht an schriftlicher Kommunikation teilnehmen, wodurch ihm die Möglichkeit ortsunabhängiger Gemeinschaftsbildung verwehrt blieb. Da ihm drittens das Recht auf Freizügigkeit häufig versagt war und wirtschaftliche Notwendigkeit ihn sowieso auf seine Scholle zwang, kam er abseits des Dorfes, des kleinstädtischen Marktes und des Kirchenbesuches nur zu außergewöhnlichen Anlässen mit Menschen anderer Regionen in Kontakt. Ob dieser Umgebungsvariablen halten Modernisierungstheoretiker die Entwicklung tiefsitzender Gemeinschaftsgefühle, die sich über den unmittelbaren Nahbereich hinaus erstreckten, für

---

<sup>42</sup> Calhoun, Nationalism, 1997, S. 32

vgl. Brass, Ethnicity and nationalism, 1992

<sup>43</sup> Hobsbawm, Nationen und Nationalismen, 1998, S. 109

<sup>44</sup> Luhmann, Die Politik der Gesellschaft, 2002, S. 210

<sup>45</sup> Gellner, Nationalismus und Moderne, 1991, S. 18 - 33

<sup>46</sup> Habermas, Die postnationale Konstellation, 1998, S. 100

<sup>47</sup> Belege für Frankreich 1789 und Italien 1860: Hobsbawm, Nationen und Nationalismen, 1998, S. 75

zweifelhaft. Das Leben des gemeinen Bauern rann demnach in „mental and practical isolation“<sup>48</sup> dahin, war „nach innen gerichtet“<sup>49</sup> und „in Lokalismus versunken“<sup>50</sup>. Im übrigen wurden die in ihrem Rahmen fraglos gegebenen kulturellen Identitäten nie mit nationalistischen Forderungen verknüpft. Wenn Bauern politische Forderungen stellten, dann bezogen sich diese auf ihre wirtschaftliche Lage, auf „work, crops, and land“<sup>51</sup>. Für die Entstehung von Nationen bedeutete dieses Sujet, dass sich Lebenswelten erst zwangsweise öffnen und an den staatlichen Grenzen wiederum schließen mussten. Hierfür bedurfte es eines „Abstraktionsschubs“<sup>52</sup>, dessen voraussetzungsreicher Kontext erst durch die Modernisierung geschaffen wurde. In der Prämoderne jedenfalls hatte der Staat kein Interesse an der Beförderung und die Gesellschaft nicht die Möglichkeit zur Ausbildung und Aufrechterhaltung einer nationalen Lebenswelt.

Das Modell der Modernisierungstheorie ist aus mehreren Gründen überzeugend und fruchtbar. Erstens erklärt die kulturelle Fragmentierung, warum nationale Traditionen häufig erst vom Staat eingesetzt werden mussten (s. Kapitel 1.2.3.). Überdies erhellt der fehlende Bezug der lokalisierten Lebenswelten zu Nationen, warum Staaten bei der Durchsetzung nationaler Vorhaben (Wehr- und Schulpflicht) zunächst auf Widerstand stießen. Weiterhin lässt der Ansatz Raum für die Erklärung, warum viele potentielle - ethnische - Nationalismen nie entwickelt wurden - eine Sachlage, die den Primordialismus in Erklärungsnotstand versetzt.

Im Resümee kristallisieren sich folgende Gegensätze zwischen primordialistischen und modernistischen Ansätzen: Der primordialistischen Vorstellung einer protonational integrierten Lebenswelt setzen die Modernisierungstheoretiker ein plurales Gewusel von Lebenswelten entgegen, die sich erst öffnen und sodann national schließen mussten. Damit ist im Modernisierungsparadigma „die reale Nation erst im Nachhinein“<sup>53</sup> der gesellschaftlichen Transformationen der Moderne auszumachen, denen in der primordialistischen Auffassung keine essentielle Bedeutung beigemessen wird. Das Verhältnis von Nation und Geschichte ist für den modernistischen Ansatz durch die innovative Simulation lange bestehender Gemeinschaftlichkeit gekennzeichnet; dem Primordialisten ergießt sich eine lineare Geschichte von um mythisch-symbolische Komplexe herum formierten Gemeinschaften. Schließlich sehen Modernisten die vollendete Nation als Ergebnis der Politisierung von

---

<sup>48</sup> Attest für Frankreich: Weber, *Peasants into Frenchmen*, 1976, S. 255

<sup>49</sup> allgemein zum Bauern in Agrargesellschaften: Gellner, *Nationalismus und Moderne*, 1991, S. 21

<sup>50</sup> Attest für Ungarn: Szücs, *Nation und Geschichte*, 1981, S. 125

<sup>51</sup> Weber, *Peasants into Frenchmen*, 1976, S. 258

<sup>52</sup> Habermas, *Die postnationale Konstellation*, 1998, S. 89

<sup>53</sup> Hobsbawm, *Nationen und Nationalismen*, 1998, S. 20

Kultur, wohingegen Primordialisten in ihnen zu politischer Reife erwachte Kulturen erblicken.

### **1.2.2. Die Moderne**

Nationen sind politische Gemeinschaften, deren Eintritt in die Geschichte unauflöslich mit der Emergenz modernen Staaten und der Modernisierung der Kommunikationslandschaft liiert ist.

Die entscheidende Differenz zwischen vormodernem und modernem Staatswesen ist mit dem Begriff der Souveränität verknüpft<sup>54</sup>. Der Status der Souveränität wird durch die faktisch unter Beweis gestellte Autonomie der Staatsgewalt gedeckt; sie bemisst sich an der Fähigkeit der Staatsgewalt, die Grenzen gegen äußere Feinde zu schützen und im Inneren kollektiv bindende Entscheidungen durchzusetzen. Souveränität hat demnach territoriale Begrenzung (ansonsten könnten Entscheidungen augenscheinlich nicht durchgesetzt werden) zur Voraussetzung. Der moderne Souveränitätsbegriff schließt zudem die Zentralisierung öffentlich-administrativer Regelungskompetenzen auf der Grundlage eines Monopols an Mitteln legitimer Gewaltanwendung ein. Prämoderne Konzeptionen des Staates verhalten sich zu mindestens einem der beiden Kriterien konträr - eindeutige Grenzziehungen fehlen oder/und Regelungskompetenzen sind diffus. Jedenfalls ist das Prinzip der Souveränität offenkundig mit großzügiger staatlicher Strukturierungsmacht über ein Territorium und eine territorial definierte Gesellschaft verbunden, die alle vormodernen Modelle deutlich übertrifft. Unterfüttert und multipliziert wird die Strukturierungsmacht des Staates durch die zentralisierte Einnahme von Steuern. Die außerordentliche Akkumulation von Finanzen, die diesem Modus erwächst, prädestiniert den Staat zum Aufbau einer landesweiten Infrastruktur. Tatsächlich ist er die einzige Organisation, die sowohl über die Ressourcen als auch über das Interesse (Kontrolle) verfügt, solche Vorhaben in Angriff zu nehmen. Schon durch derartige Maßnahmen schaffen Staaten die notwendigen Voraussetzungen gesellschaftlicher Integration, die idR bereits ohne weitere Eingriffe als funktionale Integration in Netzwerken des Waren-, Geld-, Personen- und Nachrichtenverkehrs aktualisiert wird. Raum- und Zeitdistanzen behindern den Kommunikationsfluss stetig weniger - Reichweite, Geschwindigkeit und Dichte der Kommunikation steigen beständig.

Die für die Entstehung nationaler Lebenswelten fruchtbarste Saat legen Staaten mit der Aufrichtung flächendeckender Schulsysteme und der Durchsetzung der allgemeinen

---

<sup>54</sup> zum modernen Staat: Luhmann, Die Politik der Gesellschaft, 2002, S. 189 - 227  
Breuilly, Nationalismus und moderner Staat, 1999, S. 270 - 288

Schulpflicht<sup>55</sup>. Auch für diese Maßnahmen gilt, dass lediglich Staaten, in Konsequenz ihrer überlegenen organisatorischen Kompetenz und Finanzkraft, ein solches System zu installieren vermögen. Mit der Schulpflicht sind neben direkten Auswirkungen auf die Kommunikationslandschaft Streueffekte verbunden, die die Lebenswelten bestehender Kollektive auf jeden Fall aufweichen und eine erneute Schließung zugleich wahrscheinlich machen. Allgemeine Schulpflicht ist zunächst von einer Standardisierung der gesprochenen und geschriebenen Sprache begleitet, sodass der Schulbesuch Menschen mit der Kompetenz ausstattet, territoriumsübergreifend zu kommunizieren. Wo ohne staatliche Regulierung einst disperse Sprachlandschaften den allermeisten Menschen Kommunikation über ihre Region hinaus verwehrt, ist mit der Schulpflicht das linguistische Medium einer „Hochkultur“ eingesetzt, das innerhalb des Staatsgebiets uneingeschränkt verständlich ist. Der von Individuen unproblematisch begehbare Handlungsraum und der Radius potentieller Gemeinschaftsbildung explodieren, um an den Grenzen des Staates wiederum auf - überwindbare - Barrieren zu stoßen.

Die allgemeine Beherrschung einer Schriftsprache düngt weiterhin den Markt für Druckerzeugnisse aller Art. Anderson hat eingehend auf die Rolle, die Printmedien bei der Gemeinschaftsbildung zukommen kann, hingewiesen (man kann seine Argumentation bedenkenlos auf Radio und Fernsehen anwenden)<sup>56</sup>. „Vorgestellte Gemeinschaften“, wie z.B. die Nation, werden Anderson zufolge medial integriert und sind imaginiert in dem Sinne, dass ihre „Mitglieder [...] die meisten anderen niemals kennen, ihnen niemals begegnen oder auch nur von ihnen hören werden“<sup>57</sup>. Generell entbinden Medien die Formierung kollektiver Identitäten also von der Notwendigkeit personaler Kontakte; sie befreien Menschen aus dem Würgegriff des Lokalen. Dieser Argumentation sind mE eine Konkretisierung und eine Korrektur anzufügen. Ich halte die vorgestellten Bindungen, die dem Umgang mit Medien entwachsen können, für solange unzulänglich, bis ein Medium in regelmäßiger Abfolge über die Projektionsfläche der Gemeinschaft selbst berichtet - im Falle der Nation die im Staat gebundene Gesellschaft. Diesen Anforderungen genügte die (Tages)zeitung als erstes Medium (und als erstes Massenmedium). Ihr folgten das Radio und die noch eindringlicheren Bilderwelten des Fernsehens, die sogar dem Schriftunkundigen zugänglich sind. In allen drei Medien wird die Vorstellung eines gemeinsamen Handlungsortes, einer gemeinsamen

---

<sup>55</sup> vgl. Gellner, Nationalismus und Moderne, 1991, S. 49 - 62

<sup>56</sup> Anderson, Die Erfindung der Nation, 1996, S. 44 - 54

vgl. Habermas' Gedanken über eine Mediatisierung der Lebenswelt: Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 1995, S. 371 ff.

<sup>57</sup> Anderson, Die Erfindung der Nation, 1996, S. 15

Handlungszeit<sup>58</sup>, einer gemeinsamen Betroffenheit - insgesamt also eines objektiven Handlungszusammenhangs zwischen Individuum und Gesellschaft - anschaulich vermittelt. Diese Vergegenwärtigung einer miteinander geteilten Welt kann leicht zur Vorstellung von Gemeinschaft geleiten<sup>59</sup>, die allein jedoch nicht genügt - hier ist Anderson zu korrigieren, um eine Gemeinschaft zu begründen. Die Gemeinschaft bedarf vielmehr der Erschließung im Handlungsraum der Individuen - ohne „realen“ Ausschnitt der Gemeinschaft keine „vorgestellte“ Gemeinschaft.

Staatlich verordnete Schulbildung ist des weiteren immer auch Gegen-Sozialisation. Sie interveniert in den unmittelbaren Hoheitsbereich althergebrachter Institutionen (Kirche, Familie), indem sie deren Deutungsmustern alternative Angebote gegenüberstellt. Zumeist vermitteln diese eine nationalistische Sicht auf das Weltgeschehen: der Geschichtsunterricht stellt die „Biographie“ der Nation vor, im Literaturunterricht wird in den Pantheon nationaler Dichter- und Denkerfürsten eingeführt, die Unterweisung in Geographie macht mit dem Land vertraut. Kurzum wird das instruierte Individuum mit einem Wissen staffiert, das sein eigenes Handeln mit der höheren Realität der Nation in Zusammenhang bringt. All das standardisierte Wissen, die kleinen und großen Geschichten, sickern tief in die Erinnerung ein und können völlig unproblematisch bei der alltäglichen Unterhaltung mit identisch sozialisierten Menschen abgerufen werden. Wichtiger ist aber, dass nicht nur das nationale, sondern das gesamte standardisierte Wissen den Hintergrund für ein mehr oder minder identisches Welt-Verstehen bildet, vor dem Verständigung möglich wird. Das Bildungssystem ist weiterhin nur ein Teil eines überaus dichten institutionellen und administrativen Geflechts - Polizei, Recht, Wehrdienst usw., in das moderne Staaten ihre Bevölkerung einhüllen und in welchem diese diszipliniert und objektiv vereinheitlicht wird<sup>60</sup>, das ferner einen homogenen Handlungsraum begründet. Eine Institution wie die Wehrpflicht produziert zudem standardisierte Biographien und gemeinsame Erfahrungen. Alles in allem konstruiert und gewährleistet der moderne Staat also durch eine Unzahl homogenisierenden Eingriffe einen einheitlichen Handlungsraum, in dem Menschen auf andere Menschen treffen, denen sie objektiv ähnlich sind und mit denen Verständigung möglich ist.

Die Grundfarben, aus denen das Bild der Nation entsteht, sind damit zusammengetragen. Moderne Staaten verfügen als souveräne Territorialstaaten über ein Ausmaß an Strukturierungsmacht, das ohne historische Präzedenz ist. Auf Grundlage dieser Macht kann

---

<sup>58</sup> Anderson liefert einige bemerkenswerte Überlegungen über den Zusammenhang zwischen Zeitwahrnehmung und Gemeinschaftsbildung (Anderson, Die Erfindung der Nation, 1996, S. 30 - 43).

<sup>59</sup> vgl. auch Berger/Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, 2001, S. 160

<sup>60</sup> vgl. Calhoun, Nationalism, 1997, S. 66 - 69

die Kommunikationslandschaft revolutioniert werden - weitverzweigte Infrastruktur, Einsetzung einer Landessprache und Massenalphabetisierung generieren einen territorial abgegrenzten Kommunikationscluster, in welchem jedes einzelne Mitglied der Bevölkerung sich mit jedem anderen verständigen kann. Üblicherweise wird in diesem Kontext die funktionale Vernetzung der Gesellschaft drastisch ansteigen. In modernen Staaten treffen sich zudem objektiv ähnliche Menschen in einem homogenen Handlungsraum, da der Staat den öffentlichen Raum verregelt und seine Bevölkerung in ein dichtes Korsett aus Institutionen und Verfahren einbindet sowie einer standardisierten Schulbildung aussetzt. Obgleich die nationalistische Gedanke von unverwechselbaren Nationen partiell unabhängig von den Metamorphosen der Moderne gewonnen worden ist<sup>61</sup>, ist es die objektive Vereinheitlichung der Bevölkerung (dialektisch: ihre Differenz zu allen anderen Menschen) in der Moderne, die den Humus für deren massenweise Akzeptanz bereitstellt: „die Umstände des Lebens [lassen] den Gedanken als zwingend erscheinen, statt wie in den meisten anderen, als absurde Vorstellung“<sup>62</sup>. Strukturell produzierte Gemeinsamkeiten werden als kulturelle Gemeinschaft interpretiert. Damit sich dieser Gedanke tatsächlich durchsetzen kann, muss die Bevölkerung den Handlungsraum zumindest teilweise begehen. Die Wehrpflicht etwa, in deren Rahmen Menschen aus dem gesamten Territorium zusammentreffen und in einen gemeinsamen Handlungszusammenhang eintreten, und vor allem (erzwungene<sup>63</sup>) räumliche Mobilität ermöglichen diese Erschließung. Den wesentlichen Anteil bei der Vergegenwärtigung der Gemeinschaft übernehmen dann aber die Massenmedien, in denen ein gemeinsamer Handlungszusammenhang, der von allen anderen Handlungszusammenhängen besonders ist, dargestellt wird.

Freilich müssen, um von einer Nation zu reden, solidarische Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern bestehen. Was die Ausbildung solcher Beziehungen auslöst, kann unmöglich „gerade“ konzeptionalisiert werden. Generell lässt sich mE konstatieren, dass die Kongruenz - vergegenwärtigter - funktionaler Verwebungen und kultureller Gemeinsamkeiten im Territorialstaat eine Atmosphäre erzeugt, in der eine Gesellschaft sinnvoll (da sie sich nur über ihre funktionale Vernetzung und kulturelle Gemeinsamkeiten innerhalb eines Staatsrahmens als *eine* Gesellschaft wahrnehmen kann) in ihrem Namen Forderungen an den Staat (Demokratisierung etc.) richten kann, um sich so als Nation zu konstituieren.

Überblickend gibt es zwingende Voraussetzungen für die Etablierung von Nationen und das Endprodukt selbst; die Route aber, die von einer Ausgangsgesellschaft zur nationalen

---

<sup>61</sup> zu den gedanklichen Voraussetzungen des Nationalismus: Calhoun, Nationalism, 1997, S. 20ff.

<sup>62</sup> Gellner, Nationalismus und Moderne, 1991, S. 185

<sup>63</sup> Erzwungen wird Migration z.B. durch sektoralen Wandel der Wirtschaft.

Gemeinschaft genommen wird, macht die Geschichte der spezifischen Nation aus - erste Trägergruppen des Nationalismus, Ausgangsniveau der gesellschaftlichen Integration, Rolle der Gesellschaft bzw. Staates usw. divergieren beträchtlich voneinander. Zu bedenken ist, dass die Realität der ersten Nation diese zu einer strukturellen und ideellen Vorlage machte, dessen epochale Kraft auf alle möglichen Eliten anziehend wirkt(e). Gegen jede Vernunft wurde und wird die Existenz von Nationen behaupten, wo es sie nicht gibt, und werden Bevölkerungen nationalisierenden Politiken ausgesetzt.

### **1.2.3. *Invented traditions***

Die Einführung nationaler Symbolen und Ritualen ist eine verbreitete Praxis von Staaten, die nationale Gefolgschaften aufziehen wollen. Hobsbawm hat diese Verfahrensweise prominent als *inventing traditions* beschrieben<sup>64</sup>. *Invented traditions* definiert die er als „set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past“<sup>65</sup>. Im Folgenden soll zuerst ausgeführt werden, welche Funktion Symbole und Rituale bei der Integration von Gemeinschaften übernehmen können. Danach ist darzulegen, inwiefern und weshalb Staaten im Rahmen einer Symbol- und Ritualpolitik mit geschichtlichen Verweisen hantieren, um schließlich zu prüfen, ob *invented traditions* von grundlegender Bedeutung bei der Aufrichtung nationaler Lebenswelten sind.

„A symbol is any object used by human beings to index meanings that are not inherent in, nor discernible from, the object itself“<sup>66</sup>. Alle Objekte sind uneingeschränkt symbolfähig und jedem Objekt kann prinzipiell unendlich Sinn einbeschrieben werden. Die in einem Objekt untergebrachten Sinngesamtheiten/-zerstreutheiten sind im Symbol in einer Einheit zusammengefasst. Symbole emanieren aber keinen Sinn - „verstehen“ kann ein kollektiv gebrauchtes Symbol nur derjenige, der gelernt hat, es zu enkodieren, was die Fähigkeit, es zu dekodieren, einschließt. Was bedeutet es nun, wenn Menschen einen sozialen Zusammenhang symbolisch darstellen (das christliche Kreuz, die Nationalfahne)? Grundsätzlich geben sie diesem eine Identität, wodurch er gleichzeitig demarkiert wird. Insofern Symbole Einheiten

---

<sup>64</sup> Hobsbawm, *The invention of tradition*, 1983, S. 1 - 14

<sup>65</sup> ebd., S. 1

Der Begriff *invented tradition* ist insofern streitbar, als dass es den Unterschied zwischen „erfundenen“ und „authentischen“ Traditionen nicht gibt. Alle Traditionen sind irgendwann einmal „erfunden“ worden (vgl. Calhoun, *Nationalism*, 1997, S. 34).

<sup>66</sup> Elder/Cobb, *The political uses of symbols*, 1983, S. 28

darstellen, wird der soziale Zusammenhang sogar verdinglicht/totalisiert. Die dynamische Geschichte, die gegenwärtigen Friktionen und die Diversität sowie die ungewisse Zukunft einer Gruppe werden im Symbol der fundamentalen Einheit des Kollektivs untergeordnet, d.h. dass alles Handeln - insbesondere das eigene - zu einer Erzählung im immanenten Rahmen der Gruppe wird. Individuen, die auf Grundlage ihres diffusen Wissens über und in ihrer Gesamtheit undeutlichen Erfahrungen innerhalb einer Gruppe, der sie sich zugehörig empfinden, ein Symbol für diese Gruppe enkodieren, machen die Gruppe für sich selbst fassbarer und können so ihre eigene Identität und ihre Verbundenheit mit dem Kollektiv stabilisieren<sup>67</sup>. Ein Gruppen-Symbol, das auch kollektiv genutzt wird, vereinfacht zudem die Verständigung. Aufgrund dessen das Symbol zwar total ist, aber von jedem Einzelnen von seinem mehr oder weniger undeutlichen Hintergrund aus enkodiert wird, der im Symbol zwar kaschiert, aber nicht vergessen wird, bleibt die Verständigung im übrigen dennoch problematisch. Rituale sind formalisiert ablaufende und nach einem Reglement wiederholte kollektive Aufführungen<sup>68</sup>. IdR sind sie um die Präsentation von Symbolen herum inszeniert (z.B. feierliches Hissen der Nationalfahne). Das starre Procedere demonstriert und vermittelt einerseits die Ordnung innerhalb der Gruppe (ungleichartige Handlungen entsprechen ungleichartigen sozialen Positionen) und andererseits deren Gemeinschaft (denn alle agieren gemeinsam), wobei deren Identität symbolisch dargestellt wird. Durch die regelgeleitete Wiederholung des Rituals bekräftigt die Gruppe sowohl ihre Bindung an die Vergangenheit als auch den Vorsatz, die dargestellten Inhalte dauerhaft verbindlich gelten zu lassen - Ritualteilnehmer stellen sich selbst, ihre Vorgänger und ihre Nachkommen also als Einheit vor. Es muss beachtet werden, dass Individuen durch einfache Anwesenheit bei einem Ritual kein kollektiver Geist induziert wird. In der vereinfachten Wirklichkeit des Rituals können Menschen lediglich ihre zerstreuten alltäglichen Erfahrungen innerhalb einer *bestehenden* Gruppe handelnd klären und so ihre Identität und ihre Gruppenzugehörigkeit stärken. Symbole und Rituale sind insgesamt also gleichermaßen kraftvolle „devices to [...] express social cohesion and identity and to structure social relations“<sup>69</sup>, da komplexe Zusammenhänge in zugängliche Formen gegossen res. handelnd vermittelt werden.

---

<sup>67</sup> Die Wortwahl lässt diesen Vorgang womöglich als einen vollbewussten Prozess - der er nicht ist - erscheinen. Sie soll jedoch lediglich dazu dienen, zu betonen, dass Symbolverwendung kognitive Kompetenz, d.h. eine Eigenleistung von Individuen, zur Voraussetzung hat, und dass sich Individuen mit Symbolen auf für sie erfahrbare soziale Zusammenhänge beziehen. Hiermit soll Abstand gegenüber „Zauber der Symbole“ - Theorien gewonnen werden, die diese Aspekte für gewöhnlich ausblenden.

<sup>68</sup> vgl. zu den folgenden Ausführungen: Rappaport, *Ritual and religion in the making of humanity*, 1999, S. 23 - 68

<sup>69</sup> Hobsbawm, *The invention of tradition*, 1983, S. 263

Hobsbawm lenkt die Aufmerksamkeit nun vordringlich auf solche *invented traditions*, die keine bodenlosen Neuschöpfungen sind (wie z.B. viele Nationalfahnen). Zum einen lässt sich beobachten, dass Staaten bestehende symbolische und rituelle Vokabularien häufig einem nationalen Kontext unterwerfen (z.B. Glockengeläut an Nationalfeiertagen und Neuvertextung von Volkswaisen). Zweitens werden längst aufgegebene und vergessene Praktiken oftmals reanimiert und als nationales Brauchtum etikettiert. Mittels der ersten Technik sollen angestammte Loyalitäten vor einem nationalen Hintergrund erscheinen, die zweite Methode die Geschichtlichkeit der Nation suggerieren. Hobsbawm glaubt nun, dass diese Verfahren die Ausbreitung des Nationalismus protegierten würden. Diese Behauptung ist mE unzutreffend. Dass symbolisches und rituelles Vokabular instrumentalisiert oder reanimiert wird, ermöglicht zunächst einmal nur Aussagen über diejenigen, die instrumentalisieren und reanimieren. Der Symbolen und Ritualen ausgesetzte Jedermann wird diese solange nicht als nationale verstehen, wie er nicht imstande ist, ein Symbol national aufzuheizen und ein Ritual mit der Nation in Verbindung zu bringen. Die Fähigkeit hierzu erlangt er zweifelsohne in der Gegenwart. Ist nationale Gemeinschaft im Hier und Jetzt greifbar, kann sie in Symbolen und Ritualen historisiert werden - „what gives tradition its force [...] is not its antiquacy but its immediacy and givenness“<sup>70</sup>. Um dem Jedermann ein untergründiges Verständnis nationaler Gemeinschaft, zu ermöglichen, müssen die Kapitel 1.2.2. benannten Voraussetzungen gegeben sein. Fehlten sie, würde national gemeinten Symbolen oder Ritualen bestenfalls Erstaunen, Unverständnis oder Gleichmut entgegengebracht. Dass *invented traditions* für die Entstehung der Nation somit keinen Erklärungswert haben, heißt natürlich nicht, dass Symbole und Rituale bedeutungslos für die Integration von Nationen wären - hier gelten die obigen Ausführungen. Symbole und Rituale können für mit der Nationwerdung befasste Studien im übrigen dahingehend interessant sein, als dass Teilnehmerzahlen bei Ritualen wie etwa Nationalfeiertagen oder der käufliche Erwerb nationaler Symbole ein Gradmesser dafür sind, wie viele Menschen sich der Nation zugehörig empfinden<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Calhoun, Nationalism, 1997, S. 34

<sup>71</sup> Freilich darf mit diesen Indikatoren nicht leichtfertig umgegangen werden. Ist die Anwesenheit bei Ritualen nicht freigestellt, sagt die Teilnahme selbstredend nichts über die Teilnehmer aus. Selbst wenn sie nicht obligatorisch ist, kann die Anwesenheit verschiedentlich motiviert sein (z.B. um dem Spektakel an Nationalfeiertagen beizuwohnen). Der Erwerb nationaler Symbole misst mE recht verlässlich, obwohl es durchaus möglich ist, dass z.B. papierne Nationalfahnen oder comicartige Stereotypen des Volksgeistes (Uncle Sam, John Bull etc.) aus einem anderen Grund erstanden werden, als um sich die Nation ins Haus zu holen.

#### 1.2.4. Der nationalistische Diskurs

In der Einführung wurde der Nationalismus als aus drei Kernaussagen zusammengesetzte Doktrin beschrieben. Behauptet wird erstens die Existenz spezifischer, unverwechselbarer Nationen. Deren Interessen und Werte sollen zweitens Priorität gegenüber allen anderen Interessen und Werten haben. Drittens wird die größtmögliche Unabhängigkeit der Nation - idR ihre Souveränität - postuliert. Jenseits dieses einenden Plateaus weist der Diskurs auf der zeitlichen wie geographischen Achse eine enorme Diversität auf<sup>72</sup>, der an dieser Stelle nicht gerecht werden kann, sodass lediglich einige verbreitete Annahmen des nationalistischen Programms und deren Implikationen skizziert werden.

Zugehörigkeit zur Nation wird zumeist „categorical“<sup>73</sup> gedacht, d.h. dass Menschen ihnen unmittelbar und unterschiedslos angehören. Dementsprechend setzen sie sich aus gleichen Individuen zusammen<sup>74</sup>. Aus dieser Vorstellung leiten sich gemeinhin gleiche Pflichten gegenüber der Nation ebenso wie ein Quantum Gleichberechtigung ab. Der Idee der unmittelbaren Zugehörigkeit ist zudem inhärent, dass die Zugehörigkeit zur Nation alle anderen Zugehörigkeiten (Region, Klasse, Familie usw.) transzendiert. Die Nation überdacht folglich alle realen und potentiellen Differenzen einer Gesellschaft.

Der Nationalismus erachtet darüber hinaus die Souveränität modernen Staaten idR nicht mehr als aus göttlicher Quelle gespeist, sondern als vom Volk ausgehend<sup>75</sup>. Politische Macht wird dann als legitim angesehen, wenn sie den Willen der Nation reflektiert oder ihren Interessen dient. Die Verquickung der Begriffe Nation und Souveränität zeigt nun, dass der Nationalismus nicht behauptet, dass es eine Nation gäbe, die das gesamte Menschengeschlecht umfassen würde - ansonsten ließe sie sich nicht territorialisieren. Nationen verfügen im Umkehrschluss also über Charakteristika, welche sie von allen anderen Menschen scheiden. Auf die Frage, was das Wesen von Nationen in concreto ausmacht, hat der ursprüngliche nationalistische Diskurs zwei prominente Erwiderungen gegeben, die bis in die heutige Zeit wirkmächtig und als Theorien der *Staatsnation* res. der *Kulturnation* geläufig sind<sup>76</sup>. Als Erblasser des ersten Modells wird üblicherweise der Abbé Sieyès angeführt<sup>77</sup>; der zweite Ansatz wurzelt in der deutschen Romantik und verbindet sich mit Namen wie Herder

---

<sup>72</sup> Breuilly, Nationalismus und moderner Staat, 1999, S. 13 - 32, S. 31

<sup>73</sup> Calhoun, Nationalism, 1997, S. 42

<sup>74</sup> vgl. Taylor, The state of the nation, 1998, S. 191 - 200

<sup>75</sup> vgl. Breuilly, Nationalismus und moderner Staat, 1999, S. 280

<sup>76</sup> vgl. Calhoun, Nationalism, 1997, S. 86 ff.

<sup>77</sup> zu Sieyès' „Was ist der dritte Stand?": Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft, 1999, S. 252 - 261

und Fichte<sup>78</sup>. Im ersten Konstrukt entspricht *la nation* dem zur politischen Aktivität und Souveränität gelangten *peuple*. Im zweiten Konzept wird das Wesen der Nation im Kontinuum eines Komplexes einer bestimmten Zahl von unveränderlichen, weder zeit- noch zeitaltergebundenen Faktoren, die dem kulturellen Bereich entlehnt sind, erblickt - landläufige Faktoren waren und sind gemeinsame Sprache, Traditionen oder ein obskurer *Volksgeist* (*génie du peuple, spirit of nation*). Wohingegen im ersteren Modell somit die vertikale Besonderheit der Nation in den Vordergrund gerückt wird, unterstreicht das letztere deren horizontale Abgrenzung. Die Staatsnation entsteht aus der politischen Betätigung von Staatsbürgern, währenddessen die Kulturnation „pre-political“<sup>79</sup>, a priori, vorliegt. MaW erwächst die Staatsnation aus dem Willen ihrer Mitglieder - sie ist als „Plebiszit Tag für Tag“<sup>80</sup> eine voluntaristische Skulptur, d.h. dass Zugehörigkeit zu ihr auf subjektiver, individueller Zustimmung beruht. Demgegenüber beansprucht die Kulturnation objektive Existenz qua gemeinsamer Kultur - Zugehörigkeit zu ihr ist zugeschrieben, d.h. willensunabhängig gegeben. Beide Denkmodelle betrachten die Entstehung von Nationen freilich verklärt. Bei der fabulösen Mutmaßung immerwährender Kulturnationen handelt es sich um eine ins Delirium übersteigerte Version des primordialistischen Ansatzes, die historisch schlichtweg unhaltbar ist. Das Modell der Staatsnation krankt vornehmlich an fehlender Berücksichtigung derjenigen Gründe, die Menschen dazu bewegten und bewegen, sich mit *spezifischen* Anderen politisch in einem *besonderen* Staat zu vereinen. „The liberal theory [...] took for granted the historical processes that produced relatively consensual national identities, and also typically exaggerated the extent of consensus“<sup>81</sup>. Die in der Theorie der Kulturnation offensiv vertretene Auffassung einer prä-politischen, kulturellen Existenz, erscheint hier als nicht thematisierte, jedoch zwingende - wenngleich natürlich nicht aprioristische - reale Voraussetzung der Nationwerdung. Überhaupt erscheint die fortwährende Wiederholung des Satzes „Ich bin Mitglied der Nation X“ (um das Motiv des Plebiszits zu überspitzen) unsinnig, wenn damit nicht eine bestimmte Vorstellung davon verbunden ist, was es heißt, Mitglied der Nation X zu sein<sup>82</sup>.

