



DISSERTATION

Titel der Dissertation

Bushidō – Diskurs. Die Analyse der Diskrepanz
zwischen Ideal und Realität im Bushidō-Diskurs aus
dem Jahr 1904

Verfasserin

Mag. phil. Yoko Nakamura

angestrebter akademischer Grad
Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 378
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Japanisch
Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Sepp Linhart

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	5
1.1	Hypothesen	7
1.2	Methodik: Die Positionierung des Bushidō-Diskurses im Spannungsfeld der Privatheit und Öffentlichkeit	10
1.2.1	Die japanische Auffassung der Öffentlichkeit	13
1.3	Forschungsstand	17
1.3.1	Hauptquelle	22
2	Bushidō-Diskurs in der Edo-Zeit	24
2.1	Bushidō als Moralbewusstsein	24
2.1.1	Der Stellenwert des Bushidō-Diskurses im Moralbewusstsein	26
2.1.2	Die Funktion der Loyalitätsstruktur in der historischen Entwicklung des Moralbewusstseins	31
2.2	Die Entwicklung der Herr-Untertan-Beziehung	32
2.3	Das Gesetz der Kriegerfamilie	37
2.4	Die Bedeutung des Protests in der Bushidō-Konzeption	39
2.4.1	<i>Gorin no sho</i> (Fünf Ringe)	43
2.4.2	<i>Shidō</i> (Weg der Kriegerschicht)	44
2.4.3	<i>Hagakure</i> (Hintern den Blättern)	46
2.5	Erster Bushidō-Diskurs: Gesetz kontra Bushidō	48
2.6	Der Weg zur neuen Loyalitätsstruktur	50
3	Bushidō-Konzeption in der Meiji-Zeit	56
3.1	<i>Fukoku kyōhei</i> – Politik	57
3.2	Die Einführung der Allgemeinen Wehrpflicht	58
3.3	Der Kaiserliche Erlass für Soldaten und Matrosen	62
3.4	Die Manifestation der Öffentlichkeit in der rekonstruierten Loyalitätsstruktur	66
3.5	Die Problematik der rekonstruierten Loyalitätsstruktur: die Neudefinierung des Untertanen	70
3.6	Die Bushidō-Konzeption als Mittel der Moralerziehung	72
3.6.1	Der Kaiserliche Erlass zur Erziehung	75
3.7	Die Ausdauer-Theorie	80

3.7.1 Formalismus und Idealismus	83
4 Bushidō-Diskurs im Jahr 1904	92
4.1 Die Problematik des Bushidō-Diskurses	95
4.2 Der Chinesisch-Japanische Krieg (1894-1895)	96
4.3 Der Russisch-Japanische Krieg (1904-1905)	98
4.4 Kriegsgefangenschaft	100
4.5 Das Moralbewusstsein: Ehre, Pflicht und Scham	105
4.5.1 Ehre	106
4.5.2 Pflicht	110
4.5.3 Scham	115
4.6 Der Bushidō-Diskurs um Selbstmord und Kriegsgefangenschaft	120
4.6.1 Reaktionen auf den Bushidō-Diskurs	130
4.7 Bushidō und westliche Moralphilosophien	146
4.7.1 Die neue Bedeutung des Selbstmordes	159
4.7.2 Individualität	160
4.7.3 Freiheit	166
4.7.4 Bushidō und Stoa	174
5 Die Folgen der rekonstruierten Bushidō-Konzeption	182
5.1 Die Lehre des Familienstaates	183
5.2 Die Schattenseite der rekonstruierten Loyalitätsstruktur	187
5.2.1 Verzerrte Loyalitätsfigur: General Nogi Maresuke	189
6 Schlussfolgerung	192
7 Literaturverzeichnis	200
8 Anhang	218
1. Die Anzahl der japanischen Kriegsgefangenen im Russisch-Japanischen Krieg	218
2. Der Kaiserliche Erlass für Soldaten und Matrosen in japanischer Originalfassung	219
3. Der Kaiserliche Erziehungserlass in japanischer Originalfassung	223

4. Abstract 1 (Deutsch)	224
5. Abstract 2 (English)	226
6. Lebenslauf	228

1 Einleitung

Bushidō, der Weg des Kriegers, wird allgemein als das Moraldogma der Kriegerschicht definiert, das sich ab der frühen Edo-Zeit (1600-1867) aus den alltäglichen Verhaltensformen zur gesellschaftlichen Ethik der Krieger entwickelt hat (Maruyama 1997: 27). Im Jahr 1904 machte der Philosoph Inoue Tetsujirō (1855-1944) im Bushidō-Diskurs folgende Äußerung:

„Wenn man von Bushidō spricht, so würden die Leute vermutlich annehmen, dass jeder sich darüber bewusst sei. In der heutigen Öffentlichkeit ist in der Tat häufig von Bushidō die Rede, weshalb es nicht als Besonderheit empfunden wird. Jedoch würde es sich als schwierig erweisen, wenn man zu erklären versucht, was Bushidō eigentlich ist.“

(Übersetzt aus: Inoue 1905b: 116)

Seine Aussage verleiht bis zur heutigen Zeit dem Bushidō seine Gültigkeit. Einer der Gründe dafür, warum es als schwierig gilt, die Moralität des Bushidō zu präzisieren, liegt in der Tatsache, dass in der Geschichtswissenschaft Bushidō vorwiegend als historisch abgeschlossene ethische Norm bewertet wird. Dies führte zur Trennung von Tradition und Gegenwart in der Thematisierung des Bushidō im wissenschaftlichen Bereich. Andererseits setzte sich das in der Meiji-Zeit (1868-1912) neu formulierte Bushidō als nationale Moralvorstellung in der japanischen Gesellschaft durch, sodass Bushidō im Bewusstsein der Japaner seine Aktualität bewahrt. Dies führt zum Paradoxon: Was in der Forschung als eine Form der Tradition von der Gegenwart abgegrenzt ist, weist Kontinuität in der Gegenwart auf.

Nach der These von Duara Prasenjit agiert die Tradition in der Entwicklung eines Landes zu einer Nation nicht als abgeschlossene Zeitspanne, sondern als Subjekt für die Reproduktion der Gegenwart. In diesem Prozess entwickelt sich auch der mit der Nation untrennbare Nationalgeist und gewinnt in der Dichotomie zwischen der Partikularität und der Universalität, zwischen Westen und Osten, an Bedeutung. Aufgrund dieser Transaktivität der Geschichte im Übergang von der Tradition zur Gegenwart kritisiert er die Behauptung der Diskontinuität der Geschichte. (Duara 1995: 29; 233) In Japan befürwortet Suzuki Koshi diese These und geht davon aus, dass die Popularität des Bushidō in heutiger Zeit auf die „Reproduktivität“ der Tradition in der Meiji-Zeit zurückzuführen ist (Suzuki 2001: 47). Ich schließe mich seiner Ansicht an und stelle die Behauptung auf, dass Bushidō einerseits stets in Entwicklung war und

durch seine Transaktivität der Tradition seine Bedeutung in der Gegenwart bewahrte. Andererseits führte seine Reproduktivität zur Diversität der Moralforn, was es erschwerte, Bushidō als eine Moralforn zu determinieren. Im Allgemeinen verfielen meiner Meinung nach viele Wissenschaftler im Wechselspiel von Negation und Affirmation in das rasche Bestreben, das Bushidō entweder als historischen Wert oder als gegenwärtigen Wert darzustellen, ohne dessen Veränderungsprozess in Betracht zu ziehen. Dies führte zur unklaren Wahrnehmung des Bushidō, da in der Wissenschaft auch nicht bislang der eindeutige Versuch unternommen wurde, das Wesen des Bushidō in seiner Kontinuität zu definieren. In Anbetracht dieser Forschungslage fasste ich den Entschluss, mich mit dem Nationalisierungsprozess des Bushidō auseinanderzusetzen, um den Übergang von der traditionellen zur gegenwärtigen Norm des Bushidō in seiner historischen Entwicklung zu veranschaulichen und mich gleichzeitig mit dem Stellenwert des Bushidō als historisch abgeschlossene Norm der Japaner kritisch auseinanderzusetzen.

Im Hinblick auf die historische Entwicklung des Bushidō fand der erste Versuch, Bushidō als Grundelement des japanischen Nationalcharakters aufzuwerten, in der Meiji-Zeit statt. Das in der Edo-Zeit (1600-1867) als Moralbewusstsein der Krieger zum Teil verklärte Bushidō wurde mit der Öffnung des Landes im Jahr 1854 als traditionell abgewertete Norm hauptsächlich von westlich orientierten Intellektuellen negiert. Im Prozess der Übernahme westlicher Theorien waren jedoch viele der Wissenschaftler damit befasst, in der Gestaltung des neuen Staatswesens eine eigene moralische Norm aufzustellen. Infolgedessen kam es ab Mitte der Meiji-Zeit zur Aufwertung des Bushidō als gegenwärtig zugängliches Moralbewusstsein der Japaner. In diesem Stadium der Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption entwickelte sich Bushidō zur einheitlichen Moralvorstellung und wurde als gesellschaftliches Phänomen popularisiert. Die zahlreichen, vorwiegend nach 1890 publizierten Werke und Artikel in wissenschaftlichen Zeitschriften zum Thema Bushidō sagen aus, dass Bushidō in den damaligen akademischen Kreisen sowohl von nationalistischen als auch von westlich orientierten Intellektuellen als Leitfaden für die Erneuerung der Moralvorstellungen betrachtet wurde. Im Zuge des Chinesisch-Japanischen Krieges (1894-1895) und des darauffolgenden Russisch-Japanischen Krieges (1904-1905) wurde jedoch die Realisierbarkeit des Bushidō infrage gestellt, als man in der Rekonstruierungsphase des Bushidō widersprüchliche Elemente erkannte. Meine Arbeit stellt daher auch ein Wagnis

dar, aus der historisch-geistesgeschichtlichen Perspektive die Diskrepanz zwischen Ideal und Realität im Bushidō-Diskurs zu untersuchen und darin die Kontinuität der „reproduzierten“ Tradition nach der These von Duara theoretisch darzulegen.

Der Ansatz für den Diskurs um Ideal und Realität führt zurück auf die Edo-Zeit, in der die erste Konfrontation mit dem Bushidō als Moral des Kriegers stattfand. Insbesondere die Rache der 47 Samurai im Jahr 1703 gilt als ein Ereignis, in dem die Frage nach der Loyalität erstmals in der Öffentlichkeit diskutiert wurde.¹ Diesbezüglich konzentriert sich der erste Teil meiner Arbeit auf den Veränderungsprozess der vereinheitlichten Loyalitätsstruktur. Dieser Teil beinhaltet auch den konkreten Übergang des Bushidō von der privaten zur öffentlichen Norm. In der historischen Umwälzung im Zeitraum von der Edo-Zeit zur Meiji-Zeit verlagerte sich die Problematik des Bushidō-Diskurses von der Loyalität in der Herr-Untertan-Beziehung auf die Moralität der Nation. Folglich wurden in der Edo-Zeit formalisierte Moralvorstellungen in der Bushidō-Konzeption weiterhin als Schwerpunkte des Bushidō-Diskurses betrachtet: Ehre, Pflicht und Scham.

1.1 Hypothesen

In der heutigen Forschung, insbesondere auf der Suche nach der ursprünglichen Norm des Bushidō, werden im Allgemeinen in der Edo-Zeit

¹ Der Anlass für die Rache war ein Ereignis des Jahres 1701 in der Burg von Edo, als der Feldherr Asano Naganori (1667-1701), der für den öffentlichen Empfang zuständig war, bei einer Zeremonie aus unbekanntem Gründen den Zeremonienmeister, Kira Kozuke no suke Yoshinaka (1641-1702), mit dem Schwert verletzte. Es hieß, dass Asano sich aufgrund des boshaften Verhaltens von Kira beleidigt fühlte oder sich weigerte, in Kompensation für Kiras Unterweisungen kostspielige Geschenke zu geben. Der tatsächliche Grund dafür ist bis zur heutigen Zeit unbekannt. Tatsache ist, dass der Einsatz des Schwertes in der Burg von Edo als Verstoß gegen das öffentliche Gesetz galt und dass Shogunat dementsprechend öffentliche Maßnahmen ergriff. Als Resultat dieses Ereignisses musste Asano *seppuku* begehen. Ihm wurde seine Provinz genommen, und seine Familie wurde zwangsweise aufgelöst. Das Volk jedoch bewertete das Ereignis als private Streitigkeit zwischen zwei Personen. Demnach sollten beide Parteien bestraft werden. Daher kritisierte das Volk die einseitige Bestrafung. Zwei Jahre nach diesem Ereignis rächten sich 47 Samurai an Kira. Nach der Tötung von Kira gewährte man allen 47 Samurai trotz ihrer schwerwiegenden Straftat die Ehre, *seppuku* zu begehen. (Yamaga 1971: 7; Ikegami 2000: 219)

(1600-1867) verfasste Werke wie *Gorin no sho* (Fünf Ringe, 五輪書) oder *Hagakure* (Hinter den Blättern, 葉隠) als Träger der Bushidō Konzeption präsentiert. Gehen wir der allgemeinen Behauptung nach davon aus, dass diese Werke den Ausdruck des Bushidō darstellen, so leite ich daraus folgende Behauptung ab: Bushidō begann sich als Protest gegen die Absolutierung der neuen Moralvorstellungen unter der Herrschaft der Tokugawa-Familie in der frühen Edo-Zeit zu entwickeln.

In meiner Analyse wird in erster Linie das von revolutionären Samurai infrage gestellte Bushidō als Ausdruck des Protests in Form einer Privatheit dem Gesetz als Ausdrucksform der Öffentlichkeit gegenübergestellt. In der Methodik der Kontrastierung der Privatheit und der Öffentlichkeit werden jedoch beide Sphären nicht als absolut getrennte Gesellschaftsrahmen interpretiert. Beim ersten Anblick vermag die Gleichsetzung des Protests mit der Privatheit nicht gleich verständlich erscheinen. Nach westlichem Verständnis behält die Privatheit in der Dichotomie zwischen dem Eigenen und dem Fremden ihren eigenen Stellenwert und setzt die rechtliche Freiheit des Individuums sowie damit verbundene Willensfreiheit voraus (Geuss 2002: 96, 101; Habermas 1962: 105; McDougall 2002: 4). Dies hat zu bedeuten, dass die in der Auffassung der Privatheit integrierte individuelle Freiheit auch den Anlass für den Protest geben kann und darauf hinausführt, Protest als eine Form der Privatheit zu interpretieren.

In meiner weiteren Methodik orientiere ich mich in der Trennung der Privatheit von der Öffentlichkeit an der Vorstellung des familiären Vergesellschaftungsprinzips. Das heißt, unter der Öffentlichkeit versteht man weniger die Gesamtheit der individuellen Privatsphären, in der die Eigenständigkeit des Bürgers gegenüber dem Staat im Vordergrund steht, sondern eine auf familiären Verhältnissen sowie auf den zwischenmenschlichen Beziehungen basierende Sphäre. (McDougall 2002: 6; Shimada 1996: 267, 276) Im Protest gegen die Verabsolutierung der neuen feudalen Herrschaftsform in der Edo-Zeit kreierten manche Samurai ihren eigenen moralischen Weg, wodurch nach meiner Erkenntnis ein „privater“ Lebensweg zu Stande kam. Aufgrund der japanischen Auffassung der Öffentlichkeit stellte Bushidō jedoch keinen richtigen Appell der Privatheit an die Öffentlichkeit dar. Der Protest war nicht nur nach außen, sondern nach innen gerichtet und trug teilweise zur eigenen Persönlichkeitsbildung und zum Erhalt der Individualität bei. Das bedeutet, dass einige Samurai daraus im Zusammenhang mit der Bereitschaft zum Tod eigene Interpretationen von Freiwilligkeit ins Auge fassten. In dieser Hinsicht behielt Bushidō als Reflexion des individuellen Wesens seine

Privatsphäre, konnte jedoch in seiner Gegenüberstellung mit der Öffentlichkeit keinen eigenen Stellenwert einnehmen. Mit dem Zerfall der feudalen Gesellschaftsstruktur am Ende der Edo-Zeit eskalierte die Rebellion gegen die öffentliche Norm, sodass der im „privaten“ Lebensweg demonstrierte Protest teilweise in die Öffentlichkeit übergang und den Anlass dafür gab, Bushidō als öffentliche Moralform in der darauffolgenden Meiji-Zeit in Überlegung zu stellen (Sprötte 2001a: 111). In dieser Analyse des privat-öffentlichen Verhältnisses ist es mein Anliegen, sich mit folgenden Fragestellungen auseinanderzusetzen:

- Was bedeutet konkret die Privatheit im Sinne von Protest für das Wesen des Bushidō?
- Welche Rolle spielt der Bushidō-Diskurs im privat-öffentlichen Verhältnis?

Im Hauptteil meiner Arbeit über den Bushidō-Diskurs im Jahr 1904 stelle ich die Hypothese auf, dass der Bushidō-Diskurs einen synkretistischen Moralisierungsprozess vollzog. Die Phänomenalisierung und zugleich die Nationalisierung des Bushidō als einheitliche Moralvorstellung der Japaner veranlassten in der Nachkriegszeit manche zur Bezeichnung des Bushidō als „reine“ Form der japanischen Moral, wie sie insbesondere von nationalistischen Japanern propagiert wurde. Jedoch trug meines Erachtens der „synkretistische“ Entwicklungsprozess zur Nationalisierung der Bushidō-Konzeption bei.

Im Hintergrund des Bushidō-Diskurses spielten sich zwei Ereignisse ab: der Untergang der zwei militärischen Transportschiffe Kinshūmaru und Hitachimaru und der Opfertod von Generalmajor Hirose Takeo (1868-1904) nach der Niederlage seines Schiffes im Jahr 1904.² Im Zwiespalt zwischen Ideal und

² Beim Angriff eines russischen Kreuzers im Russisch-Japanischen Krieg versanken zwei japanische militärische Transportschiffe, Kinshūmaru am 25. April 1904 und Hitachimaru am 15. Juni des selben Jahres. In beiden Fällen weigerte sich die Besatzung im Schiff, sich zu ergeben, wodurch es zum Angriff kam. Infolgedessen starben von insgesamt 152 Besatzungsmitgliedern des Schiffes Kinshūmaru 76 Menschen; 76 davon wurden gefangen genommen (davon starben fünf Mitglieder in der Gefangenschaft, 71 Menschen konnten nach Japan zurückkehren). Bei Hitachimaru überlebte von insgesamt 1250 Mitgliedern keiner. In Auflehnung gegen die Kriegsgefangenschaft begingen viele Besatzungsmitglieder beider Schiffe Selbstmord mit Pistole, manche auch das sogenannte *seppuku* - Selbstmord in traditionellem Stil. Die zwei Vorfälle wurden von der Regierung als vorbildhafte Taten propagiert; dementsprechend wurde in der Presse der Selbstmord der Besatzungsmitglieder gelobt. Parallel ereignete sich im Gefecht vor Port Arthur der Untergang des japanischen Kriegsdampfschiffes Fukuimaru. Der Kommandant dieses Schiffes, Hirose Takeo, wurde auf der

Realität bezüglich der zwei Ereignisse wurden Selbstmord und Kriegsgefangenschaft als Schwerpunkte behandelt. In der Problematisierung dieser Schwerpunkte wurden ab Beginn der Meiji-Zeit teilweise als traditionell außer Acht gelassene Werte aus der Bushidō-Konzeption wieder aktuell: Ehre, Pflicht und Scham. Die Mitstreiter des Diskurses, der Politikwissenschaftler und Demokrat Ukita Kazutami (1860-1946), Generalmajor Satō Tadashi (1849-1920) und der Philosoph und Erziehungswissenschaftler Inoue Tetsujirō, vertraten jeweils unterschiedliche Diskurspositionen. In diesem Diskurs konzentriert sich meine Analyse auf folgende Fragestellungen:

- Welche Elemente in der traditionellen Bushidō-Konzeption wurden im Übergang von privater auf öffentliche Norm infrage gestellt, um Bushidō als kontinuierliche Norm darzulegen?
- Inwiefern wurden westliche Denkweisen als dem Bushidō zugängliche Normen absorbiert?