Der Kulturnationalismus wird oftmals als geschichtliche Bewegung par excellence etikettiert, sodass dessen Verhältnis zur Geschichte stringent zu entfalten ist. Die zentrale These war, dass Nationen ursprüngliche (oder zumindest urtümliche) Gemeinschaften seien, die im wesentlichen unverändert bis in die Gegenwart überdauert haben und überdauern werden.

---

<sup>78</sup> zum romantischen Begriff der Nation: Szücs, Nation und Geschichte, 1981, S. 21 - 28

<sup>79</sup> Taylor, The state of the nation, 1999, S. 201

<sup>80</sup> Renan, Was ist eine Nation ?, 1996, S. 35

<sup>81</sup> Calhoun, Nationalism, 1997, S. 87 (kursiv, S.B.)

<sup>82</sup> Breuilly, Nationalismus und moderner Staat, 1999, S. 18

Gestützt ist dieser Gedanke auf die Annahme des Wirkens von Faktoren, die als Essenzen begriffen werden können, welche sämtlichen Mitgliedern der Gemeinschaft eingebrannt sind, deren Handeln und Denken determinieren und so Vorfahren und Nachkommen in eine Einheit verweben. Obgleich die einschlägigen Historiographen einen historischen Langstreckenlauf zur Verifikation ihrer Nation zurücklegen, nehmen sie im Grunde eine zutiefst geschichtsfeindliche Perspektive ein, insofern diese immer schon verwirklicht ist. Auf einer solchen Prämisse gegründete Geschichtsschreibung war und ist nie mehr als eine lineare „narrative“<sup>83</sup> nationaler Stammbäume, angereichert und illustriert mit dem Wirken einiger herausragender Repräsentanten der Nation. Geschichte ist in diesen Erzählungen zwangsweise konfliktfrei und immer die aller Mitglieder der Nation.

Insgesamt gibt der Nationalismus eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft: sie sollten in der Nation vereint sein. Nach außen wird die Differenz der Nationen untereinander betont; nach innen sind sie versöhnt. Kulturelle Gemeinsamkeiten werden im Diskurs entweder stillschweigend vorausgesetzt (Staatsnationalismus) oder als überhistorische Gegebenheit dargestellt (Kulturnationalismus). Es bleibt zu wiederholen, dass sich der Jedermann nicht aus einer Überbewältigung über kulturnationalistische Erzählungen heraus einer Nation hingibt, noch dass er eine kontextfreie Entscheidung über nationale Zugehörigkeit trifft. Diese wird - wie in Kapitel 1.2.2. dargestellt - in modernem Sujet und in der Gegenwart getroffen.

## **2. Die Entstehung der Nation in Japan**

Die Nationwerdung Japans wird in folgenden Blöcken untersucht: Im ersten Schritt werden gesellschaftliche und politische Strukturen der Tokugawa-Zeit (1600 - 1867) daraufhin befragt, ob diese kompatible Anschlüsse oder zu überwindende Hindernisse bei der Aufrichtung einer nationalen Lebenswelt waren. Die gewonnenen Erkenntnisse werden anschließend anhand des Ab- und Nachlaufs der Meiji-Revolution einer Prüfung unterzogen. Sodann erörtere ich die gesellschaftlichen Transformationen der Meiji-Zeit. Nachdem der offizielle Nationalismus behandelt wurde, versuche ich, die Nationwerdung anhand der politischen Betätigung der Bevölkerung und der Durchsetzung nationaler Symbole und Rituale nachzuvollziehen.

---

<sup>83</sup> McCrone, The sociology of nationalism, 1998, S. 53

## 2.1. Die Edo-Zeit

Anno 1600 errang Tokugawa Ieyasu in der Schlacht von Sekigahara die militärische Hegemonie auf den japanischen Inseln. Drei Jahre später erwirkte der Kriegsherr die formale Anerkennung seines so manifestierten Führungsanspruchs, indem er den *tennō* zwang, ihm den Titel des *shogun* zu verleihen, der ihm theoretisch die Autorität über die Kriegerkaste, die *samurai*, und praktisch die Herrschaft über Japan zusicherte<sup>84</sup>. Fortan wurde der Titel innerhalb des Hauses Tokugawa vererbt. Zweieinhalb Jahrhunderte sollte das Regiment der Dynastie militärisch unangefochten bleiben, sodass Sekigahara den Beginn einer Epoche relativen Friedens und Stabilität (*tenka taihei*; „Frieden im Reich“) markierte, welche im heutigen Diskurs als Tokugawa- oder Edo-Zeit<sup>85</sup> bezeichnet wird. Von Anfang an meißelte das Tokugawa-*bakufu* (die Regierung des *shoguns*; auch: Shogunat) an einer feudalistischen Kastengesellschaft, deren formelle Gestalt seit Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur Meiji-Revolution nur in Nuancen modifiziert wurde. Das politische System, die Sozialstruktur und das Kommunikationssystem der Ära werden in den anschließenden Kapiteln konturiert und hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Entstehung einer japanischen Nation untersucht. Darüber hinaus wird die Rolle des *tennō* in der Tokugawa-Zeit reflektiert.

### 2.1.1. Das *bakuhan*-System

Zur Beschreibung des politischen Systems der Edo-Epoche prägte der Diskurs der Meiji-Zeit den Ausdruck *bakuhan taisei*, in dem die faktische Aufteilung von Regelungskompetenzen zwischen *bakufu* - als zentraler Autorität - und den *han* („Lehen, Domäne“; auch: Daimyat) - als regionaler Autorität - auch wörtlich eingefangen ist. Diese Disposition wird in der gegenwärtigen Forschung mit dem durchaus paradoxen Begriff „centralized feudalism“<sup>86</sup> erfasst, dessen Hintergrund im Folgenden auszubreiten ist<sup>87</sup>. Grobschematisch war Japan während der Tokugawa-Zeit durchgängig in 250 plusminus X „semiautonomous territorial states“<sup>88</sup> stark variierender Größe - die *han* - segmentiert, die von erblich bestimmten und dem *bakufu* bestätigten Landesfürsten - den *daimyō* („großer Name“) - regiert wurden, derer Gehorsam sich das Shogunat durch diverse Zwangs- und Kontrollmechanismen einerseits und

---

<sup>84</sup> Was von diesem Vorgang/Recht zu halten ist, wird in Kapitel 2.1.4. diskutiert.

<sup>85</sup> Edo war bis 1869 der Name Tokyo´s. Die Stadt war der Sitz des Tokugawa-Shogunats.

<sup>86</sup> Duus, Feudalism in Japan, 1976, S. 86

<sup>87</sup> zum politischen System der Edo-Zeit: Duus, Feudalism in Japan, 1976, S. 85 - 112  
Rozman, The rise and decline of the nation state, 1990, S. 172 - 183  
Ōishi, Tokugawa Japan, 1991, S. 11 - 36

<sup>88</sup> Duus, Feudalism in Japan, 1976, S. 85

Konzession weitreichender regionaler Autonomie andererseits versicherte. Die *shogune* agierten im übrigen nicht nur als Oberhäupter des *bakufu*, sondern gleichzeitig als *daimyō*, denen etwa ein Viertel des Gesamtterritoriums direkt und uneingeschränkt unterstand.

Das Element der Zentralität im politischen System Tokugawa-Japans verband sich am prägnantesten mit der Fähigkeit/dem Recht des *shogun*, die personelle und territoriale Landkarte des *han*-Systems zu verändern. Er konnte Landesfürsten ernennen, sie versetzen oder absetzen, ihre Domänen beschneiden oder auch gänzlich auflösen und neu verteilen, falls beispielsweise *bakufu*-Gesetze verletzt wurden oder unziemliches Verhalten gegenüber dem Shogunat vorlag. Von dieser souveränen Option machte das *bakufu* nur in den ersten Dekaden seines Bestehens drastisch und ausgiebig Gebrauch, ohne jedoch sämtliche Widersacher (u.a. einige Kontrahenten aus der Schlacht von Sekigahara) durch widerspruchslos gefügte *daimyō* zu ersetzen. Um die Willfährigkeit der Landesfürsten dauerhaft zu gewährleisten, griff das Shogunat zudem auf verschiedene Zwangsmechanismen<sup>89</sup> zurück und konnte zugleich erfolgreich an ein Eigeninteresse der *daimyō* an Machterhalt und politischer Stabilität appellieren (der Befriedung Japans durch Ieyasu war eine Ära unablässiger Kriegsführung und rascher Machtwechsel [*sengoku*] vorausgegangen). Die so abgesicherte Fähigkeit, allen Landesfürsten bindende Entscheidungen aufzuerlegen, wurde 1615 in eine Richtlinie umgesetzt, der zufolge diese *bakufu*-Recht in ihren *han* anzuwenden hatten<sup>90</sup>. Damit delegierte das Shogunat die Durchsetzung seiner Regelungen an die *daimyō*, deren Tätigkeit es durch periodische Inspektionen (*junkenshi*) und mittels eines ausufernden Spionagesystems überwachte. De facto glichen sich Recht und administrative Verfahren in der Folgezeit landesweit an<sup>91</sup>, ohne dass die Landesfürsten zu bloßen Bürokraten Edo's degradiert wurden. Sie blieben relativ autonome Herrscher über ihre Domänen, denen eigene Staatsapparate unterstanden, die nur ihnen verantwortlich waren und denen das *bakufu* keine konkurrierenden Zentralstrukturen entgegensetzte. Die Kompetenz, ihr Territorium eigenständig zu gestalten und zu verwalten, wurde den *daimyō* sogar ausdrücklich abverlangt<sup>92</sup>. Letztendlich setzte das Shogunat seine souveräne Macht somit lediglich in eine

---

<sup>89</sup> Die effizienteste Repressalie war ein seit 1635 verbindliches System permanenter Geiselnahme, das *sankin kōtai* („wechselnde Anwesenheit“) genannt wurde. Dabei wurden im einjährigen Turnus zunächst die *daimyō* selbst, dann ihre Ehefrauen und Nachkommen in Edo festgehalten.

weitere Auflagen an die *daimyō*: Dokument1.doc (Paragraph 6, 7, 8)

<sup>90</sup> s. Dokument1.doc (Paragraph 3)

<sup>91</sup> Hall, *Studies in the institutional history of early modern Japan*, 1968, S. 375 - 386

<sup>92</sup> s. Dokument1.doc (Paragraph 1, 13)

Der Geist des Tokugawa-Systems wird durch folgende Begebenheit illustriert. Hosokawa Tadatoshi wurde 1632 die umfangreiche Domäne Higo anvertraut, für welche er drei basale Rechtscodizes entwarf, die er bei einem hochrangigen Beamten des *bakufu* einreichte, der sie dem *shogun* zur Auswahl vorlegen sollte. Der Beamte erwiderte: „Higo has been entrusted to you. You have been charged with governing it. At a busy time like this I don't think it would be wise to bother the *shogun* with such questions. [...] I think it is fine if you use whichever

„supervisory function“<sup>93</sup> innerhalb einer „decentralized political structure“<sup>94</sup> um. Ein Versuch, das prämoderne *han*-System zu überwinden und die öffentlich-administrativen Regelungskompetenzen vollständig zu monopolisieren, wurde nie unternommen, sodass das *bakufu* letztlich als *primus inter pares* agierte.

Den semi-autonomen Status der Daimyate<sup>95</sup> bezeichneten neben legislativen Kompetenzen (soweit *bakufu*-Recht nicht verletzt wurde) und selbstständiger Jurisdiktion<sup>96</sup> insbesondere das Recht eigenständiger Steueraushebung und Haushaltsplanung. Er umfasste ferner das Recht, Truppen zu unterhalten und *han*-interne Konflikte militärisch zu handhaben. Jeder *daimyō* saß einer eigenen Verwaltung vor, die aus den *samurai* des *han* rekrutiert wurde, welche in *han*-eigenen Institutionen (*han*-Schulen, *han*-Armee) sozialisiert wurden und die dem Landesfürsten durch einen unbedingten Eid zur Treue verpflichtet waren<sup>97</sup>. Wie erwähnt setzte das *bakufu* den *han*-Strukturen keine konkurrierende Zentralverwaltung entgegen, sondern überwachte lediglich die Tätigkeit der Landesfürsten. Zum machstrategischen Inventar des Shogunats gehörten im übrigen Maßnahmen, mit denen die Daimyate voneinander isoliert werden sollten, wie z.B. das Verbot, in eine andere Domäne überzusiedeln, und strikte Passkontrollen an den Daimyatsgrenzen. Auch wenn diese Regelungen nur bedingt erfolgreich waren und eine beständig fortschreitende Integration des Marktes beispielsweise nicht verhindern konnten, bewirkte der Komplex aus beschränkter Autonomie und Isolation der einzelnen *han*, dass die Beziehungen zwischen den Daimyaten von diesen als Außenpolitik betrachtet wurden, für deren Abwicklung gut ausgebaute Apparate zuständig waren<sup>98</sup>.

Aus dieser Gesamtkonstellation resultierten wesentliche Konsequenzen für die Lebenswelt der *samurai* und die Welterfahrung der Restbevölkerung. Für letztere fanden die Kontakte des

---

of the three versions you like. [...] I mentioned this to [our friend] Sakakibara who joked, "The bigger the realm the *shogun* gives Tadatoshi the bigger the fool he becomes!" (aus: Roberts, Mercantilism in a Japanese domain, 1998, S. 16 [kursiv S.B.]

<sup>93</sup> Wilson, Patriots and redeemers in Japan, 1992, S. 36

<sup>94</sup> Sims, A political history of modern Japan, 1991, S. 6

<sup>95</sup> detailreiche Einblicke in die Regierung der *han*: Craig, Chōshū in the Meiji Restoration, 2001, S. 9 - 85  
Roberts, Mercantilism in a Japanese domain, 1998

Der semiautonome Status der *han* zeigte sich exemplarisch darin, dass Innovationen in der Bildungspolitik immer von den Daimyaten ausgingen oder auch darin, dass es *han* waren, die zuerst die Bevölkerung außerhalb der Kriegerkaste in die Wehrpolitik einbanden (s. Kapitel 2.2.4.).

<sup>96</sup> Ausnahmsweise lag die richterliche Hoheit beim Shogunat, wenn Rechtsstreitigkeiten zwischen Personen aus verschiedenen Domänen zu verhandeln waren.

<sup>97</sup> Einen lebendigen Eindruck des Treueverhältnisses zwischen *daimyō* und *samurai* liefert Yamamoto Tsunetomos Moralcodex *Hagakure*, der zwischen 1710 und 1716 entstand (Yamamoto, Hagakure, 2000).

<sup>98</sup> Sichtbarstes Zeichen dieses Umstands war die Unterhaltung einer *han*-Armee. Bemerkenswert ist weiterhin, dass die Wirtschaftswissenschaften (*kokueki*), die Handelsverbindungen zwischen den *han* als Import-Export-Beziehungen thematisierten (Roberts, Mercantilism in a Japanese domain, 1998, S. 21- 32). In der Erziehung der *samurai* wurde ferner eindringlich vor Verbindungen mit den *samurai* anderer *han* gewarnt (Baxter, The Meiji unification through the lens of Ishikawa prefecture, 1994, S. 37).

Gebens und Nehmens (vor allem Gebens) zwischen Untertan und Obrigkeit innerhalb der institutionellen Dimensionen des Daimyats statt, sodass dieses die Grenze ihres politischen Horizonts bildete und somit die politische Einheit war, auf die sie politische Forderungen sinnvoll beziehen konnten (vgl. dazu Kapitel 2.1.2. und 2.1.3.)<sup>99</sup>. Für die auf die Landesfürsten vereidigten, in *han*-Institutionen sozialisierten und in ihnen tätigen *samurai*, musste die über die Loyalität gegenüber dem *daimyō* hergestellte Verknötung mit dem Daimyat zum maßgeblichen Hintergrund ihrer Identität emporsteigen, hinter dem das Konzept der Zugehörigkeit zu einer japanischen Nation verborgen blieb. Der tiefsitzende Sektionalismus der Kriegerkaste, ihr „*han-centered outlook*“<sup>100</sup>, wird in zahlreichen Quellen akzentuiert. So konstatierte Itagaki Taisuke - Revolutionsführer, überzeugter Nationalist und selbst *samurai*, dass „people [...] felt remote from the nation [...]. Even the *samurai* [...] conceived their sole duty as obedience to the commands of their lords, and ignored all other obligations“<sup>101</sup>. In diesem Zusammenhang ist die im gegenwärtigen Diskurs häufig vertretene Vorstellung, der zufolge die *samurai* einem „*han nationalism*“<sup>102</sup> erlegen gewesen wären, unbedingt zurückzuweisen. Die Begrifflichkeit geht deswegen fehl, weil die kollektive Identität der *samurai* dezisiv über die Person des *daimyō* vermittelt war (obgleich der *han* zunehmend von ihm abstrahiert wurde)<sup>103</sup> und sich lediglich auf die eigene Kaste bezog (s. Kapitel 2.1.2.). Belege für „*han-nationalistische*“ Postulate nach kultureller/politischer Autonomie erbringen die einschlägigen Autoren dann auch nicht. Abseits dessen kann etymologisch erschlossen werden, dass die Edo-Zeit keine japanisch-nationale, sondern eine regional beschränkte Sicht auf Handlungszusammenhänge und Zusammengehörigkeiten auszeichnete: das Wort *kuni*, heutzutage iS von „Land“ gebraucht, bezog sich während der Tokugawa-Ära noch auf die Domäne/die Region, in der man ansässig war<sup>104</sup>. Offenbar hinterließ die Vergangenheit dem nationalen Meiji-Japan kein adäquates begriffliches Instrumentarium, um das, was „Land“ signifiziert - nämlich die geographische Verortung einer Nation, zu erfassen.

---

<sup>99</sup> vgl. Motoyama, *Proliferating talent*, 1997, S. 49 - 63

<sup>100</sup> Maruyama, *Intellectual history of Tokugawa Japan*, 1983, S. 332 (kursiv S.B.)

<sup>101</sup> Itagaki, *Sources of Japanese tradition*, 1959, S. 685 (kursiv S.B.)

Itō Hirobumi, mehrfacher japanischer Ministerpräsident und wie Itagaki überzeugter Nationalist und früherer *samurai*, statuierte, dass „patriotism during the Tokugawa period was vocally confined to the domain“. (Itō zit. nach: Craig, *Political development in modern Japan*, 1968, S. 100 [kursiv S.B.]

Über den Sektionalismus (und den mangelnden Nationalismus) der *samurai* informiert z.B. die unverhohlene Freude der *bakufu-samurai* über die Kanonierung von Kagoshima und Shimonoseki (1863 res. 1864) durch die Kolonialmächte (vgl. ebd., S. 102). Kagoshima und Shimonoseki sind in den *han* Choshu res. Satsuma gelegen, die 1867/68 die Meiji-Revolution anführen sollten und die schon damals das Shogunat herausforderten. Vgl. zum Sektionalismus auch das 1864er Pasquill in Dokument2.doc, das diese Herausforderungen behandelt.

<sup>102</sup> prägend: Craig, *Chōshū in the Meiji Restoration*, 2001, S. 358, S. 354 - 360

<sup>103</sup> vgl. ebd.

<sup>104</sup> vgl. Morris-Suzuki, *Multicultural Japan*, 1996, S. 82

Rekapitulierend beinhaltete und erzeugte das politische System der Tokugawa-Zeit sowohl Kompatibilitäten als Widerstände für eine Nationwerdung Japans. Einerseits bestand mit dem *bakufu* eine Zentralinstanz, die souverän über ein definiertes Territorium gebieten konnte und dies grundsätzlich auch tat. Damit wurde nicht nur ein Gebiet, auf welches sich politische, einschließlich nationalistische, Desiderate beziehen konnten, bestimmt, sondern auch eine grundlegende kulturelle Homogenität (durch eine partielle landesweite Vereinheitlichung von Gesetzen und Verwaltungspraktiken) bewirkt, der sich die Bevölkerung jedoch noch nicht bewusst werden konnte (s. Kapitel 2.1.2. und 2.1.3). Daneben konnte das Shogunat einen 250jährigen Frieden garantieren, sodass der Nationalismus nicht gegen tiefsitzende kriegsbedingte Antagonismen anzukämpfen hatte. Andererseits beeinträchtigte die politische Ordnung der Edo-Zeit die Entstehung einer japanischen Nation infolge ihrer Segmentierung in *han*, in deren Strukturen eine auf den Landesfürsten/das Daimyat bezogene *samurai*-Identität produziert wurde. Dieses flagrante Hemmnis der Nationwerdung ist oftmals als Humus interpretiert worden, da sich die Loyalitäten der Kriegerkaste angeblich leicht, d.h. auf Befehl, von Landesfürst/*han* auf *tennō*/Nation transferieren ließen<sup>105</sup>. Zu verwerfen ist diese These aus zwei Gründen. Eingedenk dessen, dass (beinahe) jeder Mensch in Kollektive eingebettet und diesen gegenüber loyal ist, wäre jede beliebige Loyalität, etwa gegenüber der Familie, auf die Nation übertragbar, weswegen die These keinen Erklärungswert hat. Zweitens ignoriert eine solche Behauptung, dass die *samurai*-Identität - wie jede Identität - in einem Kontext gebildet wurde und stand<sup>106</sup>, um die dubiose These vom willenslosen Befehlsidentitäts-Menschen einzubringen, der sich Kollektiven anzuschließen vermag, die kontextlos bestehen. Da das politische System die *han* aber nicht nur trennte, sondern eben auch überdachte, konnten sich - trotz struktureller Begünstigung sektionaler Identitäten - gerade in der ausgehenden Tokugawa-Zeit einige daimyatsüberschreitende (wenngleich nicht daimyatsübergreifende) *samurai*-Gemeinschaften formieren, die schließlich die Meiji-Revolution durchführen sollten (s. Kapitel 2.2.1.)

---

<sup>105</sup> exemplarisch: Scalapino, Democracy and the party movement in prewar Japan, 1975, S. 13

<sup>106</sup> Neben den oben genannten Umständen wäre z.B. noch anzuführen, dass die *daimyō* die *samurai* entlohnten und, dass - da der *samurai*-Status erblich war (s. Kapitel 2.1.2.) - der durchschnittliche *samurai* der späten Edo-Zeit einer Familie entstammte, die seit 250 Jahren einem Fürsten-Familie diente. Die Verbundenheit der *samurai* zum *daimyō* speiste sich mithin nicht zuletzt aus der Reziprozität der Beziehung und bewährten Traditionen.

### 2.1.2. Das Kastensystem

In sozialstruktureller Hinsicht war Edo-Japan eine vollendete Kastengesellschaft<sup>107</sup>. Kasten sind soziale Blöcke, denen Individuen von Geburt an und zeitlebens angehören. In idealtypischen Kastengesellschaften gibt es demgemäß weder inter- noch intragenerative Mobilität. Die Zugehörigkeit zu einer Kaste verbindet sich mit einem besonderen Status; sie definiert in extremer Weise die Lebensumstände und das Handeln von Individuen sowie ihre (eventuellen) Privilegien, Pflichten, ihr Ansehen und schließlich ihren funktionalen Beitrag zur Gesellschaft. Die Statusgruppen sind in eine rigide soziale Hierarchie eingeordnet, wobei Statusdifferenzen auch symbolisch ausgedrückt werden. Diesem Schema entsprach die Sozialstruktur der Tokugawa-Zeit in jeder Hinsicht.

Schon vor der Machtergreifung des Hauses Tokugawa war die kastenmäßige Organisation der Gesellschaft sukzessive durchgesetzt worden<sup>108</sup>, doch erst die vom Denkgebäude des chinesischen Neokonfuzianisten Chu Hsi inspirierte Politik des *bakufu* (die im übrigen vom Konsens der *daimyō* getragen wurde) gab der Gesellschaft die abschließende Gestalt einer „frozen society“<sup>109</sup>. Um das neokonfuzianische Ideal sozialer Harmonie zu realisieren, erließ das Shogunat eine Flut aus Gesetzen, in denen die funktionale, rechtliche und kulturelle Differenzierung der Gesellschaft verfügt wurde und die jedem Individuum einen unabweisbaren, festen Platz innerhalb eines sozialen Organismus zuwies. Zementiert wurden 5 Kasten: Krieger (*samurai*), Bauern (*nōmin*), Handwerker (*kōnin*), Händler (*chōnin*) sowie die „Nicht-Menschen“ (*hinin*)<sup>110</sup>, die noch in Untergruppen aufsplitteten. Ihre Stellung in der sozialen Hierarchie entspricht der Reihenfolge der Aufzählung. Bei einer geschätzten Einwohnerzahl von 34,3 Millionen<sup>111</sup> belief sich der Bevölkerungsanteil der *samurai* auf ca. 6%, der der Bauernschaft auf über 80%<sup>112</sup>. In Rahmen der funktionalen Differenzierung besaßen die *samurai* ein Monopol auf politische und administrative Betätigung (s. Kapitel 2.1.1.), sodass die Tokugawa-Zeit durch eine undurchdringliche Barriere zwischen Herrschern und Beherrschten gekennzeichnet war. Effektiv konzentrierte sich zudem die

---

<sup>107</sup> grundlegend: Duus, Feudalism in Japan, 1968, S. 103 - 108

Totman, Japan before Perry, 1981, S. 149 - 158

Greenfeld, The spirit of capitalism, 2001, S. 234 - 242

<sup>108</sup> Toyotomi Hideyoshi, Ieyasus Vorgänger als Hegemon, tat sich dabei besonders hervor (s. Dokument3.doc und Dokument4.doc).

<sup>109</sup> Wilson, Patriots and redeemers in Japan, 1992, S. 30

<sup>110</sup> In Kaste der *hinin* wurden diejenigen Menschen zusammengefasst, welche Gewerben nachgingen, die die japanische Spielart des Buddhismus als unrein stigmatisierte, z.B. Schuhmacher, Lederer, Färber, Fleischer, Bestatter und Bettler. Noch heute sind die Ahnen dieser Kaste massiven gesellschaftlichen Repressalien ausgesetzt.

<sup>111</sup> Schätzung für 1870 aus: Norman, Origins of the modern Japanese state, 1975, S. 188

<sup>112</sup> Schätzung für 1870 aus: Nakane, Tokugawa Japan, 1991, S. 213 ff.

Wissensproduktion und -verwaltung in den Händen der Kriegerkaste, insofern diese unter den Rahmenbedingungen des Kastensystems über die nötige finanzielle Absicherung und Zeit verfügte, sich zu bilden. Darüber hinaus protegierten die *daimyō*, die ein natürliches Interesse an kompetentem Personal hatten, den Schulbesuch der *samurai*. Gesetzlich abgedichtet war das Wissensmonopol der Kriegerkaste jedoch nicht (die Bildungseinrichtungen sollten lediglich kastenspezifisch sein, da die Erfüllung distinkter Funktionen schließlich eine distinkte Schulung erfordert), sodass dieses mit dem allmählichen Anstieg der Bildungsbeteiligung der Restbevölkerung seit Anfang des 18. Jahrhunderts (s. Kapitel 2.1.3.) zunehmend poröser wurde, ohne substantiell aufzuweichen. Jedenfalls sollten alle anderen Kasten aktiv nur im Rahmen ihres ökonomischen Wirkens zur Gesellschaft beitragen. Für die absolute Mehrheit der Bevölkerung, die Bauern, bedeutete dies, dass sie ausschließlich zur Versorgung der restlichen Bevölkerung vorgesehen war und gezwungen wurde<sup>113</sup>. Die Ungleichheit der Kasten äußerte sich ferner in einer rechtlichen Besonderung der *samurai*, welche einem nur für sie gültigen Deliktskatalog unterworfen waren, der wiederum besondere Strafen nach sich zog<sup>114</sup>. Jenseits der funktionalen und rechtlichen Differenz der Kasten, wurde ihre Ungleichheit in unzähligen - kulturellen - Bestimmungen fixiert, die u.a. so banale Bereiche wie Kleiderordnung, Hausgröße und Konsum- wie Unterhaltungsgewohnheiten betrafen<sup>115</sup>. Bekanntlich verlief auch die Kommunikation zwischen Angehörigen verschiedener Kasten in einem engen Korsett aus Anreden, Höflichkeitsformen etc., in dem Über- res. Unterordnung der Interagierenden aufgespeichert war und sichtbar wurde. Insgesamt ist das Kastensystem Ausdruck dessen, dass die *samurai*, die die Ordnung aufrechterhielten, Japan nicht als Gemeinschaft deuteten. Zusammengehalten wurde das System nicht durch soziale Integration, sondern durch Gewalt. Gemeinschaftliche Verbindungen zwischen den Kasten gab es nicht und indem Politik, Ökonomie, Wissen, Recht und Kultur struktureller Non-Egalität unterworfen waren, wurde der Entstehung einer nationalen Lebenswelt in schlichtweg jeder Hinsicht effizient vorgebeugt. Dementsprechend zerriss die lebensweltliche Landkarte entlang der Kastengrenzen<sup>116</sup>. Fukuzawa Yukichi, angesehener Philosoph und nationalistischer Eiferer der Meiji-Zeit, der die ausgehende Tokugawa-Ära miterlebt hatte, beschrieb dieses Sujet prägnant: „Many millions of people

---

<sup>113</sup> s. Dokument4.doc und Dokument5.doc (beachte das allgemeine Versammlungsverbot [Zeile 26])

<sup>114</sup> Die rechtliche Überordnung der *samurai* über alle anderen Kasten äußerte sich z.B. darin, dass sie Nicht-*samurai*, die sich ihnen gegenüber „ungebührlich“ verhalten hatten, standrechtlich exekutieren durften. Da die *Kriegerkaste* ihrer originären Funktion während des Tokugawa-Friedens nicht nachgehen konnte, war es ihnen im Rahmen einer Art „Mann-Weihe“ sogar gestattet, einen Nicht-*samurai* zum Beweis ihres „Kampfgeistes“ zu erlegen.

<sup>115</sup> s. Dokument5.doc

<sup>116</sup> vgl. Maruyama, *Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan*, 1983, S. 323 - 340  
Nakane, *Tokugawa Japan*, 1991, S. 213 - 231

throughout Japan were sealed up in many millions of separate boxes or separated by millions of walls“<sup>117</sup>. Einige weiterführende Hintergründe der lebensweltlichen Wirklichkeit der Bauern und der *samurai*, die sich aus dem Kastensystem ergaben, sollen im Folgenden angerissen werden.

Da die Bauern in der sozialen Ordnung der Edo-Zeit allein zur Versorgung der restlichen Bevölkerung vorgesehen waren, war ihnen untersagt, ihre Ansiedlung dauerhaft zu verlassen, wodurch ihre unmittelbare Welterfahrung auf das eigene Dorf und dessen nähere Umgebung beschränkt blieb. Insofern das Kommunikations- und Bildungssystem der Tokugawa-Zeit die Aufrichtung einer nationalen Lebenswelt nicht leisten konnte (s. Kapitel 2.1.3.), d.h. die Obstruktion räumlicher Mobilität mit einem Mangel an gedanklicher Mobilität gepaart war, musste sich Gemeinschaftsbildung im Lokalen vollziehen. Landschaft, Dorf und Familie waren daher die integralen Bezugspunkte bäuerlicher Identität<sup>118</sup>. Da der Acker, aufgrund wirtschaftlicher Notwendigkeit, Zwangs und unzureichend entwickelter kommunikativer Anschlüsse des Lokalen an die Außenwelt, das Zentrum des bäuerlichen Lebens war, prägten dann auch ökonomische Motive das Denken und Handeln der Bauernschaft. Der Erntertrag, die Höhe der Besteuerung etc. waren die wirklich wichtigen Sorgen im Leben eines Bauern<sup>119</sup>. Die Kultur, die Gesellschaft oder die Einrichtung des politischen Systems eines ihnen unbekanntes „Japan“ waren in dieser kleinen Welt ohne Belang. Abgesehen davon bekunden zahlreiche Quellen, dass die Bauern Fremden gegenüber generell freundlich auftraten<sup>120</sup> und problemlos neuartige kulturelle Einflüsse in ihre Lebenswelt

---

<sup>117</sup> Fukuzawa zit. nach: Maruyama, Intellectual history of Tokugawa Japan, 1983, S. 331

Fukuzawa bezieht sich in dieser Aussage auch auf die kasteninternen Statusdifferenzen und die „kastenlogisch“ begründete Einpferchung der Bauern in ihre Dörfer (s.u.). Sein Befund wird von Führungsfiguren der Meiji-Zeit geteilt.

vgl. z.B. Itagaki, Sources of Japanese tradition, 1959, S. 683 - 689

<sup>118</sup> vgl. Maruyama, Intellectual history of Tokugawa Japan, 1983, S. 323 - 331  
Nakane, Tokugawa Japan, S. 213 - 339

Tatsächlich koordinierten Dörfer ihre Handlungen nicht untereinander und standen nicht in solidarischen Bezügen. Jedes Dorf war eine „closed community, [...] organizational ties did not exist among neighbouring villages, no matter how close they might be. Neither neighborhood groups nor the top-ranking *ie* (japanisches Familienmodell, S.B.) had joint solidarity with one another. Not even the young men's association of one village cooperated with one another“ (Nakane, Tokugawa Japan, 1991, S. 224; [kursiv S.B.]).

<sup>119</sup> Mita, Social Psychology of modern Japan, 1992, S. 164 - 181

Mita untersucht die in Bauernaufständen formulierten Forderungen für den Zeitraum zwischen 1868 und 1877. Ökonomische Postulate dominierten die Agenda eindeutig gegenüber politischen. Kulturelle Postulate spielen keine Rolle. vgl. Tabelle 1.xls

vgl. Bix, Peasant Protest in Japan 1590 - 1884, 1986

<sup>120</sup> Zum Beleg lässt sich ein Bericht des britischen Diplomaten Rutherford Alcock aus dem Jahre 1863 heranziehen: „I can see no sign of popular ill-feeling or hostility toward foreigners. If insult or menace is offered, it comes from the bearers of the two swords [den *samurai*, S.B.], and their class alone.“ (aus: Craig, Political development in modern Japan, 1968, S. 101). Unterstützende Aussagen finden sich in den Memoiren des britischen Diplomaten Sir Ernest Satow. (in: Wilson, Patriots and redeemers in Japan, 1992, S. 106)

implementierten<sup>121</sup>. Ein lokalistischer (und erst recht ein nationalistischer) Kulturkonservatismus war den Bauern fremd.

Die *samurai* wurden im Rahmen des Kastenwesens - v.a. aufgrund des privilegierten Zugangs zu höherer Bildung - prinzipiell in die Lage versetzt, den funktional-politisch-kulturellen Zusammenhang Japan zu überblicken und nationalistisch zu interpretieren sowie landesweite Gemeinschaften zu formieren. Faktisch aktualisierten sie dieses Potential dawider nur selten. Neben dem *han*-System begründete das Kastenwesen eine weitere Grenze ihres Horizonts. Da sie in allen Belangen über die Restbevölkerung hinausgehoben wurden, musste der Gedanke, mit dieser ein Kollektiv zu bilden, geradezu avantgardistisch erscheinen. In der Edo-Zeit gab es dann zwar *samurai*-Gemeinschaften, die Daimyatsgrenzen überflossen; kastenübergreifende Gemeinschaften aber fehlten. Vielmehr treten in den *samurai*-Diskursen Geringschätzung und paranoides Misstrauen gegenüber den niederen Kasten hervor. Diese werden als Feind betrachtet und als solcher sogar mit den Kolonialmächten in Zusammenhang gebracht wird<sup>122</sup> - dem Nationalismus wesensfremde Gedankengänge.

### 2.1.3. Die Kommunikationslandschaft

Bereits vor der Meiji-Revolution 1868 verfügte Japan über ein einigermaßen verzweigtes und leistungsfähiges Kommunikationssystem<sup>123</sup>. Zwecks einer effektiven Disziplinierung der *han* und der eigenen Untertanen unternahm das *bakufu* beträchtliche wegebauerische Anstrengungen<sup>124</sup>. Miteinander verwoben wurden vorrangig die urbanen Kerne des Landes, aber auch Teile desjenigen Hinterlandes, die nicht entlang dieser Hauptverkehrsadern gelegen war, können als halbwegs erschlossen gelten. Diese Infrastruktur ermöglichte eine stetige Ausdehnung und Vertiefung der funktionalen Integration Japans im Rahmen eines Marktes<sup>125</sup>,

---

<sup>121</sup> Instrukтив ist die Rezeptionsgeschichte des Christentums. Storry schätzt die Zahl japanischer Christen für 1600 auf ca. 300000, wobei er die Bevölkerungszahl auf 15 bis 20 Mio. ansetzt. (Storry, Geschichte des modernen Japan, 1962, S. 51). Vor dem Hintergrund, dass die Missionierungskampagne erst 1543 einsetzte und mit wenig Personal auskam, wodurch die Ausbreitung notwendig begrenzt war, ist diese Zahl bemerkenswert. Verboten wurde das Christentum im übrigen 1613 unter dem *shogun* Tokugawa Hidetada.

<sup>122</sup> Die Wortgruppe „wicked subjects and crafty barbarians“ war Maruyama zufolge in den Schriften der Mito-Schule, die die diskursive Landschaft maßgeblich mitgestaltete, in hochfrequentem Gebrauch (Maruyama, Thought and behaviour in modern Japanese Politics, 1963, S. 139). Der Autor führt noch weitere Belege an: „Evil people and cunning barbarians will rise and seek to take over.“ (Fujita Toko zit. nach: Maruyama, Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan, 1983, S. 357) oder „Even while the order to expel the barbarians is in effect, there is a danger that they will secretly come into contact with the barbarians at sea“ (Tokugawa Nariaki [1842] zit. nach: ebd. 338)

<sup>123</sup> faktenreich: Moriya, Tokugawa Japan, 1991, S. 97 - 123

<sup>124</sup> Karte der Infrastruktur der Tokugawa-Zeit: Hauptverkehrswege der Tokugawa-Zeit.bmp  
zum Auf- und Ausbau der Infrastruktur: Neville, The development of transportation in Japan, 1957

<sup>125</sup> hierzu: Hanley/Yamamura, Economic and demographic change in preindustrial Japan, 1977, S. 69 - 91  
Crawcour, Studies in the institutional history of early modern Japan, 1968, S. 189 - 202

d.h. dass die Kommunikationsreichweite und -dichte sowie letztlich auch die Kommunikationsgeschwindigkeit während der Edo-Zeit beständig anstiegen<sup>126</sup>. Jedoch blieb die Teilnahme am kostenintensiven Nachrichtenverkehr auf die vermögenden Eliten (idR *samurai* und Händler) beschränkt und bestand hinsichtlich der Einbindung in den Markt/der Intensität der kommunikativen Durchdringung eine gravierende Stadt-Land-Disparität.

Mitverursacht durch die Expansion des Marktes und diese wiederum befeuernd, verfügte das späte Edo-Japan über ein für die damalige Weltzeit gut ausgebautes Bildungssystem<sup>127</sup>. Zum Zeitpunkt der Meiji-Revolution hatten schätzungsweise 40% der Männer und 10% der Frauen<sup>128</sup> (also 25% der Bevölkerung, wenn eine Geschlechterparität angenommen wird) eine Bildungseinrichtung besucht. Die Bildungsbeteiligung war durch eine Stadt-Land-Disparität (fast alle Einwohner der drei Metropolen [Tokyo, Kyoto, Osaka] waren geschult) und eine Kastendisparität (beinahe alle *samurai* und viele Händler hatten eine Schule besucht) gekennzeichnet. Ein gehobenes Bildungsniveau erreichten lediglich die Vermögenden und die Kriegerkaste, welche in kastenspezifischen Einrichtungen unterwiesen wurde. Die gemeine Bevölkerung besuchte die *terakoya* („Tempelschulen“)<sup>129</sup>. *Terakoya* waren Privatschulen, für deren Dienste ein Entgelt zu entrichten war. Die in ihnen genutzten Lehrmaterialien waren nicht standardisiert. Lehrziele waren die Vorbereitung auf praktische Probleme des Alltags<sup>130</sup> und die Vermittlung einer Basisalphabetisierung. Die Schulverweildauer in den *terakoya* betrug zwischen zwei und vier Jahren, wobei tägliche oder auch nur regelmäßige Teilnahme am Unterricht unüblich war. Für gewöhnlich belief sich die tägliche Unterrichtsdauer auf zwei Stunden. Obgleich die Netto-Schulzeit also kurz war und bekannt ist, dass die „Abschlussprüfung“ gelegentlich darin bestand, Schriftzeichen ohne Wissen um ihre Bedeutung aufzumalen<sup>131</sup>, erlangten weitere Kreise (jenseits der *samurai* und wohlhabender Händler) der Gesellschaft (insbesondere die Städter) in den *terakoya* Schriftkundigkeit „at

---

Roberts, Mercantilism in a Japanese domain, 1998, S. 177 - 197

<sup>126</sup> exemplarisch: Die *sando hikyaku* - private Postunternehmen - lieferten idR 9mal monatlich in die Metropolen Edo, Kyoto und Osaka aus, deutlich seltener in die Peripherie. Da es mehrere Dienstleister gab, konnte man in Edo z.B. 18mal im Monat Post aus Osaka erhalten. Die 500 Kilometer zwischen den beiden Zentren wurden vom schnellsten Service in zwei Tagen zurückgelegt. (Daten aus: Moriya, Tokugawa Japan, 1991, S. 108 ff.)

<sup>127</sup> grundlegend: Totman, Early modern Japan, 1993, S. 429 - 445

<sup>128</sup> ebd., S. 435

zum Problem der Schätzung der Bildungsbeteiligung: Dore, Education in Tokugawa Japan, 1965, S. 317 - 322

<sup>129</sup> hierzu: Dore, Education in Tokugawa Japan, 1965, S. 252 - 290

Murthy, The rise of modern nationalism in Japan, 1973, S. 76 - 82

<sup>130</sup> Das auf ein Jahr Unterricht angelegte, relativ populäre Lehrbuch *Teikin Orai* enthielt 24 kurze Briefe. Vier beschäftigten sich mit Spielen/Zeitvertreib; vier mit den Tätigkeiten der Bauern, Handwerker und Händler; vier mit Hausbau, Haushaltsgeräten, Kochen und Kleidung; vier mit Buddhismus, Priestern und Tempeln; zwei mit Kriegsführung; zwei mit der lokalen Verwaltung; zwei mit Gerichtsverfahren und zwei mit Erkrankungen und Heilmitteln. (aus: Dore, Education in Tokugawa Japan, 1965, S. 276)

<sup>131</sup> ebd., S. 272

[...] minimum level<sup>132</sup> und waren damit ansatzweise (s. übernächster Absatz) fähig vorgestellte Gemeinschaften zu bilden.

Jedenfalls prosperierte das Verlagsgewerbe im Zuge der zunehmenden Alphabetisierung<sup>133</sup>. Im 19. Jahrhundert operierten in den drei Metropolen zusammen 1915 Verleger, 407 weitere in der Provinz. 100000 bis 200000 Bücher vornehmlich anrühigen Inhalts wurden jährlich abgesetzt. In seltenen Fällen betrug die Auflage einzelner Bücher an die 10000 Exemplare<sup>134</sup>. Denjenigen, die Bücher nicht erwerben konnten oder wollten, standen kommerzielle Buchverleihe zur Verfügung, von denen es in den drei Metropolen viele (im Edo des Jahres 1830 beispielsweise etwa 800), in der Peripherie hingegen nur sehr wenige, gab. Moriya zufolge bezeugt diese Datenbasis ein Zeitalter des „mass publishing“<sup>135</sup> - eine Interpretation, die angesichts einer Einwohnerzahl von 30 Mio. fehlgeht.

Die Ausbreitung des Marktes im allgemeinen und des Printmedienmarktes im speziellen bewirkten eine fortlaufende Vereinheitlichung des gesprochenen und des geschriebenen Japanisch<sup>136</sup>. Ein Standard-Japanisch jedoch hatte sich auch gegen Ende der Edo-Zeit nicht durchgesetzt. Das gesprochene Japanisch fiel regional und sozial teilweise immens auseinander, obwohl der Edo-Dialekt, der in der Meiji-Zeit zum Standardidiom erkoren wurde, und der Kyoto-Dialekt tendenziell überregional und kastenübergreifend verstanden wurden. Abseits dessen divergierten die gesprochene und das geschriebene Sprache so sehr, dass Twine sie als „almost [...] two different languages“<sup>137</sup> bezeichnet. De facto gab es sogar vier verschiedene Schriftsprachen - *kambun*, *sōrōbun*, *wabun* und *wakankōbun*, deren Verwendung von der Art des zu verfassenden Textes abhing<sup>138</sup>. Einen „all-purpose style“<sup>139</sup>, der simpel genug war, um allen schriftkundigen Japanern alle Texte zugänglich zu machen, gab es nicht. Mithin blieb „the written language of public life and literature [...] the province of the upper class“<sup>140</sup> - eine bloß fundamentale Alphabetisierung, wie sie in den *terakoya* vermittelt wurde, genügte nicht, um einigermaßen vollwertig an der medialen Welt

---

<sup>132</sup> Beasley, *The rise of modern Japan*, 1995, S. 95

<sup>133</sup> Sofern nicht anders ausgewiesen, stammen die anschließenden Daten aus: Moriya, *Tokugawa Japan*, 1991, S. 115 ff. (vgl. zur Entwicklung des Printmedienmarktes auch Diagramm1.xls)

<sup>134</sup> Twine, *Language and the modern state*, 1991, S. 29

<sup>135</sup> Moriya, *Tokugawa Japan*, 1991, S. 116

<sup>136</sup> die folgenden Ausführungen beziehen sich auf: Twine, *Language and the modern state*, 1991, S. 14 - 20

<sup>137</sup> ebd., S. 16

<sup>138</sup> *Kambun* wurde in „geisteswissenschaftlichen“ Diskursen verwendet; seine Beherrschung blieb weitestgehend der *samurai*-Elite vorbehalten. *Sōrōbun* nutzte man für private und offizielle Korrespondenz sowie bei der Bekanntmachung von Erlässen, Memoranden etc.; es wurde außerhalb der *samurai* auch von gut gebildeten Bevölkerungslagen gebraucht. *Wabun* wurde in der Poesie, bisweilen außerdem in Essays, eingesetzt. In *wakankōbun* schließlich war die „populäre“ Literatur verfasst.

<sup>139</sup> ebd.

<sup>140</sup> ebd., S. 20

partizipieren zu können. Die auffällige Diskrepanz zwischen den hohen Schulbesuchszahlen und dem niedrigen Buchabsatz ist auch auf die intrikate Sprachlandschaft zurückzuführen. Insgesamt stieg die gesellschaftliche Kommunikation während Edo-Zeit fortlaufend an. 1868 verfügte Japan über einigermaßen verästelte und leistungsfähige Kommunikations- und Bildungsstrukturen, die fortgeschrittene funktionale Integration ermöglichten res. anzeigten, der niederen Bevölkerung dawider keinen nationalen Horizont zu eröffnen vermochten. Alles in allem konzentrierte sich die Kommunikation in den Ballungsräumen; die Peripherie war relativ lose an „Japan“ angeschlossen. Die gebildeten Kreise (Städter, *samurai*, Händler) konnten „Japan“ im Rahmen ihrer kommunikativen Anbindung an das Land als funktionalen, politischen und kulturellen Zusammenhang erleben/überblicken und waren damit prinzipiell in der Lage, eine nationalistische Interpretation dieses Zusammenhangs zu leisten. Für die bäuerliche Mehrheit der Bevölkerung aber blieb die Welt außerhalb ihrer näheren Umgebung „blurred into the realms of hearsay“<sup>141</sup>. Das Bewusstsein um einen „japanischen“ Handlungsort/eine „japanische“ Handlungszeit konnte sich unter ihnen nicht einstellen. Das Zeitalter der Massenkommunikation war in der Edo-Zeit noch längst nicht angebrochen.

#### **2.1.4. Der *tennō***

Da das Kaiserhaus in der Meiji-Zeit zum Symbol der Nation avancierte, soll in dieser Passage konzis auf seine Bedeutung in der Edo-Epoche eingegangen werden.

Ohne weiteres kann dabei die These, der zufolge der *tennō* von der Bevölkerung bereits in der Tokugawa-Zeit als Symbol der Nation angesehen wurde<sup>142</sup>, für die Mehrheit der Bevölkerung verworfen werden, insofern eine nationalistische Aufladung des Kaiserhauses eine Vorstellung davon, was Nation sein soll, voraussetzt, welche in den Strukturen der Tokugawa-Zeit von den allermeisten Menschen nicht entwickelt werden konnte. Die historische Wahrheit, dass es das Kaiserhaus schon lange vor und während der Edo-Zeit gegeben hatte res. gab, auf die sich die These für gewöhnlich beruft, besitzt also für eine Analyse der Entstehung der japanischen Nation zunächst denselben Erkenntniswert wie die Feststellung, dass auf dem heutigen Territorium Deutschlands seit jeher Eichen wuchsen. Des weiteren gibt es sehr gute Argumente dafür, dass der überwiegende Teil der gemeinen Bevölkerung sich - im Gegensatz zu den *samurai* und anderen gebildeten Kreisen - der

---

<sup>141</sup> Morris-Suzuki, *Multicultural Japan*, 1996, S. 82

<sup>142</sup> exemplarisch: Minear, *Japanese tradition and Western law*, 1970, S. 12

schieren Existenz eines Kaiserhauses nicht gewahr war<sup>143</sup>, womit es für diese Mehrheit überhaupt keine Bedeutung besessen hätte. Die Frage nach der Interpretation der Kaiserrolle durch diejenigen Kreise der niederen Bevölkerung, denen er womöglich bekannt war, ist nur schwer zu beantworten. Eine positive Erwiderung fällt selbst den Autoren, die ubiquitäres Bewusstsein über die Existenz des Kaiserhauses unterstellen, schwer, da die allermeisten Menschen schriftunkundig oder zumindest zu schlecht alphabetisiert, um verwertbare Quellen zu hinterlassen, waren. Rekurrierend auf eine einzige Quelle, mutmaßt Irokawa dann beispielsweise, dass der Kaiser für „little more than an exalted personage in a play“<sup>144</sup> gehalten wurde. Dementgegen gibt es historisches Material, das bezeugt, dass diejenigen Menschen, die vom *tennō* Kenntnis hatten, diesen nicht unbedingt für *exalted* oder womöglich sakrosankt hielten, sondern ihn und sein Tun nach irdischen Maßstäben bewerteten, wobei er eher schlecht abschnitt. So kursierte nach der Eroberung Edos durch die Revolutionsarmee, deren Führer ausgaben im Namen des Kaisers zu handeln, ein Flugblatt folgenden Inhalts: „Are we afraid of being called an enemy of the Court? NO! Is there a way to escape humble submission? NO! Does the emperor know anything? NO! Is honor due to pseudo-princes? NO!“<sup>145</sup>. Alles in allem ist das quellenmäßige Eis aber zu dünn, um eine positive Antwort zu tragen. Im Hinblick auf den offiziellen Nationalismus der Meiji-Zeit (s. Kapitel 2.4.), der erzählte, dass die Nation 660 v.u.Z. von der - shintoistischen - Sonnengöttin *amaterasu ōmikami* erschaffen worden sei, wobei sie verfügte, dass ihre Nachkommen - die Kaiser - in ununterbrochener Linie souverän über Japan herrschen sollen, kann lediglich die Frage erhoben werden, ob die Assoziation des Kaiserhauses mit der den Menschen bekannten *amaterasu ōmikami* die Meiji-Ordnung legitimieren konnte. Wiederum gilt natürlich, dass die

---

<sup>143</sup> Hierfür spricht erstens, dass das *bakufu* die Kaiser hermetisch von der Außenwelt abriegelte (das Verlassen des Palastes war ihnen untersagt und der Zugang zur Residenz wurde strikt kontrolliert und nur ausnahmsweise genehmigt), sodass sie für die Bevölkerung unsichtbar waren. Unterfüttert wird die Annahme weiterhin durch Aussagen von Zeitzeugen - beispielsweise notierte der Hofadlige und Revolutionsführer Iwakura Tomomi, dass „in Tokugawa times only the shogunate was known to the realm and people were unaware that the imperial house existed“ (Iwakura zit. nach Gluck, *Japan's modern myths*, 1985, S. 74). Erhärtend wirkt auch der Wortlaut von Bekanntmachungen der Meiji-Regierung - so wandte sich der Generalgouverneur von Kyushu 1868 folgendermaßen ans Volk: „In unserem Land gibt es einen Himmelssohn, der seinen Herrschaftsauftrag direkt von der Sonnengöttin Amaterasu erhalten hat.“ (aus: Inoue, *Geschichte Japans*, 1995, S. 331). Ein letztes Indiz für einen geringen Bekanntheitsgrad des *tennō* liefert die merkwürdige Public Relation der Meiji-Regierung - sofort nach der Machtübernahme wurde dem Kaiser extensive Reisetätigkeit verordnet, die etwa eine Dekade nicht abreißen sollte, um danach (als er allseits bekannt war?) abrupt eingestellt zu werden (s. Kapitel 2.6.).

<sup>144</sup> Irokawa, *The culture of the Meiji period*, 1985, S. 254

<sup>145</sup> aus: Totman, *A history of Japan*, 2000, S. 341

1870 wurde bei einem Bauernaufstand folgendes Kampflied gesungen, das rasch regionale Popularität erlangte: „Hallelujah everyone/ Won't you listen to us? The august views of the Imperial Court/ Are a pack of lies.../ In the abode of the gods/ All throats are dry/ 'Tis all so very splendid/ But in truth affairs are wretched“ (aus: Mita, *Social psychology of modern Japan*, 1992, S. 163)

Bevölkerung eine Verbindung zwischen der Sonnengöttin und dem Kaiserhaus nicht zog<sup>146</sup>. *Amaterasu ōmikami* wurde jedenfalls als wichtige Göttin angesehen, wobei der „Volks Glaube“ aber wesentlich buddhistisch geprägt war<sup>147</sup>, die Sonnengöttin an Popularität etwa dem shintoistischen Reiskott *inari* nachstand<sup>148</sup> und jedes Dorf insbesondere seiner Sippen- oder Dorfgottheit, der *ujigami* res. *ubusuna*, verbunden war, die in keiner Verbindung zur Sonnengöttin standen<sup>149</sup>. Alles in allem konnte der Kaiser, als er dann als Nachfahre der Sonnengöttin erzählt wurde, sicherlich von deren Prestige profitieren. Gerade auf den religiösen Orientierungen der Tokugawa-Zeit aufsetzen, konnte eine Legitimation der Meiji-Ordnung über das Motiv „Sonnengöttin“ dagegen kaum.

Klärungsbedürftig bleibt die Interpretation des Kaisers durch die gesellschaftliche Elite. Eingangs wurde auf die Instrumentalisierung des *tennō* bei der Ernennung Tokugawa Ieyasus zum *shogun* hingewiesen. Von diesem Akt an spielte er (wie schon davor) nicht die geringste Rolle im politischen Prozess, sondern erfüllte lediglich religiöse Aufgaben. Unsichtbar für die Bevölkerung - auch die oberste Elite - vollzog er in der tristen Abgeschlossenheit seines Palastes buddhistische und shintoistische Rituale. Da ohne reale Macht und isoliert von der Außenwelt, ist das Kaiserhaus einzig in seiner Funktion als „backstage legitimating principle“<sup>150</sup> der Tokugawa-Herrschaft von Belang. Obwohl der *tennō* 1603 mit Sicherheit nicht Souverän war und von Ieyasu auch nicht als solcher behandelt wurde, hatte dieser doch seine Ernennung zum *shogun* erwirkt, d.h. den Eindruck hervorgerufen, seine Macht im Namen des Kaisers auszuüben. Ohne jemals eine Entsprechung in der Realität zu haben, bestätigte die offizielle politische Theorie der Tokugawa-Zeit dann auch die Unterordnung der *shogune* unter die Kaiser, d.h. dass der *shogun* der Theorie nach im Auftrag des *tennō* über die *daimyō* gebot<sup>151</sup>. Der untergründige Sinn Ieyasu's Handelns ist bis heute umwölkt. Hall vertritt diesbezüglich die Auffassung, dass das Kaiserhaus als anerkanntes „repository of sovereignty“ und „symbol of elite unity“<sup>152</sup> Herrschaft legitimieren und Frieden schaffen

---

<sup>146</sup> Inoue zitiert eine Rede des Generalgouverneurs von Kyushu an die Bevölkerung aus dem Jahre 1868 und eine Verlautbarung an Aufständische in Mutsu und Dewa, in denen der Zusammenhang zwischen *amaterasu ōmikami* und dem Kaiserhaus erst hergestellt werden musste (Inoue, Geschichte Japans, 1995, S. 331).

<sup>147</sup> kompakt zum religiösen Leben im allgemeinen: Hardacre, Shinto and the state, 1989, S. 9 - 19

kompakt zum Shinto: Lokowandt, Rituale und ihre Urheber, 1997, S. 127 - 143

<sup>148</sup> vgl. Inoue, Geschichte Japans, 1995, S. 331

<sup>149</sup> Der Trias Buddhismus-*inari-ujigami/ubusuna* lässt Rückschlüsse auf die Lebenswelt der Bauern zu, die die bisherigen Ergebnisse stützen - weltabgewandt, ökonomische Sicht des Diesseits und lokalistisch. (vgl. Lokowandt, Rituale und ihre Urheber, 1997, S. 128)

<sup>150</sup> Wilson, Patriots and redeemers in Japan, 1992, S. 91

<sup>151</sup> Auszüge aus dem beispielhaften Werk Yamazaki Anzai's (1618 - 1682) in: Earl, Emperor and nation in Japan, 1964, S. 52 - 65

Es gab auch einen - bedeutsamen - gegenläufigen Diskurs, der die Unterstellung des *shogun* unter den *tennō* vehement negierte (vgl. Auszüge aus den Schriften Yamagata Taika's [1793 - 1866] in: ebd., S. 152 - 156).

<sup>152</sup> Hall, Political development in modern Japan, 1968, S. 19, 24

konnte. Vor dem Hintergrund, dass die *shogune* der Prä-Tokugawa-Zeit machtlose Gestalten waren, denen die kaiserliche Legitimation zu überhaupt nichts verhalf, erscheint diese Vorstellung nicht haltbar<sup>153</sup>. Außerdem kann angesichts einer etwa 100jährigen Ära permanenter Kriegsführung, die Ieyasu' s Ernennung vorausging, kaum eine „elite unity“ bestanden haben, die der Kaiser hätte symbolisieren können. Da der *tennō* Ieyasu demnach weder reale noch symbolische Macht übertragen konnte, bleibt dessen Handeln enigmatisch. In jedem Fall folgenswer war aber die Hochstellung des Kaisers im politischen Diskurs, der ihn tatsächlich als „legitimizing principle“, „repository of sovereignty“ und „symbol of elite unity“ (der *daimyō* und des *bakufu*) auslegte, sodass die Möglichkeit geschaffen wurde, das *bakufu* im Namen des *tennō* zu attackieren und den *tennō* mit einer leichten diskursiven Verschiebung als Symbol der Nation zu deuten. Ersteres wurde am Ende der Tokugawa-Zeit getan (s. Kapitel 2.2.2.).

### **2.1.5. Zusammenfassung**

Im Resümee zu eruieren, dass Japan während der Edo-Zeit nicht nur keine Nation war, sondern auch objektiver Voraussetzungen zur Aufrichtung einer nationalen Lebenswelt entbehrte.

Mit dem *bakufu* bestand eine Gewalt, die souveräne Optionen in einem definierten Territorium besaß, diese jedoch nicht in eine Zentralisierung öffentlich-administrativer Regelungskompetenzen umsetzte. Die zahlreichen *han* agierten als semi-autonome Territorialstaaten, denen insbesondere die Aufrichtung eigener Institutionen vorbehalten blieb, in denen die Loyalitäten der *samurai* auf die Person des *daimyō* und das mit ihm verbandelte Daimyat gelenkt wurden. Mehr als 80% der Bevölkerung, die Bauern, waren in Dörfer eingepfercht, welche, da die ruralen Gebiete zudem nur lose in landesweite Kommunikationsprozesse eingebunden waren, zum Erfahrungsraum der Bauernschaft und mithin dem Ort, an dem kollektive Identitäten gebildet werden konnten, wurde. Der Handlungszusammenhang „Japan“ lag ohne wahrnehmbaren Konnex zum Leben der Bauern außerhalb der dörflichen Schneekugel. Im Rahmen des Kastensystems wurde die Gesellschaft struktureller Non-Egalität unterworfen und kastenspezifische Institutionen eingerichtet, sodass der Entstehung einer nationalen Lebenswelt wirksam vorgebeugt wurde. Solidarische Beziehungen zwischen den Kasten gab es nicht. Weiterhin fehlte es in der Edo-Zeit an einem Kommunikationssystem, das soziale Integration der Gesellschaft auf nationaler Ebene hätte

---

<sup>153</sup> Der Kriegsherr Oda Nobunaga (1534 - 1582), dessen Gefolgsmann der junge Tokugawa Ieyasu war, schaffte den Posten 1573 sogar ab.

ermöglichen können. Insgesamt war die lebensweltliche Landkarte somit horizontal in *han* (*samurai*) res. Regionen/das Dorf (Bauern) und vertikal in Kasten gegliedert. Tokugawa-Japan beherbergte „a wide range of groups with different dialects, lifestyles and beliefs“<sup>154</sup>, wobei die Loyalität der meisten Einwohner „was focused not upon the state but upon local communities“<sup>155</sup>. Kurzum produzierten die Strukturen der Edo-Zeit keine Japaner, sondern *samurai* aus dem *han* X und Bauern aus dem Dorf Y. Am Rande sei noch darauf hingewiesen, dass Bauern schon allein aus dem Grunde, dass das *bakufu* von 1639 bis 1853 eine erfolgreiche Isolationspolitik (s. Kapitel 2.2.) betrieb, in deren Rahmen „Ausländern“ der Zutritt zum Land verwehrt wurde und die spärlichen Informationen über den Rest der Welt den *samurai* vorbehalten blieben, kaum eine nationale Identität hätten ausbilden können, weil (nationale) Identität (nationale) Differenz einschließt<sup>156</sup>.