Um auf diese Fragestellungen eingehen zu können, möchte ich zunächst die Bedeutung des privat-öffentlichen Verhältnisses im Bushidō-Diskurs untersuchen.

1.2 Die Positionierung des Bushidō-Diskurses im Spannungsfeld der Privatheit und Öffentlichkeit

Dieses Kapitel befasst sich konkreter mit dem Wesen des privat-öffentlichen Verhältnisses, um die Bedeutung der Gegenüberstellung der Privatheit und Öffentlichkeit in Bezug auf den Bushidō-Diskurs klarzustellen. Die Trennung der Öffentlichkeit und Privatheit geht in Europa zurück in die Antike, wo die Griechen die politischen Angelegenheiten als Öffentlichkeit begriffen, die sich aus der Kollektivität der einzelnen Bürger im Sinne einer Privatheit entwickelte. Im Laufe der Zeit änderte sich jedoch das Gewicht des privat-öffentlichen Verhältnisses, sodass beispielsweise die Römer die Privatheit mit dem

intensiven Suche nach dem vermissten Sergeant Sugino Magoshichi (1866-1904) von einem russischen Torpedo getroffen und starb. Insbesondere seine bis zuletzt erwiesene Selbstaufopferung fand hohe Anerkennung. Aufgrund seiner Tapferkeit wurde er in der Meiji-Zeit als erste Person zum Kriegsgott gekürt; unter anderem wurde auch ein Schullied komponiert, das seine Tat zum Thema hat. Jedoch wurden diese Ereignisse von liberalen Intellektuellen im Zusammenhang mit dem Wert des Lebens heftig kritisiert. In der Überlegung um Selbstmord führte dies zum Bushidō-Diskurs. (Fukiura 2005: 28,30; Kimura 2006: 86-89)

Eigentum und die Öffentlichkeit mit dem Magistrat zu assoziieren begannen, und das Gewicht sich immer mehr auf die Öffentlichkeit verlagerte. (Habermas 1962: 15; Raymond 2002: 57) Jedoch blieb die Konzeption der privat-öffentlichen Beziehung im Sinne einer bürgerlichen Öffentlichkeit als Ansammlung von Privatsphären weiterhin als Grundelement bestehen, sodass das Verhältnis der Öffentlichkeit und Privatheit als Maßstab für die Analyse der Gesellschaftsform im Allgemeinen angesetzt werden kann. Der Diskurs gilt nach Jürgens Habermas' These darin als eine wichtige Form, in der sich der fließende Übergang von Privatheit auf Öffentlichkeit abspielt. Der Diskurs stellt auch als Mittel dar, wodurch das Individuum seine Rolle in der Reflexion auf gesellschaftliche Beziehungen gewinnt. In diesem Kontext lässt sich nach der These von Benjamin Constant in Bezug auf die japanische Gesellschaftsform Folgendes aussagen: Die Privatheit bezieht sich auch in der modernen Gesellschaft Japans in erster Linie auf die Familie und den engen Freundeskreis, während sich die politische Handlung als Öffentlichkeit manifestiert. (Habermas 1962: 33; Raymond 2002: 13) Aus den Thesen der Öffentlichkeit und Privatheit stelle ich im Zusammenhang mit dem Bushidō-Diskurs folgende Hypothese auf: In der Entstehungsphase des Bushidō umfasste das Moralbewusstsein der Krieger in der Edo-Zeit einerseits für das Gesetz relevante Elemente, die im Allgemeinen als Norm der Öffentlichkeit bezeichnet werden können. Andererseits wurde Bushidō von einigen Kriegern, die gegenüber dem Feudalsystem kritisch waren, erneut interpretiert. In ihrem Protest gegen die Tokugawa-Herrschaft entwickelte sich die neue Auffassung des Bushidō, die ich in das Wesen der Privatheit einordne. Der erste Bushidō-Diskurs entflammte, als es veranlasst durch die Rache der 47 Samurai im Jahr 1703 zum Zusammenstoß der Öffentlichkeit und Privatheit kam. Durch den Diskurs um das Wesen der Loyalität wurde erstmals die Verbindung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit im Hinblick auf Bushidō hergestellt.

Es war keineswegs ein leichter Weg für das Shogunat, die Absolutheit des Gesetzes in der Öffentlichkeit durchzusetzen. In manchen Fällen, wie etwa dem der 47 Samurai, löste die Frage nach dem moralischen Wert des Gesetzes heftige Diskussionen aus. Im Ereignis um Kira und Asano unternahm das Shogunat rechtliche Schritte und setzte die Wertvorstellungen der Öffentlichkeit durch, indem man die Familie Asano bestrafte. Jedoch setzte sich nach diesem Ereignis das Prinzip der Privatheit durch, als sich 47 Samurai an Kira rächten. Die Ausführung der Rache gab somit den Anlass für die Demonstration des „privaten“ Bushidō auch in alltäglichen Situationen. Beispielsweise ist ein Fall bekannt, in dem ein Samurai aufgrund der Deklaration seiner Tat als Prinzip des

Bushidō frei gelassen wurde:

Ein Samurai hielt sich wegen seines Dienstes in Kyoto auf und war auf dem Weg, die Stadt zu besichtigen. Unterwegs hörte er mit, wie eine Person von einem Streit sprach, in den ein Untertan des Feldherren Matsudaira verwickelt sei. Er fragte nach dem Ort, an dem sich dieser Streit ereignete, und eilte dorthin. Dort angekommen sah er, wie sein Kollege von seinen Feinden geprügelt wurde, und half ihm dabei, indem er die Feinde seines Kollegen erschlug. Nach diesem Vorfall wurde er von der Polizeiwache festgenommen, weil er sich am Streit beteiligt und zum Schwert gegriffen und daher gegen das Gesetz verstoßen hatte. Beim Verhör erörterte er, dass seine Tat weder gegen das Gesetz noch gegen das Prinzip der Samurai verstoße. Nach seiner Ansicht wäre es ein Niedergang des Bushidō, wenn er zusehen müsste, wie sein Kollege zu Tode geprügelt wird. Er habe sowohl Bushidō als auch das Gesetz bewahrt, indem er sich bereitgestellt habe, sein Leben im Kampf zu riskieren. Nach seiner Erklärung bat er um eine Bestrafung, weil er im Kampf bereit gewesen war, sein Leben zu opfern. Die Polizei war von seiner Argumentation angetan und ließ ihn frei. (Yamamoto 2004: 113-114)

Die Geschichte eines Samurai, der Bushidō durchsetzte, und die Rache der 47 Samurai gelten als Beispiele dafür, dass Bushidō eine Verkörperung der Privatheit darstellt, in der es möglich war, im begrenzten Ausmaß gegen die öffentliche Norm zu protestieren. Die sich aus der Zeit der Streitenden Provinzen (1477-1573) ergebende traditionelle Konzeption des Bushidō mit Betonung des Protests im Sinne der Privatheit überlebte somit trotz des Erlasses des neuen Gesetzes in Form einer neuen Moralvorstellung in der Edo-Zeit als Ausdruck der Öffentlichkeit. Zudem galt das Urteil der Gesellschaft als wichtiges Element, um die Öffentlichkeit und Privatheit zu balancieren. Dies begründet auch, dass das Gesetz als Norm der Öffentlichkeit nicht an Absolutheit gewann. Das Wesen der Öffentlichkeit existierte parallel zur Privatheit. Im Laufe des Zerfalls des Shogunats schlug die als Privatheit interpretierte Bushidō-Konzeption in die Bedeutung der Öffentlichkeit um. Bushidō wurde zum Mittel, um die Rebellion gegen das Shogunat in Bewegung zu setzen. In der Spätphase der Edo-Zeit, die von aussichtslosen Umwälzungen geprägt war, sehnten sich viele Samurai nach einer neuen Herrschaftsstruktur. So wurde der bisher in den Hintergrund gedrängte Tennō (Bezeichnung für den japanischen Kaiser, 天皇) zum Subjekt für die Erstellung des neuen Loyalitätsverhältnisses. Demzufolge übertrug sich die absolute Bereitschaft zur Aufopferung in der Herr-Untertan-Beziehung auf das

rekonstruierte Kaisertum. (Matsumoto 1975: 73-74) In diesem Prozess tauchte jedoch die Problematik der neuen Herr-Untertan-Beziehung auf: Die „Vermenschlichung“ des vergötterten Tennō. Parallel zur Auseinandersetzung mit der neuen Dimension des Tennō als Verkörperung der Öffentlichkeit gewann Bushidō eine neue Funktion im Bereich der Moralerziehung in der Meiji-Zeit. In diesem Prozess ging Bushidō durch den Diskurs auf die Ebene der Öffentlichkeit über. Es bedeutete aber nicht, dass Bushidō an Privatheit verlor. Im Diskurs um das Wesen des rekonstruierten Bushidō mussten die sich aus dem Ausdruck des Protests in der Bushidō-Konzeption entwickelte Privatheit im Sinne der Individualität und Freiwilligkeit erneut aufgegriffen werden, um die rekonstruierte Bushidō-Konzeption als eine Form des öffentlichen Moralbewusstseins demonstrieren zu können. In der Überlegung um das Wesen der Privatheit standen nicht nur Individualität und Freiwilligkeit zur Debatte, sondern auch Ehre, Pflicht und Scham, traditionell geprägtes Moralbewusstsein des Bushidō, und waren Streitpunkte des Bushidō-Diskurses in der Meiji-Zeit. Dies besagt, dass die Orientierung der Bushidō-Konzeption an die öffentliche Norm auch die neue Auffassung der Privatheit erforderte. Spielten in der Edo-Zeit Privatheit und Öffentlichkeit im Kontext der Bushidō-Konzeption eine kontrastierende Rolle, so verschmolzen die beiden Elemente in der darauffolgenden Meiji-Zeit und gewannen neuen Inhalt. In Anlehnung an die These von Habermas ziehe ich aus dieser Analyse folgende Hypothese heran: In der Überlegung um das Wesen der Öffentlichkeit musste im Bushidō-Diskurs in der Meiji-Zeit erneut das Wesen der Privatheit infrage gestellt werden, um die neue Präsenz der Öffentlichkeit in Verbindung mit der veränderten Loyalitätsstruktur zu ermöglichen. Der Bushidō-Diskurs galt als wichtiger Ansatz dafür, in dem das Wesen der Privatheit im fließenden Übergang von Privatheit auf Öffentlichkeit zur Debatte gestellt werden konnte.

1.2.1 Die japanische Auffassung der Öffentlichkeit

In der Behandlung des privat-öffentlichen Verhältnisses wurde Bushidō als privates Moralbewusstsein der Öffentlichkeit im Sinne von Gesetz gegenübergestellt. Im Veränderungsprozess der Loyalitätsstruktur von Edo-Zeit auf Meiji-Zeit gewann jedoch der Begriffsinhalt der Öffentlichkeit eine andere Dimension. Daher ist es mein Anliegen, in diesem Kapitel die terminologische Untersuchung des Ausdruckes Gesellschaft in Japan ins Auge zu fassen, um die Bedeutung der Öffentlichkeit im Zusammenhang mit Bushidō zu konkretisieren. In der Thematisierung der japanischen Gesellschaft gehört der

Historiker Abe Kinya (1935-2006) zu den ersten Wissenschaftlern, die es wagten, aus der japanischen Perspektive das Wesen der Gesellschaft im Sinne von *seken* in seiner historischen Entwicklung aufzufassen. Terminologisch setze ich mich speziell mit zwei japanischen Begriffen, *seken* (Welt, Öffentlichkeit, 世間) und *shakai* (Gesellschaft, Gemeinwesen, 社会), auseinander, um den Übergang von der privaten zur öffentlichen Gesellschaftsform nach japanischer Auffassung aufzuzeigen.

Der Terminus *shakai* wird heutzutage mit den anderen relevanten japanischen Begriffen *seken* und *yo no naka* (wörtlich: mitten in der Welt, 世の中) gleichgesetzt. Doch sie deuteten in ihrer begrifflichen Entstehungsphase nicht auf die Öffentlichkeit nach heutigem Verständnis. Wie bereits in den vorangegangenen Kapiteln angeführt, galt in der Edo-Zeit die gesellschaftliche Öffentlichkeit als wichtiger Maßstab für die Befolgung der Moralkonzeption. Im Vier-Stände-System³ galt die mehrschichtige Gesellschaft als übereinander geordnete, partielle Öffentlichkeitssphäre und stützte die Regelung des menschlichen Verhaltens. Neben den partiellen Öffentlichkeitssphären existierte das Gesetz als übergeordnete Norm der Öffentlichkeit. Jede Provinz stellte zudem eine autonome Öffentlichkeit dar, sodass der Begriff *kokka* (Staat, 国家), der nach der heutigen Auffassung die Bedeutung eines Staates bzw. einer Nation umfasst, in der Feudalzeit der allgemeine Ausdruck für Provinz war. Im Laufe der Zeit transzendierte aber die Bedeutung des *kokka* von der Provinz auf das ganze Land. Insbesondere die shintoistischen Gelehrten begannen, *kokka* als Ausdruck für die japanische Nation zu verwenden. Ab Mitte der Edo-Zeit wurde der Ausdruck *kokka* zum allgemein zugänglichen Vokabular für Land. Parallel zum Begriff *kokka* existierte der Ausdruck *seken* für die Kollektivität der übereinander geschichteten Öffentlichkeitssphären, die die Harmonie der zwischenmenschlichen Beziehungen voraussetzte. Aus dieser Überschichtung von partiellen Öffentlichkeitssphären ergab sich eine neue Dimension der Öffentlichkeit, die in der Meiji-Zeit zur Entwicklung der neuen

³ Nach dem Vorbild der konfuzianischen Gesellschaftsordnung wurde eine hierarchische Struktur aufgebaut. Als erster Stand rangierte der Krieger (*shi*, 士), gefolgt vom Bauernstand (*nō*, 農), dem Handwerkerstand (*kō*, 工) und dem Kaufmannstand (*shō*, 商). Tennō, der Hofadel in Kyoto, Ärzte, Gelehrte und Mönche gehörten nicht zu diesem System. Unterhalb des Vier-Stände-Systems existierte der Stand der *eta* (wörtl. viel Schmutz, 穢多) und *hinin* (wörtl. Nicht-Menschen, 非人). Dieser Paria-Stand war verantwortlich für das Schlachten und Enthäuten von Tieren und die Beseitigung der Toten und wurde in der Gesellschaft diskriminiert. (Linhart 1996:349)

Gesellschaftsform beitrug. (Uete 1971: 38)

Der Begriffsinhalt des *seken* stammt ursprünglich aus der Übersetzung des indisch-buddhistischen Begriffes *loka* und basiert auf der Gesamtheit der Menschen und der umgebenden Welten, sodass die Gesellschaft weit über menschliche Beziehungen hinaus den gesamten Lebensraum mit einschloss. Der Mensch existierte darin nicht als Individuum, sondern die Welt selbst spiegelte die Menschheit wider, sodass die gesamte Welt mit der Existenz des Individuums gleichgesetzt war. In der Einführungsphase des Begriffes *seken* in Japan absorbierte er gleichzeitig mit der indisch-buddhistischen Konzeption den Begriffsinhalt des chinesischen Buddhismus und nahm die Bedeutung der Wiederholung von Zerstörung und Neuentwicklung der eigenen Existenz im Sinne von Zeitlosigkeit und zudem die Bedeutung einer kleinen religiösen Gemeinschaft auf. (Watsuji 1962: 17, 22, 26-27) So besaß der Ausdruck *seken* bereits in seiner Entstehungsphase in Verbindung mit dem indisch-chinesischen Buddhismus die Bedeutung der Selbstlosigkeit und stand auch für eine partielle Gemeinschaftsstruktur. In der Entwicklung der Bedeutung des *seken* versuchten die Gelehrten, in der Weltvorstellung die von *seken* implizierte Konzeption der Selbstlosigkeit und die partielle Gemeinschaftsstruktur in der zwischenmenschlichen Beziehung zu realisieren. In diesem Stadium war man jedoch nicht imstande, die zwischenmenschliche Beziehung als Basis für diese Art von Struktur der Welt wahrzunehmen. Daher konzentrierten sich die Gelehrten in erster Linie auf das Wesen der persönlichen Beziehung im Kontext der Privatheit. Dies führte dazu, dass die Beziehung trotz der darin involvierten Konzeption der Selbstlosigkeit einen individuellen Charakter annahm, obwohl der Mensch in diesem Stadium in der Verbindung mit einer anderen Persönlichkeit an Existenz gewinnt und daher als „Individuum“ nicht anerkannt wurde. Mit dem Auftreten der feudalen Herrschaftsform in der Edo-Zeit konzentrierte sich der Ausdruck *seken* auf die Bedeutung der auf der Negation des Selbst basierenden Kollektivität der zwischenmenschlichen Beziehungen, in der der einzelne Mensch weiterhin nicht als Individuum, sondern durch das Urteil anderer Personen sein Wesen darstellen konnte. Diese Basis der persönlichen Beziehung ermöglichte jedoch die direkte Verbindung zwischen dem Gesetz und der Moralkonzeption und gleichzeitig die intensive Einprägung der Moralvorstellung in das Bewusstsein des Volkes. Das auf der zwischenmenschlichen Beziehung beruhende Moralwesen gab unter anderem auch den Ansatz für den Übergang von Privatheit zu Öffentlichkeit in der feudalen Gesellschaftsform.

Am Ende der Edo-Zeit wurde der Begriff *shakai* als Übersetzung aus dem

holländischen Begriff für Gesellschaft eingeführt; dessen Anwendung blieb zunächst innerhalb der Gelehrten-Kreise. Mit der Einführung des englischen Begriffes *society* in der frühen Meiji-Zeit begann sich der Ausdruck *shakai* für Gesellschaft zu verbreiten. Der Grund dafür liegt darin, dass sich bis dahin der Begriffsinhalt des *seken* durchsetzte und die Gelehrten bei der Einführung des neuen japanischen Ausdruckes den chinesischen Begriffsinhalt von *shakai* bevorzugten, was der Bedeutung des *seken* glich. Nach der chinesischen Auffassung bedeutete der Ausdruck Gesellschaft (*she hui*, 社會) ursprünglich eine lokale Gottheit der Erde in einer Ansiedlung. In der Song-Dynastie (960-1279) vervielfältigte sich der Begriffsinhalt des *she hui*, sodass er auch zur Bezeichnung verschiedener Vereinigungen diente.⁴ (Lippert 1979: 101,107) Durch die grundlegende Reformierung des Staatswesens und die damit verbundene Veränderung der Gesellschaftsstruktur entschlossen sich die Wissenschaftler im Zeitraum von 1875-1877 jedoch, den Begriff *shakai* für Gesellschaft nach westlicher Konzeption zu verwenden. (Saitō 2005: 202-204) Nichtsdestotrotz gab es bis zur Mitte der Meiji-Zeit keinen einheitlichen Ausdruck für Gesellschaft. Dies liegt zum Teil auch daran, dass in ihrer Einführungsphase beispielsweise Ausdrücke wie *nakama* (Genossen, 仲間), *kōsai* (Geselligkeit, 交際), *kumi* (Gruppe, 組) aus der Übersetzung des englischen Begriffes *society* parallel zu den Ausdrücken *seken* und *shakai* in Gebrauch genommen wurden. Hinzu kam, dass der Begriff *shakai* auch als Ausdruck für die Übersetzung aus dem englischen Begriff *company* verwendet wurde, was Verwirrung um die Vereinheitlichung des Begriffes auslöste. Aufgrund dieser Verwirrung um die Vereinheitlichung des Ausdruckes für Gesellschaft setzte sich die Gesellschaft als begrenzte Sphäre bis zum Ende der Meiji-Zeit durch. (Saitō 2005: 271)

In der Überlegung um die Vereinheitlichung des Begriffsinhalts für Gesellschaft wurde unter anderem die Existenz des Individuums in der zwischenmenschlichen Beziehung in den Vordergrund gestellt und aus der Kollektivität der individuellen Beziehungsformen die öffentliche Gesellschaftsstruktur zu bilden versucht. Beispielsweise beschäftigte sich der

⁴ Aus einem Beispiel aus der Zeit der Nördlichen Song wird der Übergang des Begriffsinhaltes *she hui* aus der lokalen Gottheit zur Gemeinschaft im Sinne einer partikularisierten Öffentlichkeitsform ersichtlich: „Cheng Hao wurde (in der Regierungszeit von Ying Zhong) Distriktsmagistrat von Jincheng... Er wählte die Tüchtigsten unter den Jugendlichen aus, versammelte sie und unterrichtete sie. Unter dem Volk der Gemeinde gründete er eine *she hui*. Er stellte dafür Statuen auf, um die Guten und die Schlechten zu unterscheiden und um sie zu ermuntern oder (bei schwachen Leistungen) Scham empfinden zu lassen.“ (Lippert 1979: 107)

Aufklärer Fukuzawa Yukichi (1835-1901) mit dieser Form der Öffentlichkeit als Präsenz der Gesellschaft und behauptete, dass die Verbreitung der vom Individuum ausgehenden zwischenmenschlichen Beziehung eine gerechte Öffentlichkeitssphäre bilde und gleichzeitig zur Unabhängigkeit sowohl des Individuums als auch des Landes beitrage. Im Vergleich mit der westlichen Kultur betrachtete er die Bewertung der zwischenmenschlichen Beziehung als grundlegenden Unterschied, der die japanische Kultur charakterisiert. (Miyamura 2005: 243; Schad-Seifert 1999: 124,166) Nach dem Chinesisch-Japanischen Krieg begann sich in Japan jedoch die Gesellschaft im westlichen Sinne zu etablieren. Aus der Sicht des Staates als problematisch empfundene Themen wie Materialismus, die Verarmung der Arbeiterschicht, das Desinteresse der Junggesellen an der Politik etc. wurden als Probleme der „Gesellschaft“ behandelt. (Matsumoto 1996: 235) So gewann die Gesellschaft in Konfrontation mit sozialen und politischen Problemen ihre Bedeutung. Der in der Einführung der westlichen Auffassung entwickelte Ausdruck *shakai* konnte somit durch Ergänzung der japanischen Konzeption des *seken* als allgemein gültiger Begriff für Gesellschaft Fuß fassen. Dies führte aber keineswegs zum Verschwinden des Ausdruckes *seken*, weil viele andere moralische Strukturen von der Konzeption des *seken* aus ihren Weg nahmen, und daher allein die Existenz des Begriffes *shakai* nicht ausreichte, um das japanische Wesen der Öffentlichkeit zu klären. Daraus ergaben sich die Gleichwertigkeit und der parallele Fortbestand zweier Begriffe. Der Ausdruck *seken* steht auch somit in unserer Zeit für eine Form des Moralbewusstseins; und dessen Entwicklung begründet in manchen Fällen, dass das Urteil der Gesellschaft über dem Gesetz steht. Das heißt, japanische Verurteilte bekennen nicht wegen ihrer Straftat selbst, sondern aus Scham gegenüber *seken* ihre Schuld. In diesem Zusammenhang werden häufig folgende Formulierungen gebraucht:

Seken o osawagase shite mōshiwake nai.

(Ich bitte um Verzeihung dafür, dass ich der Öffentlichkeit Umstände bereitet habe. 世間をお騒がせして申し訳ない)

Seken ni kaomuke dekinai.

(Ich kann mein Gesicht nicht in der Öffentlichkeit zeigen. 世間に顔向けできない)

Der parallele Fortbestand zweier Begriffe, *seken* und *shakai*, für Gesellschaft klärt auch auf, dass die Bedeutung der Individualität trotz der Einführung der westlichen Auffassung von Gesellschaft als Kollektivität der Individuen aufgrund der kontinuierlich im Bewusstsein der Japaner eingprägten Konzeption von

seken nicht Fuß fassen konnte. Die Parallelität beider Konzeptionen der Öffentlichkeit stützte auch indirekt die absolute Stellung des Tennō im Prozess der Veränderung der Loyalitätsstruktur.

1.3 Forschungsstand

Aus meinen bisherigen Forschungen ergab sich trotz zahlreicher Publikationen über Bushidō im Allgemeinen, dass sehr wenige sekundäre Quellen vorhanden sind, die sich mit dem Bushidō-Diskurs der Meiji-Zeit beschäftigen. Die Durchsetzung der dem *Hagakure* zugrunde liegenden Bushidō-Konzeption nach dem Zweiten Weltkrieg überschattete unter anderem die Bedeutsamkeit der rekonstruierten Bushidō-Konzeption in der späten Meiji-Zeit. Mit dem steigenden Interesse an der historischen Bedeutung des Bushidō in den letzten zehn Jahren begann man jedoch, auf die Bedeutung der Bushidō-Konzeption in der Meiji-Zeit aufmerksam zu werden. Für die Hauptquelle über den Bushidō-Diskurs der Meiji-Zeit orientierte ich mich an dem im Jahr 1905 von Akiyama Goan (1863-1943) herausgegebenen Sammelwerk *Gendai taika Bushidō sōron* (Zeitgenössische Berühmtheiten. Gesammelte Beiträge zum Bushidō, 現代大家武士道叢論). Mit dem Sieg im Chinesisch-Japanischen Krieg stieg das Interesse am Nationalbewusstsein, das zur Besinnung auf die zu Beginn der Meiji-Zeit von vielen Intellektuellen kritisierten Bushidō-Konzeption führte. Dementsprechend wurden zahlreiche Publikationen über Bushidō herausgegeben, darunter auch dieses Sammelwerk. Nach meiner Untersuchung der Primärquellen aus der Meiji-Zeit erweist sich das Sammelwerk jedoch als das einzige Material, das sich ausführlich mit dem Bushidō-Diskurs beschäftigt. Der Anlass für den Bushidō-Diskurs war Ukita Kazutamis (1835-1901) kritische Haltung gegenüber Selbstmord und Kriegsgefangenschaft in Bezug auf den Russisch-Japanischen Krieg, die er im Jahr 1904 im Verein für Erziehung in seiner Rede zeigte.

Insbesondere nach der Herausgabe des vom Wissenschaftler und Politiker Nitobe Inazō (1862-1933) verfassten Werkes *Bushidō* im Jahr 1899 erregte Bushidō die Öffentlichkeit. Infolgedessen spaltete sich das Urteil über Bushidō in zwei Richtungen. Vorwiegend westliche Forscher lobten Nitobes Werk als hervorragendes Exemplar für die gelungene Dogmatisierung des japanischen Moralbewusstseins. Jedoch wurde Bushidō innerhalb Japans heftig kritisiert. Bekannt ist die Kritik an Nitobes Bushidō-Darstellung des Historikers Tsuda Sōkichi (1873-1961), der Nitobes Auffassung aufgrund der Nicht-Behandlung

der historischen Bedeutsamkeit des Bushidō als irrelevant beurteilte. (Kasaya 1997: 232) In der Aufwertung der Bushidō-Konzeption als allgemein zugängliche Moralkonzeption orientierten sich viele nationalistische Intellektuelle in der Meiji-Zeit an dem vom neokonfuzianischen Gelehrten Yamaga Sokō (1622-1685) verfassten Werk *Shidō*. Während des Zweiten Weltkrieges kam es bezüglich der Revitalisierung der Bushidō-Konzeption zur Aufwertung des Werkes *Hagakure*, insbesondere durch den Philosophen Watsuji Tetsurō (1889-1960). (Unoda 1997: 43) Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges wurde Bushidō im Zusammenhang mit der Kritik am Nationalismus absolut negiert. Ab den 60er-Jahren sahen die Japaner jedoch den Grund für ihren wirtschaftlichen Aufstieg teilweise in dem in der Bushidō-Konzeption verwurzelten Kampfgeist. Infolgedessen wurden verschiedene Ereignisse, darunter auch die Studentenbewegung in den 60er-Jahren, mit Bushidō assoziiert. Im Bereich der Literatur trug der Schriftsteller Mishima Yukio (1925-1970) durch seine Auseinandersetzung mit Bushidō zur Durchsetzung des Werkes *Hagakure* als Darlegung der primären Form des Bushidō bei. Nicht nur sein Propagieren des Bushidō, sondern vor allem sein *seppuku*, Selbstmord im traditionellen Stil des Kriegers, im Jahr 1970 erregte Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit. Infolgedessen wurde ab den 60er-Jahren lange Zeit die Sichtweise vertreten, dass die Popularisierung des Bushidō eine Fortführung des am *Hagakure* orientierten Bushidō sei. Im Zuge der Überlegung um die Gegenwärtigkeit des Bushidō stieg in den letzten zehn Jahren das Interesse an der Bedeutung des Bushidō in der Meiji-Zeit. Dies führte auch zur Aufwertung des von Nitobe Inazō im Jahr 1899 auf Englisch verfassten Werkes *Bushidō, the Soul of Japan*.

Unter Berücksichtigung dieser Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg spaltete sich in der Geschichtswissenschaft die Wahrnehmung des Bushidō in zwei Richtungen. In erster Linie vertreten einige Historiker wie Sagara Tōru und Yamamoto Hirofumi die Ansicht über Bushidō als Moraldogma, dessen Ursprung in der Zeit der Streitenden Provinzen liege. Sie konzentrierten sich in der Bushidō-Forschung auf die Analyse der ursprünglichen Form des Bushidō, um die Trennung der traditionellen Form des Bushidō von der gegenwärtigen Vorstellung von Bushidō zu ermöglichen. Als weitere Ansicht wurde Bushidō beispielsweise vom Historiker Ienaga Saburō (1913-2002) als abgeschlossene traditionelle Moralhaltung gesehen, der ebenfalls dessen Zugänglichkeit zur Gegenwart negierte. Im Gegensatz zu den Befürwortern der Bushidō-Konzeption zeigte er jedoch eine kritische Haltung gegenüber der

Nationalisierung des Bushidō nach dem heutigen Verständnis der Japaner. Der Politikwissenschaftler Maruyama Masao (1914-1996) gehört zu den wenigen Wissenschaftlern, die sich mit dem Ethos der Samurai abseits von Affinität oder Negation aus dem geistesgeschichtlichen Aspekt auseinandersetzen.

In der weiteren Untersuchung der Forschungslage lässt sich die Tendenz feststellen, dass insbesondere Minamoto Musashis Werk *Gorin no sho*, das von Yamaga Sokō verfasste Buch *Shidō*, die mündliche Überlieferung von Yamamoto Tsunetomos *Hagakure* sowie Nitobe Inazōs Werk *Bushidō, the Soul of Japan* im Allgemeinen als Norm des Bushidō konstatiert werden. Dementsprechend fokussiert sich die Analyse des Bushidō in den wissenschaftlichen Bereichen teilweise auf die Frage nach den neuen Perspektiven in diesen Hauptwerken. Aufgrund der positiven Einstellung gegenüber diesen Werken etablierte sich zum Teil die Ansicht, dass der Weg der Krieger, der sich mit der Machtübernahme der Kriegerschicht in der Kamakura-Zeit zum Moralbewusstsein der Krieger entwickelte, speziell durch diese repräsentativen Werke ans Licht trat und in der japanischen Geschichte seine Präsenz bewahrte. Einer der Gründe für die Repräsentanz dieser Werke liegt darin, dass sich die Ansichten des Philosophen Watsuji Tetsurō und des Historikers Sagara Tōru nach dem Zweiten Weltkrieg durchsetzten. In der Thematisierung des Bushidō legten beide Forscher mehr Gewicht auf die präzise Deutung dieser Hauptwerke. Jedoch besagt meine Auseinandersetzung mit dem Bushidō-Diskurs im Jahr 1904, dass beispielsweise die in der Edo-Zeit verfassten Hauptwerke in der darauffolgenden Meiji-Zeit kaum Aufmerksamkeit fanden. Zudem spielte sich der Bushidō-Diskurs der Meiji-Zeit in einem anderen Kontext ab. Dieses Forschungsergebnis zeigt, dass das, was in der Geschichtswissenschaft als moralische Norm des Kriegers dargelegt wurde, keine historische Kontinuität darstellt. Es erfordert in erster Linie die Unterscheidung zwischen dem „Bushidō“ und dem „Bushidō-Diskurs“, um die Kontinuität des Moralbewusstseins im Kontext der Bushidō-Diskurse unter Beweis stellen zu können. Unter Berücksichtigung dieser Forschungslage erstelle ich folgende Hypothese:

Bushidō entstand im Kontrast zur öffentlichen Moralvorstellung der Kriegerschicht als individuelles Moralbewusstsein des Kriegers; der Diskurs verfeinerte dieses Moralbewusstsein im Zwiespalt zwischen Realität und Ideal, wodurch es sich zum nationalen Moralbewusstsein herausbildete.

In der Auseinandersetzung mit dem Moralbewusstsein wurde zum Teil die Meinung der Öffentlichkeit berücksichtigt, um die Einheit im Lebensweg des

individuellen Kriegers zu würdigen. Die Verfasser der Werke sowie die Mitstreiter der Diskurse erkannten in der Konfrontation mit der Diskrepanz von Realität und Ideal im Übergang von der Tradition zur Gegenwart die Notwendigkeit einer Rekonstruktion des Moralbewusstseins. Angesichts dieser Hypothese postuliere ich im Weiteren folgende grundlegende Unterscheidung zwischen Bushidō und Bushidō-Diskurs: Bushidō fand seinen individuellen Ausdruck als Protest gegen die zwiespältige Lage in der mehrschichtigen Loyalitätsstruktur, während der Bushidō-Diskurs als öffentliche Reaktion auf die Zwiespältigkeit an Bedeutung gewann. Das heißt, im Bushidō wurden, um im Protest gegen die gegenwärtige Situation der Gesellschaft eine neue Richtung des Moralbewusstseins zu entwickeln, individuelle Werte der Bushidō-Konzeption in Erwägung gezogen. Hingegen spielte die Öffentlichkeit im Bushidō-Diskurs an der Rekonstruierung der neuen Moralkonzeption eine unabdingbare Rolle. Daran zeigt sich, dass sowohl Bushidō als auch der Bushidō-Diskurs als Überlegungen zu einer neuen Moralvorstellung ihren Stellenwert gewannen. Diese Unterscheidung des Bushidō vom Bushidō-Diskurs gilt als wichtiger Ansatz, um dem Bushidō-Diskurs in der Entwicklung des Bushidō einen wichtigen Stellenwert zu verleihen. In der Bushidō-Forschung geht man im Allgemeinen von zwei Bushidō-Diskursen vor 1945 aus. Der erste Bushidō-Diskurs fand im Jahr 1703 statt, als die Rache der 47 Samurai den Konflikt um die Verpflichtung zu Loyalität auslöste. Die zweite Debatte um die Aufwertung der traditionellen Werte spielte sich in der späten Meiji-Zeit ab, etwa ab dem Chinesisch-Japanischen Krieg, als man im Zuge der Steigerung des Nationalbewusstseins anfang, die Bushidō-Konzeption als der Gegenwart zugängliche Volksmoral zu propagieren. Stand in der Edo-Zeit die Frage nach der Loyalität im Vordergrund, so richtete sich der Bushidō-Diskurs im Jahr 1904 unter anderem auf die Fragestellung, inwiefern Bushidō als nationale Konzeption für die neu gestaltete Moralkonzeption sowie das modernisierte Staatsdenken supplementär sei. Nach dem Abklingen des Diskurses in der Taishō-Zeit (1912-1925) wurde die Bushidō-Konzeption während des Zweiten Weltkrieges erneut thematisiert, stand jedoch nicht zur Debatte. (Funatsu 2003: 23; Suzuki 2001: 47; Kojima 1979: 253) Im Laufe der Entwicklung der Bushidō-Konzeption ab der Edo-Zeit lässt sich folgender Unterschied in den zwei Diskursen feststellen: Der erste Diskurs war in der Konfrontation mit dem Zwiespalt in der Loyalitätsstruktur auf die Koexistenz des Gesetzes und des Bushidō gerichtet. Im darauffolgenden Bushidō-Diskurs der Meiji-Zeit zielten die Verfechter der Bushidō-Konzeption in ihrem Nationalisierungsprozess auf die Absorbierung westlicher Theorien.