*Ex nihilo* braucht die Entstehung der japanischen Nation dagegen nicht erklärt werden, insofern während der Tokugawa-Zeit Zusammenhänge Kontur annahmen, die eine nationalistische Interpretation Japans zuließen. Grundsätzlich gilt, dass eine solche Deutung lediglich von den gesellschaftlichen Eliten (insbesondere also den *samurai*) vorgenommen werden konnte, die diese Zusammenhänge innerhalb des Kommunikationssystems wahrnehmen konnten. Erstens hatte das Tokugawa-*bakufu* ein politisch zusammengehöriges/abgegrenztes Territorium definiert, auf das sich nationalistische Forderungen beziehen ließen, und auf diesem eine grundsätzliche Vereinheitlichung des Rechts durchgesetzt. Zweitens ex- und intensivierte sich die funktionale Integration der Gesellschaft - ermöglicht durch das Anwachsen der Infrastruktur - fortlaufend. Und schließlich bestanden auf den japanischen Inseln kulturelle, d.h. sprachliche und religiöse, Ähnlichkeiten. Eine nationalistische Deutung dieses politisch-funktional-kulturellen Komplexes konnte weiterhin von dem langen Frieden, den das *bakufu* garantierte, profitieren.

---

<sup>154</sup> Morris-Suzuki, Multicultural Japan, 1996, S. 82

<sup>155</sup> Hardacre, Shinto and the state, 1989, S. 4

<sup>156</sup> Im Gegensatz zu vielen anderen Autoren, die die insulare Lage Japans und die Unkenntnis über die Außenwelt als nationalistischem Denken per se zuträglich dogmatisieren (exemplarisch: Calman, The nature and origins of Japanese nationalism, 1991, S. 313), stimmt Mitani meinem Argument zu und versucht es mit Hilfe des Begriffs des „unforgettable other [meint China; S.B.]“ (Mitani, New directions in the study of Meiji Japan, 1997, S. 293 - 310) zu entkräften. Obwohl er subkutan vorgibt, Aussagen über die gesamte Bevölkerung treffen zu können, bezieht er sämtliche Argumente aus Elite-Diskursen und ist dementsprechend nicht in der Lage, das Denken der Bevölkerung zu erfassen. Die einzigen „nicht-japanischen“ Bestandteile im Leben der Bauern waren die im 1. bzw. 3. Jahrhundert aus China eingeführten Lehren des Buddhismus und Konfuzianismus, die tief in das Leben der Bauernschaft eingesackt waren und von diesen definitiv nicht als „non-nationale Irrlehren“ des *unforgettable other* begriffen werden konnten und wurden. Der Konfuzianismus wurde der Bevölkerung vom offiziellen Nationalismus der Meiji-Zeit sogar als „nationale Lehre“ verkauft (s. Kapitel 2.4.). Jedenfalls entdeckten Teile der Elite, die Japan auch als funktional-politisch-kulturellen Zusammenhang erblicken konnten, Ende des 18./Anfang des 19. Jahrhunderts Differenzen zwischen China und Japan (s. Kapitel 2.2.2), wobei die Entdeckung dieser Differenzen sich keineswegs umgehend darin niederschlug, dass die *samurai* sich von ihrem *han* ab- oder den anderen Kasten zuwandten (s. Kapitel 2.2.2.).

Ob diese Auslegung der Edo-Zeit zutrifft, lässt sich anhand des Handelns der verschiedenen Gruppen während und nach der Meiji-Revolution überprüfen.

## 2.2. Die Meiji-Revolution

1637 erließ Tokugawa Iemitsu ein Gesetz, das allen Japanern das Verlassen des Landes unter Androhung der Todesstrafe untersagte. Zwei Jahre darauf wurde ausländischen Schiffen das Anlanden an der japanischen Küste verboten. Ausgenommen waren chinesische, holländische und koreanische Händler, die auf der Nagasaki vorgelagerten Insel Deshima (Holländer/Chinesen) und dem Eiland Tsushima (Koreaner), welche sich unter direkter Kontrolle des *bakufu* befanden, ihrem Gewerbe nachgehen durften<sup>157</sup>. Damit trat Japan in eine Epoche der Isolation ein, die erst mit dem Vertrag von Kanagawa 1854 enden sollte. Die Zustimmung zur Öffnung des Landes (*kaikoku*) nötigte der amerikanische Commodore Perry dem *bakufu*, das über die Überlegenheit westlichen Kriegstechnologie hinlänglich informiert war (Präzedenzfall China), mit Aussicht auf militärische Strafaktionen ab. Erzwungen wurde neben dem Prinzip der Meistbegünstigung, die Öffnung zweier Häfen für US-Schiffe sowie die Einrichtung eines amerikanischen Konsulats. In rascher Abfolge oktroyierten alle westlichen Kolonialmächte dem Shogunat ähnliche „ungleiche“ Verträge, die standardmäßig zudem den japanischen Markt öffneten und um das Prinzip der Exterritorialität ergänzt waren. Der Abschluss dieser Kontrakte und die fortschreitende Einmischung des Westens in die inneren Angelegenheiten des Reiches<sup>158</sup> widerlegten faktisch die Souveränität des *bakufu*. Jedenfalls sah sich der in der Abtrennung von der Außenwelt entstandene politische Mikrokosmos Japan seit 1854 einer zwangsweisen Eingliederung in das Weltstaatensystem ausgesetzt. Diese von der politischen Erfahrung radikal abweichende Situation erforderte und gebar ein Umdenken der politischen Klasse, das in jedem Fall auf eine Reformation des politischen und sozialen Systems - auf die Umverteilung von Macht also - hinauslief. Wer bei dieser Umgestaltung federführend sein würde, wurde in einem Machtkampf nach feudalem Muster, der 1868 in einen zweijährigen Bürgerkrieg - besser: *samurai*-Krieg - einmündete, entschieden, in dem das *bakufu* und eine Allianz von *samurai* aus den *han* Satsuma, Chōshū, Tosa und Hizen sowie einiger Hofadliger gegeneinander standen.

---

<sup>157</sup> Das *bakufu* verfolgte diese Abschließungspolitik aus Sorge um die Grundlagen seiner Macht und nicht etwa, um eine japanische Nationalkultur zu schützen: Erstens intendierte das Shogunat, die *han* jeglicher Chance zu berauben, sich mit ausländischen Waffen aufzurüsten, die gegen das *bakufu* eingesetzt hätten werden können. Zweitens sollte das Christentum, dessen „schädlicher“ Einfluss auf die Folgsamkeit der Bevölkerung mehrfach sichtbar geworden war, von den Inseln ferngehalten werden (vgl. Beasley, *The rise of modern Japan*, 1995, S.22)

<sup>158</sup> kompakt hierzu: Jansen, *Meiji Japan*, Bd. 1, 1998, S. 70 ff.

Spätestens 1866, als ein Straffeldzug gegen Chōshū, das sich über *bakufu*-Anordnungen hinweggesetzt hatte, fehlschlug, war die militärische Schwäche des Shogunats und mithin der Verlust dessen Fähigkeit, das Innere souverän zu ordnen, unübersehbar geworden. 1867 konnte der letzte *shogun*, Tokugawa Yoshinobu, zum Rücktritt von seinem Posten und zur „Rückgabe“ der Regierungsgewalt an den 15jährigen *tennō* Mutsuhito gedrängt werden, der eine gefügige Marionette der Koalition war und zeit seines Lebens nur nominell regieren sollte. Dieser Übergabeakt ist gemeinhin als *meiji ishin* - „Meiji-Restauration“<sup>159</sup> - bekannt. Trotzdem sich Yoshinobu formal gebeugt hatte, insistierte er ungebrochen auf eine Führungsrolle<sup>160</sup>. Angesichts dessen und der Gefahr einer Rekonvaleszenz der Tokugawa, übernahm eine aus Mitgliedern der Allianz gebildete provisorische Regierung am 3. Januar 1868 offen im Namen des *tennō* die Macht und forderte die Tokugawa zur Preisgabe ihrer Territorien auf. Daraufhin entbrannte ein Bürgerkrieg, der bis Mai 1869 währte und zweieinhalb Jahrhunderten Tokugawa-Herrschaft ein Ende setzte. Das Festhalten an einem dezentralen politischen System, das den Daimyaten die Unterhaltung eigener Truppen gestattete und in dem die Loyalitäten der *samurai* auf die *han* gelenkt wurden, hatte der Dynastie schließlich den Niedergang bereitet. In der anschließenden Dekade beseitigte die mittlerweile zu einer *han*-Oligarchie geronnene provisorische Regierung diejenigen Grundbausteine des Edo-Systems, die der Ausbildung einer nationalen Lebenswelt entgegengestanden hatten, und installierte diejenigen Strukturen, welche die Formierung einer Nation zur Voraussetzung hat. Die epochalen Umwälzungen wurden von Friktionen begleitet, sodass die Oligarchie erst 1877, nach der Niederschlagung der Satsuma-Rebellion, die als „the last of the feudal uprisings“<sup>161</sup> begriffen werden kann, endgültig konsolidiert war<sup>162</sup>. Im Folgenden wird das Handeln der *samurai* und der Bauern von der „Restauration“ der *tennō*-Herrschaft bis zur Satsuma-Rebellion dargestellt, um deren lebensweltliche Orientierungen zu erfassen und der Umwälzung so ein substantielles Antlitz zu geben.

---

<sup>159</sup> Den von der siegreichen Allianz modellierten Begriff hat der Großteil des wissenschaftlichen Diskurses unkritisch übernommen (seltener sogar explizit affirmiert [exemplarisch: Storry, Geschichte des modernen Japan, 1962, S. 102]), obwohl er offensichtlich eine ideologische Worthülse ist - weder erlangte der *tennō* reale politische Macht, noch kann nach jahrhundertelanger Absenz des Kaisers von irgendeiner politischen Rolle von seiner Restauration die Rede sein. Der einzige Sinn des Ausdrucks bestand in der Verdunkelung und Legitimierung der neuen Ordnung. Calman hat die Erzählung einer *meiji ishin* daher treffend als „major myth of Japanese history“ bezeichnet (Calman, The nature and origins of Japanese imperialism, 1992, S. 91).

<sup>160</sup> vgl. Motoyama, Proliferating talent, 1997, S. 87 ff.

Motoyama argumentiert hier überzeugend gegen die verbreitete Ansicht, dass Yoshinobu die Regierungsgewalt freiwillig an den *tennō* abtreten hätte (exemplarisch: Linhart, Nationalismus, 1994, S. 135).

<sup>161</sup> Beasley, The rise of modern Japan, 1995, S. 71

<sup>162</sup> Chronologie des Meiji-Umsturzes und Vorstellung verschiedener Interpretationsansätze in: Sims, A political history of modern Japan, 1991, S. 1 - 44 und Jansen, Meiji Japan, Bd. 1, 1998, S. 55 - 102

### 2.2.1. Krieg und Nation

Unanfechtbar bekundet der bloße Fakt, dass Japan 1868 in einem *samurai*-Krieg versank, dass die Edo-Zeit keine Nation hervorgebracht hatte - Gemeinschaften führen keinen Krieg gegen sich selbst. Jede der Entstehung der japanischen Nation gewidmete Studie, die von dieser banalen Tatsache absieht und die Existenz einer Nation schon für die Tokugawa-Zeit skandiert, muss bei der Auslegung des Konflikts beim absurden Begriff eines „Bruderkrieges“ Refugium suchen und rückt damit in unmittelbare Nähe geschichtsheilender, nationalistischer Narration. Dementgegen kann aus der Faktizität der kriegerischen Auseinandersetzung nicht geschlossen werden, dass eine oder womöglich sogar beide Parteien den Krieg nicht aus nationalistischer Gesinnung betrieben - eventuell konfligierten lediglich die Vorstellungen darüber, was die japanische Nation sei. Ob es derartige Beweggründe für den Umsturz des *bakufu* gab, soll erst in den anschließenden Kapiteln beantwortet werden. Ohne weitere Reflektion kann aber bereits an dieser Stelle konstatiert werden, dass, wenn (und er tut es) der Nationalismus die Souveränität der Nation postuliert, es in einer prekären außenpolitischen Lage das augenfällig abwegigste Handlungsgebot ist, in einen Krieg zu ziehen, der die Kräfte des Landes unweigerlich aufzehrt<sup>163</sup>. Da die Weltgeschichte aber nicht nur rationale Akteure und allerlei Torheiten kennt, wird dieses Argument wider einer nationalistischen Motivation des Umwurfes zunächst hintan gestellt.

### 2.2.2. Die *samurai* in der Meiji-Revolution

Historische Tatsache ist, dass das *bakufu* nicht von einer daimyats- oder gar kastenübergreifenden nationalistischen Bewegung, sondern einem *han*-Bündnis niedergeworfen wurde. Im *samurai*-Krieg 1868/69 rangen die vereinten Armeen von vier mächtigen Daimyaten mit den numerisch klar überlegenen, jedoch mit rückständiger Technologie ausgestatteten, Streitkräften von ca. 30 kleineren, traditionell Tokugawa-freundlichen *han* um die Macht. Die restlichen Domänen verhielten sich abwartend<sup>164</sup>.

---

<sup>163</sup> vgl. Sims, A political history of modern Japan, 1991, S. 13

Gegen diese Argumentation könnte eingewandt werden, dass Satsuma und Chōshū diplomatische Kontakte zu den Briten unterhielten (und von diesen - nicht zuletzt durch Waffenlieferungen - protegiert wurden), weswegen sie vom mangelnden Interesse der Kolonialmächte an einer Submission Japans nach dem üblichen Modell derer Asienpolitik hätten wissen können (vgl. ebd, S. 14). Selbst unter Berücksichtigung dieses hypothetischen Wissens, kann keine rational-nationalistische Kriegsentscheidung vorliegen, da das Vertrauen in diese Information vor einem Hintergrund hätte gewonnen werden müssen, in dem die Indolenz der Kolonialmächte singular gewesen wäre.

<sup>164</sup> zu den Abwägungen des *han* Kaga der: Baxter, The Meiji unification through the lens of Ishikawa prefecture, 1994, S. 47 ff.

Sowohl das Shogunat als auch die Allianz konnten Kombattanten lediglich über „feudal loyalties“<sup>165</sup> mobilisieren - eine Sachlage, die über die Vitalität der *han*-zentrierten *samurai*-Identität und die Schwäche des Nationalismus in der ausklingenden Edo-Zeit informiert<sup>166</sup>. Von den Anführern der Meiji-Revolution wird demgegenüber oftmals behauptet, sie hätten instrumentellen Gebrauch von den feudalen Loyalitäten gemacht, um bar jeder sektionalistischer Interessen ihre nationalistischen Visionen zu verwirklichen<sup>167</sup>. Bei genauerer Betrachtung eröffnet sich hierbei ein durchaus verwaschenes Bild.

Dass die provisorische Regierung eine partikularistische Färbung hatte, befindet sich noch im Einklang mit der obigen These. Realiter war das sektionalistische Modell keineswegs temporär - vielmehr verfestigte sich die Übergangsregierung zu einer *han*-Oligarchie<sup>168</sup>. In

---

<sup>165</sup> Pittau, Political thought in early Meiji-Japan, 1967, S. 9

<sup>166</sup> vgl. Craig, Chōshū in the Meiji-Restoration, 2000, S. 352

Gegen die Annahme, dass die *samurai*-Identitäten noch in der scheidenden Edo-Zeit auf die Daimyate fixiert waren, sind zwei - zumeist zusammenhängend vorgetragene - Thesen positioniert worden. Erstens sei die gesamte oder wenigstens der absolut überwiegende Teil der Kriegerkaste aufgrund des Eindringens der Kolonialmächte von einem zelotischen Nationalismus ergriffen worden, der zweitens die ideelle Triebkraft der Meiji-Revolution war (exemplarisch: Beasley, Collected writings of W.G. Beasley, 2001, S. 152). Beide Thesen berufen sich darauf, dass Ende des 18./Anfang des 19. Jahrhunderts zwei Diskurse - *mitogaku* und *kōgaku* - aufkamen, deren Lehren in ausgedehnteren Lagen der *samurai* sowie anderen gebildeten Kreisen rezipiert wurden (Zahlen s. Fn. 181). Den prärevolutionären *common sense* von *mitogaku* und *kōgaku* bilden folgende Ideen: Behauptet wird die Existenz eines primordialen „Japan“, das auf dem Gebiet des *bakufu* gelegen ist und in dessen Zentrum der *tennō* als Souverän steht. Der Führungsanspruch des *tennō* leitet sich daraus ab, dass er ein Nachfahre der Sonnengöttin *amaterasu ōmikami* ist. Japan ist vor einer Unterwerfung zu bewahren, was mit Hilfe einer prosperierenden Wirtschaft und einer starken Armee gelingen kann. Der Fortbestand des *han*-Systems und des Kastenwesens werden im übrigen affirmiert. Da weder von einer kastenübergreifenden Gemeinschaft die Rede ist (vgl. Fn. 122 zur Verachtung der Bevölkerung in *mitogaku*-Schriften), noch die Pflicht der *samurai*, den *daimyō* zu dienen, in Frage gestellt wird, hat Maruyama den Denkkomplex zurecht als „initial stage‘ nationalism“ (Maruyama, Thought and behaviour in modern Japanese politics, 1963, S. 139) charakterisiert. Tatsächlich plakatierten die Führungsfiguren der Meiji-Revolution ihr Handeln mit den *mitogaku*-Schriften entnommenen Slogans *sonnō jōi* („Verehrt den *tennō*, vertreibt die Barbaren“) und *fukoku kyōhei* („Reiches Land, starke Armee“), denen das *bakufu* angeblich nicht gerecht wurde. Realiter verfolgte das Shogunat eine *fukoku kyōhei*-Politik, die von den Meiji-Führern nahtlos fortgesetzt werden konnte, und involvierte den Thron (ernsthaft, nicht nominell wie die Oligarchen) sowie die *daimyō* zunehmend in die Politik (zu den politischen Reformen und Zielen des Shogunats in den 50er/60er Jahren: Totman, Conflict in modern Japanese history, 1982, S. 62 - 80). Auch bei der „Barbaren-Vertreibung“ setzte die Meiji-Regierung den Kurs des Shogunats fort. Von dieser Warte aus, muss die Meiji-Revolution als partikularistischer Umsturz bewertet werden, dem jedoch eine nationalisierende Politik folgte, die im Einzelfall womöglich schneller als vom *bakufu* vorangetrieben wurde (vgl. Jansen, Meiji Japan, Bd. 1, 1998, S. 91). Keiner der Oligarchen hing dem *sonnō*-Gedanken im übrigen ernstlich an (s. Kapitel 2.4.; vgl. Calman, The nature and origins of Japanese imperialism, 1992, S. 129 - 170)

*Mitogaku* heißt „Mito-Schule“. Mito war der *han*, dessen Theoretiker diesen Diskurs dominierten. *Kōgaku* bedeutet „alte Schule“. Der heutzutage gebräuchliche Begriff *kokugaku* („nationale Schule“) ist ein Neologismus der Meiji-Zeit (Roberts, Mercantilism in a Japanese domain, 1998, S. 4).

Originaltexte *kokugaku*: Kamo, Sources of Japanese tradition, 1958, S. 515 - 520; Motoori, Sources of Japanese tradition, 1958, S. 520 - 523; Hirata, Sources of Japanese tradition, 1958, S. 542 - 544

Originaltexte *mitogaku*: Aizawa, Sources of Japanese tradition, 1958, S. 595 - 603

überblickend: Earl, Emperor and nation in Japan, 1964, S. 67 - 106; Maruyama, Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan, 1983, S. 323 - 367

<sup>167</sup> extrem: Storry, Geschichte des modernen Japan, 1962, S. 101 ff.

<sup>168</sup> überblickend: Hackett, Political development in modern Japan, 1968, S. 65 - 97

faktenreich: Calman, The nature and the origins of Japanese nationalism, 1992, S. 129 - 311

der sich fortlaufend entfaltenden Meiji-Öffentlichkeit sahen sich die Oligarchen deshalb permanent dem Vorwurf des *hanbatsu seifu* („Regierung der *han*-Cliques“) ausgesetzt und mit demselben Zungenschlag charakterisieren einige Autoren *meiji ishin* als „SatChō Usurpation of Power“<sup>169</sup>. Eine überzogene Version dieses Verdikts blendet jedoch drei Folgeerscheinungen des Putsches aus, die von einer fortgeschrittenen Dissolution der *han*-Identität unter den Mitgliedern der Meiji-Regierung künden: Erstens schaffte die SatChō-Clique die Domänen 1871 ab und etablierte an ihrer statt Präfekturen (*ken*), die ihr in allen Belangen direkt unterstanden; zweitens integrierte sie bereits zu einem frühen Zeitpunkt zahlreiche non-alliierte *samurai* in ihren administrativen Apparat<sup>170</sup> und drittens gingen die Oligarchen 1874 res. 1877 militärisch gegen Hizen und Satsuma vor (s.u.). Bei den *samurai*, die im neu geschaffenen Verwaltungsapparat der Oligarchen tätig waren, ist die Verabschiedung von der *han*-Identität, mE unzweifelhaft.

Dass die „Meiji centralization“<sup>171</sup>, d.h. die Eliminierung der Domänen zugunsten eines modernen Staates, mit dem Risiko sektionalistischen Widerstands einherging, nahmen die Oligarchen, die dieser Potentialität durch Überweisung umfangreicher Entschädigungen an die Landesfürsten und die Kriegerkaste sowie der Verhängung eines Tokyo-Arrestes über erstere vorbeugen wollten, hellsichtiger wahr, als derjenige Strang des gegenwärtigen Diskurses, der eine reibungslose Auflösung der *han* erkennen und dies dem Nationalismus der *samurai* andichten will<sup>172</sup>. Faktisch entfachte der Liquidierung der *han* kaum enthusiastische Akklamation, sondern erzeugte bedrohliche Verstimmungen. Ohne dass 1871 gewaltsamer Widerstand gegen die Zentralisierung aufgeflammt wäre, rüsteten viele Daimyate seit 1869 auf, um der sich schon damals anbahnenden Auflösung der *han* zu wehren<sup>173</sup>; nur 13 *daimyō* hatten ihre - finanziell völlig ruinierten, handlungsunfähigen - Domänen der Meiji-Regierung schon vor 1871 angeboten<sup>174</sup>. Letztendlich bewogen die generösen Finanztransfers und die

---

Die Konsequenz mit der die Satsuma und Chōshū - über alle oberflächlichen Veränderungen des politischen Systems - ihre Machtstellung sicherten zeigt sich z.B. daran, dass beinahe alle der 1948 verurteilten Kriegsverbrecher aus Chōshū stammten (vgl. Seagrave/Seagrave, *The Yamato dynasty*, 1999, S. 218).

<sup>169</sup> exemplarisch: Calman, *The nature and origins of Japanese nationalism*, 1992, S. 90 (SatChō meint Satsuma und Chōshū, die einen weit größeren personellen Anteil an der Regierung hatten, als Tosa und Hizen).

<sup>170</sup> In der obersten Verwaltungsetage (*chokunin*) stellten die siegreichen Daimyate 1874/70, alle anderen *han* zusammen 12, Beamte. Auf der darunterliegenden Ebene (*sonin*) waren von insgesamt 2606 Staatsdienern nur 230 aus dem Quartett. Eine weitere Ebene tiefer (*hannin*) besetzten Satsuma, Chōshū, Tosa und Hizen nur 2155 von 14029 Posten. Unter den Beamten waren viele ehemalige *bakufu*-Beamte (Daten aus: Sims, *A political history of modern Japan*, 1991, S. 43 f.).

<sup>171</sup> Rozman, *The rise and decline of the nation state*, 1990, S. 183

<sup>172</sup> exemplarisch: Pittau, *Political thought in early modern Japan*, 1967, S. 31

<sup>173</sup> „Various feudal lords were suspicious of the imperial government, and each of them increased their military power and showed signs, in secret, of consolidating their local basis, and this all reached its extreme in the year the *han* were abolished“ (Torio [1871] zit. nach: Sims, *A political history of modern Japan*, 1991, S. 34 [Torio Koyata war hochrangiger General der Meiji-Regierung.]).

<sup>174</sup> ebd., S. 31

flagrante militärische Übermacht der Oligarchen - und nicht etwa nationalistische Hingabe - die *daimyō* zur Aufgabe ihres Besitzes<sup>175</sup>.

Der Sektionalismus der *samurai* sollte sich noch in zwei massiven und vielen kleineren bewaffneten Revolten äußern<sup>176</sup>. Für die Ausleuchtung des *samurai*-Bewusstseins sind weniger die in diesen Rebellionen vorgetragenen Forderungen, die Sektionalismus und unausgegorenen Nationalismus oftmals verbanden<sup>177</sup>, als ihr personeller Hintergrund von Belang, der im Folgenden anhand der zwei Massenerhebungen - der Saga- und der Satsuma-Rebellion (1874 bzw. 1877) - exemplifiziert wird. An dem vom dem aus Hizen stammenden Etō Shimpei (bis 1873 Regierungsmitglied) angeführten Saga-Aufstand nahmen 11769 *samurai* teil, von denen nur 43 aus anderen Daimyaten als Hizen waren - obwohl Etō die *samurai* anderer *han* um Beistand ersuchte. In der von dem aus Satsuma stammenden Saigō Takamori (die überragende Figur des *samurai*-Krieges; bis 1873 Regierungsmitglied) dirigierten Satsuma-Rebellion kämpften annähernd 30000 *samurai*, von denen etwa 23000 aus Satsuma und ca. 7000 aus den Nachbarprovinzen kamen. Beide Insurrektionen sammelten die Majorität der Kriegerkaste eines *han* um einen *han*-Führer, wohingegen Nicht-*samurai* und *samurai* aus anderen Domänen nicht res. kaum zum gemeinsamen Handeln mobilisiert werden konnten. Die in der ersten Dekade der Meiji-Zeit gegründeten politischen Vereinigungen, die gegen die Oligarchen agitierten, wiesen - bei extrem niedrigen Mitgliederzahlen - dieselbe Mitgliederstruktur auf<sup>178</sup>. Daran, dass keine Handlungskoordination im nationalen Maßstab erfolgte, wird deutlich, dass kollektive Identitäten während der Edo-Zeit im eigenen Daimyat und innerhalb der eigenen Kaste ausgebildet wurden. Gleichwohl die Erhebungen dieselben oder zumindest ähnliche Ziele verfolgten, konnte sich die Kriegerkaste nicht aus ihren feudalen Routinen lösen und ihre Opposition gegen die Meiji-Regierung in ein *han*-übergreifendes Gewand kleiden<sup>179</sup>. Das

---

<sup>175</sup> vgl. Craig, Chōshū in the Meiji Restoration, 2000, S. 372 ff.

Linhart, Nationalismus, 1994, S. 137

Weiter oben wurde die technologische Überlegenheit der Allianz bereits angedeutet. Am *bakufu* vorbei erwarben Satsuma und Chōshū seit 1854 hochmoderne Waffen von den Kolonialmächten (viele Waffen, die 1868/69 eingesetzt wurden, hatten schon einmal in einem „Bruderkrieg“ - dem amerikanischen - mitgewirkt). Ohne diese Ausrüstung wäre die Geschichte Japans definitiv anders verlaufen - Chōshū hätte dem Straffeldzug des *bakufu* 1866 nicht widerstehen können, der *samurai*-Krieg hätte nicht mit einem Triumph der Koalition geendet (sofern er überhaupt stattgefunden hätte) und die Meiji-Regierung hätte sich kaum so leicht über das *han*-System hinwegsetzen können.

<sup>176</sup> hierzu: Norman, Origins of the modern Japanese state, 1975, S. 389 - 435

Koike-Good, Die Auflösung der Samuraiklasse und die Samuraiaufstände, 1994

alle folgenden Daten aus: ebd., S. 168 (Saga-Rebellion), S. 196 (Satsuma-Rebellion)

<sup>177</sup> exemplarisch: „War with Korea, Restoration of the *daimyō* and Expulsion of the Foreigner“ (Slogan der Saga-Rebellion aus: Norman, Origins of the modern Japanese state, 1975, S. 196; kursiv S.B.)

<sup>178</sup> Scalapino, Democracy and party movement in prewar Japan, 1975, S. 92 - 145

<sup>179</sup> Bezeichnend ist, dass Etō Saigō - umsonst - um Hilfe ersucht hatte. Mit einer konzertierten Aktion hätten sie die Meiji-Regierung in eine mehr als brisante Lage bringen können - allein zur Zerschlagung der Satsuma-

Verglügen der *samurai*-Aufstände verdankt sich der Stärke von *han*-Kasten-Lebenswelten, die in einem gewandelten politischen Umfeld die Schwäche der Erhebungen war - bezeichnenderweise wurden sie von einer nationalen Wehrpflichtigenarmee pulverisiert, die seit 1873 ausgehoben wurde.

Rekapitulierend ist nur eine differenzierte Einschätzung der Kriegerkaste in und nach der Meiji-Revolution möglich. Einerseits verweisen Handlungskoordination und Handlungsziele vieler *samurai* auf eine sektionalistisch-kastische Lebenswelt. Andererseits existierte eine umfängliche Avantgarde (Kreise der Meiji-Regierung und deren Apparat), die sektionalistische und kastische (s. Kapitel 2.1.6.4.) Kategorien handelnd überwand. Gerade die Orientierungen der Oligarchen bleiben aber sehr undeutlich. Tendenziell sollten sie als Machtmenschen, die die klassische *han*-Identität abgelegt hatten, die es aber sehr geschickt verstanden, eine mehr oder weniger pragmatische nationalistische Politik mit *han*-Favoritismus zu verbinden, verstanden werden.

### 2.2.3. Die Bauernschaft in der Meiji-Revolution

Insofern sämtliche Führungsfiguren der Meiji-Revolution, nahezu alle Kombattanten, die gesamte Meiji-Regierung wie deren maßgebliche politische Kontrahenten der Kriegerkaste entstammten, ist der Umsturz zurecht als „aristocratic revolution“<sup>180</sup> klassifiziert worden. Die Macht wurde innerhalb einer - und nicht zwischen Kasten - ausgefochten; eine der Bevölkerung entwachsene res. von Eliten mobilisierte nationalistische Bewegung<sup>181</sup> war kein

---

Revolte bedurfte es immerhin 9 Monaten des Kampfes (vgl. zum Sektionalismus auch Baxter's Ausführungen über die verzweifelten Versuche einiger *samurai* aus dem *han* Kaga, ihre Kameraden dazu zu bewegen Saigō's Armee beizutreten [Baxter, *The Meiji unification through the lens of Ishikawa prefecture*, 1994, S. 151 ff.]). Etō war im übrigen kein rückwärtsgewandter Traditionalist wie die Meiji-Historiographie behauptet - der personelle Hintergrund seines Aufstands sagt nichts über ihn selbst aus. Er war das - bei weitem - progressivste und aufgeklärteste Mitglied der Oligarchie (der große Verfechter der *rule of law*; Gegner der *hanbatsu*-Strukturen; Gleichberechtigung der Kaste der „Nicht-Menschen“ etc.) bis er 1873 aus seinem Amt als Justizminister vertrieben wurde (vgl. Calman, *The nature and origins of Japanese imperialism*, 1992, S. 129 - 171, 252 - 275).

<sup>180</sup> Duus, *Feudalism in Japan*, 1976, S. 109

<sup>181</sup> Vereinzelt wird behauptet, die gesamte Bevölkerung sei vom *kōgaku*-Denken durchdrungen und dementsprechend vom Nationalismus befallen gewesen (exemplarisch: Calman, *The nature and origins of Japanese imperialism*, 1992, S.63). Calman stützt seine These darauf, dass drei Präzeptoren der *kōgaku*-Schule (Kamo, Hirata, Motoori) in ihrer *Lebenszeit* jeweils einige hundert Schüler (in concreto: ca. 600 [ebd.]; 213 [Craig, *Chōshū in the Meiji Restoration*, 2000, S. 142] 511 [Totman, *Early modern Japan*, 1993, S. 372]; Reihenfolge wie Autoren) unterwiesen, die die Lehrsätze wiederum weiter verbreiteten, weswegen zum Zeitpunkt der Meiji-Revolution „*kokugaku* teachings had penetrated far and wide through Japan“ (Calman, *The nature and origins of Japanese imperialism*, 1992, S. 63; kursiv S.B.). Gesetzt des unwahrscheinlichen Idealfalls, dass alle Schüler die Lehren unkritisch weiterleiteten, ergibt sich eine hypothetische Zahl, die zwar ausreicht, um ein - für damalige Zeiten - umfängliches diskursives Feld zu identifizieren, die aber - angesichts einer Einwohnerzahl von 30 Mio. - die Behauptung, *kōgaku*-Lehrsätze seien Gemeinplätze gewesen, nicht zu decken vermag. Zudem ist im Blick zu behalten, dass die Bauern selbstverständlich nicht an den Lehrveranstaltungen teilnahmen und gravierende Interaktionsdefizite zwischen den Kasten bestanden. *Kōgaku* war definitiv ein Elite-Diskurs.