1.3.1 Hauptquelle

Aufgrund der Forschungslage, in der es verhältnismäßig schwierig war, für mein Hauptthema, den Bushidō-Diskurs aus dem Jahr 1904, entsprechende Sekundär- und Primärquellen zu finden, richtete sich meine Konzentration vorwiegend auf das im Jahr 1905 von Akiyama Goan (1863-1943) herausgegebene Sammelwerk *Gendai taika Bushidō sōron* (Zeitgenössische Berühmtheiten. Gesammelte Beiträge zum Bushidō, 現代大家武士道叢論). Das Sammelwerk setzt sich aus Artikeln der folgenden ursprünglichen Quellen zusammen:

Name der Quellen (Zeitschriften und Zeitung)	Anzahl der Artikel im Sammelwerk
<i>Tensoku</i> (天則)	1
<i>Tokyo gakushikaiin zasshi</i> (東京學士會院雜誌)	2
<i>Sonken ronbunshū</i> (巽軒論文集)	1
<i>Tetsugakui zasshi</i> (哲学雜誌)	1
<i>Nibun sonken kōwashū</i> (二文巽軒講話集)	1
<i>Kyūkōkai sōshū</i> (躬行會叢集)	1
<i>Taiyō</i> (太陽)	5
<i>Chūō kōron</i> (中央公論)	8
<i>Nihon</i> (日本)	4
<i>Taiiku</i> (體育)	1
<i>Waseda gakuho</i> (早稻田學報)	1
<i>Tōyō gakugei zasshi</i> (東洋學藝雜誌)	1
<i>Yomiuri shimbun</i> (読売新聞) (Zeitung)	1
<i>Rokugō zasshi</i> (六合雜誌)	1
<i>Teiyū rinrikai rinri kōenshū</i> (丁酉倫理會倫理講演集)	1
<i>Shōka no tomo</i> (商家之友)	1
Nicht identifizierte Artikel	4

Trotz der jahrelangen Forschung erwies es sich als unausführbar, den Bezug des Herausgebers zum Sammelwerk ausfindig zu machen (zum Beispiel:

Warum er sich das Sammelwerk herauszugeben und für die in der Tabelle angeführte Zeitschriften entschied) ⁵. Aus dieser Tabelle kann man jedoch den Rückschluss ziehen, dass Akiyama bei der Auswahl der Artikel keine bestimmte Kriterien voraussetzte. Zudem ist die enge Zusammenarbeit mit Inoue Tetsujirō, der das Vorwort des Sammelwerkes schrieb, erkennbar. Inoue gilt nicht nur als Herausgeber der Zeitschriften *Sonken ronbunshū* und *Nibun sonken kōwashū*, sondern auch als Mitbegründer der Zeitschrift *Tetsugakukai zasshi*. Aus den ursprünglichen Quellen wurde des Weiteren Folgendes festgestellt: Als Quelle für die Debatte um Selbstmord und Kriegsgefangenschaft im Bushidō-Diskurs, die von drei Mitstreitern Satō Tadashi, Inoue Tetsujirō und Ukita Kazutami geleitet wurde, wählte man vor allem die Artikel aus der Zeitschrift *Nihon* aus. In bezug auf die Reaktionen auf den Bushidō-Diskurs wurden die Artikel aus den Zeitschriften *Taiyō*, *Chūō kōron*, *Kyūkōkai sōshū*, *Waseda gakuhō* und aus der Zeitung *Yomiuri shimbun* entnommen. Im Diskurs um die Bedeutung der westlichen Moralphilosophie im Bushidō-Diskurs fand der Herausgeber in den Zeitschriften *Taiiku*, *Chūō kōron*, *Tokyo gakushikaiin zasshi*, *Sonken ronbunshū*, *Tetsugakukai zasshi Teiyū rinrikai rinri kōenshū* und in der Zeitung *Yomiuri Shimbun* für das Thema adäquate Quellen. Einige Artikel aus den Zeitschriften *Chūō kōron*, *Taiiku*, und *Tōyō gakugei zasshi* behandeln die von Inoue Tetsujirō vorgelegte Theorie des Formalismus und des Idealismus in der Problematisierung der rekonstruierten Bushidō-Konzeption.

Dementsprechend zeigen sich interessante und aussagekräftige Argumente aus unterschiedlichen Aspekten im Bushidō-Diskurs. Allein die Vielfalt der Artikel sagt aus, dass Akiyama bei der Herausgabe des Sammelwerkes beabsichtigte, die Universalität in der Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption zum Ausdruck zu bringen. Von den zahlreichen, oben angeführten Zeitschriften werden *Tetsugaku zasshi*, *Chūō kōron* und *Waseda gakuhō* und die Zeitung *Yomiuri shimbun* auch in unserer Zeit fortführend publiziert.

⁵ Was man über Akiyama Goan (Mönchsname: Shaku Goan) weiss, ist Folgendes: Er widmete sich neben seiner Tätigkeit als Mönch den Religionswissenschaften und pflegte Kontakt zu Wissenschaftlern, darunter auch zu Nitobe Inazō. Zusammen mit dem Philosophen Arima Sukemasa gab er ein Jahr nach der Publikation des Sammelwerkes das Buch *Bushidō kakunshū* (*Bushidō. Sammlung des Hausgesetzes*) heraus. (Kawaguchi 1988: 410)

2 Bushidō-Diskurs in der Edo-Zeit

2.1 Bushidō als Moralbewusstsein

Es ist wichtig, sich in erster Linie mit der Moralform des Bushidō im Allgemeinen auseinander zu setzen, um das Wesen eines Moralbewusstseins determinieren. Am Beispiel der Theorie Maruyama Masaos über die Gedankenbildung zu einer Ideologie in ihrer mehrstufigen Konzeption des Gedankenguts wird zum Beispiel die Vielfältigkeit des ideellen Vorganges ersichtlich. In der Theorie Maruyama Masaos lassen sich vier hierarchische Ansätze des Gedankenvorganges herausbilden:

- „A) Theorien. In ihrer Konzeption erreicht ihre Abstraktheit höchsten Wert. Die Fassbarkeit der Diskurse und Objekte ist am stärksten vorhanden.
 - B) Meinungen. Additive Bedeutsamkeit in partiellen Problematiken.
 - C) Geistesströmungen und zeitgenössischer Geist. Ihre Abstraktheit vermindert sich und führt zur gesellschaftlichen Stimmungslage. Je mehr man sich an A orientiert, desto mehr erhöht sich die Bewusstheit eines Geistes. Hingegen verliert er an bewusster Wahrnehmung, je mehr man sich an C und D orientiert.
 - D) Alltägliche Gefühlslage, Lebenseinschätzung. Hier werden sie mit ihrer Abstraktheit sowie ihrer Zielsetzung am wenigsten konfrontiert. Jedoch gewinnen sie am meisten an Bedeutung.“
- (Übersetzt aus: Maruyama 1999: 15)

Der Wert eines Geistes beziehungsweise eines Gedankenvorganges hängt im Allgemeinen von der betroffenen Gesellschaft oder Gruppe ab. Unabhängig davon gilt jedoch im Prozess einer Ideologie-Bildung die Tendenz, dass sich ein Gedanke in der Entwicklungsphase von A zu D zu einer Ideologie herausbildet. (Maruyama 1999: 17) Im Falle der Bushidō-Konzeption ist ein ähnlicher Vorgang feststellbar. Im Diskurs um die Diskrepanz von Realität und Ideal erreichte die Bushidō-Konzeption in der Meiji-Zeit die ideelle Stufe B. Aufgrund der in der Bushidō-Konzeption inklusive Individualität und der Beharrung auf der „reinen“ Wahrnehmung des Geistes blieb die Bushidō-Konzeption trotz des Ansatzes zur nationalen Moralform im Diskurs auf der Ebene der Privatheit und entwickelte sich nicht zu einer Moralphilosophie im wahrsten Sinne des Wortes. Aus der Untersuchung der Entwicklung der Bushidō-Konzeption ab der Edo-Zeit ergibt sich jedoch, dass sich Bushidō im Wesentlichen aus zwei Gründen in der

zweiten Hälfte der Meiji-Zeit trotz seiner Bedeutung der Privatheit als öffentliche ideale Norm herausbildete. In erster Linie unterstützte die Bushidō-Konzeption die Rekonstruktion der Loyalitätsstruktur. Zweitens trug die Bushidō-Konzeption zur Entwicklung der nationalen Moralvorstellung im Allgemeinen bei. Diese Gründe veranlassten mich, den Übergang von der Moralität im Loyalitätsverhältnis zum Nationalbewusstsein in der erneut konstruierten Moralvorstellung konkreter zu analysieren, um darin die Ursache für die Bewahrung der Privatheit zu finden. Die Bedeutung der Loyalität spielte bereits vor der Gegenüberstellung des individuellen Moralbewusstseins mit der ethischen Konzeption der Kriegerschicht in der Edo-Zeit eine erhebliche Rolle. Mit dem Auftreten der Kriegerschicht in der Kamakura-Zeit (1185-1333) entstand Bushidō ursprünglich als familiäres Moralbewusstsein der Krieger und galt nicht als einheitliche Norm. Zu den wichtigsten Normen des Bewusstseins zählten Werte wie Ehre, Pflicht und Scham. Im Prozess der Machtübernahme durch die Kriegerschicht erkannten die herrschenden Krieger die Notwendigkeit einer einheitlichen Moralkonzeption und versuchten, Teile des Moralbewusstseins zur ethischen Norm der Krieger zu entwickeln. In der Bestrebung, Bewusstsein als moralische Norm festzulegen, wurde die Moral der Krieger zur Norm sittlicher Taten, was in ihrer Widerspiegelung in der Öffentlichkeit an Wert gewann. In diesem Zusammenhang ist die Aussage des Psychologen Alexej Nikolajewitsch Leontjew (1903-1979), dass das Dasein des Bewusstseins von der gesellschaftlichen Norm abhängig sei, welches den Lebensprozess als System der Tätigkeiten darlegt, zutreffend. (Leontjew 1977: 22). Seiner These zufolge regeln die Öffentlichkeit und das Naturgesetz das Bewusstsein, sodass das Bewusstsein an sich nicht zur Lebensnorm wurde, sondern in seiner Verbindung mit der gesellschaftlichen Sphäre das Stadium einer Norm erreicht. Der Zugang zur Gesellschaft erfordert Handlung, sodass das Handeln den Maßstab für die Normierung des Bewusstseins setzt. Sofern lässt sich aussagen, dass seine These auch für die Entwicklung des Moralbewusstseins der japanischen Krieger relevant ist. Ähnlich wie Leontjew erkannte auch Jürgen Habermas das kommunikative Handeln der interaktiven Teilnehmer als Kriterium für die Verfeinerung des Moralbewusstseins. In seiner Theorie der Diskursethik geht er davon aus, dass sich die Reichweite des Moralprinzips am Gehalt der Argumentationsvoraussetzungen bemessen lässt, die auch gleichzeitig zur Rechtfertigung einer Handlungsnorm führt. (Habermas 1991: 12-13) Zieht man Habermas' These als Voraussetzung für die Bildung einer Moral heran, so gelte in Japan die zwischenmenschliche Beziehung als wichtiges Attribut für die Bildung des Moralbewusstseins. Gewiss entwickelte

sich das Moralbewusstsein der japanischen Krieger im Handeln der Herr-Untertan-Beziehung. Ehre, Pflicht und Scham sind Werte, die ihre Bedeutung als Moralbewusstsein im Handeln des interaktiven Verhältnisses erreichten, wohingegen in Europa solche Werte in der ethischen Entwicklung eine sekundäre Stellung einzunehmen begannen. Nehmen wir als Beispiel die Entwicklung des Ausdruckes Loyalität im Kontext des Moralbewusstseins. In der Antike galt in erster Linie der Staat als Loyalitätssubjekt, sodass sich die Loyalitätsstruktur in der Personifizierung des staatlichen Gesetzes in ihrer Verschmelzung mit dem christlichen Glauben herausbildete. Der erste Petrusbrief konkretisiert diese Form der Loyalität:

„Seid jeder menschlichen Instanz um des Herren willen untergeben, sei es dem Kaiser als dem Übergeordneten, sei es den Statthaltern als denen, die von ihm beauftragt sind zur Bestrafung der Verbrecher und zur Auszeichnung der Rechtschaffenen. Denn das ist Gottes Wille, dass ihr durch gute Taten dem Unverstand der törichten Leute den Mund verschließt, als Freie, und ohne die Freiheit als Deckmantel für die Schlechtigkeit herzunehmen, sondern als Diener Gottes. Ehrt alle Menschen, liebet die Brüder, fürchtet Gott, ehrt den Kaiser.“

(Mikat 2005: 12)

Im Laufe der historischen Umwälzung wurde Loyalität als tugendhafte Gesinnung zu einem Kriterium für Sittlichkeit kategorisiert und in ihrer Analyse als eigener Wert unabhängig vom Wesen des Menschen zu präzisieren versucht. In diesem Prozess rationalisierte sich die Bedeutung der Loyalität und nahm eine sekundäre Stellung im Bereich der Ethik ein. Hingegen geht die Bedeutung der Loyalität in Japan auf die persönliche Beziehung zurück und formte sich durch die herrschenden Krieger zur Norm der Herr-Untertan-Beziehung, sodass Loyalität den Kontext der menschlichen Interaktion nicht überschritt und stets primären Stellenwert hatte. In Anbetracht dieser unterschiedlichen Entwicklung des Bewusstseins anhand der Wahrnehmung der Loyalität besteht als nächster Ansatz die Notwendigkeit, die Bedeutung des Bushidō-Diskurses in der historischen Entwicklung des Moralbewusstseins zu eruieren.

2.1.1 Der Stellenwert des Bushidō-Diskurses im Moralbewusstsein

In der Phase der Entwicklung des Bushidō vom Moralbewusstsein zur

Moralkonzeption unter der Zentralverwaltung der Edo-Zeit spielten sich einerseits die Moralisierung des Bushidō und andererseits der Diskurs um den Zwiespalt zwischen Realität und Ideal ab. Um den Stellenwert des Bushidō-Diskurses zu definieren, gehe ich in erster Linie auf die Unterscheidung zwischen Bushidō-Diskurs und Bushidō ein. Als weitere Analyse bezieht sich dieses Kapitel auf den Begriffsinhalt der Ausdrücke Bushidō und *shidō* (Weg der Kriegerschicht) ein, um das Wesen des Bushidō-Diskurses zu präzisieren. Das von Historikern wie Sagara Tōru und Yamamoto Hirofumi determinierte Bushidō als historische Moralform aus der Zeit der Streitenden Provinzen führt zurück auf die Edo-Zeit. In dieser Epoche herrschte im Allgemeinen unter den damaligen Gelehrten die Tendenz, Bushidō als das in der Zeit der Streitenden Provinzen normierte Moralbewusstsein zu definieren. Als solches wurde Bushidō von neokonfuzianischen Gelehrten wie beispielsweise Ogyū Sorai (1666-1728) zum Teil als historisierte Konzeption verleugnet. *Shidō* hingegen galt als neu geregelte Moralkonzeption der Krieger. Insbesondere die neokonfuzianischen Gelehrten beabsichtigten, in der Gestaltung des *shidō* eine dem Shogunat zweckmäßige Moralkonzeption der Krieger zu kreieren, um darin auch das Pflichtbewusstsein gegenüber dem Gesetz zu intensivieren. Dass das Gesetz der Kriegerfamilie in der Edo-Zeit je nach Rangordnung innerhalb der Kriegerschicht das Verhalten der Krieger bis ins Detail regelte, zeigt, dass das Gesetz zum Teil auch unter Berücksichtigung der traditionellen Werte als Sittengesetz fungierte und somit auch rechtlich den Lebensweg der Krieger bestimmte. Andererseits entstanden im Laufe der Edo-Zeit einzelne Werke wie *Gorin no sho* und *Hagakure* als Ausdrucksform der individuellen Existenz, die auch den Protest gegen die vom Shogunat intendierte Moralkonzeption suggerierten. Dieser von individuellen Kriegern zum Ausdruck gebrachte Protest spiegelte auch zum Teil die Meinung des Volkes wider. Jedoch gab es unter neokonfuzianischen Gelehrten auch solche wie Yamaga Sokō, die sich kritisch mit der vom Shogunat aufgestellten neuen Moralkonzeption auseinandersetzten. Sie bezogen in ihrer Konfrontation mit *shidō* teilweise traditionelle Werte des Bushidō in ihre Überlegungen ein, sodass *shidō* und Bushidō teilweise in ihrem gegenseitigen Bezug zur neuen Moralkonzeption beitragen. (Furukawa 1957: 63-64) Bushidō als Ausdruck des vereinzelt Protestes erregte jedoch seine Aufmerksamkeit, als sich 47 Samurai im Jahr 1703 am Feind ihres verstorbenen Feldherren rächten. Die Rache der 47 Samurai galt als ein Ereignis, bei dem der Loyalitätskonflikt deutlich wurde, indem sie dem Weg des Kriegers nach dem Prinzip des Bushidō folgten. Diese Rache interpretiert sich folglich als Ausdruck der Auflehnung einzelner Krieger

gegen das Gesetz. Bereits vor ihrer Ausführung der Rebellion gegen das Shogunat in Form einer Rache stellten 47 Samurai drei Elemente aus dem Moralbewusstsein infrage: Ehre, Pflicht und Scham. Daraus leiteten folgende Streitpunkte später zum Bushidō-Diskurs ab:

- Die durch die Bestrafung des Feldherren und daraus folgende Entehrung entstandene Scham
- Die Bewahrung der Ehre durch den Tod
- Der Loyalitätskonflikt im Kontext des Pflichtbewusstseins gegenüber dem eigenen Feldherrn und dem Shogunat

In der Auseinandersetzung mit diesen Streitpunkten entschieden sich 47 Samurai, weniger als ein Drittel der am Anfang beteiligten Untertanen, schließlich für die auf der persönlichen Beziehung zum Gefolgsherrn basierende Loyalität, um dadurch ihre Ehre wiederherzustellen und ihre Scham zu bewältigen. Die Ausführung der Rache löste den ersten Bushidō-Diskurs um die Frage nach der Bedeutung der Loyalität im Kontext von Ehre, Pflicht und Scham aus. Dem Gesetz gemäß sollten 47 Samurai als Verbrecher bestraft werden. Doch das Volk unterstützte die Ausführung der Rache und verteidigte den Standpunkt der 47 Samurai. Viele Leute besuchten die Unterkunft der 47 Samurai, gingen am Tag der Rache auf die Straßen und jubelten, um sie zu ermutigen. (Yamamoto 2003: 59-60) Als Lösung des Diskurses wurde den 47 Samurai trotz ihrer strafbaren Tat der ehrenvolle Tod durch *seppuku* gewährt. Dies verleitet zur These, dass sich in diesem Fall Bushidō gegen das Gesetz durchsetzte. Betrachtet man allerdings die Anzahl der an der Rache beteiligten Samurai, so vermag man am Beweis der Loyalität zu zweifeln. Jedoch besagt allein die Tatsache, das Gesetz in dem Fall zu verleugnen, dass die Loyalität nach dem Prinzip des Bushidō große Auswirkung erzielte.

Aus dieser Entwicklung von Bushidō, *shidō* und dem Bushidō-Diskurs in der Edo-Zeit leite ich folgende Behauptungen ab:

- *Shidō* galt als neuer Moralwert im Prozess der Vereinheitlichung der Moralkonzeption des Shogunats innerhalb der Kriegerschicht, in dem die neokonfuzianischen Gelehrten in der kritischen Auseinandersetzung mit den traditionellen Moralwerten eine neue Konzeption darzulegen versuchten.

- Bushidō ist ein traditionelles Moralbewusstsein aus der Zeit der Streitenden Provinzen im Rahmen der Privatheit, das in der Auflehnung gegen die neue Moralkonzeption vom einzelnen Samurai in Überlegung gezogen wurde. Die Befürworter des Bushidō beabsichtigten unter anderem, die Traditionalität des Moralbewusstseins zu bewahren.
- Der Bushidō-Diskurs trat auf, als das Shogunat im Konflikt um das in Anbetracht des *shidō* moralisierte Gesetz und das Bushidō die nach dem Prinzip des *shidō* normierte Moralkonzeption durchzusetzen versuchte.

In der darauffolgenden Meiji-Zeit kam es zum Abstreiten der bisherigen Werte. Infolgedessen wurde auch Bushidō als traditionelles Moralbewusstsein verachtet. Die völlige Negation des Bushidō ging soweit, dass nicht nur in der Edo-Zeit geschriebene Werke, sondern auch die Rache der 47 Samurai zum Teil an Bedeutung verloren. Insbesondere der Aufklärer Fukuzawa Yukichi (1834-1901) kritisierte die Tat der 47 Samurai als abgeschlossenes Ereignis, das nicht dem gegenwärtigen Moralbewusstsein der Japaner entspräche. (Miyamura 2005: 247) Die Einführung der westlichen Wissenschaft nach der Öffnung Japans im Jahr 1854 und die dadurch entstandene geistige Orientierungslosigkeit verlangten jedoch nach einer neuen Moralvorstellung. Diesbezüglich wurde als erster Schritt zur Konstruierung der neuen Loyalitätsstruktur die Präsenz des Tennō legitimiert. Des Weiteren wurde nach der Auflösung des Vier-Stände-Systems eine neue Volksmoral aufgestellt, um die sich auf die Bushidō-Konzeption stützende Loyalitätsstruktur innerhalb des Volkes in die Realität umzusetzen. In der Entstehungsphase der einheitlichen Moralkonzeption wurde trotz der öffentlichen Präsenz des Tennō als moralisches Vorbild in aller Öffentlichkeit die Moralkonzeption als Privatsphäre vom Gesetz als Öffentlichkeitssphäre getrennt. (Maruyama 1995a: 20) Die Gegenüberstellung zweier Sphären ermöglichte die Gleichsetzung der privaten und öffentlichen Sphäre und zugleich die Glorifizierung des Tennō in beiden Sphären. Das Ansteigen des Nationalgefühls nach dem Sieg im Chinesisch-Japanischen Krieg verstärkte die Aufwertung der bisher negierten Werte, welche die Durchsetzung der rekonstruierten Loyalitätsstruktur beschleunigten. Im Zuge einer solchen Umwandlung der moralischen Werte in der Meiji-Zeit begannen viele Intellektuelle, sich mit dem japanischen Moralbewusstsein auseinanderzusetzen, um unter anderem die Präsenz der japanischen Moralkonzeption gegenüber den westlichen Mächten zu demonstrieren und die moralische Vormachtstellung Japans unter Beweis zu stellen. Als ersten Ansatz

für die Rekonstruktion der mit der veränderten Loyalitätsstruktur zusammenhängenden Bushidō-Konzeption verfasste Fukuzawa Yukichi im Jahr 1891 den Artikel über die Ausdauer-Theorie⁶, der zur Aufwertung des bisher negierten Bushidō und gleichzeitig zur öffentlichen Präsenz der Bushidō-Konzeption beitrug. Ein weiterer Anlass für die Aufwertung der Bushidō-Konzeption als dem Volk zugängliche Moralkonzeption gab das vom Nitobe Inazō verfasste Werk *Bushidō, the Soul of Japan*. In diesem Prozess der Aufwertung der zu Beginn der Meiji-Zeit abgelehnten Bushidō-Konzeption ist auch kennzeichnend, dass einerseits das Werk *Shidō* als eine der zeitgenössischen Moralkonzeption adäquate Konzeption und die Rache der 47 Samurai als vom Volk befürwortete Tat zum Teil an Bedeutung gewannen, andererseits jedoch alle anderen in der Edo-Zeit verfassten Werke fast völlig außer Acht gelassen wurden. Der Grund dafür lag auch darin, dass der Verfechter der konfuzianischen Lehre, Inoue Tetsujirō, der im Bereich der Moralerziehung als uneingeschränkte Autorität galt, die im Werk *Shidō* geschilderte Bushidō-Konzeption für die der Meiji-Zeit zugängliche Moralvorstellung hielt. (Nawrocki 1998:118) Bezüglich des Bushidō-Diskurses aus dem Jahr 1904 ist jedoch hinzufügen, dass weder das Werk *Shidō* noch andere in der Edo-Zeit verfasste Werke in der Problematisierung der Bushidō-Konzeption berücksichtigt wurden. Sogar das in der späten Meiji-Zeit verfasste Werk *Bushidō, the Soul of Japan* wurde in Japan nicht als Stütze für die Reproduktion des Bushidō-Diskurses betrachtet, weil das Werk trotz der Aufmerksamkeit, die es vor allem im Ausland erregte, als nicht ausreichend überzeugende Bushidō-Konzeption innerhalb Japans für heftige Kritik sorgte. Die Intellektuellen waren daran interessiert, eine in der Realität praktikierbare einheitliche Moralkonzeption zu erschaffen und sahen von einzelnen Samurai verfasste Werke über Bushidō nicht als überzeugend an, um daraus gegenwärtige Moralvorstellungen abzuleiten. Die Rache der 47 Samurai hingegen wurde trotz der damals gegen das Shogunat gerichteten Aktion teilweise aufgewertet, weil diese Tat vom Volk unterstützt wurde und daher den Weg zur Vereinheitlichung des Moralbewusstseins bereitete (Ōkuma 1905:434). In diesem Übergang vom privaten zum öffentlichen Moralbewusstsein durch den Bushidō-Diskurs gilt als weiterer wichtiger Schritt, die Veränderung der

⁶ In seinem Artikel befasste sich Fukuzawa mit dem Kampfgeist (wörtl. Geist des Kriegers, *shiki* 士氣), den man durch Ausdauer erreichen kann. Er erwähnte ihn als wichtigsten Ansatz für die Bildung der Nation. Er kritisierte in der Hinsicht die Rache der 47 Samurai als eine Tat, die in seiner Zeit nicht relevant ist, rechtfertigte aber den darin zum Ausdruck kommenden Kampfgeist als eine Gesinnung, die in der Meiji-Zeit auch wahrnehmbar ist. (Fukuzawa 1975: 266-275)

Loyalitätsstruktur zu analysieren. Das Handeln der zwischenmenschlichen Beziehung in der Form der Herr-Untertan-Beziehung verhalf meines Erachtens zur Verfeinerung des Moralbewusstseins.

2.1.2 Die Funktion der Loyalitätsstruktur in der historischen Entwicklung des Moralbewusstseins

Die Entstehung des Moralbewusstseins der Japaner im Zusammenhang mit der Herr-Untertan-Beziehung führt zurück auf die Zeit, als das erste japanische Kaiserreich entstand. Im Vergleich des im Jahr 712 verfassten Werkes *Kojiki* (Chronik alter Begebenheiten, 古事記) mit dem Werk *Nihonshoki* (Chronik von Japan, 日本書紀) aus dem Jahr 720 ist bereits eine Umwandlung in der Wahrnehmung des menschlichen Bewusstseins vom bis dahin frei demonstrierten Willen der einzelnen Person zur öffentlichen Kontrolle des Bewusstseins bemerkbar. (Furukawa 1952: 31) Mit der Einführung des Rechtssystems aus China in der Nara-Zeit (710-794) entwickelte sich ein auf der konfuzianischen Lehre basierendes öffentliches Pflichtbewusstsein. Die vom Prinz Shōtoku Taishi (574-622) im Jahr 604 erlassene Verfassung der 17 Artikel kontextualisiert in der Trennung des Öffentlichen vom Privaten die absolute Ergebenheit des Untertanen in Form des Pflichtbewusstseins:

„Der Weg der Untertanen ist es, sich dem Privaten entgegenzustellen und sich an die Öffentlichkeit zu wenden. Wenn der Mensch nur Privatheit vor Augen hat, entsteht mit Sicherheit Groll, dem zufolge man an Gleichgewicht verliert. In diesem Fall verhindert die Nichtigkeit der Privatheit, dass der Groll an die Öffentlichkeit gelangt.“

(Übersetzt aus: Isono 1965: 119)

Jedoch war dem Volk diese Art von Moralbewusstsein fremd. Das Pflichtbewusstsein wurde daher durch das mit dem Pflichtbewusstsein in Verbindung stehende Bewusstsein der Scham und der Ehre, das bereits im Bewusstsein des Volkes verankert war, geprägt. Mit dem Aufstieg der Kriegerschicht in der Kamakura-Zeit wurden solche bisher als Bewusstsein des Volkes wahrgenommene Werte der Pflicht, Ehre und Scham von den herrschenden Kriegern als moralische Werte aufgenommen und zum Moralbewusstsein der Krieger verfeinert. Im Prozess der Moralisierung des japanischen Bewusstseins hatte das auf der konfuzianischen Lehre beruhende Loyalitätsverhältnis zwischen dem Herrn und dem Untertanen als formale

Handlung der Moral innerhalb der Kriegerschicht oberste Priorität. Die Formalisierung des Loyalitätsverhältnisses war für Krieger signifikant, um die in diesem Stadium bedeutsame Kontinuität der Familienstruktur durch die Praktizierung des Loyalitätsverhältnisses fortzuführen. Das heißt, der Beweis der Loyalität gegenüber dem eigenen Herr wurde in der Entstehungsphase der Kriegerschicht als Mittel gesehen, um in erster Linie den Fortbestand der Familie zu ermöglichen. In diesem Sinne wurde die Vater-Kind-Beziehung direkt auf das Herr-Untertan-Verhältnis übertragen. Dies wiederum führte zur Praktizierung der komplexen Loyalitätsverhältnisse innerhalb der Familie, sodass sich eine strenge hierarchische Struktur auch innerhalb der Familie herausbildete. (Isono 1965: 15-16; Ienaga 1965: 75-78)

Im Laufe der historischen Entwicklung der familiären Loyalitätsverhältnisse wurde immer mehr Gewicht auf das Herr-Untertan-Verhältnis gelegt, sodass dies die Vater-Kind-Beziehung an Bedeutung überragte. Demzufolge führte diese Veränderung zur Trennung von Öffentlichkeits- und Privatsphäre, in der die Herr-Untertan-Beziehung die öffentliche Sphäre darstellte, während die Vater-Kind-Beziehung als private Struktur vergleichsweise weniger an Bedeutung gewann. Eine solche Trennung ermöglichte die Existenz des loyalen Verhältnisses in beiden Sphären und zudem die Veränderung der Loyalitätsstruktur am Ende der Edo-Zeit. In der Meiji-Zeit verlor die feudale Loyalitätsstruktur an Signifikanz, stattdessen wurde erneut eine auf den Tennō fixierte Loyalitätsstruktur rekonstruiert. In der Phase der Rekonstruktion wurde die innerhalb der Kriegerschicht als private Sphäre formalisierte Vater-Kind-Beziehung jedoch in der Gesellschaft wieder bedeutsam, um das Verhältnis zwischen Tennō und Volk der familiären Beziehung anzugleichen. Dies ergänzte die absolute Ergebenheit gegenüber dem Tennō.

2.2 Die Entwicklung der Herr-Untertan-Beziehung

Das Werk *Hagakure* gewann nicht nur aufgrund der Mishimas-Auseinandersetzung mit Bushidō, sondern auch wegen der Durchsetzung der Theorie von Watsuji im Diskurs um die historische Loyalitätsstruktur der Krieger an Bedeutung. In diesem Diskurs vertrat Watsuji die Ansicht von der Kontinuität der absoluten Aufopferung in der historisch gewachsenen Loyalitätsstruktur, obwohl der Untertan bis zur Edo-Zeit zum Teil die Möglichkeit besaß, den eigenen Herrn zu wechseln. Der Historiker Ienaga Saburō bestand dagegen auf der Kontinuität des reziproken Verhältnisses in der Loyalitätsstruktur, sodass

der Untertan trotz des Treueides stets einen gewissen Freiraum besaß. Schließlich setzte sich Watsujis Theorie durch, wodurch das Werk *Hagakure* aufgrund der darin demonstrierten Verabsolutierung der Aufopferung im Loyalitätsverhältnis im wissenschaftlichen Bereich als wichtiges Werk anerkannt wurde. (Ishii 1983: 264)

Im Zuge der Verfeinerung der japanischen Geistesbewegung in der Edo-Zeit unter dem großen Einfluss des chinesischen Neokonfuzianismus gelang es dem Shogunat, eine einheitliche Regelung aufzustellen und die Treue gegenüber der Regierung in der Öffentlichkeit einzufordern. Die Bürokratisierung der Kriegerschicht in Friedenszeiten erforderte nicht nur die Rechtfertigung der Kriegerrolle, sondern auch eine hierarchisch geordnete Steuerung der Öffentlichkeitssphäre. Die Herrschaftsform der Edo-Zeit bestand aus zentralisierter und dezentralisierter Verwaltung. So wurde einerseits das Land von der Familie Tokugawa verwaltet, andererseits überließ sie die detaillierte Kontrolle der Steuereinnahmen sowie die Sicherheitsvorkehrungen den Lehensherren der einzelnen Provinzen. Der Feudalfürst behielt somit trotz der absoluten Ergebenheit gegenüber dem Shogunat seine Autorität. (Pfulb 2000: 270) Dies führte dazu, dass sich das in der Zeit der Streitenden Provinzen praktizierte reziproke Loyalitätsverhältnis mit der Intensivierung der neokonfuzianischen Lehre während der Edo-Zeit zur mehrschichtigen Loyalitätsstruktur entwickelte, in der die absolute Loyalität gegenüber dem Shogunat zur Moral erhoben wurde. In manchen Fällen blieb jedoch die ursprüngliche Loyalitätsstruktur weiterhin erhalten. Beispielsweise besaßen *tozama daimyō* (vom Shōgun distanzierte Feudalfürsten, 外様大名) trotz der absoluten Loyalität gegenüber dem Shogunat ihre Autorität und unterschieden sich somit von dem *fudai daimyō* (angestammte, dem Shōgun nahestehende Feudalfürsten, 譜代大名), die unter dem direkten Einfluss des Shogunats standen. Der Ursprung der reziproken Loyalitätsstruktur führt auf die Herr-Untertan-Beziehung in der Kamakura-Zeit zurück, als die Krieger mächtig zu werden begannen. So versuchten die Krieger einerseits, die Loyalität in der Vater-Kind-Beziehung auf das Loyalitätsverhältnis zwischen dem Untertanen und dem Herrn in Form einer absoluten Ergebenheit zu übertragen. Diese wurde durch den im Jahr 1232 beschlossenen „*Goseibai Shikimoku*“-Kodex (Erlass zur Regelung der Streitigkeiten, 御成敗式目)⁷ legitim. Das Gesetz

⁷ Das im Jahre 1232 unter der Führung des Feldfürsten Hōjō Yasutoki (1183-1242) erlassene Gesetz gilt als erste Proklamation der Krieger in der japanischen Geschichte. Das Gesetz umfasst insgesamt 51 Artikel und bildete die Basis für die rechtliche Moralform der

umfasste unter anderem die Vorschrift, strittige Angelegenheiten im Loyalitätsverhältnis zwischen dem Herrn und dem Untertanen gerichtlich nicht zu behandeln. (Ishii 1983: 272) Auf diese juristische Bestimmung wurde insbesondere durch Watsuji während des Zweiten Weltkrieges zurückgegriffen, was der Theorie der historischen Loyalitätsstruktur in der Nachkriegszeit den Anlass gab, die Kontinuität der absoluten Ergebenheit des Untertanen in den Vordergrund zu stellen. De facto beruhte der Loyalitätsbeweis aufgrund der in diesem Stadium gewährten Autonomie des Untertanen teilweise auf dem reziproken Loyalitätsverhältnis (Öki 1983: 163).

Die Handhabung von Loyalität in der Edo-Zeit sagt aus, dass sich die Loyalitätsstruktur bereits in der Entstehungszeit der Kriegerschicht aus der Zusammensetzung der reziproken und der einseitigen Verhältnisse entwickelte. Die Bedeutung beider Formen ist insbesondere in der primären Unterscheidung der zwei grundlegenden Arten von Loyalitätsverhältnissen der Krieger ersichtlich. In der einen Form, *kenin* genannt, steht der Krieger unter dem direkten Einfluss des eigenen Herrn, und es wird absolute Ergebenheit vorausgesetzt, während in der als *kerai* bezeichneten zweiten Form der Krieger in einem reziproken Verhältnis zum eigenen Herrn steht, sodass der Krieger beispielsweise bei mangelhafter Belohnung die Möglichkeit besaß, den Herrn zu wechseln. (Ishii 1983: 275) Die Parallelität der zwei Loyalitätsverhältnisse änderte sich, als die *kerai* Krieger zu Beginn der Muromachi-Zeit (1338-1573) danach strebten, an die Macht zu gelangen, wie es beispielsweise beim Kriegsherren Ashikaga Takauji (1305-1358) der Fall war (Ökuma 1973: 70-71). Mit der Zentralisierung der Vormacht durch die Familie Tokugawa stabilisierte sich die Loyalitätsstruktur. Demzufolge wurden beide Formen des Loyalitätsverhältnisses auf die Edo-Zeit übertragen:

Den *kenin* (家人), mit dem Herrn in direkter Verbindung stehende Untertanen, entsprechen die *fudai daimyō*; Feldherren, die vor der Schlacht von Sekigahara (1600), bei der die Entscheidung um die Vormachtstellung der Familie Tokugawa fielen, wurden Vasallen der Familie Tokugawa. Sie standen unter direktem Einfluss der Familie Tokugawa.

Den *kerai* (家来), mit dem Herrn in einem reziproken Verhältnis stehende Untertanen, entsprechen den *tozama daimyō*; Feldherren, die erst nach der Kriegerschicht in späteren Zeiten. (Maruyama 1997: 20)

Schlacht von Sekigahara Vasallen der Familie Tokugawa wurden. Aufgrund der Feindschaft vor der Schlacht wurden sie von wichtigen Ämtern ausgeschlossen, behielten jedoch zum Teil ihre Autonomie.

(Ishii 1983: 268, 275)

Die in der Form von *kenin* praktizierte absolute Ergebenheit gegenüber dem eigenen Herrn gewann vor der Edo-Zeit auch im Zusammenhang mit der Homosexualität an Bedeutung. Manche Samurai, die ihre Dienste bereits in ihrer Kindheit als *koshō* (Jünglinge, nahestehende Anhänger des Feldherrn, 小姓) in der Burg leisteten, pflegten sexuellen Kontakt mit dem Feldherrn. Bis zu Beginn der Edo-Zeit war es üblich, dass diese Bediensteten nach dem Tod ihres Feldherrn den Opfertod in Form von *seppuku* wählten. In der Geschichte des japanischen Opfertodes trat mit der Vormachtstellung der Kriegerschicht in der Kamakura-Zeit der Selbstmord in Form des Bauch-Aufschneidens mit dem Schwert in den Vordergrund. In der darauffolgenden Muromachi-Zeit wurde diese Form des Selbstmordes als Strafe eingesetzt. Parallel dazu etablierte sich die Form des Bauch-Aufschneidens im Laufe der Zeit als eine Form des Opfertodes. Jedoch gab es zu diesem Zeitpunkt noch keine einheitliche Regelung für den rituellen Selbstmord. (Ōkuma 1973: 32) Nach dem Verbot des Opfertodes im Jahr 1663 ging die Demonstration der Loyalität in Form eines Opfertodes verloren, jedoch blieb die psychische Verbindung mit dem Feldherrn weiterhin bestehen (Ikegami 2000: 215). Dementsprechend blieb trotz des Verbots des Opfertodes das *seppuku* weiterhin als Strafe bestehen und gewann seinen Wert als letztes Zeichen der Ehre, um dadurch den Stellenwert der Kriegerschicht trotz der schuldbehafteten Tat zu erhalten. Im Gegensatz zu den Epochen vor der Edo-Zeit, in denen die Form des Opfertodes nicht fixiert war, wurden nach der Erhaltung des rituellen Opfertodes als Strafe in der Edo-Zeit dessen Verhaltensregeln bis ins Detail bestimmt. Jedoch war *seppuku* aufgrund seiner Bedeutung als Ehrenstrafe nur den Kriegern höheren Ranges vorbehalten. Es gab aber auch Ausnahmen wie im Fall der 47 Samurai, die nach ihrer Rache *seppuku* als Ehrenstrafe begehen konnten.