Protagonist bei der Aufführung des Putsches und der anschließenden Umgestaltung des politischen und sozialen Systems<sup>182</sup>. Handlungskordinierung und Handlungsbezüge der Bauernschaft während der Meiji-Revolution und der anschließenden Dekade verweisen überdeutlich auf lokalistisch-kastische Lebenswelten, die sich erst noch öffnen mussten, um in einer nationalen Lebenswelt aufgehen zu können. Dieser Befund ist im Folgenden aufzuhellen.

Das quellenmäßig erschließbare Handeln der Bauernschaft unmittelbar vor der Meiji-Revolution, während des *samurai*-Krieges und in der Dekade nach *meiji ishin* kündigt von politischer Indifferenz. In den Jahren 1867 und 1868 ereigneten sich - insbesondere in der Tokugawa-Domäne - exzessive Massenkarnevale. In den während dieser sogenannten *ee ja nai ka*-Orgien gesungenen Liedern offenbarten Städter und Bauern ihre ökonomische Weltsicht. Vorrangig transportierten die Verse den Wunsch nach „unlimited amounts of food and drink, and sex“<sup>183</sup>; ein Bezug zur Bedrohung „Japans“ durch die Kolonialmächte<sup>184</sup> oder dem sich verändernden politischen System wurde nicht hergestellt. Vom Handeln der Bauernschaft im *samurai*-Krieg und ihrer unmittelbaren Reaktion auf die Restauration des *tennō* ist wenig Substantielles bekannt<sup>185</sup>, weswegen davon ausgegangen werden kann - da sie sich bei wirtschaftlichen Problemen sehr wohl zu artikulierten verstand, dass „the Restoration

---

<sup>182</sup> Im Gegensatz zum europäischen Bürgertum, das vielerorts ein Exponent des Nationalismus war, formierten die japanischen Händler/Städter - hinsichtlich ihrer Stellung im ökonomischen System das Äquivalent des europäischen Bürgertums - keine nationalistische Bewegung und waren nicht als Klasse in den Abgang der Tokugawa involviert (vgl. Motoyama, *Proliferating talent*, 1997, S. 63 - 80). Die politische Indifferenz der Händler ist z.B. im Tagebuch des holländischen Ingenieurs Kattendyke dokumentiert. Auf dessen Erkundigung, wie sich die Einwohner von Nagasaki im Falle eines Angriffs der Kolonialmächte verhalten würden, entgegnete ein Händler: „That’s nothing for us to concern ourselves with. That’s the *bakufu*’s business“ (Kattendyke 1860 zit. nach: Gordon, *Labor and democracy in prewar Japan*, 1991, S. 16). Das Modell „nationalistische und non-nationalistische Klassen ringen um den Staat“ versagt bei der Charakterisierung der Meiji-Revolution.

<sup>183</sup> Mita, *Social psychology of modern Japan*, 1992, S. 149 (Beispieltexte: ebd., S. 147 - 153)

Zöllner, *Rituale und ihre Urheber*, 1997, S. 105 - 126

*Ee ja nai ka* („Was soll’s?) war der Endreim aller bei den Karnevalen gesungenen Lieder. Wilson will in den Karnevalen eine originär politische Motivation erblicken. Seine Behauptung fundiert er mit einigen wenigen bei diesen Ausschreitungen gesungenen Versen, die tatsächlich politischen Charakter (anti-*bakufu*, xenophob) haben (Wilson, *Patriots and redeemers in Japan*, 1992, S. 95 - 121). Jedoch beinhalteten die allermeisten Verse keine politischen Botschaften, sondern materielle und sexuelle Wunschvorstellungen.

<sup>184</sup> Die bei Kagoshima und Shimonoseki ansässigen Bauern nahmen sogar die Kanonierung der beiden Städte durch die Kolonialmächte (1863 bzw. 1864) gleichmütig hin. Zum Erstaunen der Trupps, die anschließend die Kanonen der Befestigungsanlagen demontierten, verhielten sich die anwesenden Bauern ausgesprochen freundlich (aus: Jansen, *Institutional history of Tokugawa Japan*, 1968, S. 322).

<sup>185</sup> Motoyama (Motoyama, *Proliferating talent*, 1997, S. 49 - 63) klärt relativ quellenreich über die nutzlosen Versuche auf, die Bauern zum Kampf gegen das Shogunat zu überreden. Wenn Bauern kämpften, dann aufgrund von Gewaltandrohungen und im Unwissen über das Ziel der Kampfhandlungen - „no one had an idea what loyalty to the emperor was all about“ (ebd., S. 53). Jansen berichtet von einer Begebenheit, die der Indifferenz der Bauern einen extremen Ausdruck verleiht: Während der Belagerung von Aizu Wakamatsu soll die örtliche Bauernschaft ihre Feldfrüchte beiden Kriegsparteien angeboten haben (Jansen, *New directions in the study of Meiji-Japan*, 1997, S. 5).

itself, for the majority of the people, was a shift in the affairs of 'nature', beyond the sphere of their own actions<sup>186</sup>.

In der ersten Dekade der Meiji-Zeit brachten die Bauern ferner nur Anliegen vor, die in einem unmittelbaren Zusammenhang zu ihrem alltäglichen Leben standen - nämlich ökonomische. Dass diese Forderungen in endemischen (meist lokalen, bisweilen regionalen) Aufständen<sup>187</sup> vorgetragen wurden, spiegelt die lokalistische Beschränktheit der bäuerlichen Lebenswelt. Obwohl die Bauernschaft als Gesamtheit mit gemeinsamen Problemen befrachtet war, gelang es ihr nicht ansatzweise, ihre Proteste in ein landesübergreifendes und kontinuierliches zu kanalisieren. Forderungen wurden auch nicht im Namen der japanischen Bauern oder gar dem der Nation, sondern in dem der Region formuliert. Dass sich an den Bauernaufständen des weiteren ausschließlich Bauern beteiligten, zeugt davon, dass die Ausbildung kollektiver Identitäten während der Tokugawa-Zeit nicht nur an den räumlichen, sondern auch an den Kastengrenzen Halt gemacht hatte.

Im Resümee verweisen Handlungskoordination und Handlungsziele der Bauern zwischen 1868 - 1877 in keiner Weise auf eine nationale Lebenswelt - oder mit den verstimmten Worten eines vergrämten Nationalisten: „the peasant and merchant classes are still what they always have been. They rest satisfied in their stupidity and ignorance, and it has not yet been possible to rouse in them the spirit of activity”<sup>188</sup>. Wenn sie handelten, dann in der eigenen Region und gemeinsam mit den Angehörigen der eigenen Kaste. Dabei artikulierten sie keine

---

<sup>186</sup> Mita, *The social psychology of modern Japan*, 1976, S. 151

Itagaki Taisuke - Revolutionsführer, Parteigründer und Nationalist - statuierte 1874 im Hinblick auf die drastische Umbesetzung der Regierung 1873, dass „not only was there neither grief nor joy on account of it, but eight or nine out of every ten people in the empire were utterly ignorant that it had taken place” (Itagaki, *Sources of Japanese tradition*, 1959, S. 684). 1876 gewann der deutsche Arzt Bälz folgenden Eindruck: „people in general seemed to me extraordinarily indifferent, quite unconcerned about politics and such matters” (Bälz 1876 zit. nach: Gordon, *Labor and democracy in prewar Japan*, 1991, S. 17).

<sup>187</sup> Mita, *The social psychology of modern Japan*, 1992, S. 164 - 181

detaillierte Fallstudie: Selçuk, *Even the gods rebel*, 1998

Gelegentlich erhoben sich Bauern, um gegen Reformen der Meiji-Regierung zu demonstrieren. So verursachte die Einführung der Wehrpflicht (1873) in den Jahren 1873/74 16 Aufstände (Mita, *Social psychology of modern Japan*, 1992, S. 168). Angetrieben wurden die meisten dieser Proteste durch das Gerücht, die Wehrpflicht sei eine „Blutsteuer“ im wörtlichen Sinne. Irokawa (Irokawa, *The culture of the Meiji period*, 1985, S. 76 - 122, S. 151- 195) hat in einer verdienstvollen Studie versucht, die Politisierung der Bauernschaft nachzuweisen. Zum Beleg der Politisierung der Dorf-Oberschicht verweist er auf ca. 130 aus dieser Gruppe hervorgegangene Verfassungsentwürfe - eine mE bemerkenswerte, aber dennoch viel zu niedrige Zahl, um eine allgemeine Aussage zuzulassen. Um die Politisierung des Durchschnittsbauern zu beweisen, führt Irokawa einige Parolen der Chichibu-Rebellion (1884) an. Tatsächlich drängten - wie Irokawa konzediert - die allermeisten Parolen/Gesänge der Aufständischen auf die Behebung wirtschaftlicher Missstände („Reduce land taxes“; „Cancel debts“; „Exempt tenants“; „Reduce village expenses“ [aus: Scalapino, *Democracy and the party movement in prewar Japan*, 1975, S. 105]). Außerdem stellt die Chichibu-Rebellion eine Ausnahme von zahlreichen rein ökonomisch motivierten Aufständen dar. Obwohl ich keine Veranlassung sehe, die in diesem Kapitel vorgetragenen Leitlinien zu revidieren, mahnen Irokawa's Befunde an, nicht zu verabsolutieren.

<sup>188</sup> Kato Hiroyuki (ein hochrangiges Mitglied der Meiji-Administration) 1874 zit. nach: Scalapino, *Party movement in prewar Japan*, 1975, S. 55

nationalistischen Forderungen, sondern drangen auf die Behebung lokaler und kastenspezifischer Probleme.

#### 2.2.4. Die Abschaffung des Kastensystems

Rekurrierend darauf, dass in und nach der Meiji-Revolution keine inter-kastische Problemdefinition und -behebung erfolgte - die Kasten also neben- und nicht miteinander agierten, wurde in den vorangegangenen Kapitel statuiert, dass die Kastengrenzen zugleich Grenzen der Gemeinschaftsbildung waren. In diese Sachlage soll im Folgenden die sukzessive - formelle - Überwindung der Kastengesellschaft eingebettet werden.

Die offiziell unverrückbaren, unüberwindbaren Kastengrenzen waren bereits in der sozialen Wirklichkeit der ausklingenden Edo-Zeit in Ansätzen permeabel. Beispielsweise nahmen Eheschließungen zwischen *samurai* und vermögenden Händlern, aufgrund der relativen Verarmung der Kriegerkaste, zu oder konnten sich äußerst begüterte Händler einige Privilegien der *samurai* (Recht auf Nachnamen, Recht auf Tragen von zwei Schwertern etc.) erkaufen<sup>189</sup>. Letztlich waren dies jedoch vereinzelte Bewegungen in der Sozialstruktur, die weit davon entfernt sind, Dammbürche im Kastensystem anzuzeigen. Dagegen wurden 1863 erstmals Schritte unternommen, die einer Verschmelzung der Lebenswelten eine wirkliche Plattform zu liefern imstande waren. Von diesem Zeitpunkt an band das Daimyat Chōshū Nicht-*samurai* in seine Wehrpolitik ein - kastenblinde Einheiten wurden aufgestellt und von *samurai* angeleitete Wehrübungen in den Dörfern abgehalten<sup>190</sup>. Kurz darauf hob auch das *bakufu* seine erste Bauern-Kompanie aus. Da die organisatorischen Verschiebungen jedoch auf einzelne *han* beschränkt und die Strukturen des Kastenwesens im wesentlichen intakt blieben, konnten sie - wie die Geschichte der Meiji-Revolution bezeugt - die kastischen Identitäten der Bevölkerung nur geringfügig verwirbeln.

Dagegen betrieb die Meiji-Regierung eine flächendeckende (Abschaffung der Daimyate) und umfassende Liquidierung der Kastenordnung. Am Ende der 70iger Jahren waren die formalen Mobilitätsbeschränkungen der Edo-Zeit gänzlich beseitigt und eine prinzipiell egalitäre Sozialstruktur eingerichtet. Ab 1868 wurde die Verwaltung meritokratisch organisiert, das Monopol der *samurai* auf administrative Tätigkeiten also zerbrochen. 1869 deklarierten die Oligarchen Berufsfreiheit, hoben sämtliche Restriktionen räumlicher Mobilität auf und riefen die Gleichheit vor dem Gesetz aus. 4 Jahre darauf zertrümmerten sie mit der Einsetzung der Wehrpflicht das Privileg der Kriegerkaste auf den Militärdienst. Mit

---

<sup>189</sup> Craig, Chōshū in the Meiji Restoration, 2000, S. 351 ff.

<sup>190</sup> ebd., S. 199 - 204

der Ausrufung der allgemeinen Schulpflicht 1872 barst das Quasi-Monopol der *samurai* auf (höhere) Schulbildung (1879 erging das Verbot kastenspezifischer Bildung). Niedergerissen wurden aber nicht nur die Mobilitätsbarrieren, sondern auch die symbolischen Ausdrucksformen der Kastenordnung. Beispielsweise dehnte man das Recht der *samurai* auf einen Nachnamen auf die gesamte Bevölkerung aus (1870), schaffte die Kleidercodes ab (1873) und beraubte die Kriegerkaste des Privilegs, zwei Schwerter tragen zu dürfen (1876). Ob dieser vollumfänglichen Zersetzung des Kastensystems ist unzweifelhaft, dass die Oligarchen das Denken in kastischen Kategorien überwunden hatten und sich Japan als Gemeinschaft vorstellten<sup>191</sup>. Selbst *samurai*, initiierten sie eine „phased elimination“<sup>192</sup> der Kriegerkaste, in deren rasenden Verlauf diese „their lords, domanical identities, and distinctive social functions“<sup>193</sup> beraubt und der Restbevölkerung in jeder Hinsicht gleichgestellt wurden, welche gleichermaßen aus den Strukturen der Edo-Zeit freigesetzt und in neue eingebettet wurde. Die Identitätsbildung der Gesamtbevölkerung fand fortan in einem Rahmen statt, in dem gemeinsame und gleiche Teilnahme an der Gesellschaft eine nationale Perspektive erwachsen lassen konnte. Dass die Oligarchen und ihr Apparat als Avantgarde agierten, die einer Kastengesellschaft antikastische Strukturen aufstülpten, war jedoch - wie in den vorangegangenen Kapiteln dargelegt - unverkennbar.

### **2.2.5. Zusammenfassung**

Die vorangegangenen Ausführungen stützen den in Kapitel 2.1.5 vorgetragenen Befunde. Die bäuerliche Mehrheit der Bevölkerung zeigte zwischen 1868 und 1877 lediglich Anzeichen einer lokalistisch-kastischen Interpretation gesellschaftlicher Zusammenhänge. Dagegen ist bei den *samurai* zwischen zwei Gruppen zu scheiden. Im Handeln eines umfangreichen Teils der Kaste offenbarte sich die anhaltende Prägekraft der politischen und sozialen Strukturen der Edo-Zeit. Eine Avantgarde aber hatte sich von den feudalen Routinen verabschiedet und wirkte bei einer tiefgreifenden Umgestaltung des politischen und sozialen Systems mit.

### **2.3. Gesellschaftliche Transformationen der Meiji-Zeit**

Die anschließenden Passagen beschäftigen sich mit den Veränderungen der kommunikativen Landkarte während der Meiji-Zeit, die der Entstehung einer nationalen Lebenswelt den Weg

---

<sup>191</sup> s. Dokument6.doc

<sup>192</sup> Henshall, A history of Japan, 1999, S. 73

<sup>193</sup> Totman, A history of Japan , 2000, S. 344

ebneten. Im Focus der Betrachtung stehen die Revolutionierung der Infrastruktur, die schrittweise Entfaltung eines modernen Bildungssystems, die Entwicklung des Marktes für Printmedien sowie die Rolle der Armee als Geburtshelfer einer nationalen Lebenswelt.

### 2.3.1. Die Modernisierung der Infrastruktur

Verdichtete kommunikative Abläufe sind die unabdingbare Voraussetzung gesellschaftlicher Integration. Der Aufbau einer flächendeckenden, leistungsfähigen Infrastruktur hatte auf der Agenda der Meiji-Regierung von Beginn an Priorität<sup>194</sup>. Zumeist wurde der Staat dabei selbst aktiv, ansonsten erteilte er Aufträge an die Privatwirtschaft. Ohne die finanzielle Potenz des modernen Meiji-Staates wären die imposanten Fortschritte bei der kommunikativen Vernetzung Japans, die in den nächsten Absätzen in Zahlen gekleidet werden, im übrigen unmöglich gewesen<sup>195</sup>.

Besonderes Interesse hatte der Staat naturgemäß am Aufbau eines Schienennetzes (Kontrolle, Wirtschaftsförderung)<sup>196</sup>. 1872 eröffnete die erste Strecke (Tokyo-Yokohama); 1889 wurde die Verbindung zwischen den urbanen Zentren des Landes - Tokyo, Kyoto und Osaka - fertiggestellt. Auch die Peripherie wurde schrittweise an das Bahnnetz angeschlossen: 1888 zogen sich ca. 1000, 1894 2000 und 1907 bereits 5000 Meilen Gleis durch das Land<sup>197</sup>. Der Personen- und Warenverkehr beschleunigte sich durch die Eisenbahn selbstverständlich ungemein - die Distanz zwischen Tokyo und Kyoto, für deren Überwindung zu Tokugawa-Zeiten 13 bis 14 Tage veranschlagt werden mussten, konnte nunmehr innerhalb eines Tages zurückgelegt werden<sup>198</sup>. Dass die Eisenbahn die Mobilitätsanforderungen und -bedürfnisse einer zumindest in funktionaler Hinsicht zunehmend integrierteren Gesellschaft befriedigte, lässt sich daran ablesen, dass sich die Zahl der Zugreisenden zwischen 1890 (23 Millionen) und 1900 (114 Millionen) verfünffachte<sup>199</sup>. Allein der Bahnhof Tokyo-Shimbashi setzte bereits 1890 täglich etwa 10000 Passagiere um<sup>200</sup>. Von jeder Ausdehnung des Schienennetzes

---

<sup>194</sup> Ericson, *The sound of the whistle*, 1996, S. 95 - 385

<sup>195</sup> Ein Beispiel soll genügen, um diesen Sachverhalt zu illustrieren: Gleichwohl bis 1878 nur unbedeutende 65 Meilen Schienen verlegt wurden, waren u.a. ein Drittel der staatlichen Investitionen zwischen 1871 und 1874 in die Errichtung des Eisenbahnnetz geflossen (Henshall, *Journal of the Oriental society of Australia*, Vol. 20, 1988, S. 73 ff.) - eine für den einzelnen *han* definitiv untragbare Unternehmung.

<sup>196</sup> zum Wachstum des Schienennetzes: Diagramm2.xls, Eisenbahnnetz 1900.bmp und Eisenbahnnetz 1906.bmp

<sup>197</sup> Im Vergleich mit westlichen Industrieländern fallen die Zahlen dürftig aus. Deutschland durchliefen 1906 etwa 36000, Frankreich 25000 und Italien 11000 Meilen Gleis (Ericson, *The sound of the whistle*, 1996, S. 26).

<sup>198</sup> Henshall, *Journal of the Oriental society of Australia*, Vol. 20, 1988, S. 73

<sup>199</sup> Ericson, *The sound of the whistle*, 1996, S. 68

Freilich muss die Erweiterung des Schienennetzes bei der Vervielfachung eingerechnet werden. Analoges gilt für alle weiteren Vervielfachungszahlen.

<sup>200</sup> Pyle, *The new generation in Meiji Japan*, 1969, S. 81

profitierte auch das 1871 gegründete Postwesen. Zwischen 1874 und 1892 multiplizierte sich der Briefverkehr um den Faktor 10. Im selben Zeitraum kletterte die Jahreslieferung an Zeitungen und Zeitschriften von 3 Millionen auf 50 Millionen Stück<sup>201</sup>.

Schon 1869 begann der Staat des weiteren mit dem Aufbau eines Telegraphennetzes, an das bald alle bedeutenden Städte des Landes angeschlossen waren. Bis 1895 hatte man 4000 Meilen Telegraphenkabel gespannt<sup>202</sup>. Von der Möglichkeit der Echtzeit-Kommunikation wurde zunehmend Gebrauch gemacht - zwischen 1871 (19.448) und 1880 (2.223.216) ver114fachte sich das jährliche Nachrichtenvolumen<sup>203</sup>. Unverzüglich folgte man auch dem euro-amerikanischen Trend zur fernmündlichen Kommunikation. 1885 gab es 350 Kilometer, 1888 bereits 1850 Kilometer Telephonleitungen<sup>204</sup>.

Die Daten belegen einen drastischen Anstieg der Kommunikationsreichweite, -geschwindigkeit und -dichte während der Meiji-Zeit. Raum und Zeit wurden durch die moderne Infrastruktur hinsichtlich ihrer Bedeutung als Hindernisse funktionaler und sozialer Integration relativiert; ein „sense of connectedness“<sup>205</sup> konnte sich ausbreiten. Bäuerliche Gemeinschaften wurden durch infrastrukturelle Anbindung an die Außenwelt aus ihrer Isolation gerissen. Überall trat die Realität der Außenwelt neben die bestehenden Lebenswelten. Gleichzeitig konnte die Infrastruktur auf vielfältige Weise - z.B. durch Erhöhung des Potentials funktionaler Integration (unter anderem durch schnelleren und massenweisen Transport von Waren), die tägliche Auslieferung von Printmedien oder dadurch, dass der schnellere Nachrichtenverkehr ein Zeitungsformat zuließ, in dem täglich Neuigkeiten aus ganz Japan vermittelt werden konnten (s. Kapitel 2.3.3.) - zu einer nationalen Schließung der Lebenswelt beitragen. Post und Bahn, die kostenmäßig einer massenhaften Nutzung freistanden, vermochten die Aufrichtung/Erhaltung einer nationalen Lebenswelt zudem dadurch zu fördern, dass sie den Handlungsraum der Individuen, in dem vorgestellte Gemeinschaften erschlossen werden müssen, ausdehnten. Bei alledem ist zu bedenken, dass die revolutionäre Infrastruktur zunächst lediglich die Zentren miteinander und erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts weite Teile des Hinterlandes mit dem Rest des Landes vernetzte.

---

<sup>201</sup> Pyle, *The new generation in Meiji Japan*, 1969, S. 82

<sup>202</sup> Totman, *A history of Japan*, 2000, S. 357

<sup>203</sup> Pyle, *The new generation in Meiji Japan*, 1969, S. 81

<sup>204</sup> Westney, *The ambivalence of nationalism*, 1990, S. 44

<sup>205</sup> Huffman, *New directions in the study of Meiji Japan*, 1997, S. 578

zu Reaktionen der Bevölkerung auf die Eisenbahn, insbesondere Veränderungen der raumzeitlichen Wahrnehmung der Welt durch Reisen: Ericson, *The sound of the whistle*, 1996, S. 53 - 94

### 2.3.2. Die Volksschule

Die für die Entstehung nationaler Lebenswelten bedeutsamste Grundlage schaffen moderne Staaten mit der Aufrichtung standardisierter Bildungssysteme und der Durchsetzung der allgemeinen Schulpflicht. Im Anschluss an die Abschaffung der *han* wurde die diffuse Bildungslandschaft der zentralen Kontrolle des *monbushō* (das spätere Bildungsministerium; 1871 noch ein vorläufiges Bildungssekretariat) unterstellt, welches 1872 eine vierjährige Schulpflicht ausrief: „on no account shall a village have a household without learning, nor any household a member without learning [...] everyone shall subordinate all other matters to the education of his children“<sup>206</sup>. Dass dieser Anordnung umgehend nachgekommen würde, war freilich illusorisch. Weder waren die materiellen und personellen Voraussetzungen (Schulgebäude<sup>207</sup>, Lehrbücher, Lehrkräfte) allgemeinen Schulbesuchs 1872 gegeben, noch der Sinn der Maßnahme von allen Kreisen der Gesellschaft nachvollziehbar (Wozu sollte ein Bauer die Schule besuchen?). Die Entwicklung des Bildungssystems in den Feldern Bildungsbeteiligung, Lehrpersonal sowie Lehrmaterial und die Evolution des staatlichen Erziehungsideals werden im Folgenden kursorisch skizziert<sup>208</sup>.

Nachdem das *monbushō* die Schulpflicht dekretiert hatte, stieg die Bildungsbeteiligung von 28% (1873) bis Anfang der 80er Jahre stetig auf ein Niveau von ca. 50% an, auf welchem sie bis 1890 verharrte<sup>209</sup>. Bis dahin war es also - aus verschiedenen Gründen (Schulgeld; Kinder müssen zum Familieneinkommen beitragen etc.) - nur in Ansätzen gelungen, die Unterschichten, insbesondere die armen Lagen der Landbevölkerung, in das Bildungssystem einzubeziehen<sup>210</sup>. In den 90er Jahren dann explodierte die Bildungsbeteiligung - unter anderem infolge der Abschaffung des Schulgeldes (1890), der Erhöhung des Wertes von Schriftkundigkeit/Bildung im ökonomischen System, der Subventionierung von Volksschulen (1900) und der resoluteren Erzwingung des Schulbesuchs, sodass seit 1905 fast alle schulpflichtigen Kinder für mindestens 4 Jahre (seit 1907 6 Jahre) die Volksschule besuchten. Qualifizierte und mit den Bildungsvorstellungen des Staates in Linie gebrachte Lehrkräfte standen am Anfang der Meiji-Zeit nicht zur Verfügung, weswegen die - bezüglich ihrer Fachkompetenz, pädagogischen Ausrichtung und politischen Einstellung - heterogene Menge

---

<sup>206</sup> aus dem *gakusei* („Plan zur Volksbildung“): Murthy, The rise of modern nationalism in Japan, 1973, S. 106

<sup>207</sup> zur Entwicklung der Gebäudeanzahl bis 1879: Diagramm2.xls (chart 3)

<sup>208</sup> elementar: Murthy, The rise of modern nationalism in Japan, 1973, S. 174 - 454

Nagai, Tradition and modernization in Japanese culture, 1971, S. 35 - 76

kompakt: Haasch, Bildung und Erziehung in Japan, 2000, S. 66 - 71

<sup>209</sup> zur Bildungsbeteiligung: Diagramm2.xls (chart 1 und chart 2)

<sup>210</sup> s. Kowashi-Report (1893) in: Murthy, The rise of modern nationalism in Japan, 1973, S. 380

der *terakoya*-Erzieher vorläufig den Unterricht an den Volksschulen übernahm. Dementsprechend polyphon (und oftmals ineffizient) gestaltete sich der Elementarunterricht in den ersten Dekaden. Um diese Defizite zu planieren, richtete der Staat seit 1871 Pädagogik Institute ein<sup>211</sup>, an denen zukünftige Lehrer fachlich geschult und mit den bildungspolitischen Ideen des *monbushō* vertraut gemacht wurden. Erst in der Amtszeit von Mori Arinori (1885 - 1889) aber erhob man die politische und charakterliche Formung der Lehrerschaft zu einem fundamentalen Ansatzpunkt der Bildungspolitik<sup>212</sup>. Seitdem wurden die normativen Maßgaben der „Kaiserlichen Vorschriften für Soldaten und Seeleute“ (s. Fn. 238) auf die Ausbildung der Lehrer übertragen. Die werdenden Pädagogen wurden einer strengen charakterlichen Aufsicht unterworfen und auf den Nationalismus staatlicher Fasson, der 1890 im *kyōiku chokugo* („Kaiserliches Erziehungsedikt“, s. Kapitel 2.4.) kompakt expliziert wurde, eingeschworen. Gegen die Jahrhundertwende waren nahezu alle Volksschulen mit in Pädagogik Instituten geprägtem Personal bestückt und das *chokugo* zum normativen Mittelpunkt der Schulerziehung geworden. Bis dahin musste die Überwachung der nicht staatlich dressierten Lehrerschaft von vitalem Interesse für eine effiziente Bildungspolitik sein. 1880 verfügte das *monbushō* daher, dass jeder Volksschullehrer, um unterrichten zu dürfen, zumindest einer Lehrgenehmigung von einem Pädagogik Institut bedürfe, die erteilt wurde, wenn der Bewerber einigermaßen Sachkenntnis besaß, in der Vergangenheit nicht straffällig geworden war und keiner politischen Vereinigung angehörte. Um die Unterrichtsgestaltung zu kanalisieren, gab das *monbushō* zudem immer wieder Lehrziele und Muster-Curricula aus. In dieser Hinsicht besonders relevant ist die im *kyōikurei* („Erziehungsgesetz“) von 1879 erstmals ausgegebene, in den „Anweisungen an die Volksschullehrer“ (1881) nochmals betonte und bis zum Ende der Meiji-Zeit gültige Direktive, dass der Volksschulunterricht primär der moralischen Anleitung der Schüler, d.h. der Einschärfung einer nationalistischen Gesinnung, zu dienen habe<sup>213</sup>.

Ebenso wie an qualifiziertem und konformem Lehrpersonal fehlte es 1872 an standardisierten Lehrbüchern, weswegen die Auswahl der Unterrichtsmaterialien vorerst den Lehrern vorbehalten blieb. 1875 stellte das *monbushō* dann eine Empfehlungsliste zusammen, die 139 Titel, unter anderem die herkömmlichen *terakoya*-Bücher sowie zahlreiche Übersetzungen amerikanischer und westeuropäischer Lehrbücher, umfasste. Restriktiv betätigte sich der Staat erstmals 1880, als die Verwendung einiger Bücher, die angeblich „injurious to public peace

---

<sup>211</sup> s. Diagramm2.xls (chart 4)

<sup>212</sup> Murthy, The rise of modern nationalism in Japan, 1973, S. 254 - 263

<sup>213</sup> s. Dokument7.doc (*kyōikurei*) und Dokument8.doc (Anweisungen an die Volksschullehrer)

and harmful to the users“<sup>214</sup> waren - vorrangig westliche Moraltexte, untersagt wurde. 1887 erweiterte das Bildungsministeriums seine Kontrolle über die Lehrmaterialien mit der Anordnung, dass „only those materials which have passed the scrutiny of the Minister of Education shall be used as textbooks in all Primary Schools“<sup>215</sup>. Ausgesiebt wurden neben mit didaktischen Mängeln behafteten Büchern auch solche, die politisch unerwünscht waren (unter anderem das konfuzianische Moralbuch von Motoda Eifu, dem Lehrer des *tennō*). Additiv legte das *monbushō* zunehmend inhaltliche Richtlinien für Schulbücher fest. Endgültig standardisiert wurden die Lehrmaterialien 1903, als das *monbushō* die Lehrbuchproduktion und -distribution zu seinem Monopol erklärte. Der im selben Jahr kurzfristig aufgelegten ersten Edition staatlicher Lehrbücher, folgte 1910 eine zweite. Beide Serien waren der staatlichen Version des Nationalismus verpflichtet<sup>216</sup>.