Die strenge Klassifizierung der Gesellschaft mit dem Privileg der Kriegerschicht und die Institutionalisierung der Machtstellung des Shogunats in der Edo-Zeit führten zur Überlappung von Privat- und Öffentlichkeitssphären. Das Shogunat verbot beispielsweise der Person jeder Schicht, ohne Erlaubnis seine Ortschaft zu verlassen. Der Gesellschaftsrank war erblich, so war beispielsweise den Samurai niederen Ranges die Möglichkeit verwehrt, höhere Positionen zu

erlangen. Zudem untersagte die Tokugawa-Regierung der Kriegerschicht jede Art von Geldhandel. Jedoch behielten die einzelnen Provinzen und jede Gesellschaftsschicht im beschränkten Ausmaß eine gewisse Autonomie. So war es den einzelnen Dörfern teilweise überlassen, wie die Bauern ihre Ernte verwalten. Was die Erziehung anbelangt, so trug die Verbreitung der Tempelschulen (*terakoya*, 寺子屋) zur Förderung des Wissens in allen vier Gesellschaftsschichten bei. Infolgedessen bildeten sich immer mehr Menschen außerhalb der Kriegerschicht zu neokonfuzianischen Gelehrten aus (zum Beispiel Ishida Baigan [1685-1744]), die es wagten, neue Theorien aus der neokonfuzianischen Lehre zu entwickeln. In der frühen Edo-Zeit galt jedoch in der streng klassifizierten Gesellschaftsstruktur als schwieriger Weg für die nicht aus der Kriegerschicht stammenden Menschen, sich der Lehre zu widmen. Aufgrund der Aufwertung der Vater-Kind-Beziehung parallel zur Herr-Untertan-Beziehung wurde als unloyal angesehen, dass ein Sohn sich in die Wissenschaft vertieft, statt den Beruf seiner Eltern auszuüben. (Sakurai 1971: 154) Jedoch verhalf der Erhalt der Autonomie in der jeweiligen Ortschaft sowie aller Gesellschaftsschichten zur Bewahrung einer eingeschränkten Privatsphäre trotz der strengen Verwaltungsstruktur bei. Neben der Bewahrung der Privatheit im Sinne von Autonomie der jeweiligen Gesellschaftsschicht führte die Durchsetzung des Bushidō in der Gesellschaft gegenüber dem Gesetz zur Erhaltung der Privatheit. Beispielsweise ließ sich der Feldherr vor der Bestrafung eines Häftlings darüber informieren, wie dieser sich vor seiner Straftat in der Gesellschaft verhalten hatte, und ob die Bestrafung überhaupt angemessen sei, um die eigene Ehre in der Gesellschaft zu bewahren. (Yamamoto 2004: 60)

Die Öffentlichkeit der Edo-Zeit, die auf der zwischenmenschlichen Beziehung basierende Gesellschaftsform nach dem Terminus *seken*, stand im Mittelpunkt und war ein wichtiger Maßstab für die Durchsetzung und für die Ausbalancierung von Privatheit und Öffentlichkeit. Als Aufbegehren der Privatheit gegen die öffentliche Kontrolle versuchten jedoch manche Samurai, ihr eigenes Bewusstsein im Sinne der Wahrung ihrer ursprünglichen Kriegerrolle außerhalb des gesetzlichen Rahmens zu intensivieren. Diese Auseinandersetzung mit dem Bewusstsein des Individuums in der Kriegerrolle entwickelte sich zum privaten Moralkodex der Samurai, der in der frühen Edo-Zeit individuell von einigen Kriegern infrage gestellt wurde. Der Begriff „Bushidō“ als der Weg des Kriegers taucht bereits in den Werken aus der Zeit der Streitenden Provinzen auf. In der Wissenschaft wird im Allgemeinen das

größtenteils vom Vasallen des Feldherrn Takeda Shingen (1521-1573), Kōsaka Masanobu (1527-1576), verfasste 20-bändige Werk *Kōyō gunkan* (Chronik der Familie Takeda, 甲陽軍艦) als die erste Schrift bezeichnet, in der der Ausdruck Bushidō im Vergleich mit anderen zu diesem Zeitpunkt entstandenen Werken am häufigsten gebraucht wird. Das Werk stellt das Hausgesetz der Familie Takeda dar und beinhaltet unter anderem die Beschreibung des Charakters, den ein vorbildhafter Feldherr besitzen sollte, sowie Kampfstrategien. Aufgrund unterschiedlicher Ansichten zu Bushidō je nach Kriegerfamilie gab es bis zur frühen Edo-Zeit verschiedene Meinungen über das Wesen des Bushidō. (Furukawa 1957: 33-43; Kasaya 1997: 234; Satō 2006: 391-392) Doch gingen alle Behauptungen vom selben Standpunkt aus: die Rechtfertigung der Kriegerrolle im inneren Bewusstsein des einzelnen Kriegers in Form einer aktiven Ruf-Verteidigung mit Opferbereitschaft. Jedoch verstieß ein mögliches aggressives Vorgehen bei der Verfolgung dieses Prinzips ab der Edo-Zeit gegen das Gesetz. Daraus ergaben sich folgende Punkte, die individuelle Samurai sich in Form einer Privatheit zu bewahren bemühten:

1. Rebellisches Vorgehen für die Verteidigung des eigenen Rufes.
2. Rechtfertigung des eigenen Stellenwertes nicht nur gegenüber der Öffentlichkeit, sondern auch in der Privatheit.
3. Absolute Aufopferung; die Aufopferung für den Herrn ist nicht zwangshaft, sondern erfolgt auf freiwilliger Basis.

Diese drei Punkte gelten als das Prinzip des Bushidō, das sich trotz der Unterdrückung durch das Shogunat durchsetzte und schließlich als rebellischer Unterton zum Absturz des Shogunats in der Endphase der Edo-Zeit brachte.

2.3 Das Gesetz der Kriegerfamilie

Aufgrund des von individuellen Samurai demonstrierten Bushidō war das Shogunat damit konfrontiert, die Balance zwischen Privatheit und Öffentlichkeit herzustellen. Infolgedessen konzentriert sich dieses Kapitel auf folgende Fragestellung: Welche Maßnahmen ergriff das Shogunat, um das Paradoxon zwischen dem Bushidō und dem Gesetz zu überwinden?

Hinsichtlich der Gesetzgebung in der Edo-Zeit wurde als Folge des Erlasses zur Regelung der Streitigkeiten im Jahr 1615 das so genannte *Buke shohatto* (Gesetz für die Kriegerfamilien, 武家諸法度) vom Shogunat einschließlich für

Samurai proklamiert. Die neue Gesetzgebung führte nicht nur zu einer strengen Regelung der Gesellschaftsordnung, sondern stellte auch eine öffentliche Positionierung der Vormachtstellung des Shogunats dar. Dies bedeutete, dass sich die Samurai eine neue öffentliche Norm aneignen mussten. Das Verbot jeglicher Form von Gewalttat widersprach jedoch der bisherigen Lebensführung der Samurai. Das Gesetz für die Kriegerfamilien richtete sich prinzipiell an Feudalherren und betraf nicht direkt die einzelnen Samurai. (Maruyama 1997: 24) Es existierte in einzelnen Provinzen ein eigenes Hausgesetz (*kakun*, 家訓) für Samurai aller Ränge, das das Gesetz für die Kriegerfamilien zum Vorbild hatte. In manchen Fällen brachen Samurai das Gesetz, setzten bei Streitigkeiten Gewalt ein und griffen zum Schwert, um ihren Ruf zu verteidigen. Um das Brechen des Gesetzes möglichst zu vermeiden, wurde in drei Fällen der Einsatz von Gewalt erlaubt. Demzufolge war der Einsatz von Gewalt in folgenden Situationen legitim:

1. *Burei uchi*: die Akzeptanz der Tötung bei beleidigendem Verhalten des Volkes gegenüber einem Samurai
2. *Megata uchi*: bei Ehebruch, wenn die Ehefrau ihren Mann mit einem anderen Mann betrügt
3. *Kataki uchi*: die offizielle Meldung einer begründeten Rache (Meistens wurde die Rache vom Sohn des getöteten Vaters ausgeführt.)
(Ikegami 2000: 239)

Bei einigen gewalttätigen Streitigkeiten ignorierten sogar Polizisten die Tat mit der Begründung, dass es sich um „private“ Angelegenheiten handelt. Auf diese Art und Weise bemühte sich das Shogunat, den Gewaltakt zu verharmlosen. Im Hintergrund dieser Vorschrift war die absolute juristische Machtstellung des Shogunats, sodass die Gesetzgebung im subjektiven Interesse des Shogunats konzipiert wurde, in welcher das Recht des Individuums außer Acht stand. (Ishii 1972: 10) Nicht nur im Bereich des Gesetzes, sondern auch im politischen Bereich besaß das Volk kein Recht auf Teilnahme. Daher setzte die Konstruktion des Gesetzes private Konflikte nicht voraus; und bei zivilen Gerichtsverhandlungen wurde der Anspruch der Beschuldigten nicht beachtet. Dies löste Unzufriedenheit im Volk und insbesondere unter den Samurai niederen Ranges aus.

In manchen Fällen wurde jedoch die Ausführung des Gesetzes zum Verhängnis, wie es bei der Rache der 47 Samurai der Fall war. Dieses Ereignis löste sowohl innerhalb als auch außerhalb des Shogunats heftige Debatten aus.

Es gab auch seitens des Shogunats Gelehrte, die die Ausführung der Rache als Beibehalten der Ehre und gleichzeitig als Durchsetzung der Loyalität gegenüber dem Feldherrn befürworteten (Yamaga 1971: 7-10). Die Verfechter und auch einige Kritiker erkannten in dieser Tat die Durchsetzung des Bushidō. Man muss dabei bedenken, dass auch die Reaktion des Volkes auf dieses Ereignis eine maßgebliche Rolle spielte. So gibt es auch die Ansicht, dass die 47 Samurai gezwungenermaßen ihre Rache ausführten, weil das Volk sonst nicht mit ihrem Verhalten einverstanden gewesen wäre. (Yamamoto 2003: 50-51) Die Maßnahmen seitens des Shogunats zeigen, dass das Gesetz zwar im Wesentlichen eine öffentliche Norm darstellte, jedoch nicht über absolute Macht verfügte. Bei der Beschließung des Gesetzes wurden private Normen berücksichtigt, um ein einwandfreies Funktionieren der zentralen Verwaltungsstruktur zu gewährleisten.

2.4 Die Bedeutung des Protests in der Bushidō-Konzeption

Der Übergang zur Zentralverwaltung unter der Tokugawa-Herrschaft forderte die Umdefinierung der Samurai-Existenz. Insbesondere die Rechtfertigung der Kriegerschicht in einer friedlichen Epoche führte viele Samurai zur Umorientierung. Manche Samurai versuchten, sich in ihrer eigenen Art und Weise mit dem Weg des Kriegers zu befassen. In diesem Zusammenhang wurde bereits angeführt, dass Bushidō das Festhalten an dem rebellischen Bewusstsein beinhaltete, was in der Endphase der Edo-Zeit einen wichtigen Beitrag zum Aufstieg der nationalistischen Emotionalität von lokaler auf nationale Ebene und schließlich zur Öffnung des Landes leistete. In diesem Kontext möchte ich auf die bereits dargestellten Punkte zurückgreifen, um den Stellenwert der Privatheit nach der Bushidō-Konzeption klarzustellen.

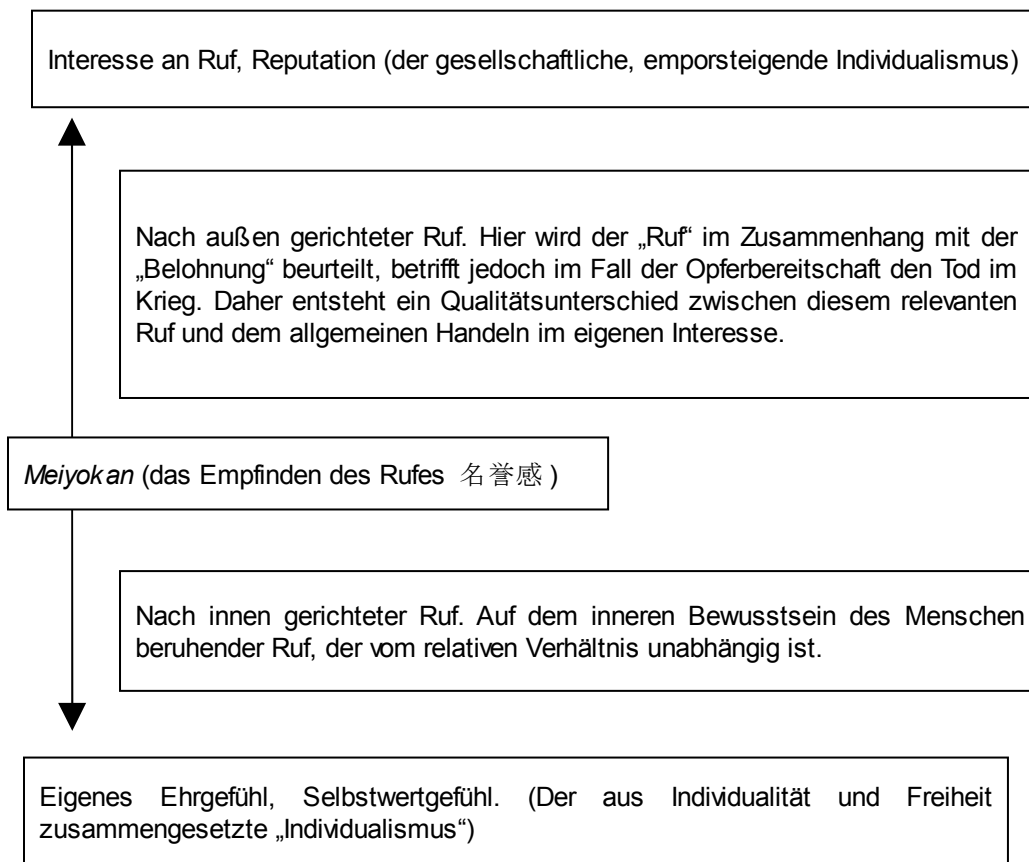
1. Rebellisches Vorgehen für die Verteidigung der eigenen Ehre

„Der aus der Familie des Bogens stammende Mensch sollte um jeden Preis seinen Ruf bewahren, jedoch nicht um sein eigenes Leben bangen.“

(Maruyama 1999: 75)

Dieser Satz aus dem im Zeitraum von 1368-1379 verfassten Werk *Taiheki* (Chronik des mittelalterlichen Japans, 太平記) verdeutlicht den Wert des Rufes in vereinfachter Form. Dieser Kontext der Ehre blieb in der darauffolgenden Edo-Zeit erhalten und wurde in Verbindung mit der Kriegsgefangenschaft und

dem Selbstmord zum Streitpunkt im Bushidō-Diskurs der Meiji-Zeit. Die Verteidigung des eigenen Rufes stand für die Samurai bereits zur Zeit der Entstehung der Kriegerschicht an erster Stelle. Es war nicht nur der eigene Ruf, der bewertet wurde, sondern auch der Ruf der gesamten Sippe. Im Allgemeinen ist der Ruf abhängig von der Gesellschaft, die diesen „Ruf“ beurteilt. Die Struktur des Rufes nach Maruyama verdeutlicht die einfache Struktur des Rufes in der Kriegerschicht im Mittelalter:



Der Ruf setzt sich der Skizze nach aus zwei Richtlinien zusammen und erfüllt daher eine Doppelfunktion. Vom individuellen Empfinden des Rufes ausgehend, deutet der nach oben gerichtete Pfeil auf den gesellschaftlichen Ruf. Beruhte in der Entstehungsphase der Kriegerschicht das Loyalitätsverhältnis zwischen dem Herrn und dem Untertanen teilweise auf einer reziproken Beziehung, so spiegelt sich dieses Verhältnis auch in der Konstruktion der Reputation im Mittelalter wider. Demnach war der Ruf der einzelnen Person, der durch Belohnung bemessen werden konnte, individuell, sodass der Ruf unabhängig

von der Herkunft der Person und der damit verbundenen gesellschaftlichen Sphäre bewertet werden konnte. Beispielsweise wurde zuerst der Name des Feldherrn genannt, bevor man einen Kampf eröffnete. Dieser Charakter des Einzelkampfes blieb auch zum Teil in den organisierten Schlachten in der Epoche der Streitenden Provinzen erhalten. Aufgrund der Beurteilung des Rufes je nach Leistung war es nicht nur für einen Feldherrn, sondern auch für einen Fußsoldaten von Bedeutung, wer den ersten Schritt in den Kampf wagte, weil derjenige, der als Erster zu kämpfen begann, seinen Ruf erhöhen konnte. Somit wurde der Ruf in erster Linie durch den eigenen Herrn beurteilt, sodass das Urteil der Öffentlichkeit in diesem Rahmen eine geringe Rolle spielte. Daher gewährte die Reputation auch einen gewissen Spielraum und hatte individuellen Charakter. Diese Charakteristik des Rufes, der trotz des Einflusses auf die gesamte Sippe über Individualität verfügte, änderte sich in der Edo-Zeit. In der friedlichen Edo-Zeit war den Samurai niederen Ranges die Möglichkeit verwehrt, durch Leistung in Schlachten ihren Ruf zu demonstrieren. Der Stellenwert der Samurai als Führungsschicht führte zudem dazu, dass der Ruf im intensiven Zusammenhang mit dem Urteil der Gesellschaft stand und daher an individuellem Charakter verlor. Die aktive Einsetzung der Gewalt wurde trotz des Verbotes der Gewalttat jedoch als wichtiges Mittel betrachtet, um der ursprünglichen Rolle der Samurai als Krieger gerecht zu werden und um gleichzeitig dessen individuellen Ruf unter Beweis zu stellen. Aus dem Grund stand die Verteidigung des Rufes in manchen Situationen über dem Gesetz.

2. Die Rechtfertigung des eigenen Stellenwertes nicht nur gegenüber der Öffentlichkeit, sondern auch in der Privatheit

Der neue Stellenwert in der Öffentlichkeit bedeutete für die Samurai die Umorientierung der eigenen Identität. Die Gewalttat mit Ausnahmefällen sowie Homosexualität und Opfertod sind rechtlich verbotene Elemente, die vor der Edo-Zeit als Ausdruck der Loyalität aufgewertet wurden. Aufgrund einer solch radikalen Umstellung war es für manche Samurai notwendig, ihren inneren Wert infrage zu stellen. Einige Samurai behielten ihre ursprünglichen Moralnormen bei und versuchten, diese mit der neuen Moral zu vereinbaren. Es war Protest und zugleich Anpassung an die neue Moralform nach der *shidō*-Konzeption. Meistens ging die Auseinandersetzung mit Bushidō von einzelnen, herrenlosen Samurai sowie von neokonfuzianischen Gelehrten aus. Daher blieb die Konzeption des Bushidō trotz des durch die Rache der 47 Samurai ausgelösten Diskurses auf privater Ebene.

3. Absolute Aufopferung

Die Bereitschaft zum Tod, um die Loyalität gegenüber dem eigenen Herrn zu beweisen, ist ein wichtiges Element im Bushidō, das trotz des Verbots des Opfertodes im Moralbewusstsein der Samurai erhalten blieb. Jedoch änderte sich der Inhalt der Opferbereitschaft in der Edo-Zeit von der freiwilligen zur absoluten Bereitschaft zum Tod. Die Beziehung zwischen dem Untertanen und dem Herrn bestand bis zur Edo-Zeit aus dem Konglomerat von einseitigen und reziproken Verhältnissen. Der Untertan konnte bei mangelhaftem Lob seinen Herrn wechseln und besaß auch einen gewissen Spielraum zu entscheiden, bis zu welchem Grade seine Aufopferung darbringen sollte. In der Edo-Zeit änderte sich jedoch diese Art der Aufopferung. Aufgrund der strengen Regelungen unter der Zentralverwaltung verloren die Samurai an Individualität und zugleich die Möglichkeit, die leistungsorientierte Ehre zu erhalten. So versuchten sie durch den Glauben an die absolute Bereitschaft zum Tod als vorbildhaftes Verhalten ihre Unzufriedenheit einzudämmen. Die Absolutheit der Bereitschaft zum Tod wurde auch von neokonfuzianischen Gelehrten als Durchsetzung des absoluten Loyalitätsverhältnisses gerechtfertigt, um dadurch widersprüchliche Elemente des traditionellen und gegenwärtigen Moralbewusstseins der Krieger zu vereinigen. Das Verbot des Opfertodes verstärkte die Vorbildhaftigkeit der absoluten Bereitschaft zum Tod als Ethos. Manche Samurai begingen trotz des Verbotes den Opfertod und bemühten sich, in Kontakt mit Samurai höheren Ranges zu treten, um somit zum Opfertod berechtigt zu sein. (Yamamoto 2003: 26) Interessant dabei ist, dass der Opfertod zu jener Zeit an Faszination gewann, als die Treue gegenüber dem Shogunat zum Teil zwangsweise gefordert wurde. Dadurch bewahrte sich das Prinzip der Ergebenheit auf freiwilliger Basis im Verhältnis zwischen dem Herrn und dem Untertanen. Das Werk *Hagakure* schilderte beispielsweise die Notwendigkeit einer solchen „sich von selbst ergebenden“ Opferbereitschaft mit der Andeutung auf die Homosexualität.

Während der historischen Umwälzungen in der späten Edo-Zeit änderte sich der Kontext von Loyalität in der absoluten Opferbereitschaft. Im Konflikt um den Beweis der Loyalität in der Herr-Untertan-Beziehung wurde der Tennō als neues Loyalitätssubjekt von Gelehrten-Kreisen zur Überlegung gebracht, was zur Rebellion gegen das Shogunat verleitete. Je absoluter die Loyalität, desto mehr wendete sich diese in dessen Konflikt um den Willen, sich für die Rebellion zu opfern. Dies beschleunigte den Veränderungsprozess der Loyalitätsstruktur. (Maruyama 1997: 33; Wilson 1992: 65)

2.4.1 Gorin no sho (Fünf Ringe)

Der Verfasser des kurz vor seinem Tod angefertigten Werkes *Gorin no sho* (Fünf Ringe 五輪書), Miyamoto Musashi (1584-1645), wurde in der Zeit der Streitenden Provinzen geboren, zum Zeitpunkt, als die Familie Tokugawa ihre Position unter der feudalen Zentralherrschaft als Machthaber zu festigen begann. Im Vergleich zur Lage ab der Mitte der Edo-Zeit, in der der Tod in einer kriegslosen Zeit als Ziel des Bushidō idealisiert wurde, kämpften die Krieger in Miyamotos Jugendzeit noch in Schlachten um ihre Existenz. Dementsprechend demonstriert sein Werk die Kriegerrolle im Sinne vom Weg zur Verfeinerung der Kampftechnik und charakterisiert gleichzeitig den Übergang des Moralbewusstseins von der Zeit der Streitenden Provinzen zur Edo-Zeit. Als oberstes Prinzip gilt für ihn die Bereitschaft zum Tod, in dem die Bereitschaft nicht zur Aufopferung, sondern der Kampf ums Leben das Ziel darstellt:

„Nach der allgemeinen Auffassung ist der Samurai innerlich ständig auf den Tod gefaßt. Nun hat freilich, was den Weg des Sterbens betrifft, nicht allein der Samurai damit zu tun; auch Priester, auch die Frauen, die Bauern und die darunter, sie alle sind, sei's aus Verpflichtung, sei's aus Scham, zum Sterben bereit.“

(Miyamoto 2002: 17)

Indem Miyamoto als herrenloser Samurai unabhängig von Loyalitätsverhältnissen auf seinem individuellen Lebensweg beharrte, sah er in der Konfrontation mit dem Tod das Bewusstsein des Lebens. Beispielsweise weigerte er sich, während seines Aufenthaltes in der Provinz Higo (in der heutigen Präfektur Kumamoto) Vasall des Feudalfürsten Hosokawa Tadatoshi (1586-1641) zu werden und hielt sich nur als Gast eine Zeit lang dort auf. Insofern stellt sein Werk eine neue Form des Bushidō dar. Einerseits strebte er nach dem öffentlichen Ansehen des Kriegers durch die Praktizierung der Kampftechnik. Andererseits vertiefte er sich in seine Auseinandersetzung mit dem Tod im Leben des Individuums abseits der auf der Herr-Untertan-Beziehung beruhenden absoluten Aufopferung und richtete sein rebellisches Bewusstsein nach innen:

„In stillen Zeiten sollte das Herz nicht stillehalten, in Zeiten der Hast sollte das Herz nicht in Hast verfallen, also daß das Herz nicht vom Leib und der Leib nicht vom Herz fortgezogen werde.“

(Miyamoto 2002: 40)

Er gehörte zu den wenigen Samurai, die den öffentlichen Zwang gänzlich ablehnten und die Loyalität gegenüber dem Selbst durchsetzen konnten. Daher vertritt sein Werk den Versuch mancher Samurai, in der innerlichen Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz das rebellische Bewusstsein beizubehalten. In seinem unabhängigen Lebensstil gelang ihm die Bewahrung der Privatheit, was ihm ermöglichte, Bushidō als Lebensweg des Individuums darzustellen. Als am Ende der Edo-Zeit die Feudalherrschaft und damit im Zusammenhang stehende mehrschichtige Loyalitätsstruktur zu zerfallen begannen, wurde diese Form des Bushidō wieder gegenwärtig.

2.4.2 *Shidō* (Weg der Kriegerschicht)

Die Tatsache, dass die Gelehrten während der Edo-Zeit im Vergleich zu hochrangigen Samurai im Allgemeinen einen niederen Stellenwert besaßen, führte dazu, dass sie kämpfen mussten, um den Neokonfuzianismus neben dem Buddhismus und dem Shintoismus als vorbildliche Staatslehre darzulegen. Viele der neokonfuzianischen Gelehrten waren Ärzte oder herrenlose Samurai. (Ikegami 2000: 302-303) Sie waren jedoch bemüht, die neokonfuzianische Lehre in die japanische Lebensweise einzubringen. Die Ausbildung zu einem konfuzianischen Gelehrten galt nämlich als eine der wenigen Möglichkeiten für Samurai niederen Ranges, ihre eigenen Fähigkeiten unter Beweis zu stellen. In der Einführung der neokonfuzianischen Lehre stießen einige Gelehrte auf Elemente, die sich nicht mit dem japanischen Lebensstil vereinbaren ließen. Manche von ihnen entwickelten daraus ihre eigene Lehre. Yamaga Sokō war ein solcher Gelehrte, der eine kritische Haltung gegenüber der Lehre des chinesischen Neokonfuzianisten Zhu-Xi (1130-1200) zeigte und sich mit der japanisierten Interpretation des Neokonfuzianismus in Form einer *kogaku* (Alte Schule) auseinandersetzte.

In seinem Aufsatz *Shidō* (Weg der Kriegerschicht, 士道) aus dem im Jahr 1665 fertiggestellten 45-bändigen Werk *Yamaga gorui* (Verschiedene Wörter von Yamaga, 山鹿語類) nahm Yamaga Sokō zur Lehre der Kriegerschicht Stellung und betonte die Notwendigkeit der Professionalität der Samurai. Seiner Ansicht nach sollten die Samurai als führende Schicht das Vorbild des Volkes werden. Anhand des Beispiels des Feldherrn Taira no Kiyomori (1118-1181) machte er darauf aufmerksam, wie gefährlich es sei, den beruflichen Stellenwert des

Kriegers nicht zur Kenntnis zu nehmen und stattdessen nur auf seiner Macht zu beharren. Diesbezüglich machte Yamaga den Mangel an Moralbewusstsein für den Niedergang der Familie Taira verantwortlich. (Yamaga 1971: 161) Aus diesem Grund glich er die Kriegerschicht einer Präsenz der Öffentlichkeit, um die gesellschaftliche Verantwortung in den Vordergrund zu stellen. In seiner weiteren Analyse behauptete er, dass die Tapferkeit beziehungsweise die innere Energie von Natur aus in der Charakteristik des Menschen geprägt, und der Kampfgeist deshalb unabhängig von der Gesellschaftsschicht präsent sei. Diese Tapferkeit als natürliche Anlage des Menschen spiegelt sich nach seiner Meinung gleichzeitig im Äußeren des Menschen wider. Das innere Bewusstsein eines Menschen solle daher auf dem Gefühl des Pflichtbewusstseins beruhen, welches innere und äußere Werte in Einklang bringen sollte. (Yamaga 1971: 335) Das heißt, die äußere energische Stärke, die in der Öffentlichkeit demonstriert werden soll, wird seines Erachtens durch das Pflichtbewusstsein in der Privatheit ergänzt, welche zur Vermeidung der abrupten Einsetzung der Aggressivität führt.

Im Zusammenhang mit dem Pflichtbewusstsein kritisierte er auch die neokonfuzianischen Wissenschaftler, die die Realität nicht einsehen und nur auf die theoretische Analyse der Öffentlichkeit beharren. Um das Wesen des Pflichtbewusstseins zu konkretisieren, unterschied er in der Behandlung des Themas Tod zwei Arten von *ri* (Pflicht, 理). Die eine stellt das Sterben als Form des Pflichtbewusstseins dar, während die andere das Pflichtbewusstsein vermittelt, nicht zu sterben. (Yamaga 1971: 200) Diese Unterscheidung deutet indirekt auf die Kritik an der Loyalität gegenüber dem Herrn in Form eines Opfertodes hin. In dieser Hinsicht befürwortete er teilweise die neue Moralkonzeption des Shogunats trotz seiner kritischen Haltung gegenüber dem Neokonfuzianismus. Des Weiteren thematisierte er die zwischenmenschliche Beziehung:

„ Der kindlichen Pietät entsprechend wird die Vater-Kind-Beziehung vom Himmel bestimmt und stellt den Grundsatz der landesweiten Herrschaft dar.“

(Übersetzt aus: Yamaga 1971: 168)

Diesem Satz nach sollte die absolute Opferbereitschaft auf der Vater-Kind-Beziehung nach dem Vorbild der konfuzianischen Lehre basieren. Die Vater-Kind-Beziehung stellt insofern auch die Grundlage dar, um das Land zu beherrschen. Hier kommt der Begriff *kuni* (Land, 国) als Bezeichnung für Japan

vor und stellt die Verbindung zwischen Land und Menschen dar. Dies deutet auch darauf hin, dass man bereits in der Edo-Zeit begann, die auf das ganze Volk übertragbare Bushidō-Konzeption unter Berücksichtigung der Loyalitätsstruktur herzustellen, was in der darauffolgenden Meiji-Zeit zum wichtigen Faktor im Rekonstruktionsprozess der Bushidō-Konzeption wurde. Yamaga behandelte nicht nur den Stellenwert der Kriegerschicht in der Öffentlichkeit, sondern bezog sich auch auf das alltägliche Verhalten der Krieger und legte beispielsweise Wert auf die Sauberkeit der Samurai, sodass der Weg der Kriegerschicht die Privatsphäre der einzelnen Krieger regeln sollte. Yamagas Auseinandersetzung mit der Öffentlichkeit und der Privatheit zeigt, dass er anstrebte, in Anlehnung an die neokonfuzianische Lehre die Öffentlichkeit als die Präsenz der Kriegerschicht zu manifestieren und gleichzeitig die Erhaltung des rebellischen Geistes im inneren Bewusstsein des Menschen zu rechtfertigen. Sein Ziel war, eine Balance zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre herzustellen.

2.4.3 Hagakure (Hinter den Blättern)

Nicht nur die neokonfuzianischen Wissenschaftler, sondern auch manche Samurai niederen Ranges waren bemüht, sich in einer schlachtenlosen Zeit mit ihrem Wert als Krieger sowohl äußerlich als auch innerlich auseinanderzusetzen. Jedoch war es nicht möglich, ihre Werke zu veröffentlichen, weil sie der Verwaltungsform des Shogunats kritisch gegenüberstanden. Aus diesem Grund blieb Bushidō auf die private Ebene beschränkt und entwickelte sich zu einer inneren Moralvorstellung. Das Werk *Hagakure*, das mehr als 50 Jahre nach dem Erscheinen des Werkes *Shidō* entstand, ist ebenfalls dieser Auseinandersetzung mit den inneren Werten zuzuordnen.

Im Jahr 1716 verfasste Tashiro Tsuramoto (1678-1748) nach der mündlichen Überlieferung von Yamamoto Tsunetomo (1659-1719) das Werk *Hagakure*. Das elfbändige Werk wurde Yamamotos ehemaligem Feldherrn Nabeshima Mitsushige (1632-1700) gewidmet. Die ersten drei Bände beschäftigen sich mit Bushidō. Im Vergleich mit *Shidō* geht das *Hagakure* nicht auf die neokonfuzianische Lehre ein und stellte weder eine theoretische noch eine wissenschaftliche Norm des Bushidō dar. Es ist vielmehr eine subjektive Schilderung des herrenlosen Samurai, der versucht, die aus der eigenen Erfahrung gewonnene Selbstdisziplin darzulegen. In seiner Erörterung kritisierte

er beispielsweise das Erlernen des buddhistischen Wissens für die Verfeinerung des Moralbewusstseins. Seiner Meinung nach würde die dadurch erworbene Vernunft den Samurai hindern, rasch den eigenen Willen in die Tat umzusetzen. (Yamamoto 2004: 72) Im Zusammenhang mit seiner negativen Haltung gegenüber der Einführung der buddhistischen Lehre in die Bushidō-Konzeption kommentierte Yamamoto die Ausführung der Rache der 47 Samurai zwei Jahre nach der Bestrafung ihres Herrn als allzu langsamen Vorgang der Rache. In seiner Auseinandersetzung mit der damit verbundenen Selbstopferung für den eigenen Herrn betonte er die absolute Aufopferung als grundlegendes Element in der Bushidō-Konzeption, das ohne jegliches Verlangen zu befolgen sei und womöglich in Form der Selbsttötung in die Tat umgesetzt werden müsse. In diesem Kontext thematisierte er die „zurückhaltende Liebe“ und deutete auf die Homosexualität hin, womit er auch aus der Perspektive des sinnlichen Loyalitätsverhältnisses die Absolutheit der freiwilligen Selbstopferung rechtfertigt. (Yamamoto 2004: 102-103) Dies deutet darauf, dass die Herr-Untertan-Beziehung auch nach dem Verbot der Homosexualität zum Teil auf einer sexuellen und dadurch sehr emotionalen Ebene basierte. Aus diesem Grund negierte er die Konzeption der Vernunft und Selbstkontrolle als Elemente, die die Praktizierung der absoluten Aufopferung hindern. Seiner Meinung nach zählt daher allein die Handlung aus Todesverzweiflung zum Weg des Samurai, wodurch selbst ergebende Untertanentreue und Kindesliebe zu Stande kommen. (Yamamoto 2004: 65) Sein bis zur heutigen Zeit in verschiedenen Situationen zitierter berühmter Satz „Bushidō, der Weg des Samurai, liegt im Sterben“ charakterisiert eine solche Form der absoluten Aufopferung.

Trotz des Mangels an wissenschaftstheoretischen Ansätzen waren seine individuelle Aufstellung von Verhaltensmustern und sein Zugang zur Gesellschaft sehr prägend für die Entwicklung des Bushidō ab dem Zweiten Weltkrieg. Viele der in seinem Werk erwähnten Ereignisse und Ratschläge in verschiedenen alltäglichen Situationen, in denen nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft einen wichtigen Faktor für das menschliche Verhalten darstellt, trugen zur Stereotypisierung der japanischen Gesellschaft bei, die in der heutigen Zeit auch an Aktualität gewinnt. Darin zeigt sich das öffentliche Urteil über die eigene Ehre als signifikanter Maßstab, um den eigenen Stellenwert wiederum in der Privatheit zu rechtfertigen. Anders als beim Werk *Shidō*, in dem die Harmonie zwischen dem rebellischen Bewusstsein und dem Pflichtbewusstsein gegenüber der Moralvorstellung das Ziel der Moralkonzeption ist, ist im *Hagakure* die mögliche Einsetzung der Aggressivität

in Form von Selbstmord als maßgebendes Element in der Bushidō-Konzeption bestimmend. Das Werk propagiert den Opfertod trotz des Verbotes als vorbildhafte Tat. Demnach sollte die aktive Verteidigung des eigenen Rufes stets das Moralbewusstsein eines Samurai prägen, um dadurch die ursprüngliche Kriegerrolle mit dem öffentlichen Stellenwert des Samurai in Einklang zu bringen.