Mori hat das Erziehungsideal der Meiji-Regierung 1885 kompakt zusammengefasst: „Education in Japan is not intended to create people accomplished in the techniques of arts and sciences, but rather to manufacture the persons required by the state“<sup>217</sup>. Der Grundsatz, dass Bildung kein Recht des Individuums, sondern ein Mittel zur Modellierung loyaler Untertanen und zur Kräftigung des Staates sei, galt schon von 1871 an - unentschieden war man bloß darüber, wie dieses Resultat erzielt werden könne. Bis 1879 dominierte die Ansicht, jedes Schulkind würde sich ohne weiteres Zutun in einen staatstreuen Bürger verwandeln und sein erworbenes Wissen zum Wohle der Nation einsetzen würde. Im Vertrauen auf diese Wirkung legten die frühen Muster-Lehrpläne lediglich die Vermittlung von *skills* fest. Angesichts des stetigen Erstarkens der Oppositionsbewegung (s. Kapitel 2.5.) wollte sich der Staat seit 1879 nicht mehr auf eine automatische Entwicklung der Staatstreue verlassen, sodass die moralische Führung der Schüler gemäß dem Credo *sonnō aikoku* („*tennō*-Verehrung, Vaterlandsliebe“) zur obersten Devise des Unterrichts ernannt wurde (s.o.). 1886 erklärte das *monbushō* seine uneingeschränkte Zuständigkeit über die Lehrpläne. Im Rahmen der Grundschulgesetze von 1892 wurde *shūshin* („Moral“) dann zum Pflichtfach gemacht, das rekurrend auf die Normative des „Kaiserlichen Erziehungsediktes“ zu lehren war. Geschichte, Geographie und Japanisch deklarierte man zu den hinter Moral wichtigsten

---

<sup>214</sup> Murthy, The rise of modern nationalism in Japan, 1973, S. 387

<sup>215</sup> Volksschulgesetz, Artikel 13 aus: ebd.

<sup>216</sup> Lehrbuchanalysen: Murthy, The rise of modern nationalism in Japan, 1973, S. 383 - 449  
Mita, Social psychology of modern Japan, 1992, S. 224 - 264

<sup>217</sup> Mori zit. nach: Smith, Japan, 1997, S. 75

vgl. auch Mori 1889: “In the administration of all schools, it must be borne in mind [that] what is to be done is not for the sake of the pupils, but for the sake of the country” (aus: Murthy, The rise of modern nationalism in Japan, 1973, S. 180)

Fächern. All diese Fächer waren auf die Stimulierung eines nationalistischen Sentiments hin zu unterrichten<sup>218</sup>.

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass in der Meiji-Zeit fortschreitend weitere Kreise der Bevölkerung mit einer fortlaufend vereinheitlichteren Schriftsprache<sup>219</sup> vertraut gemacht wurden, wodurch diese befähigt wurden, territoriumsübergreifend zu kommunizieren und vorgestellte Gemeinschaften zu formieren. Mit der Alphabetisierung erweiterten sich der Handlungsraum der Individuen und der Radius potentieller Gemeinschaftsbildung, um an den Grenzen Japans wiederum auf - überwindbare - Grenzen zu stoßen. Bis in die 80er Jahre hinein war die Bildungslandschaft hinsichtlich der Lehrerschaft und der Lehrmaterialien vielfarbig gewesen. Seit Mitte der 80iger Jahre dann reglementierte der Staat - nicht zuletzt aufgrund des Erstarkens der *jiyū minken undō* („Bewegung für Freiheit und Volksrechte“ [s. Kapitel 2.5.]) - das Bildungssystem zunehmend. Spätestens ab Anfang des 19. Jahrhunderts griffen die in der Amtszeit von Mori Arinori durchgesetzten bzw. eingeleiteten Maßnahmen - Vereinheitlichung von Lehrbüchern und -plänen sowie Ausbildung auf den offiziellen Nationalismus geeichter Lehrer<sup>220</sup> - endgültig, d.h. dass die Kinder einer standardisierten und standardisierenden Gegen-Sozialisation unterworfen wurden. Sie erwarben ein identisches Wissen, nicht zuletzt - im Rahmen des Geographie-, Geschichts- und Japanischunterrichtes - über die Nation selbst. Eine bemerkenswerte Feineinstellung des japanischen Bildungssystems war der auf die Indoktrination mit dem staatlichen Nationalismus angelegte Moralunterricht, in dessen Mittelpunkt das 1890 ergangene „Kaiserliches Erziehungsedikt“ stand. Zur Entstehung einer nationalen Lebenswelt wäre dieser Unterricht zweifellos unnötig gewesen - seine mangelhafte Effizienz kann sogar belegt werden (s. Kapitel 2.6.), aber grundlegende Motive des nicht-staatlichen japanischen Nationalismus stehen wohl im Zusammenhang mit diesem Unterricht (s. Kapitel 2.5. und 2.6.).

### 2.3.3. Die Entwicklung des Printmedienmarktes

Als vorgestellte Gemeinschaften sind Nationen medial integriert. Im Folgenden wird daher der Aufstieg von Zeitung und Buch zu Massenmedien abgehandelt<sup>221</sup>. Eingegangen wird ferner auf Veränderungen des Formats *Zeitung*.

---

<sup>218</sup> s. Dokument9.doc

<sup>219</sup> zu diesbezüglichen staatlichen Eingriffen: Twine, *Language and the modern state*, 1991, S. 33 ff.

<sup>220</sup> zu den pädagogischen Leitvorstellungen der Nationalen Lehrervereinigung: Motoyama, *Proliferating talent*, 1997, S. 354 - 397

<sup>221</sup> kompakt: Huffman, *New directions in the study of Meiji Japan*, 1997, 562 - 580  
*en detail*: Huffman, *Creating a public*, 1997

In den Diagrammen<sup>222</sup> ist das rasante Wachstum des Zeitungsmarktes in Zahlen abgebildet. Anhand der Daten lässt sich nachvollziehen wie die Zeitung Mitte der 80iger Jahre von einem bis dahin elitären zu einem Medium der „middle class society“<sup>223</sup> avancierte. Anfang des 20. Jahrhunderts schließlich - vordringlich aufgrund der zunehmenden Schulbeteiligung - dehnte sich die Zeitungskultur auch auf die unteren Schichten aus. Die Zeitung wurde zu einem Massenmedium. Mit leichter Übertreibung, ohne jedoch den Kern der Sache zu verfehlen, konnte ein Journalist der *Chūō koron* 1900 konstatieren, dass die Leserschaft „moved further downward into lower-class society, and one sees petty merchants, young students, rickshaw pullers waiting for customers, and the women in the brothels all with newspapers in hand“<sup>224</sup>. Freilich konzentrierten sich Verlagstätigkeit und Leserschaft in den ersten Dekaden noch in den Metropolen; im einsetzenden 20. Jahrhundert aber operierten auch in der Provinz zahlreiche Verleger, welche ein wachsendes ländliches Klientel versorgten. Ohnehin produzierten die großen Verlage ihre Blätter zu diesem Zeitpunkt für den überregionalen Markt. Innerhalb von nur 40 Jahren also verwandelte sich Japan von einer „Geheimwissen-Gesellschaft“ in eine Lesegesellschaft, die mit der Zeitung über ein Massenmedium verfügte, das die massenhafte Vorstellung nationaler Gemeinschaft ermöglichte.

Zwischen 1868 und 1912 erlebte das Format *Zeitung* qualitative Veränderungen. In den ersten zwei Dekaden der Meiji-Zeit erschienen Zeitungen zumeist in wöchentlicher oder monatlicher Frequenz (die erste Tageszeitung nahm 1872 ihren Dienst auf)<sup>225</sup>. Thematischer Schwerpunkt dieser Pionier-Gazetten war die Diskussion politischer Grundsatzfragen. Dagegen entstanden - ermöglicht durch den Import moderner Druckpressen und die Revolutionierung der Infrastruktur (Telegraph, Telephon; s. Kapitel 2.3.1.) - seit Anfang der 90er Jahre zunehmend Tageszeitungen, die sich der aktuellen innen- und außenpolitischen Berichterstattung widmeten. Ein solches Format, in dem die Gesellschaft zeitlich und inhaltlich „lebendig“ abgebildet wird, war der Vorstellung nationaler Gemeinschaft natürlich zuträglicher, als die blutarmen Essay-Sammlungen der frühen Meiji-Zeit. Weiter beflügelt wurde die Vorstellungskraft zudem durch den Einsatz von Illustrationen (seit 1894) und Photographien

---

<sup>222</sup> s. Diagramm3.xls

<sup>223</sup> Gluck, *Japan's modern myths*, 1985, S. 68

<sup>224</sup> Gordon, *Labor and imperial democracy in prewar Japan*, 1991, S. 19

Huffman (Huffman, *New directions in the study of Meiji Japan*, 1997, S. 578 f.) und Gordon (Gordon, *Labor and imperial democracy in prewar Japan*, 1991, S. 19) offerieren detaillierte Daten zum Vordringen der Lesekultur in die Unterschichten. Einer von Huffman zitierten Untersuchung zufolge, befanden sich 1898 unter den 519000 täglichen Lesern *Tōkyō asahi* (1898) 134000 Händler, 77000 Studenten und 26000 Mitglieder der Unterschicht. Die Leserschaft der *Yorozu Chōhō* bestand im selben Jahr zu 45% aus Soldaten, Bauern und Mitgliedern der Unterschicht. Gordon legt Daten zur Verbreitung von Abonnements in den städtischen Slums vor.

<sup>225</sup> vgl. Liste1.doc

(seit 1904), wobei letztere sich bereits 1905 als Standard in allen Tokyoter Tageszeitungen durchgesetzt hatten.

Nachdem die überwältigende Erfolgsgeschichte der Zeitung nachgezeichnet wurde, braucht die Entwicklung des Buchmarktes nur kurz angerissen zu werden. Das Faktum, dass Japan gegen Ende der Meiji-Zeit eine Lesegesellschaft war, lässt sich dabei eindrucksvoll dadurch unterlegen, dass sich der Jahresdurchschnitt an Erstpublikationen zwischen 1905 und 1913 auf 27000 Bücher belief<sup>226</sup>. Im globalen Vergleich lag Japan damit knapp hinter dem Spitzenreiter Deutschland; in den USA wurden nur etwa halb so viele Titel veröffentlicht<sup>227</sup>.

Zusammenfassend kann eruiert werden, dass Japan am Ende der Meiji-Zeit ein Niveau medialer Durchdringung erreicht hatte, das den fortschrittlichsten Ländern Ameropas gleichrangig war. Im Windschatten der Massenalphabetisierung kamen Massenmedien auf, in denen der Handlungszusammenhang Japan für jedermann erfahrbar war, wodurch die massenweise Vorstellung nationaler Gemeinschaft möglich wurde.

#### **2.3.4. Die Wehrpflicht**

Bevor der Einfluss der 1873 angeordneten Wehrpflicht auf die lebensweltliche Landkarte thematisiert wird, soll deren Durchsetzung kurz skizziert werden<sup>228</sup>. Von 1873 an wurden jährlich alle 20jährigen Männer zu 3 Jahren aktivem Dienst und vier Jahren in der Reserve einberufen. Freigestellt waren Personen, die einen besonderen Status in ihren Familien innehatten (Familienoberhäupter, erste Söhne etc.) sowie diejenigen, die 270 *en* Ausgleich entrichten konnten, was für den Großteil der Bauernschaft illusorisch war. Da die Bauern die Weggabe ihrer Söhne an die Armee keineswegs als selbstverständlichen Dienst an der Nation empfanden, sondern als eine von einem fremden Staat auferlegte, zusätzliche Bürde zur Abgabenbelastung, versuchten sie, ihre Kinder dem Zugriff des Staates zu entziehen. Zweite und dritte Söhne wurden verborgen gehalten; vielfach ließ man sie von anderen Familien als deren „erste“ adoptieren<sup>229</sup>. Infolge der legalen und illegalen Befreiung war die Ausschöpfungsquote in den ersten Jahren der Meiji-Zeit äußerst gering - 1876 beispielsweise traten gerade mal 18% aller Männer im wehrpflichtigen Alter den Wehrdienst an<sup>230</sup>. Erst mit der Aufhebung der Familienstatus-Freistellungsklausel 1889 stieg die Wehrbeteiligung

---

<sup>226</sup> Gluck, Japan´s modern myths, 1985, S. 12

<sup>227</sup> ebd.

<sup>228</sup> zu Wehrpflicht und Armee: Ike, Political development in modern Japan, 1968, S. 189 - 211  
Westney, Meiji Japan, 1998, Bd. 2, S. 244 - 266

<sup>229</sup> Maruyama, Im Schatten des Siegers - Japan, Bd. 4, 1989, S. 48

<sup>230</sup> Ike, Political development in modern Japan, 1968, S. 199

signifikant an. So konnten 1904 - zum Ausbruch des Russisch-Japanischen Krieges - eine Million Soldaten (ca. 2% der Bevölkerung!), von denen der größte Teil gerade aktiven res. Reservedienst ableistete, aufgeboten werden<sup>231</sup>.

Der erste Impetus der Wehrpflicht auf die lebensweltliche Landkarte kam vor allem in den ersten Dekaden der Meiji-Zeit, in denen die Bildungsbeteiligung vergleichsweise niedrig - die lokalistischen Lebenswelten der Bauern also noch relativ intakt - waren, zum Tragen. Mit der Einziehung wurden die Bauernsöhne aus dem lokalen Kosmos freigesetzt, sie „became aware of a world beyond the confines of their native village“<sup>232</sup>. Wie in anderen *modernizing states*, erhielten die Rekruten in der Armee nicht nur eine militärische, sondern vielfach auch ihre erste schulische Ausbildung. Die Verbindungslinien zwischen Bildungssystem und nationaler Lebenswelt sind somit auf die Armee übertragbar. Hier erlangten die Bauernsöhne die Kompetenz, vorgestellte Gemeinschaften einzugehen, und wurden im Rahmen einer Gegen-Sozialisation mit einem standardisierten Wissen (über die Nation) versorgt. Mit der Schulung jedes einzelnen Soldaten verbanden sich des weiteren Kaskadeneffekte, insofern die Heimkehrer, die von den Daheimgebliebenen bezeichnenderweise häufig als Fremdkörper angesehen und behandelt wurden, als Transmitter von Ideen, Informationen und Erfahrungen fungierten, die eine sprengende Wirkung auf die lokalistischen Lebenswelten hatten<sup>233</sup>.

Abseits ihres anfänglichen Wirkens als „school of the fatherland“<sup>234</sup>, bewässerte die Armee die Genesis/Konservierung einer nationalen Lebenswelt dauerhaft durch ihre bloße institutionelle Existenz. Im Rahmen des Wehrdienstes traten Menschen aus allen Kasten (später: Klassen/Schichten) und Regionen des Landes - ohne dass zuvor irgendein Zusammenhang zwischen ihnen bestanden hätte - als Gleiche in einen gemeinsamen Handlungszusammenhang, den Dienst an der Nation, ein. In dieser Gleichheit/Gemeinsamkeit des Hierseins/Handelns konnte die Nation als reale Gemeinschaft erfahren werden. Mit ihren Vorgängern und Nachfolgern verbanden die Rekruten objektive Gemeinsamkeiten - standardisierte Biographien, Erfahrungen, Wissen, die zur Vorstellung nationaler Gemeinschaft geleiten konnten. Dass eine derartige Vereinheitlichung einen dezisiven Beitrag zur Aufrichtung/Erhaltung nationaler Lebenswelten leistet und dies auch in Japan zu leisten vermochte, offenbart sich beispielhaft daran, dass in der ausgehenden Meiji-Zeit zahlreiche

---

<sup>231</sup> Wilson, *The Russo-Japanese War in cultural perspective*, 1999, S. 161

<sup>232</sup> Ike, *Political development in modern Japan*, 1968, S. 196

<sup>233</sup> Im Soldaten-Handbuch wurde die Weitergabe des Korpsgeistes sogar angemahnt: „Even after soldiers are discharged and return to their homes, they should, in this spirit, pursue their respective occupations, become simple and honest individuals, exert a good influence on their village communities, and thereby elevate the nation.“ (aus: ebd., S. 197)

<sup>234</sup> Weber, *Peasants into Frenchmen*, 1976, S. 298

Reservisten- und Ehemaligenorganisationen gegründet wurden<sup>235</sup>, die nicht nur Produkte gemeinschaftlichen Handelns sind, sondern diese Gemeinschaft auch festhalten.

Um Yamagata Aritomo's süßen Traum von einer Armee „mit dem wir im Inneren jeden Aufstand unterdrücken und nach außen Stärke demonstrieren zu können“<sup>236</sup> wahr werden zu lassen, nutzte man die Baracken des weiteren als Kathedralen, in denen die staatliche Lesart des Nationalismus (s. Kapitel 2.4.) unablässig gepredigt wurde<sup>237</sup>.

### 2.3.5. Zusammenfassung

Nach der Meiji-Revolution veränderte der Staat schrittweise die Rahmenbedingungen der sozialen Integration. Zersetzende Eingriffe in die überkommenen Lebenswelten der Tokugawa-Zeit mehrten sich; die notwendigen Voraussetzungen einer nationalen Lebenswelt wurden installiert.

Die Abschaffung der Daimyate zugunsten eines modernen Zentralstaates und der Abriss des Kastenwesens waren die für die Nationwerdung fundamentalen Innovationen. Sie beseitigten die strukturellen Grundlagen, auf denen während der Tokugawa-Zeit eine Vielheit von Lebenswelten gediehen hatte, und potenzierten die Strukturierungsmacht des Staates. Diese wurde unter anderem für die Revolutionierung der Kommunikationslandschaft eingesetzt - eine leistungsfähige, territoriumsübergreifende Infrastruktur und ein flächendeckendes Schulsystem wurden eingerichtet, die Schulpflicht eingeführt. Diese Neuerungen erlaubten eine fortschreitende Intensivierung der funktionalen Vernetzung der Gesellschaft<sup>238</sup>, eine Verdichtung des kommunikativen Zusammenhangs. Insbesondere konnte ein landesweiter Markt für Printmedien entstehen, wodurch die massenweise Vorstellung nationaler Gemeinschaft möglich wurde. *Peu a peu* errichtete der Meiji-Staat einen homogenen Handlungsraum „Japan“: 1882 res. 1898 traten das Strafgesetzbuch und das Bürgerliche Gesetzbuch in Kraft; seit 1889 verfügte Japan über eine Verfassung; das religiöse Leben wurde reglementiert<sup>239</sup>, Währung und Maße vereinheitlicht; die 1873 gegründete Polizei war

---

<sup>235</sup> Smethurst, *The Journal of Asian studies*, Vol. 30, No. 4, 1971, S. 815 - 828

<sup>236</sup> Yamagata [1872] zit. nach: Inoue, *Geschichte Japans*, 1993, S. 331

Yamagata Aritomo war als Heeresminister für die Ausrufung der Wehrpflicht zuständig. Später bekleidete er noch mehrfach den Posten des Premierministers, war Justizminister und nochmals Heeresminister. Von 1890 bis etwa 1920 war er der starke Mann in Japan.

<sup>237</sup> Deren Vertebral waren die 1882 erlassenen - angeblich vom Kaiser, realiter von Yamagata verfassten - *gunjin chokuyu* („Kaiserliche Vorschriften an Soldaten und Seeleute“; [Dokument10.doc]), die im wesentlichen ähnliche Aussagen wie das „Kaiserliche Erziehungsedikt“ treffen.

<sup>238</sup> hierzu: Sheridan, *Governing the Japanese economy*, 1993, S. 20 - 97

Goldsmith, *Meiji Japan*, Bd. 4, 1998, S. 119 - 172

<sup>239</sup> hierzu: Antoni, *Shinto und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai)*, 1998

Lokowandt, *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit*, 1978

seit der Polizeireform 1890 omnipräsent<sup>240</sup>. Des Weiteren wurden Wissen und Biographien der Bevölkerung in den Volksschulen und der Armee, die bewusst darauf angelegt waren, „Japaner“ zu produzieren, standardisiert.

Insgesamt hatte der Staat gegen Anfang des 20. Jahrhunderts weitreichenden Zugriff auf die gesamte Gesellschaft. Er stabilisierte einen von ihm geschaffenen, einheitlichen und zusammenhängenden Handlungsraum „Japan“, in dem sich objektiv ähnliche Menschen begegneten. Staat, funktionale Zusammenhänge und Kultur überschritten sich; die Möglichkeiten zur Formierung einer Nation waren vorhanden. Ob dessen soziale Integration zwar gefördert, aber schlussendlich nicht diktiert werden kann, soll in Kapitel 2.5. der Hergang der Gemeinschaftsbildung anhand der politischen Aktivität der Bevölkerung nachvollzogen werden. Zuvor wird der staatliche Nationalismus thematisiert.

## 2.4. Der offizielle Nationalismus

Im theoretischen Teil wurde der Nationalismus als Doktrin beschrieben, die drei Aussagen beinhaltet: Erstens wird die Existenz einer Nation mit spezifischem, unverwechselbarem Charakter angenommen. Deren Interessen und Werte sollen zweitens über allen anderen Interessen und Werten stehen. Drittens wird ein Höchstmaß an Unabhängigkeit - idR Souveränität - für die Nation eingefordert. Von vorrangigem Interesse bei der Studie eines konkreten Nationalismus ist dessen Beschreibung des Wesens „seiner“ Nation. In dieser Hinsicht soll in diesem Kapitel die staatliche Version des japanischen Nationalismus abgetastet werden.

*Kokutai* ist der Schlüsselbegriff des offiziellen Nationalismus<sup>241</sup>. Eine einvernehmlich gebrauchte Übersetzung des Wortes gibt es bis heute nicht. Minear konstatiert sogar, dass es „no precise equivalent in Western languages“<sup>242</sup> gäbe. Jedenfalls setzt sich der Ausdruck aus den *kanji* Land (*koku*) und Körper (*tai*) zusammen. In Japan tauchte er erstmals in den Schriften des Konfuzianers Kuriyama Senpō (1671 - 1706) auf<sup>243</sup>. Konzeptionalisiert war er bis zur Meiji-Revolution dawider nicht, d.h. dass eine abschließende Gehaltsaufladung erst noch erbracht werden musste<sup>244</sup>. Generell signifizierte *kokutai* dabei eine „essential“

---

<sup>240</sup> zur Polizei: Westney, Meiji Japan, Bd. 3, 1998, S. 107 - 132

einige japanspezifische Institutionen behandelt: Pyle, Meiji Japan, Bd. 4, 1998, S. 3 - 21

<sup>241</sup> zum offiziellen Nationalismus: Lokowandt, Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit, 1978, S. 56 - 61

Maruyama Denken in Japan, 1988, S. 43 - 51

<sup>242</sup> Minear, Japanese tradition and Western law, 1970, S. 67

<sup>243</sup> Lokowandt, Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit, 1978, S. 56

<sup>244</sup> vgl. Gluck, Japan's modern myths, 1985, S. 143 - 147

- ahistorische und unveränderliche - „quality [...] of Japan“<sup>245</sup> und diene somit „to identify the nation and separate ‘them’ from ‘us’“<sup>246</sup>. Maßgebliche Aufladungen des Begriffes finden sich in der Verfassung (1889) und im „Kaiserlichen Erziehungsedikt“ (1890).

Am 11. Februar 1889 reichte der *tennō* seinen „present subjects and descendants“ im Namen seiner „Imperial Ancestors“ ein „immutable fundamental law“<sup>247</sup> dar, das bis zur Niederlage im Zweiten Weltkrieg gelten sollte. Die für den offiziellen Nationalismus relevanten Bestimmungen von *kokutai* sind in den Artikeln 1, 3 und 4 geborgen. Artikel 1, das „great principle of the Constitution“<sup>248</sup> erklärte, dass „The Empire of Japan shall be reigned over and governed by a line of Emperors unbroken for ages eternal“<sup>249</sup>. Gemäß Artikel 4 stand dem laut Artikel 3 „sacred and inviolable“ *tennō* die Staatsgewalt uneingeschränkt zu, wobei er diese jedoch nach Maßgabe der Verfassung ausübte, da „His Imperial Majesty has Himself determined a Constitution [...] to be observed both by the Sovereign and by the people“<sup>250</sup>. Aber trotzdem „he has indeed to pay due respect to the law, [...] the law has no power to hold Him accountable to it“<sup>251</sup>. MaW hatte der Kaiser eine absolute Stellung im Staat inne. Fundiert wurde diese nicht rechtlich, sondern durch eine „mytho-historische“<sup>252</sup> Erzählung. Das Grundgesetz war nämlich keinesfalls als neu geschöpftes Recht, sondern als Verdeutlichung der Prinzipien der „Imperial Ancestors“ zu verstehen, denn „the relations between Sovereign and subject“, wie sie die Verfassung kodifizierte, „were established at the time that the state was first founded“<sup>253</sup>. Gegründet wurde der Staat am 11. Februar 660 v.u.Z.. An diesem Tag erteilte die Sonnengöttin *amaterasu ōmikami* ihrem Enkel - dem ersten *tennō* - einen Herrschaftsauftrag über Japan, wobei sie verfügte, dass dessen Nachfahren in ununterbrochener Linie über Japan herrschen sollten<sup>254</sup>. Seit 660 v.u.Z. also haben „heaven-

---

Schriften der Tokugawa-Zeit kann beispielsweise entnommen werden, dass die *han* eigene *kokutai* hatten (Roberts, *Mercantilism in a Japanese domain*, 1998, S. 5). Die unzulängliche Ausarbeitung des Begriffes deutet den ideologischen Charakter des offiziellen Nationalismus an, auf den weiter unten eingegangen wird.

<sup>245</sup> Anzu zit. nach: Lokowandt, *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit*, 1978, S. 56

<sup>246</sup> Totman, *A history of Japan*, 2000, S. 374

<sup>247</sup> s. Dokument11.doc (Imperial speech on the promulgation of the constitution)

<sup>248</sup> Itō, *Commentaries on the constitution of the empire of Japan*, 1978, S. 2

Itō Hirobumi war der Hauptautor der Meiji-Verfassung. Seine *Commentaries* fungierten als Standardtext für deren Exegese.

<sup>249</sup> s. Dokument12.doc (Verfassung)

<sup>250</sup> Itō, *Commentaries on the constitution of the empire of Japan*, 1978, S. 8 (Kommentar zu Artikel 4)

<sup>251</sup> ebd., S. 7 (Kommentar zu Artikel 3)

<sup>252</sup> Antoni, *Shinto und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai)*, 1998, S. 219

<sup>253</sup> Itō, *Commentaries on the constitution of the empire of Japan*, 1978, S. 1

<sup>254</sup> Ein staatliches Geschichtslehrbuch fasste den Gründungsmythos folgendermaßen zusammen: „The Sun Goddess *Amaterasu Ōmikami* is the distant Ancestor of the Emperors. [...] The Japanese Empire is the nation which the Sun Goddess first bequeathed to the rule of her grandson Ninigino Mikoto. When she *handed down the nation*, she said: ‘This is a land deserving to be ruled by my descendants. Thou who are the Imperial descendants shall govern. [...] The foundation upon our nation is established unwaveringly for all time was indeed *fixed at that moment*. (aus: Mita, *Social psychology of modern Japan*, 1992, S. 251 [kursiv S.B.])

descended, divine and sacred“ Nachkommen der Sonnengöttin, die „pre-eminent above all subjects“<sup>255</sup> sind, in ununterbrochener Linie und nach identischen Grundsätzen über Japan geherrscht. Laut dem 1890 ergangenen „Kaiserlichen Erziehungsedikt“<sup>256</sup>, das die Richtlinien für die moralische Unterweisung an den Schulen vorgab und dessen Abschrift zum Gegenstand von Schulritualen (s. Kapitel 2.6.) wurde, waren die Untertanen dem Kaiserhaus seit der Staatsgründung stets in Loyalität (*chū*) und Kindesliebe (*kō*)<sup>257</sup> verbunden. Beide (originär konfuzianischen) Tugenden sind von den „Imperial Ancestors“ eingesetzt worden und „infallible for all ages“. Als konkrete Verhaltenserwartungen, die sich aus *chū* und *kō* ergeben, benennt das Edikt unter anderem: „always respect the Constitution and observe laws; should emergency arise offer yourself courageously to the State, and thus guard and maintain the prosperity of Our Imperial Throne“. Tatsächlich sind aber sämtliche Lebensbereiche, z.B. das Familienleben, auf die Befriedigung der beiden Imperative hin zu auszurichten. Weiterhin erklärte das *chokugo* die unveränderliche Beziehung zwischen *tennō* und Untertanen zu einem gleichermaßen staatlichen und familiären Band<sup>258</sup>, d.h. dass: „The emperor is to his subjects, as a parent to his children. In other words, a state is an expansion of a family. The emperor rules commoners as parents guide their children with mercy“<sup>259</sup>. Für die Untertanen bedeutet das: „We should respect our Emperor in the same way as we show piety towards our parents. Piety in the service of the Ruler is loyalty. [...] The Ruler is like one’s father“<sup>260</sup>. Diese normative Dopplung der *tennō*-Untertan-Beziehung ist als Theorie des Familienstaates (*kazoku kokka*) bekannt<sup>261</sup>.

---

<sup>255</sup> Itō, Commentaries on the constitution of the empire of Japan, 1978, S. 7 (Kommentar zu Artikel 3)

<sup>256</sup> s. Dokument13.doc (*chokugo*)

Das *chokugo* hatte die Form eines kaiserlichen Diktats. De facto war es von Motoda Eifu, einem Lehrer des Kaisers, und dem Oligarchen Inoue Kowashi elaboriert worden.

eine fruchtbare Interpretation des Ediktes offeriert: Lokowandt, Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit, 1978, S. 237 - 242

<sup>257</sup> Pörtner/Heise übersetzen *chū* als Treue und *kō* als pietätvolle Fügsamkeit (Pörtner/Heise, Die Philosophie Japans, 1995, S. 70).

<sup>258</sup> Im klassischen Konfuzianismus beschreibt *kō* die Beziehung des Untertanen zum Herrn, *chū* die des Kindes zu den Eltern (vgl. Murthy, The rise of modern nationalism in Japan, 1973, S. 141).

<sup>259</sup> aus dem offiziellen Kommentar zum *chokugo*: Inoue zit. nach: Chizuko, Multicultural Japan, 1996, S. 214

<sup>260</sup> aus einem staatlichen Schulbuch: Murthy, The rise of modern nationalism in Japan, 1973, S. 395

<sup>261</sup> Maruyama zufolge, konnte der staatliche Nationalismus die „irrationale Anhänglichkeit an die Primärgruppen“ (Maruyama, Im Schatten des Siegers: Japan, Bd. 4, 1989, S. 45) ausnutzen, um die Nation zu erzeugen. Dass diese Überlegung beim Entwurf des Modells „Familienstaat“ eine Rolle spielte, ist hochwahrscheinlich. Daraus, dass die Nation als Familie erzählt wurde, kann hingegen nicht gefolgert werden, dass die reale Nation von indoktrinativ generierten familiären Gefühlen getragen wurde. Familiäre Verbundenheit gärt in intensiven reziproken Beziehungen, die im Staatsrahmen selbstverständlich nicht äquivalent reproduzierbar sind, weswegen es eine familiäre Anhänglichkeit zur Nation nicht geben kann (ähnlich: Irokawa, The culture of the Meiji period, 1985, S. 280). Der Nationalismus ist die Erzählung der Nation - reale Nationen entstehen aber eben nicht durch bloße Indoktrination, sondern im Kontext der Moderne. Wäre Maruyama’s These, dass die Verbundenheit zur Primärgruppe beliebig ausgedehnt werden kann, indem man Menschen irgendetwas als Familie erzählt, zutreffend, bräuchte man beispielsweise den Menschen weltweit

*Kokutai* verweist also auf ein Staatswesen, das göttlichen Ursprungs und unveränderlich in der Hinsicht ist, dass göttliche<sup>262</sup> Nachfahren von *amaterasu ōmikami* in ununterbrochener Erbfolge souverän über ihnen ergebene Untertanen herrschen. Der Gedanke, die Nation sei unvermittelt aus einem Schöpfungsakt erwachsen, der ein fertiges - ein „natural“ - „bond between the emperor and the people“<sup>263</sup> konstituierte, läuft dabei der Fiktion des Sozialkontraktes, gemäß der Individuen sich aus freier Entscheidung zu einem gemeinschaftlichen Verband zusammenschließen, klarerding zuwider<sup>264</sup>. Tatsächlich lieferte der offizielle Nationalismus eine holistische Definition der Nation, d.h. dass er diese zu einem vollendeten Ganzen deklarierte, wobei ihre Teile (*tennō*/Untertanen) durch eine organische Beziehung zueinander beschrieben sind. Ein autonomer Status wird den einzelnen Teilen in einer solchen Deutung nicht zuerkannt; sie werden über ihre Beziehung zu den anderen Teilen definiert. Daraus, dass die Nation durch ein Verhältnis zwischen *tennō* und Gesellschaft markiert wird, ergibt sich unter anderem, dass letzterer ein Eigenleben abgesprochen wird, das Japan als Japan hervorbringen könnte<sup>265</sup>. Japaner gibt es demgemäß nur in ihrer Beziehung zum Kaiserhaus und nur im (anti-individuellen) Plural. *Chū* und *kō* verleihen - infolge der imperativen Geltung, die ihnen zukommt<sup>266</sup> - dieser Sichtweise Aus- und Nachdruck. Beide Normative beinhalten den Gedanken, dass Individuen einen festen, nicht verhandelbaren Platz in bereits etablierten Hierarchien einnehmen, über den sie beschrieben und ihre Handlungsoptionen festgelegt werden. Sie richten sich gegen eine Verselbstständigung von Individuen und verweigern ihnen einen autonomen Status<sup>267</sup>. Ein bemerkenswertes Postulat

---

nur unablässig predigen, dass der UNO-Vorsitzende aller Menschen Vater sei, um eine Weltgemeinschaft zu erzeugen.

Generell wurde die Theorie des Familienstaates lediglich dogmatisch formuliert. Einige Akademiker, herauszuheben ist Hozumi Yatsuka, vertraten aber einen „wissenschaftlich“ begründeten Standpunkt, welchem zufolge alle Japaner von *amaterasu ōmikami* abstammen würden, weswegen die japanische Nation eine genetisch verbundene, rassische Großfamilie sei. (quellenreich zu Hozumi's Konstrukt: Minear, *Japanese tradition and Western law*, 1970, S. 56 - 83)

<sup>262</sup> *Kami*, der japanische Gottesbegriff, ist nicht mit dem christlichen vergleichbar. *Kami* ist nicht allwissend, unfehlbar oder allmächtig. Zudem sind die Kaiser nicht die einzigen lebenden Gottheiten. Dennoch stand der *tennō* oberhalb und außerhalb des menschlichen Maßes und unterschied sich wesensmäßig von seinen Untertanen (vgl. Lokowandt, *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit*, 1978, S. 42).

<sup>263</sup> Irokawa, *The culture of the Meiji period*, 1985, S. 257

<sup>264</sup> vgl. ebd.

<sup>265</sup> vgl. Lokowandt, *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit*, 1978, S. 58

<sup>266</sup> Im klassischen Konfuzianismus wurde *chū* so gedacht, dass Herrscher ihren Untertanen gegenüber basale Pflichten - im Gegenzug zu deren Loyalität - hatten. Der Herrscher musste idS tugendhaft sein. Im Falle von Verfehlungen, konnten die Untertanen ihre Loyalität aufkündigen und den Herrscher stürzen (Minear, *Japanese tradition and Western law*, 1970, S. 4). Das *chū* des *chokugo* ist allerdings vor dem Hintergrund zu lesen, dass das Kaiserhaus immerfort herrschen soll, sodass *chū* eine unbedingte Loyalität meint. Um diese Forderung zu begründen, führte der offizielle Nationalismus gelegentlich an, dass die Kaiser *per se* tugendhaft seien - „their virtuous authority is exceedingly high and far-reaching, shining like the sun itself in the heavens“ (aus einem Schulbuch in: Mita, *Social psychology of modern Japan*, 1992, S. 253).

<sup>267</sup> vgl. Maruyama, *Denken in Japan*, 1988, S. 59

des offiziellen Nationalismus war ferner, dass alle Lebensbereiche auf die Befriedigung von *chū* und *kō* hin auszurichten seien, d.h. dass keine Scheidung zwischen öffentlichem und privatem Bereich zugelassen wurde, wodurch der Dienst am Kaiser als „Daseinszweck“<sup>268</sup> der Gesellschaft erscheint. Des weiteren zeichnete der offizielle Nationalismus die Beziehung zwischen *tennō* und Gesellschaft natürlich harmonisch. Hierauf aufsetzend wurde Geschichte zu einer konfliktfreien - als „Beleg“ für die Eintracht zwischen Kaiser und Untertanen führte man die ununterbrochene Herrschaft des Kaiserhauses an - Narration degradiert<sup>269</sup>.

Aus der Behauptung, die japanische Nation sei göttlichen Ursprungs und in ihrem Zentrum stünde ein lebender Gott, resultierte weiterhin, dass Japan nicht als gleichrangiges Mitglied in einer „Gemeinschaft der Nationen“, sondern als über allen anderen Nationen stehend verhandelt werden konnte. Die These von der Überlegenheit Japans kursierte während der Meiji-Zeit tatsächlich<sup>270</sup>, ohne dass diese jedoch von staatlicher Seite offensiv in die Gesellschaft eingeleitet wurde<sup>271</sup>.

Der politisch bedeutsamste Aspekt des staatlichen Nationalismus folgt daraus, dass die unveränderliche Beziehung zwischen Kaiserhaus und Gesellschaft eine Beziehung im „Kaiserstaat“<sup>272</sup> war, weswegen die verfassungsmäßige Ordnung nicht im Namen der Nation angegriffen und Opposition gegen diese als anti-national stigmatisiert werden konnte<sup>273</sup>. Der offizielle Nationalismus ermangelte somit des emanzipatorischen, progressiven Gedankens der Volkssouveränität, den der nationalistische Diskurs idR transportiert(e)<sup>274</sup>. Die Verfassung, welche Itō ja als „national“ etikettiert hatte, räumte dem gewählten Repräsentantenhaus aber durchaus ein, vom Kaiser - vielmehr von den Oligarchen im Namen

---

Sichtbar wird dies daran, dass die Verfassung alle Freiheiten, die sie gewährte, nur eingeschränkt gewährte. So wurde die Glaubensfreiheit (Artikel 28) nur „within limits not prejudicial to peace and order, and not antagonistic to their duties as subjects“ zugestanden.

<sup>268</sup> Lokowandt, Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit, 1978, S.239

<sup>269</sup> Die Geschichtswissenschaft (vielmehr die Geschichte Japans) war der natürliche Feind des offiziellen Nationalismus, sodass diese seit den 90ern diszipliniert wurde (dazu: Mehl, History and the state in nineteenth-century Japan, 1998, S. 126 - 147).

<sup>270</sup> vgl. Gluck, Japan's modern myths, 1985, S. 145

<sup>271</sup> Lincoln, Washington, Nightingale u.a. wurden den Kindern in den staatlichen Lehrbüchern sogar als Vorbilder vorgestellt (Murthy, The rise of modern nationalism in Japan, 1973, S. 402 ff.).

Zwar ließ sich die These von der japanischen Überlegenheit formulieren, bis etwa 1895 (als Japan den Krieg gegen China gewann) dominierte aber die Annahme japanischer Minderwertigkeit das diskursive Feld. So wurde in Regierungs- und Intellektuellen-Kreisen ernsthaft debattiert, ob eine groß angelegte Kreuzung zwischen japanischer und kaukasischer Rasse angegangen werden sollte, um erstere aufzuwerten. (Shively, Tradition and modernization in Japanese culture, 1971, S. 94). Auch dem Gedanken der Minderwertigkeit ist selbstverständlich die Idee der Ungleichrangigkeit der Nationen inhärent.

<sup>272</sup> Lokowandt, Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit, 1978, S. 61

<sup>273</sup> vgl. Maruyama, Denken in Japan, 1988, S. 53

<sup>274</sup> Hobsbawm sieht den offiziellen Nationalismus daher als Sonderfall: Hobsbawm, The invention of tradition, 1983, S. 266

des Kaisers<sup>275</sup> - eingebrachte Gesetzesvorschläge abzulehnen (Artikel 37). Zudem gewährte Artikel 29 Redefreiheit „within the limits of law“, sodass die im Namen des *tennō* betriebene Politik von Parlament und Öffentlichkeit legal kritisiert werden konnte. Um sich der solchermaßen gefährdeten Willfährigkeit der Öffentlichkeit im allgemeinen und der Abgeordneten im speziellen zu versichern, hatten die Oligarchen ihre kaiserliche Marionette schon anlässlich der Aushändigung des Grundgesetzes an die Bevölkerung eine Erklärung abgeben lassen, die nahelegte, dass die „nationale“ Loyalität gegenüber dem Kaiser Vorrang vor der „nationalen“ Verfassung habe: „considering that Our subjects are the descendants of the loyal and good subjects of Our Imperial Ancestors, We doubt not but that Our subjects will be guided by Our views, and will sympathize with all Our endeavours, and that, harmoniously cooperating together, they will share with Us Our hope of making manifest the glory of Our country“<sup>276</sup>. Das ein Jahr nach dem Grundgesetz entstandene *chokugo* muss dann auch als Versuch verstanden werden, einer zu liberalen Auslegung der Verfassung durch nochmalige, unmissverständliche Betonung der unbedingten Priorität der Loyalität gegenüber dem *tennō* entgegenzuwirken<sup>277</sup>. Dieses ideelle Plateau verschaffte den Oligarchen ein „monopoly on the prerogative to determine what was a loyal act“<sup>278</sup> - auch der verfassungskonforme Dissens mit der kaiserlichen Politik konnte als anti-national denunziert und alles Handeln der Meiji-Regierung überdies als national koloriert werden<sup>279</sup>. Die Explikationen dieser Passage deuteten bereits an, dass der staatliche Nationalismus ideologischen Charakter hatte, welcher im Folgenden noch deutlicher abgeleitet werden soll. Sinnvoll kann Ideologie als Wirklichkeitsbestimmung, an die der Ideologe selbst nicht glaubt, sondern die er aus seinem Machtinteresse heraus kommuniziert, gerahmt werden<sup>280</sup>. Ideologien besitzen demgemäß einen instrumentellen Charakter - sie werden von konkreten Akteuren für konkrete Zwecke genutzt. Die Hauptakteure bei der Formulierung und Verbreitung des offiziellen Nationalismus waren die Oligarchen (die Verfassung, der Verfassungskommentar und das *chokugo* stammten direkt aus ihren Federn; der Kommentar zum *chokugo* war eine Auftragsarbeit), deren instrumentelle Sichtweise auf „ihren“

---

<sup>275</sup> Um einer unkontrolliert aktiven Rolle des Kaisers vorzubeugen, enthielt die Verfassung den Artikel 55, welcher besagte, dass alle kaiserlichen Gesetze, Verordnungen und Edikte der Unterschrift eines zuständigen Ministers, bedürften.

<sup>276</sup> s. Dokument11.doc

<sup>277</sup> Wie oben gesehen leitet sich die Pflicht, die Bestimmungen der Verfassung zu befolgen im *chokugo* aus *chū* und *kō* ab (vgl. Lokowandt, Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit, 1978, S. 240).

<sup>278</sup> Okamoto, Conflict in modern Japanese history, 1982, S. 271

<sup>279</sup> zum Kaiser als außerverfassungsmäßiges Druckmittel der Oligarchen: Sims, A political history of modern Japan, 1991, S. 78 - 104

1913 weigerte sich das Repräsentantenhaus erstmals einem „Wunsch des Kaisers“ nachzukommen.

<sup>280</sup> vgl. Berger/Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, 2001, S. 132

Nationalismus hervorragend dokumentiert ist<sup>281</sup>. In der in Fn. 281 zitierten Ansprache benannte Itō die Aufgabe, die dem offiziellen Nationalismus zugedacht war: die Herzen der Menschen zum Nutzen des Staates, d.h. der Oligarchen, auf eines ausrichten. Eine solche Ausrichtung hielt die Meiji-Regierung aufgrund innen- und außenpolitischer Herausforderungen ihrer Macht für notwendig<sup>282</sup>. In lebhafter Erinnerung daran, dass die Kolonialmächte einem wehrlosen *bakufu* Verträge diktiert hatten und angesichts der rüden außenpolitischen Gangart im Zeitalter des Imperialismus, mit dem die Meiji-Zeit zusammenfiel, betrachteten die Oligarchen andere Staaten prinzipiell als Gefahr<sup>283</sup>. Um dieser Bedrohung zu begegnen, hatten schon Teile der politischen Klasse der Tokugawa-Zeit den Aufbau einer schlagkräftigen Armee und einer produktiven Ökonomie als Direktiven ausgegeben. Unter den seinerzeit zirkulierenden Slogan *fukoku kyōhei* („reiches Land, starke Armee“) lassen sich viele Maßnahmen der Oligarchen während der Meiji-Zeit subsumieren. Zunehmend setzte sich bei ihnen die Erkenntnis durch, dass alle Teile der Bevölkerung zur Erreichung dieser Vorhaben mobilisiert, d.h. westliche Strukturen und Ideen (unter anderem Abschaffung des Kastenwesens, Wehr- und Schulpflicht, politische Freiheiten, massenweise Übersetzung westlicher Bücher) übernommen, werden mussten. Dass die Neuordnung der Gesellschaft Energien freisetzen würde, die ihre Machtstellung herausfordern würden, erahnten die Oligarchen zunächst nur vage<sup>284</sup>. Diese Kräfte materialisierten sich erstmals in

---

<sup>281</sup> Repräsentativ ist die vor Zweckmäßigkeitserwägungen überquellende Rede Itō' s vor dem Geheimen Staatsrat und dem *tennō* über seinen Verfassungsentwurf: „Die konstitutionelle Regierungsform [...] ist etwas völlig Neues [in Japan]. Deshalb lässt sich nicht absehen, ob ihre Verwirklichung zum *Nutzen* des *Staates* ausschlagen wird oder nicht. [...] In Europa findet sich in diesem Jahrhundert kein Land mehr, das kein konstitutionelles Regierungssystem hätte. Aber dieses System hat sich im Laufe der Geschichte herausgebildet, und seine Wurzeln liegen in der fernen Vergangenheit. In unserem Land ist es dagegen eine völlig neue Erscheinung. Deshalb müssen wir vor der Abfassung der Verfassung zunächst *nach der Achse unseres Landes fragen und festlegen, was diese Achse bilden soll*. Wenn man ohne eine solche Achse die Politik dem willkürlichen Rasonnement des Volkes überlässt, verliert das Regieren seine Ordnung, und der Staat geht in der Folge zugrunde. [...] Während der mehr als tausend Jahren seit den Anfängen der konstitutionellen Regierungsform in Europa hat sich nicht nur das Volk gründlich in dieses System eingeübt, sondern da war auch eine Religion, die die Achse dieses Systems bildete, eine Religion, die die Herzen der Menschen tief durchdrang und *sie alle auf eines ausrichtete*. In unserem Land hingegen ist die Kraft der Religionen schwach, und keine von ihnen könnte die Achse dieses Staates bilden. [Es folgen Ausführungen über die Schwäche des Buddhismus und des Shintoismus, die Menschen an den Staat zu binden.; S.B.] Das einzige, was in unserem Land eine Achse *bilden kann*, ist das Kaiserhaus. Wir haben deshalb im Verfassungsentwurf diesem Punkt ganz besondere Aufmerksamkeit gewidmet und uns bemüht, die monarchische Gewalt zu respektieren und möglichst wenig einzuschränken. [...] Wir haben also in diesem Entwurf die monarchische Gewalt *zur Achse gemacht* und alles vermieden, wodurch sie verletzt werden könnte. (Itō [1888] zit. nach: Maruyama, Denken in Japan, 1988, S. 43 ff.; kursiv S.B.)

zu Zweckmäßigkeitserwägungen bei der Ausarbeitung des *chokugo*: Murthy, The rise of modern nationalism in Japan, 1973, S. 312 - 319

<sup>282</sup> vgl. zu den folgenden Ausführungen: Maruyama, Im Schatten des Siegers: Japan, B. 4, 1989, S. 37 - 49

<sup>283</sup> Inoue Tetsujirō gab den außenpolitischen Leitgedanken der Oligarchen in seinem Kommentar zum „Kaiserlichen Erziehungsedikt“ stringent zusammen: „we must consider the whole world our enemy. Although we should always endeavour to conduct friendly with the powers, foreign enemies are watching for any lapse on our part“. (s. Dokument14.doc)

<sup>284</sup> vgl. Murthy, The rise of modern nationalism in Japan, 1973, S. 180 f.

der *jiyū minken undō* (Bewegung für Freiheit und Volksrechte [s. Kapitel 2.5.]), die Anfang der 80er eine ausreichend große Anhängerschaft gesammelt hatte, um politischen Druck auszuüben. Die Bewegung war ein Spross der Reformen - beseelt war sie von der westlichen Idee politischer Partizipation, welche durch Printmedien landesweit und über die Kastengrenzen hinaus verbreitet worden war. Beängstigen musste das Ausmaß der Bewegung vor allem deswegen, weil die Moderne zu diesem Zeitpunkt in vielen Kreisen der Bevölkerung noch gar nicht angekommen war. Um die freigewordenen und die zukünftig freiwerdenden Energien zu bändigen und für ihre Zwecke verwertbar zu machen<sup>285</sup>, vervielfachte die Meiji-Regierung daher ihre Anstrengungen bei der Kodifizierung und Verbreitung eines Nationalismus<sup>286</sup>, der, indem er die absolute Ergebenheit gegenüber dem *tennō* - der von den Oligarchen kontrolliert wurde - und dessen Staat zum Wesensmerkmal der Nation erhob, die bestehenden Machtverhältnisse legitimierte, jegliche Forderung des Staates an die Gesellschaft nationalisierte und zudem die praktische Option schuf, alle oppositionellen Gruppen (und konkurrierenden Nationalismen) als non-national zu diffamieren<sup>287</sup>. Neben der Aufgabe, die Loyalitäten einer entfesselten und sich weiter entfesselnden Gesellschaft auf den Staat zu richten, hatte der offizielle Nationalismus schon seit 1868 die Funktion, den Makel, dass die Oligarchen eben eine *han*-Oligarchie bildeten, die durch eine sektionalistische Revolution an die Macht gelangt war, zu retouchieren<sup>288</sup>. Hinter einem *tennō*, den sie zum Souverän und Zentrum der Nation aufbliesen, suchte die Meiji-Regierung ihre Macht zu verbergen.

Abschließend ist zu akzentuieren, dass der Staat nur eine Stimme im polyphonen nationalistischen Diskurs war, die - da sie eben lautstark durch die staatlichen Kanäle geblasen wurde - freilich besondere Aufmerksamkeit verdient. Faktisch erwiesen sich die Schulen als unzureichend effiziente Indoktrinationsagenturen (s. Kapitel 2.6.). Letztendlich stellte der offizielle Nationalismus lediglich zwei Motive bereit, um die sich der gesamte

---

Motoyama, *Proliferating talent*, 1997, S. 238 - 273

<sup>285</sup> Retrospektiv fasste Itō die Haltung der Oligarchen gegenüber der *jiyū minken undō* folgendermaßen zusammen: „The onslaught of extremely democratic ideas had to be resisted in a country such as ours, it was evident that it would be necessary to compensate for its smallness of size and population by a compact solidity of organization“ (Itō [1903] zit. nach: Beasley, *The rise of modern Japan*, 1995, S. 77).

<sup>286</sup> Vor dem Hintergrund der Sprengkraft der *jiyū minken undō* ist auch die Herausgabe der „Kaiserlichen Vorschriften an Soldaten und Seeleuter“ (1882), das Verbot westlicher Morallehrbücher (1880) und schließlich die Nationalisierung der Lehrerausbildung und der Schulbücher unter Mori Arinori zu lesen.

<sup>287</sup> Zu Unrecht wurde die *jiyū minken undō* dann auch als partikularistisch diffamiert. Bei der Denunzierung der Bewegung und nicht-staatlicher Politik im allgemeinen - Gluck spricht hierbei zutreffend von einem „denaturing of politics“ (Gluck, *Japan's modern myths*, 1985, S. 49) - blieb es nicht. Seit den 80iger Jahren wurde die Presse und politische Organisationen zunehmend unter staatliche Aufsicht gestellt. Diese Maßnahmen blieben eine - fortschreitend weniger wirksame - Konstante der Innenpolitik.

Abriss der Repressionspolitik in: Mitchell, *Meiji Japan*, Bd. 4, 1998, S. 50 - 77

<sup>288</sup> vgl. Calman, *The nature and origins of Japanese imperialism*, 1992, S. 121 ff.

Diskurs gruppierte - die primordiale Qualität der japanischen Nation und die besondere Stellung des Kaiserhauses in der Nation<sup>289</sup>. Beide Elemente wurden auf vielfältige Weise miteinander verknüpft.

## 2.5. Zur politischen Aktivität der Gesellschaft

Die in Kapitel 2.3. aufgezeichneten Modernisierungsvorgänge ermöglichen und protegieren soziale Integration auf nationaler Ebene. Ob und wann diese aktualisiert wurde, lässt sich aus der Handlungskordinierung und dem Handlungsbezug der Gesellschaft ablesen. Im Hinblick hierauf wird im Folgenden das politische Handeln der Bevölkerung untersucht. Gegliedert ist die Analyse in drei Etappen - 1880 bis 1890, 1890 bis 1900 und 1900 bis 1912.

In der *jiyū minken undō* (abgekürzt: BFV) drückten sich Ende der 70er/Anfang der 80er die regimekritischen Elemente der Gesellschaft aus<sup>290</sup>. Die BFV versammelte etwa 1000<sup>291</sup> lose zusammenhängende - oftmals regional, deutlich seltener kastisch organisierte - Gruppen, die bevorzugt regionale ökonomische Probleme artikulierten und häufig ohne Kontinuität arbeiteten. Dieses zerfurchte Panorama gibt das volle Potential der Gruppen, d.h. ihren Zusammenhang in einer Bewegung, jedoch nicht wieder. Beispielsweise konnte den Oligarchen 1880 - dank der konzertierten Anstrengungen von 149 Gruppen aus 39 der seinerzeit 45 Präfekturen - eine 135000 Unterschriften umfassende Petition vorgelegt werden, die auf die rasche Einberufung einer Nationalversammlung drängte<sup>292</sup>. Die überregionale und kastenübergeifende Handlungskoordination und die Forderung nach einem Parlament indizieren den durchaus vorhandenen nationalen Horizont der Gruppen. Dass die BFV nach diesem frühen Höhepunkt der Zusammenarbeit und Solidarität nicht weiter gerann, sondern zusehends zerfiel und Mitte der 80er Jahre endgültig entschlief, ist neben dem Umstand, dass das Versprechen der Oligarchen, eine Verfassung auszuarbeiten (1881)<sup>293</sup>, regionalistische

---

<sup>289</sup> vgl. Gordon, *Labor and imperial democracy in prewar Japan*, 1991, S. 50 ff.

Hier sei nochmals auf die lebhaftige Diskussion darüber, was genau *kokutai* denn eigentlich sei, hingewiesen, die auch nach den staatlichen Setzungen nicht abflaute.

<sup>290</sup> zur BFV/den ersten Parteien: Scalapino, *Democracy and party movement in prewar Japan*, 1975, S. 41- 145  
Sims, *A political history of modern Japan*, 1991, S. 51 - 70

<sup>291</sup> ebd., S. 53

<sup>292</sup> ebd., S. 52

1880 forderten 85 weitere Petitionen die Installation eines Parlaments. Zwischen 1874 und 1881 wurden insgesamt ca. 130 solcher Petitionen eingereicht, die zusammen 319311 Unterschriften umfassten (ebd.).

<sup>293</sup> Dieses Versprechen war nicht progressiv, sondern eine Reaktion auf die BFV (und insbesondere die Formierung der *jiyūtō* [s.u.]), die ein neuartiger und mächtiger - eben auf nationaler Ebene operierender - Gegner in der politischen Arena war. So schrieb Inoue Kowashi 1881 an Itō: „If we lose the opportunity [to adopt a Prussian-style constitution] and vacillate, within two or three years the people will become confident that they can succeed and no matter how much oratory we use [...] public opinion will cast aside the draft of a

- aber auch ideelle - Konflikte zwischen den Gruppen erneut in den Vordergrund treten ließ<sup>294</sup>, auf die verschärfte Repressionspolitik der Regierung zurückzuführen, die 1880 Kommunikation zwischen politischen Gruppierungen und 1882 den Aufbau von Zweigstellen untersagte<sup>295</sup>. Letzteres Verbot wurde vor allem in Richtung der 1881 gegründeten *jiyūtō* (Freiheitspartei; Vorgänger der heutigen LDP) ausgesprochen, die als erste Partei explizit national konzipiert war<sup>296</sup>. Das Scheitern der *jiyūtō* beim Aufbau einer nationalen Basis war aber nicht nur der staatlichen Repression geschuldet - in ihm spiegelt sich auch eine Gesellschaft, die sich noch nicht von feudalen Routinen verabschiedet hatte. Als sich die Partei 1884 zeitweilig auflöste (sie wurde 1890 reanimiert), zählte sie 2147 Mitglieder - mehrheitlich *samurai* aus dem ehemaligen *han* Tosa, dem der Parteiführer Itagaki Taisuke entstammte<sup>297</sup>. Sichtbar wurde die *jiyūtō* vor allem in einigen - ökonomisch motivierten - Bauernaufständen, die die wenigen Bauern (d.h. Großbauern), die der Partei angehörten, unabhängig von und sogar gegen den Willen der Parteiführung anführten.

Insgesamt kann konstatiert werden, dass sich die absolute Mehrheit der Bevölkerung in den 80er Jahren noch im politischen Tiefschlaf befand. Nur eine von einem „political fever“<sup>298</sup> befallene, kastenübergreifende Minderheit<sup>299</sup> organisierte und artikulierte sich - sporadisch sogar in einem überregionalen Schulterschluss. Die 80er Jahre scheinen für diese Elite eine Orientierungsphase gewesen zu sein, in der das Verhältnis von Region und Nation ausgehandelt wurde, wobei die Petitionen oder das Statut der *jiyūtō* andeuteten, dass der primäre Bezugspunkt der Politik zukünftig die Nation sein würde.

---

constitution presented by the government, and the private drafts of the constitution will win out the end“ (aus: Gordon, Labor and imperial democracy in prewar Japan, 1991, S. 15).

<sup>294</sup> hierzu: Sims, A political history of modern Japan, 1991, S. 64 f.

<sup>295</sup> Die drastische Reaktion der Oligarchen bezeugt deren Furcht vor der Kraft der sich entfaltenden Öffentlichkeit. Die Realität der BFV liefert mithin ein Gegenargument zur These vom traditionell unterwürfigen und autoritätsbedürftigen Japaner (exemplarisch: Duus, Feudalism in Japan, 1976, S. 113), die vor dem Hintergrund idealisierter europäischer Gesellschaften formuliert sein dürfte (Waren die europäischen Bauern wirklich die Vordenker des Liberalismus?). Gerade in der älteren Meiji-Forschung wurde die BFV zumeist ignoriert. Neben das Bild des servilen Japaners wurde dann für gewöhnlich das der milden und weisen Oligarchen gestellt, die eine unreife Nation selbstlos über die Klippen der Geschichte schifften (extrem: Storry, Geschichte des modernen Japan, 1962, S. 116). Fakt ist, dass die Meiji-Regierung alle Ansätze eigenständigen Handelns nur allzu gerne behinderte, um sich eine folgsame Gesellschaft zu züchten.

<sup>296</sup> Grundsatzprogramm der *jiyūtō*: „1. Our party is devoted to the expansion of liberty, protection of rights, promotion of happiness and reform of society. 2. Our party is firmly committed to the establishment of a benevolent constitutional system. 3. Our party shall join forces with anyone who shares the same ideas and objectives with us.“ (aus: Kim, New directions in the study of Meiji Japan, 1997, S. 400)

<sup>297</sup> Sims, A political history of modern Japan, 1991, S. 65

Eine analoge Mitgliederstruktur wies die 1882 (und 1884 aufgelöste) *kaishintō* - die zweite große Partei der Meiji-Zeit - auf (Lebra, Modern Japanese leadership, 1966, S. 371 - 382).

<sup>298</sup> Gluck, Japan´s modern myths, 1985, S. 52

<sup>299</sup> Biographien und Denkansätze einiger Vertreter in: Pyle, The new generation in Meiji Japan, 1969, S. 23 - 98 Inoue behauptet, die BFV hätte „das Ideal der Menschenrechte und die Ideen der Revolution [in] das ganze Volk“ (Inoue, Geschichte Japans, 1995, S. 388) injiziert. Gewissermaßen stellt diese Vorstellung das Gegenstück zur These vom devoten Japaner (s. Fn. 295) dar. Mit dem zur Verfügung stehenden Quellenmaterial kann diese These nicht untermauert werden.

Durch die Verfassung erhielt Japan ein aus Ober- und Repräsentantenhaus bestehendes Zweikammer-Parlament, wobei das letztere aus Wahlen hervorgehen sollte. Wahlberechtigt waren alle männlichen Japaner, die jährlich mindestens 15 *en* Steuern entrichteten - bei der ersten Wahl 1890 etwa 460000<sup>300</sup> der ca. 40 Millionen Einwohner<sup>301</sup>. Alle großen Parteien<sup>302</sup>, die 1890 Kandidaten aufstellten, hatten einen nationalen Horizont kultiviert<sup>303</sup>, dem die regionalen Sonderinteressen ihrer Mitglieder untergeordnet waren. Die *jiyūtō* und die *kaishintō* - die unangefochten größten Parteien am Ende des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus - waren von Anfang an kastenübergreifend organisiert, aber insofern weitab davon Volksparteien zu sein, als das sie weder Mitglieder aus der Unterschicht hatten noch wirklich darum bemüht waren, deren Interessen zu vertreten<sup>304</sup>. Seit ihrer Gründung versuchten beide Parteien sich landesweit zu positionieren, was der *jiyūtō* 1892 und der *kaishintō* 6 Jahre später annähernd gelungen war<sup>305</sup>. Aus den Wahlstatistiken geht weiterhin hervor, dass die regionalen Wahlergebnisse der beiden Parteien seit 1898 nicht mehr gravierend von ihrem Gesamtergebnis abwichen, was darauf hindeutet, dass regionale Erwägungen die Wähler zunehmend weniger bei ihrer Wahlentscheidung leiteten.

Aus dem Überblick wird ersichtlich, dass die politischen Anliegen der wahlberechtigten Oberschicht auf nationaler Ebene koordiniert wurden und sich auf die Nation bezogen<sup>306</sup>. Die politische Aktivität der nicht wahlberechtigten Bevölkerung in den 90iger Jahren ist bislang nicht ergiebig studiert worden, sodass hier - rekurrend auf den Darstellungen des Kapitels 2.3. - davon ausgegangen wird, dass sich ein nationaler Horizont in diesen Schichten erst allmählich ausprägte<sup>307</sup>.

Seit Anfang des 20. Jahrhunderts strebten die vom politischen Prozess ausgeschlossenen Unter- und Mittelschichten vehement an das Licht der Öffentlichkeit. Ihren fulminanten Auftakt erlebte die sogenannte "era of popular violence"<sup>308</sup>, in der eine aggressivere Außenpolitik, politische Partizipation und die Anhebung des allgemeinen Wohlstandsniveaus

---

<sup>300</sup> Norman, *Origins of the modern Japanese state*, 1975, S. 296

1900 wurde die Summe auf 5 *yen* herabgesetzt, wodurch sich das Elektorat verdreifachte (ebd.).

<sup>301</sup> Scalapino, *Democracy and the party movement in prewar Japan*, 1975, S. 113

<sup>302</sup> zur traurigen Geschichte der Parteien und der Demokratie in den 90er Jahren:

Scalapino, *Democracy and the party movement in prewar Japan*, 1975, S. 146 - 199

Norman, *Origins of the modern Japanese state*, 1975, S. 435 - 464

Sims, *A political history of modern Japan*, 1991, S. 79 - 104

<sup>303</sup> lebendig dargestellt anhand von Parlamentsdebatten: Mason, *Japan's early parliaments*, 1995, S. 121 - 160

<sup>304</sup> Gluck, *Japan's modern myths*, 1985, S. 67 - 72

<sup>305</sup> s. Diagramm4.xls

<sup>306</sup> Ein gutes Indiz für den nationalen Horizont der Oberschicht ist die Mode, Wortgruppen wie „national benefit“ und „imperial benefit“ in Produkt- und Firmennamen aufzunehmen (Marshall, *Capitalism and nationalism in Japan*, 1967, S. 40).

<sup>307</sup> vgl. Pyle, *Meiji Japan*, Bd. 4, 1998, S. 12 ff.

<sup>308</sup> Gordon, *Labor and imperial democracy in modern Japan*, 1991, S. 27, S. 27 - 62

eingefordert wurden, mit dem Ende des Russisch-Japanischen Krieges 1905. Anlässlich des Abschlusses des Friedensvertrages, den die Regierung mit Rückendeckung der beiden großen Parteien ausgehandelt hatte, kam es in unzähligen Dörfern und Städten zu Demonstrationen<sup>309</sup>, bei denen die Bevölkerung ihren Unmut über die Konditionen des Vertrages, die ihrer Ansicht nach den Triumph Japans nicht spiegelten und in keinem Verhältnis zu den erbrachten Opfern standen, zum Ausdruck brachte. Zudem postulierten die Demonstranten politische Partizipation mit dem Argument, dass diese die Stärke der Nation garantiere. Die größte Kundgebung, zu welcher sich zwischen 30000 und 50000<sup>310</sup> Protestierer aus allen sozialen Schichten - ausgenommen der Oberschicht<sup>311</sup> - und vielen Landesteilen<sup>312</sup> einfanden, sollte im Hibiya-Park von Tokyo stattfinden. Als die vorsorglich verbotene und dennoch abgehaltene Veranstaltung kurzerhand aufgelöst wurde, entbrannten in der ganzen Stadt blutige Straßenkämpfe zwischen den Einwohnern und der Polizei, die drei Tage anhielten. Während der Unruhen wurden 70% der Polizei-Boxen, 13 von 15 Polizeihauptämtern völlig zerstört und der Amtssitz des Innenministers sowie die Gebäude von regierungsnahen Zeitungen gestürmt. In den Folgejahren ereigneten sich zumindest in Tokyo jährlich ähnliche regierungsfeindliche Großdemonstrationen, bei denen die Bevölkerung immer gegen die gleichen Ziele - hinzu kam die Parteizentrale der *seiyūkai* (die umbenannte *jiyūtō*) - vorging. In all diesen Unruhen artikulierten die Demonstranten das Programm der „imperial democracy“<sup>313</sup> (pro-*tennō*, Imperialismus, Partizipation, Wohlstand), das seit Mitte der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts überall im Lande von den großen Zeitungen und Rednern popularisiert wurde<sup>314</sup>.

Gordon zufolge agierte die Bevölkerung 1905 „the first time [...] as a political force“<sup>315</sup>. Die Postulate der *imperial democracy*, die seitdem stetig heftiger zirkulierten, belegen unzweideutig, dass die Mittel- und Unterschichten „sufficient consciousness of public issues“<sup>316</sup> entwickelt hatten und sich als Mitglieder einer japanischen Nation empfanden. Das Friedensabkommen mit Russland z.B. interpretierten sie als kollektiven Nachteil (den Imperialismus wiederum als Vorteil); die Forderung nach politischer Beteiligung wurde im Namen der Japaner vorgebracht und bezog sich eben auf den Rahmen Japan. Dass Menschen

---

<sup>309</sup> In 42 der 44 Präfekturen ereigneten sich Demonstrationen (Wilson, *The Russo-Japanese War in cultural perspective*, 1999, S. 182).

<sup>310</sup> Schätzung von: Inoue, *Geschichte Japans*, 1995, S. 472

<sup>311</sup> s. Tabelle2.xls

<sup>312</sup> Okamoto, *Conflict in modern Japanese history*, 1982, S. 272

<sup>313</sup> Gordon, *Labor and democracy in modern Japan*, 1991, S. 50 ff.

<sup>314</sup> Huffman, *Creating a public*, 1997, S. 328 - 358

<sup>315</sup> Gordon, *Labor and democracy in modern Japan*, 1991, S. 33

vgl. Okamoto, *Conflict in modern Japanese history*, 1982, S. 270 - 275

<sup>316</sup> Okamoto, *Conflict in modern Japanese history*, 1982, S. 271

aus allen Schichten und Landesteilen an der Demonstration im Hibiya-Park teilnahmen, zeugt von der Fähigkeit und dem Willen, politisches Handeln innerhalb der Nation zu koordinieren. Ein bemerkenswerter Aspekt der Unruhen war ihr regierungsfeindlicher Charakter. Obgleich die Regierung vorgeblich im Namen des *tennō* agierte, wurde dieser selbst aber nicht in Frage gestellt. Das Verhältnis der Bevölkerung zum Kaiser war in der Tat objektiv widersprüchlich. Einerseits belegen die Quellen die Affirmation des Wertes „Loyalität gegenüber dem *tennō*“; seine souveräne Stellung wurde nie direkt angegriffen. Andererseits drang man auf Beachtung des Volkswillens und politische Partizipation. Obwohl dieser Widerspruch unaufgelöst blieb und so etwas wie ein „shared locus of sovereignty“<sup>317</sup> eingefordert wurde, bestand in jedem Fall eine gravierende Diskrepanz zwischen den Ansprüchen des offiziellen Nationalismus und den unausgegorenen Visionen der Bevölkerung.

1899 eruierte Takayama Chogyū hellsichtig, dass „the Meiji Restoration was no more than the profound changes that were to follow [...] In my view, ‘New Japan’ [...] is really starting its first chapter now“. Den heranwachsenden „new people“, stellte er die Frage nach ihrer „determination with which to manage the new Japan“<sup>318</sup>. Sinnvoll auf diese Erkundigung entgegen, können bloß politisierte Menschen, die sich Japan zugehörig empfinden. Takayama´s Text ist vorrangig aus dem Grunde interessant, weil er seine Frage an durchschnittliche Japaner adressierte, von denen er anscheinend annahm, dass diese sie - im Gegensatz zu den durchschnittlichen Japanern früherer Generationen - beantworten könnten. Tatsächlich koinzidiert das Erscheinungsjahr des Textes in etwa mit dem Zeitpunkt, der mE die Entstehung der japanischen Nation iS einer politischen Gemeinschaft, die in einem wechselseitig konstitutiven Verhältnis zum Nationalstaat steht, im Wesentlichen abschließt. Dieser sollte Mitte/Ende der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts angesetzt werden<sup>319</sup>, insofern erst ab dann sicher festgestellt werden kann, dass breite Schichten der Bevölkerung sich als Mitglieder einer japanischen Nation empfanden und nicht bloß auf japanischem Territorium sesshaft waren. Von da an brachte die Bevölkerung Forderungen im Namen der Nation vor und war in der Lage, politisches Handeln im Rahmen der Nation zu koordinieren. Alles in allem konnte und wollte der Jedermann der ausgehenden Meiji-Zeit - dank der in Kapitel 2.3. behandelten Transformationen, deren weitgehende Durchsetzung nicht umsonst mit dem Lautwerden der Forderung nach einer *imperial democracy* zusammenfiel - eine Antwort auf Takayama´s Frage geben. Hierin unterschieden sich *New Japan* und seine *new people* vom

---

<sup>317</sup> Gordon, Labor and imperial democracy in prewar Japan, 1991, S. 59

<sup>318</sup> Takayama zit. nach: Maruyama, Changing Japanese attitudes towards modernization, 1965, S. 506

<sup>319</sup> vgl. Gordon, Labor and democracy in modern Japan, 1991, S. 17

Japan und der Bevölkerung der Tokugawa-Zeit/der frühen und mittleren Meiji-Zeit. Und eben dieser Unterschied macht die Nation aus.

## 2.6. Symbole und Rituale

Dieses Kapitel befasst sich mit der Einführung nationaler Symbole und Rituale durch den Staat und deren Aufnahme in der Bevölkerung. 1870 bzw. 1878 wurden die zwei gängigsten Insignien von Nationen - Nationalfahne und Nationalhymne<sup>320</sup> - ersonnen. Als „main symbol“<sup>321</sup> und Mittelpunkt des rituellen Lebens lancierte man jedoch den *tennō*<sup>322</sup>, welcher der Bevölkerung als ein Glied in einer Reihe von Kaisern vorgestellt wurde, deren ununterbrochene Erbfolge das Dasein einer geeinten Nation für die Vergangenheit belege und diese in Zukunft garantiere. Im Folgenden wird zunächst die staatliche Arrangierung der Begegnung zwischen *tennō* und Gesellschaft thematisiert, um sodann der Sichtweise der Bevölkerung auf den Kaiser nachzuspüren.

Um zum Symbol der Nation aufsteigen zu können, musste der Kaiser der Gesellschaft zunächst bekannt gemacht werden (s. Kapitel 2.1.4.). In den ersten zwei Dekaden der Meiji-Zeit ordnete die Regierung daher zahlreiche kaiserliche Exkursionen<sup>323</sup> - darunter sechs ausgiebige Rundreisen (1872, 1876, 1878, 1880, 1881, 1885) - an, die den *tennō* ins Bewusstsein der Bevölkerung rücken und über dessen „great virtue“<sup>324</sup> informieren sollten. Bei diesen Reisen gab sich der *tennō* nicht zuletzt irdischen, volksnahen Aktivitäten hin (Untertanen bei ihrem Tagwerk beobachten, Übernachtung bei Untertanen etc.). Nachdem er der Bevölkerung die Verfassung geschenkt hatte, wurde der Monarch dann in „a state of controlled invisibility“<sup>325</sup> versetzt. Außer zu ausgesuchten Anlässen (Auszeichnung der besten Universitätsabsolventen; Ausstellungseröffnungen etc.), durfte er den Palast, zu welchem nur ein verlesener Kreis - vorrangig die Oligarchen - Zutritt hatten, nicht verlassen. Da der Presse aber ausgewählte Informationen über sein Leben zugespielt wurden, konnte er sich - „liberated [...] from the constraints of reality“<sup>326</sup> - vor allem seit 1890 in eine semi-fiktive Figur verwandeln. Gluck hat wertvolles Material über die Darstellung des *tennō* in den

---

<sup>320</sup> zum geschichtlichen Hintergrund der Insignien: Linhart, Nationalismus, 1994, S. 139

Text der Nationalhymne *kimi ga yo* („Die Herrschaft seiner Majestät“): „May my Lord' s reign/continue for a thousand years/eight thousand generations/until pebbles/grow into boulders/covered in moss.“ (aus: www.nationmaster.com).

<sup>321</sup> Henshall, A history of Japan, 1999, S. 1999

<sup>322</sup> Gluck, Japan' s modern myths, 1985, S. 73 - 101

Hardacre, Shinto and the state, 1989, S. 100 - 113

<sup>323</sup> zur Reisetätigkeit: Gluck, Japan' s modern myths, 1985, S. 74 ff.

<sup>324</sup> Kowashi 1878 zit. nach: ebd., S. 75

<sup>325</sup> Inoue, New directions in the study of Meiji Japan, 1997, S. 278

<sup>326</sup> Gluck, Japan' s modern myths, 1985, S. 79

Zeitungen vorgelegt, aus dem sich folgende Rollenprofile extrahieren lassen: der rastlose Politiker (7 Stunden täglich mit Staatsgeschäften befasst), der Freund der Bildung (unzählige Spenden an Bildungseinrichtungen; selbst begierig lernend), der Wohltäter (Spenden an Hospitäler, die Opfer von Naturkatastrophen etc.), der virtuose Poet, der ruhelose und sorgenvolle Heerführer (Spenden an Soldaten; schläft während des Krieges in einer winzigen Kammer und trägt seine Uniform bis diese abgetragen ist; Gedichte wie „When I think of those in battle, I have no heart for the flowers“)<sup>327</sup>. Insgesamt vermittelten die Gazetten den Eindruck, der *tennō* würde an allen (politischen) Ereignissen und sozialen Prozessen, denen die Bevölkerung ausgesetzt war, aktiv teilnehmen und sei außerordentlich interessiert an den „things below“<sup>328</sup>. Bemerkenswert ist ferner, dass die vordringlich über die Volksschulen und die Armee verbreiteten Lehrsätze des offiziellen Nationalismus in den Printmedien nur eine untergeordnete Rolle spielten<sup>329</sup>.

Schon seit den 70iger Jahren hatte die Meiji-Regierung des weiteren versucht, den Kaiser in das religiöse Leben der Bevölkerung einzuschleusen und als dessen Mittelpunkt zu etablieren<sup>330</sup>. Unter anderem schaffte sie dazu 1873 die traditionellen Festtage zugunsten von Nationalfeiertagen ab, die vornehmlich auf das Kaiserhaus verwiesen<sup>331</sup>. Zur gesellschaftlichen Verankerung der neuen Feiertage spannte sie zunächst die Shinto-Priesterschaft ein, die in lokalen Schreinen Rituale zur Ehrung des Kaiserhauses abhalten sollte. Auch weil dieser Versuch eklatant fehlschlug, wurde die Aufgabe 1891 an die Schulen delegiert. Seither hatten die Direktoren an *tenchōsetsu* (Kaisergeburtstag), *kigensetsu* (Reichsgründungstag) und *jinmu tennōsai* (Jinmu-Todestag) standardisierte Rituale („Vorschriften über Volksschulzeremonien an Feiertagen“) abzuhalten, die um eine Photographie des *tennō*, eine Abschrift des *chokugo* und die Nationalfahne herum inszeniert waren (im Rahmen der 1891 ergangenen „Vorschriften über das Schulinventar“ wurden die Gegenstände an alle Schulen distribuiert)<sup>332</sup>. Die Anwesenheit bei den Ritualen war den Schülern freigestellt. Prinzipiell durften alle Bürger an ihnen teilnehmen.

---

<sup>327</sup> Gluck, Japan's modern myths, 1985, S. 83 - 94

<sup>328</sup> ebd., S. 91

<sup>329</sup> ebd., S. 100

<sup>330</sup> zu den staatlichen Eingriffen in die religiöse Leben und zahlreichen *invented traditions* der Meiji-Zeit:

Antoni, Shinto und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai), 1998

Hardacre, Shinto and the state, 1989

Lokowandt, Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit, 1978

<sup>331</sup> s. Liste2.doc

<sup>332</sup> Folgendermaßen sollten die Rituale ablaufen: feierliche (mit Verbeugung) Entnahme der Gegenstände aus einer speziellen Schachtel; Verneigung aller Anwesenden vor dem *chokugo*; Anstimmen der Nationalhymne; Verlesung des *chokugo*; nationalistische Rede des Direktors oder eines örtlichen Würdenträgers (aus: Gluck, Japan's modern myths, 1985, S. 85).

Kaiser Mutsuhito verschied 1912 als populärer Monarch. Die Nachricht von seinem bevorstehenden Ableben bewegte zehntausende Tokyoter dazu, sich andächtig vor dem Palast zu versammeln und in Schreinen im ganzen Land betete man unablässig für seine Genesung<sup>333</sup>. Erlangt hatte er diese Popularität erst in der letzten Dekade seiner Regierungszeit, in der er für wesentliche Teile der Bevölkerung zum Symbol der Nation aufstieg. Nachvollziehen lässt sich seine schleichende Emergenz als nationales Symbol anhand der Durchsetzung der Nationalfeiertage. Insbesondere die ländliche Mehrheit der Bevölkerung blieb den traditionellen Festtagen, die im Gegensatz zum *tennō* und der Nation, die dieser symbolisieren sollte, schließlich in einem engen Konnex zu ihrem Leben standen (Fruchtbarkeits- und Jahreszeitenfeste), lange verhaftet<sup>334</sup>. Tatsächlich mussten die Schuldirektoren die bloße Anwesenheit der Schüler und der Bevölkerung bei den Ritualen vorerst häufig durch die Verteilung von Süßigkeiten oder die Einbettung des Rituals in ein Kulturprogramm erkaufen<sup>335</sup>. Es mag daher kaum verwundern, dass sich viele Schulleiter beim Bildungsministerium über das Ausbleiben der gewünschten nationalistischen Regungen beklagten<sup>336</sup>. Einen guten Indikator dafür, von welchem Zeitpunkt an, bedeutendere Kreise der Bevölkerung die Nationalfeiertage auch als solche begingen und im *tennō* ein Symbol der Nation sahen, stellt das Tagebuch des Großbauernsohns Aizawa dar, das dieser 1886 im Alter von etwa 20 Jahren begann<sup>337</sup>. Darin erwähnte Aizawa *kigensetsu* - den höchsten Nationalfeiertag - 1900 erstmals beiläufig. 1903 nahm er das erste Mal, von 1905 an regelmäßig, am Schulritual teil. 1908 - gerade Bürgermeister geworden - hielt er im Anschluss an das Ritual eine orthodox-nationalistische Ansprache. Erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts also wurden die Nationalfeiertage von breiteren Schichten der Bevölkerung begangen<sup>338</sup>. Ein weiteres Indiz für die wachsende Beliebtheit des Meiji-*tennō* war das Prosperieren einer *tennō*-Industrie<sup>339</sup>. Seit ca. 1900 überschwemmten Produkte (Holzschnitte, Fächer, Abzeichen etc.) mit dem Konterfei des Kaisers den Markt.

Jedoch sollte der Umstand, dass die Menschen solche Devotionalien erwarben und die Nationalfeiertage begingen, nicht als Zeichen deren vorbehaltloser Übereinstimmung mit den

---

<sup>333</sup> Hardacre, *Shinto and the state*, 1989, S. 93

<sup>334</sup> Der deutsche Arzt Erwin Bälz notierte anlässlich *tenchōsetsu* 1880 in sein Tagebuch: „It distresses me to see how little interest the populace take in their ruler. Only when the police insist on it are houses decorated with flags. In default of this, house owners do the minimum”. (aus: Gordon, *Labor and Imperial democracy in prewar Japan*, 1991, S. 17)

vgl. Hardacre, *Shinto and the state*, 1989, S. 101

<sup>335</sup> Hardacre, *Shinto and the state*, 1989, S. 109

<sup>336</sup> ebd., S. 109

<sup>337</sup> vgl. Gluck, *Japan's modern myths*, 1985, S. 86 f.

<sup>338</sup> vgl. Lokowandt, *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit*, 1978, S. 46

<sup>339</sup> Gluck, *Japan's modern myths*, 1985, S. 83

Jansen, *The directions in the study of Meiji Japan*, 1997, S. 10

Lehrsätzen des offiziellen Nationalismus gedeutet werden. Die geläufige These von der Effizienz der staatlichen Indoktrination<sup>340</sup> scheint überaus fragwürdig. Beispielsweise konnten 1913 nur 30% aus einer Stichprobe von 1343 Wehrpflichtigen substantielle Teile des *chokugo*, welches die Grundlage des Moralunterrichts, in jedem Lehrbuch abgedruckt und in der 4. Klasse auswendig zu lernen war, rezitieren und seinen Inhalt erklären<sup>341</sup>. Wie in Kapitel 2.5. ausgeführt, konnte sich - ungeachtet dessen, dass die Oligarchen vorgaben im Auftrag des Kaisers zu handeln - Opposition gegen die Regierung sammeln, ohne dass der *tennō* attackiert wurde. Tatsächlich ist es eben die Fähigkeit, gesellschaftliche Friktionen zu überdachen, die ein nationales Symbol auszeichnet. Ich möchte hier an das in Kapitel 2.5. gefällte Urteil anschließen, dass die Bevölkerung ein objektiv widersprüchliches Verhältnis zum *tennō* hatte, und eine Vermutung über dessen Bedingtheit einbringen<sup>342</sup>. Dabei gehe ich davon aus, dass die Bevölkerung nicht mit den Aussagen des staatlichen Nationalismus konform ging, ihn jedoch als - absolutes - Symbol der Nation auflud. Aufgrund dieser Konfiguration konnte die Bevölkerung ohne weiteres politische Beteiligung einfordern. Hingegen musste es diffizil sein, den lebenden, in politische Strukturen eingebetteten, und den symbolisch aufgeladenen *tennō* auseinander zu halten und Forderungen gegen ihn einzubringen. War die Bevölkerung nicht von den Aussagen des offiziellen Nationalismus infiziert, muss sich die „Entscheidung“ für den *tennō* als Symbol der Nation aus einer anderen Quelle gespeist haben. Diese Quelle sollte die Presse gewesen sein, die anstatt den offiziellen Nationalismus in Endlosschleife zu repetieren, liebevolle Weichzeichnungen des Kaisers als volksnahe, gütige, omnipräsente Vaterfigur ablieferte.

Jedenfalls begingen die Japaner seit der letzten Dekade der Meiji-Zeit Nationalfeiertage, die ihnen 30 Jahre zuvor völlig fremd gewesen waren. Darüber hinaus luden sie einen *tennō*, dessen bloßer Existenz sie sich vor der Meiji-Revolution nicht mehrheitlich gewahr waren, als Symbol der Nation auf. Auffällig ist das Zusammenfallen dieses Zeitpunktes mit demjenigen, der in Kapitel 2.5. als der herausgestellt wurde, an dem die Nationwerdung im wesentlichen abgeschlossen war. Angesichts dessen, dass die Begehung der Nationalfeiertage prinzipiell schon vor diesem Zeitpunkt möglich gewesen wäre, ist hier nochmals darauf hinzuweisen, dass die staatliche Einführung von Ritualen und Symbolen die Entstehung einer Nation nicht bedingt, sondern dass die Teilnahme an Ritualen und die kollektive Verwendung von

---

<sup>340</sup> exemplarisch: Maruyama, Im Schatten des Siegers: Japan, Bd. 4, 1989, S. 46

<sup>341</sup> Gluck, Japan's modern myths, 1985, S. 150

Gluck hat Äußerungen von Journalisten und Politikern zusammengestellt, in denen diese einhellig die mangelhafte Effizienz der Indoktrinierung mit dem *chokugo* zum Ausdruck bringen (ebd., S. 154).

<sup>342</sup> Schattenhaft ist die anschließende Argumentation auch bei Okamoto erkennbar (Okamoto, Conflict in modern Japanese history, 1982, S. 272 f.).

Symbolen vielmehr ein Indiz für „vollendete“ Nationen sind, welche im Prozess der Modernisierung entstehen.

### 3. Epilog

Die Ansicht, dass der Zeitraum zwischen 1890 und 1914 der für die Nationwerdungen in Westeuropa entscheidende war, ist mittlerweile etabliert<sup>343</sup>. In ebendiese Phase fällt auch die Geburt der japanischen Nation. Gegründet war diese auf denselben Strukturen und Prozessen, aus denen die Nationen Westeuropas hervorgingen. Wie in Europa wurden im Zuge der Modernisierung aus „vielen“ Japanern japanische „Jeder“-männer, die sich schließlich als „alle“ - als Mitglieder einer japanischen Nation - begriffen. Bauern wurden während der Meiji-Zeit zu Japanern. Mit dem Japan des Jahres 1868 hatte das des Jahres 1912 nicht viel gemein. Wie Takayama erkannte, entstand vor seinen Augen ein *New Japan*. Auch zeitgenössische „westliche“ Beobachter betonten omnipräsente, durchgreifende Veränderungen: „To have lived through the transition stage of modern Japan makes a man feel preternaturally old; for here he is in modern times [...] and yet he can distinctly remember the Middle Ages [...] Old things pass away between a night and morning“<sup>344</sup>. Hingegen wird in vielen gegenwärtigen Abhandlungen das Motiv der Kontinuität akzentuiert. Eine japanische Nation soll dementsprechend schon zu Tokugawa-Zeiten (latent) existent gewesen sein - im Extremfall ist „Japan das Volk, das früh in der Geschichte seine Identität fand und sie durch alle Wandlungen einer blutigen Geschichte unerschütterlich bewahrt“<sup>345</sup>. Letztere Aussage erscheint - wie bereits weiter oben angemerkt - in krasser Weise widersinnig. Eine blutige Geschichte deutet auf alles andere als eben die Realität eines Volkes mit einer Identität hin. Häufiger als unter derartigen Phantasien leiden Atteste, in denen die Existenz einer Nation vor der Meiji-Zeit unterstellt wird, aber unter dem klassischen Missverständnis, dass das Vorhandensein eines Staates oder/und eines „Kulturkreises“ das Vorhandensein einer Nation implizieren würde oder *Nation* wird synonym für Staat oder/und „Kulturkreis“ gebraucht<sup>346</sup>. Im Rahmen der letzteren Argumentationsstrategie wird dem Terminus *Nation* ein spezifischer Sinngehalt aberkannt - der Begriff wird überflüssig. Dem ersten Gedankengang liegt wohl die irrige Vorstellung zugrunde, dass Staaten durch den

---

<sup>343</sup> überblickend: Stone, *Europe transformed*, 1983

Beispiel Frankreich: Weber, *Peasants into Frenchmen*, 1976

Beispiel USA: Brogan, *The pelican history of the United States of America*, 1986

<sup>344</sup> Chamberlain [1905] zit. nach: Irokawa, *The culture of the Meiji period*, 1985, S. 70

Basil Hall Chamberlain war etwa 30 Jahre als Dozent in Japan tätig.

<sup>345</sup> Immoos, *Japan - Archaische Moderne*, 1990, S. 93

<sup>346</sup> allgemein zu diesem Problem: McCrone, *The sociology of nationalism*, 1998, S. 7

Konsens aller ihrer Bürger entstanden wären oder aber es erfolgt eine kulturalistische Verkürzung von *Nation*. Wird diese sinnvoll als kollektive Identität definiert und folglich das Handeln einer Menge/Gruppe untersucht, gelangt man zwangsläufig zu der Einsicht, dass Japan 1868 keine Nation war - und ohne den Import „westlicher“ Technologien und Herrschaftstechniken 1912 keine gewesen wäre. Im übrigen: Sind auch Ethnien - wie Smith meint - durch einen „sense of solidarity“ gekennzeichnet, lässt sich die Gesellschaft Tokugawa-Japans - entgegen Smiths Behauptung<sup>347</sup> - schwerlich als solche bezeichnen. Im Rahmen dieser Arbeit wurde versucht, den Gedanken, dass sich Nationen im Handeln von Menschen offenbaren, möglichst konsequent in die Analyse einfließen zu lassen. Hiermit verband sich notwendigerweise eine Untersuchung der strukturellen Umgebung, in denen Menschen handeln lernen und handeln können - kurz: in denen kollektive Identitäten gebildet werden können. Die Analyse kam zu dem Resultat, dass die japanische Nation erst in der Meiji-Zeit entstand und aus dem lebensweltlichen Mosaik der Tokugawa-Zeit hervorgehen musste. Ob dessen die Tokugawa-Gesellschaft heterogen und die Modernisierung kein synchroner Prozess war, muss die Geburt der Nation letztlich als innovativer, konflikthafter und asynchroner Vorgang verhandelt werden. Eine rasche Nationwerdung mag - insbesondere dem Primordialisten - suspekt erscheinen. Obgleich ich der Überzeugung bin, dass sozialer Wandel durchaus schnell vonstatten gehen kann, möchte ich an dieser Stelle noch den Gedanken einbringen, dass die Nationwerdung mutmaßlich deswegen so rasant vonstatten gehen konnte, weil die Tokugawa-Zeit zwar praktische Ähnlichkeiten (z.B. in der Sprache), aber nur verhältnismäßig kleine Gemeinschaften (z.B. gab es auch keine der Kirche vergleichbare Institution) hervorbrachte, die sich der in einem neuen Maßstab operierenden Meiji-Regierung letztendlich nicht effektiv erwehren konnten<sup>348</sup>. Es gab - durchaus nicht wenige - Widerstände; diese wurden jedoch - die *samurai*-Aufstände sind das beste Beispiel - auf feudale Manier vorgetragen, die das Fußfassen der vom „Westen“ inspirierten Meiji-Regierung (auf kurze Sicht wichtig war vor allem die Wehrpflichtigenarmee) nicht verhindern können.

Abschließend sollte noch auf die unbefriedigende Lage hinsichtlich der - englischsprachigen - Forschungsliteratur über die Tokugawa- und Meiji-Zeit hingewiesen werden. Dringend benötigt werden zuvorderst umfassende Abhandlungen über Polizeiwesen, Armee, Staatsbürokratie, Parteien<sup>349</sup>, Parlamentsdebatten und Rechtssystem<sup>350</sup> der Meiji-Zeit. Ferner

---

<sup>347</sup> Smith, *Nationalism and modernism*, 1998, S. 191

Smith behauptet sogar, dass Japan eine jahrtausendealte Ethnie wäre.

<sup>348</sup> vgl. Maruyama, *Denken in Japan*, 1988, S. 57 ff.

<sup>349</sup> lohnende Beiträge zur sozialen Zusammensetzung von Armee und Bürokratie in: Silberman/Harootunian, *Modern Japanese leadership*, 1966

fehlt es an detaillierten Darstellungen über die einzelnen *han* vor, in und nach der Meiji-Revolution wie sie von Craig für Chōshū oder Baxter für Kaga erbracht worden sind. Insofern entsprechende Studien im Zuge der postmodernen Wende in der Japanologie zu erwarten sind, wiegt es gravierender, dass es derzeit an ergiebigen begriffsgeschichtlichen Arbeiten fehlt, wie sie beispielhaft von Foucault oder Szücs für den Begriff der Nation vorgelegt worden sind. Es ist in diesem Zusammenhang äußerst bedauerlich, dass die derzeit verfügbaren Übersetzungen von Werken der Tokugawa-Zeit auf ein (modernes) „westliches“ Vokabular - d.h. Konzepte - (Gott, Staat, Volk, Nation, Stände usw.) zurückgreifen, das den damaligen Autoren fremd war<sup>351</sup>. Die japanischen Termini sollten herausgearbeitet<sup>352</sup>, sorgfältig kontextualisiert, ihr spezifischer Zungenschlag bei verschiedenen Autoren sichtbar gemacht<sup>353</sup> und die Begriffe „westlichen“ komparativ gegenübergestellt werden. Dass die mit der Übersetzung „westlicher“ philosophischer, politischer und soziologischer Schriften befassten Pioniere der auslaufenden Tokugawa- und einsetzenden Meiji-Zeit auf immense Probleme bei der Übertragung „westlicher“ Konzepte ins Japanische stießen und häufig Neologismen kreieren oder alte Termini neu einkleiden mussten, um die entsprechenden Inhalte erfassen zu können<sup>354</sup>, sollte sich unbedingt in den Übersetzungen spiegeln. Da Texte von klassischen Tokugawa- und modernen Meiji-Autoren bisher mit demselben begrifflichen Instrumentarium übersetzt werden, wird die Erschließung der Wandlungen des Diskurses auf unnötige Weise erschwert.

---

<sup>350</sup> hilfreicher Überblick: Eubel, Das japanische Rechtssystem, 1979

<sup>351</sup> vgl. Derichs, Einführung in die politischen Systeme Ostasiens, 2003, S. 141

<sup>352</sup> vgl. z.B. Roberts kurze Ausführungen über *kuni/koku*: Roberts, Mercantilism in a Japanese domain, 1998, S. 5

<sup>353</sup> vgl. z.B. Glucks kurze Ausführungen über *kokutai*: Gluck, Japan's modern myths, 1985, S. 143 - 147

<sup>354</sup> vgl. z.B. Howlands Darstellung der Geschichte der Übersetzung des Begriffs *Freiheit*: Howland, Journal of the history of ideas, Vol. 62, No. 1, 2001, S. 161 ff.