2.5 Erster Bushidō-Diskurs: Gesetz kontra Bushidō

Die Analyse des Moralbewusstseins zeigte, dass der Ausgleich der Privatheit und der Öffentlichkeit sowohl für das Shogunat als auch für die dem Shogunat kritisch gegenüberstehenden Samurai eine wichtige Angelegenheit war. Im Fall der Rache der 47 Samurai kam es jedoch zu einem Konflikt zwischen dem Gesetz und dem Bushidō, der den ersten Bushidō-Diskurs auslöste. In diesem Kapitel gehe ich ausführlicher auf die kurz behandelten Punkte im Diskurs ein, um die Problematik des Moralbewusstseins in Verbindung mit der Loyalitätsstruktur ausführlicher darzulegen:

- Die durch die Bestrafung des Feldherrn und daraus folgende Entehrung entstandene Scham
- Die Bewahrung der Ehre durch den Tod
- Der Loyalitätskonflikt im Kontext von Pflichtbewusstsein gegenüber dem eigenen Feldherrn und dem Shogunat

Die Konfrontation mit dem Teil des Moralbewusstseins, Ehre, Scham und Pflicht, führt in erster Linie auf die Tatsache zurück, dass es ein Paradoxon in der mehrschichtigen Loyalitätsstruktur gab. Die Rache als Ausdruck der Loyalität gehörte vor der Edo-Zeit zum Repertoire positiver Handlungen im Moralbewusstsein der Krieger. Jedoch war in der Edo-Zeit die Rache eine Straftat und bedeutete gleichzeitig eine Verletzung der Loyalität gegenüber dem Shogunat. Im Fall der 47 Samurai waren sie mit der Diskrepanz der traditionellen und gegenwärtigen Bushidō-Konzeption konfrontiert und einigten sich schließlich darauf, Rache zu nehmen. Das Ereignis führte zu heftigen Diskussionen in den Kreisen der Gelehrten, in welchen die Loyalität grundsätzlich infrage gestellt werden musste. Allein die Tatsache, dass das Volk diese Rache als gerechte Tat unterstützte, gab dem Shogunat zu bedenken.

Die Mitstreiter, die aktiv am Diskurs um die Rache der 47 Samurai mitwirkten, waren vorwiegend neokonfuzianische Gelehrte. Im Gegensatz zur Auffassung

der Intellektuellen der Meiji-Zeit, in der unter den Intellektuellen auch teilweise reiche Kaufleute, Politiker und aus anderen Berufsgruppen stammende Leute waren, wurde in der Edo-Zeit die Bezeichnung für Gelehrte (*gakusha*, 学者) und Neokonfuzianer (*juka*, 儒家) gleichgesetzt. So beruhte der Standpunkt der Gelehrten im wesentlichen auf zwei Denkrichtungen - der Lehre des Neokonfuzianern Zhu Xi (1130-1200) und der Nationalen Lehre (*kokugaku*, 国学). (Maruyama 1988: 127) Daraus lässt sich schließen, dass im Fall des Diskurses um die Rache der 47 Samurai auch die Ansicht der Mitstreiter trotz Meinungsverschiedenheiten von zwei Perspektiven ausging.

Unmittelbar nach der Ausführung der Rache der 47 Samurai entflammte die Debatte um die Strafe. In erster Linie ging die Debatte von der grundsätzlichen Fragestellung nach der Präsenz der Loyalität aus. Es stellte sich vor allem die Frage, ob die 47 Samurai tatsächlich einen ehrenvollen Tod verdient hätten. Manche Kritiker waren der Ansicht, dass die Rache gleich nach der Bestrafung des Feldherrn in die Tat hätte umgesetzt werden sollen. Indem die 47 Samurai die Rache ausführlich planten, kann die Rache in dem Sinne nicht als „reine“ Form der Loyalität nach dem Bushidō interpretiert werden, wie Yamamoto auch in seinem Werk *Hagakure* anführte. Was gesetzliche Maßnahmen anbelangt, wies insbesondere der neokonfuzianische Gelehrte Ogyū Sorai (1666-1728) auf die Funktion des Gesetzes als öffentliche Moralkonzeption hin, sodass das Gesetz über dem Bushidō stehen sollte. Die Kritiker sahen in der Ausführung der Rache ein traditionelles Bewusstsein des Bushidō, das sich mit der gegenwärtigen Moralkonzeption nicht vereinbaren ließe. Hingegen betrachteten einige Befürworter, darunter auch der Neokonfuzianer Muro Kyūsō (1658-1734), die Rache der 47 Samurai als vernünftige Tat. Sie waren der Meinung, dass die Rache insofern gerechtfertigt werden könne, da die Rache nach der konfuzianischen Lehre in China als eine Form der Verpflichtung bewertet würde. Demnach erlaubt die Lehre, im Fall der Ermordung der Eltern, Rache am Täter zu nehmen. (Ishii 1974: 372; Tanaka 1991: 94) In der Gleichsetzung der Vater-Kind-Beziehung mit der Herr-Untertan-Beziehung wäre es berechtigt, die Rache auch aus Loyalität zum verstorbenen Herrn vorzunehmen. Das Interessante an diesem Diskurs ist, dass in diesem Fall nicht nur die Meinung der Gelehrten, sondern auch die Haltung des Volkes, dass alle 47 Samurai der Strafe entgehen sollten, in Betracht gezogen wurde. Dies führt dazu, dass die Rache aufgrund ihrer Akzeptanz in der partiellen Öffentlichkeit trotz der Privatheit in ihrem Wesen als berechtigte Tat angesehen wurde. Nach dem Resultat des Diskurses ließ das Shogunat alle 47 Samurai mit *seppuku* bestrafen, um in dieser Form ihre Ehre aus Respekt vor ihrer Loyalität trotz ihrer

schwer wiegenden Gewalttat zu erhalten. Die im Diskurs um die Rache der 47 Samurai entstandene Problematik um die Loyalität erregte bis zum Ende der Edo-Zeit große Aufmerksamkeit.

2.6 Der Weg zur neuen Loyalitätsstruktur

In der historischen Umwälzung zu Ende der Edo-Zeit spielte die „Vermenschlichung“ des Tennō neben der Vergötterung eine wichtige Rolle, um im Zweifel an den immer stärker Einfluss nehmenden westlichen Großmächten das die feudale Struktur überragende nationale Subjekt zu bilden. Der Prozess der Bildung der absoluten Loyalitätsstruktur durch die Symbolisierung des Machthabers fand bereits am Anfang der Edo-Zeit statt. Der Satz vom Neokonfuzianern Nakae Tōju (1608-1648) verdeutlicht den Prozess der Symbolisierung des Shogunats in der frühen Edo-Zeit:

„Das gute und schlechte Wesen der Untertanen, Unordnung und Frieden im Lande; dies hängt alles vom Gefühl des Oberhauptes ab.“

(Übersetzt aus: Matsumoto 1971: 7)

Das Shogunat war bemüht, in erster Linie die Familie Tokugawa als Subjekt der Loyalitätsstruktur zu manifestieren. Somit besaß das Shogunat sowohl eine moralische als auch eine strukturelle Funktion, die sich auf mehrschichtige hierarchische Loyalitätsverhältnisse stützte.

Die grundlegenden Theorien der Loyalität nach der konfuzianischen Lehre wurden aus China eingeführt, führten jedoch zu einer unterschiedlichen Struktur in Japan. Im Gegensatz zur Loyalitätsstruktur in China, in der die Loyalität gegenüber der Familie mehr von Bedeutung ist als die Loyalität gegenüber dem Übergeordneten, stand in Japan das auf der Herr-Untertan-Beziehung basierende Loyalitätsverhältnis an erster Stelle. Dass die Loyalität gegenüber dem eigenen Herrn in der Edo-Zeit oberste Priorität hatte und über der Familie stand, zeigt sich unter anderem auch in der Bestrafungsart. Im Fall der Ermordung der eigenen Eltern wurde der Verurteilte gevierteilt, während man bei der Ermordung des eigenen Herrn zusätzlich zum Vierteilen mit dem Pranger bestraft wurde. (Mikami 1905a: 154)

Es gab einige Gelehrte, die gegenüber dem Symbolisierungsprozess des Shogunats kritisch waren. So setzte sich insbesondere Ogyū Sorai damit auseinander und verlangte nach der Aufrechterhaltung der feudalen

Regierungsform, welche strikt von der moralischen Wertlegung des symbolisierten Shogunats getrennt werden sollte. Jedoch lehnten einige Vertreter der Nationalen Schule diese Haltung der Neokonfuzianer ab. Sie bewerteten das geistige Fundament des Pflichtbewusstseins als ein Zeichen des reinen Herzens und entwickelten es zur reinen Gesinnung der Japaner. Die Theoretisierung des reinen Herzens, mit der sich die Nationale Schule beschäftigte, ermöglichte auch die Entwicklung des Shintō-konfuzianischen Synkretismus. Die synkretistische Theorie wurde jedoch auch zum Teil von neokonfuzianischen Gelehrten aufgenommen, weil die als direkte Nachfolge der mythischen Himmelsgottheiten dargelegte Stellung des Tennō, das heißt die Aufwertung der genealogischen Herkunft und der Deifizierung des Menschen, als politisch-metaphysische Legitimation eines Machthabers diene. (Furukawa 1952: 13; Antoni 1998: 72)

Zu diesem Zeitpunkt deutete die erneute „Vermenschlichung“ des vergötterten Tennō nicht gleichzeitig auf die Loyalität des Volkes gegenüber dem Tennō. Jedoch unterstützte die synkretistische Verbindung des Shintō und des Neokonfuzianismus in erster Linie die Herr-Untertan-Beziehung zwischen dem Shogunat und dem Tennō. Gemäß dem rekonstruierten Loyalitätsverhältnis wurde der Titel Shōgun als Oberhaupt des Landes durch den Tennō vergeben, und der Shōgun rangierte unter dem Kaiserhaus. (Inoue 1971: 86-87) Dies wurde durch das Prinzip des absoluten Gehorsams des Untertanen gegenüber seinem Herrn theoretisch begründet. In weiterer Folge kämpften die Gelehrten der Nationalen Schule, darunter auch Motoori Norinaga (1730-1801), um die Vermenschlichung des Tennō, indem die Gelehrten im Synkretismus der Shintō-neokonfuzianischen Lehre die absolute Ergebenheit der Untertanen in die Konzeption des Shintō implizierten. (Matsumoto 1974: 45) Im Gegensatz zum Himmel in der Harmonie mit der Menschlichkeit als moralisches Gesetz nach der konfuzianischen Lehre, wofür sich Ogyū einsetzte, erkannte Motoori in der Vermenschlichung des Tennō und in der shintoistischen Darstellung der japanischen Gesinnung eine neue Moralvorstellung der Japaner. Stellte der himmlische Weg bisher die feudale Herrschaftsform dar, in der die despotische Staatsform direkt auf die moralische Norm deutete, so widerlegte Motoori diese Form, indem er die Existenz des Tennō als Verkörperung des moralischen Weges sah. Seine Theorie bereitete den Weg für die neue Gestaltung der Loyalitätsstruktur. Neben Motoori befasste sich der Vertreter der Mito-Schule, Aizawa Seishisai (1782-1863), mit der Theorie der Nationalen Schule und war bemüht, daraus ein neu strukturiertes Loyalitätssystem zu entwickeln. Die Mito-Schule zielte auf die Festlegung des *kokutai* (Wesen des Landes bzw.

Staatskörper, 国体), einer Konzeption, in der der Tennō als höchster Ausdruck der Einheit des Himmels und der Menschen in Politik und Religion den Wert der japanischen Nation verkörpert (De Bary 1970: 90-91). Nach Aizawas Theorie manifestierte sich das Loyalitätsverhältnis zwischen dem Tennō und dem Volk durch das gleichberechtigte Pflichtgebot in der Einheit von Loyalität und Kindesliebe, sodass er die Gleichsetzung der Herr-Untertan-Beziehung mit der Vater-Kind-Beziehung in seine These mit einschloss. In diesem Zusammenhang wies er auch auf den Mangel an Ausdruck der Gesinnung des Volkes hin, die als ein wichtiges Element beim Agieren der Herrschaftsform galt, wodurch die direkte Verbindung zwischen dem Tennō und dem Volk zu Stande kommen sollte. Dieser Prozess des Entstehens einer neuen Loyalitätsstruktur rechtfertigte die Vermenschlichung des Tennō in der Öffentlichkeit und bildete die Basis für die Entstehung der daraus gebildeten Theorie *kazoku kokkaron* (Lehre des Familienstaates, 家族国家論), auf die ich später näher eingehen werde. (Antoni 1998: 170; Inoue 1971: 83-84)

Jedoch gelang es weder der Nationalen Schule noch der Mito-Schule, aus dem öffentlich demonstrierten Wesen des Tennō eine in die Praxis umsetzbare Konzeption für eine einheitliche „horizontale“ Loyalitätsstruktur zu entwickeln. Angeregt durch neue Theorien stellten nicht nur die Verfechter der beiden Schulen, sondern auch die Pro-Shogunat-Gelehrten die bisherige Loyalitätsstruktur infrage. Beispielsweise erkannte der Feudalherr Matsudaira Yoshinaga (1828-1890) die Notwendigkeit der über dem Shogunat stehenden überdimensionalen Norm, in der der Tennō als vermenschlichtes Organ fungieren sollte. Die Haltung Matsudairas besagt, dass sich das bisher im Rahmen der Wissenschaft entstandene Bedenken an der mehrschichtigen Loyalitätsstruktur nun auch im politischen Bereich zeigte. Durch die Theorie des Revolutionärs Yoshida Shōin (1830-1859) konkretisierte sich der strukturelle Veränderungsprozess des Loyalitätsverhältnisses; und dieser bildete die Basis für die Entstehung der „nationalen“ Loyalitätsstruktur. Er pflegte Kontakt zu Aizawa und setzte sich mit der Konzeption *ikkun banmin* (Ein Souverän und zehntausende Menschen, 一君万民) auseinander. So sah er in der Existenz des Tennō die Möglichkeit der Bildung einer überdimensionalen Loyalitätsstruktur, die die Existenz des Shogunats an Bedeutung übertrifft und gleichzeitig ein politisches Organ repräsentiert. In seiner Konzeption der *ikkun banmin* postulierte Yoshida das ganze Volk als dem Tennō gegenüberstehendes Loyalitätsobjekt und betonte die Gleichstellung des einzelnen Menschen innerhalb der Loyalitätsstruktur. (Straelen 1952: 71) Die Einführung der

theoretischen Gleichstellung aller Menschen im Rahmen der Loyalitätsprinzipien gab somit den Anlass für die Gestaltung der „horizontalen“ Loyalitätsstruktur. Seine Theorie führte schließlich zum radikalen Umbruch der bisherigen mehrschichtigen Loyalitätsstruktur und verursachte den Konflikt um die Darlegung des Loyalitätssubjektes. (Inoue 1971: 92-93)

In seiner Diskussion mit dem buddhistischen Mönch Utsunomiya Mokurin (1824-1897) verteidigte Yoshida seinen Stellenwert als Samurai und sah den Protest gegen das Shogunat als Ultimatum, um sich gegen die westlichen Mächte zu richten (Earl 1964: 128-129, 196). Seiner Meinung nach war es unbedenklich, die über 200 Jahre erhaltene Loyalitätsstruktur trotz der nötigen Veränderung gänzlich zu verleugnen. In dieser Hinsicht zeigte er Affinität einerseits zum Wesen des Tennō als überdimensionales Subjekt, das die neue Form der Loyalitätsstruktur stützen sollte. Andererseits blieb er der traditionellen Loyalitätsstruktur treu und lehnte das Shogunat keineswegs gänzlich ab. Im Prozess der Vereinheitlichung der Loyalitätsstruktur versuchte er, den Stellenwert des Tennō dem des Shogunats gleichzusetzen und somit die Parallelität beider Subjekte in der Herr-Untertan-Beziehung herzustellen. Utsunomiya nahm Stellung zu Yoshidas Ansicht und war der Meinung, dass man in erster Linie die Tatsache der bisherigen Loyalitätsstruktur, in der die Existenz des Tennō außer Acht stand, vor der Theoretisierung der Parallelität überdenken sollte. (Hashikawa 1968: 148-150) Er verstand die Haltung von Yoshida aus der Sicht der Kriegerschicht, erkannte den Zwiespalt im Wesen der Loyalität und übte Kritik, dass Yoshida in der Realisierung seiner Theorie zuerst die grundlegende Struktur des Shogunats infrage stellen sollte, bevor man die Vermenschlichung des Tennō in die Thematik einführt. Im Gegensatz zu Yoshida hatte Utsunomiya als Mönch weitaus mehr Spielraum im Diskurs. So konnte er seine Aussagen unabhängig vom gesellschaftlichen Zwang treffen. (Beier 2007:230,232)

In einem weiteren Diskurs mit dem neokonfuzianischen Gelehrten Yamagata Taika (1781-1866) beharrte Yoshida auf seiner Haltung gegenüber dem überdimensionalen Weg des Himmels, indem er die Existenz des Tennō als das Wesen des himmlischen Weges konstatierte. Yamagata hingegen legte den Weg des Himmels als das Wesen der feudalen Herrschaftsform fest, in dem auch der Tennō als untergeordnetes Organ fungieren sollte. (Matsumoto 1974: 125) Um die Vermenschlichung und die gleichzeitige Rationalisierung des Tennō als einzigen Weg zu rechtfertigen, zog Yoshida im weiteren den Vergleich mit der chinesischen Konzeption des beruflichen Pflichtbewusstseins der Untertanen. Seiner Betrachtung nach beruht die Herr-Untertan-Beziehung

in China auf einem reziproken Verhältnis. Demnach steht das berufliche Pflichtbewusstsein des Herrn über der Gesinnung des Herrn. Dies hat zu bedeuten, dass die Auflösung des Loyalitätsverhältnisses seitens der Untertanen bei der Dienst-Vernachlässigung des Herrn vorkommen kann. Yoshida kritisierte dieses Prinzip und unterschied es von der japanischen Konzeption der absoluten Ergebenheit, in der die Existenz des Tennō als Verkörperung der historisch belegten überdimensionalen Herrschaftsform die neue Art der Loyalitätsstruktur stützt und somit zu einer besseren Bildung der Loyalitätsverhältnisse unter Berücksichtigung des „reinen“ Geistes führen sollte. Taika widerlegte Yoshidas Behauptung, indem er ebenfalls das berufliche Pflichtbewusstsein des Untertanen als Beispiel nahm. Seiner Ansicht nach basiert das Prinzip des Untertanen auf der Himmel-Volk-Beziehung anstelle der Herr-Untertan-Beziehung, wodurch die Befolgung des Prinzips des Untertanen durch den Tennō gerechtfertigt wird. (Earl 1964: 199) Yamagata erweiterte seine Theorie des beruflichen Pflichtbewusstseins der Untertanen und übertrug dies auf die Theorie der Gleichheit, mit der sich auch Yoshida auseinandersetzte. Nach seiner Meinung begründete die Theorie der Gleichheit, dass alle Menschen unabhängig von Gesellschaftsschichten den Weg des Himmels befolgten. (Matumoto 1971: 88, 92) Demnach setzt seine Theorie des himmlischen Weges die rationale Funktionalität der Loyalitätsstruktur als nationales Organ voraus, indem nicht die Person, sondern die Institution als Subjekt der absoluten Ergebenheit fungiert. Dies ermöglichte, wenn auch im Rahmen der Loyalitätsstruktur begrenzt, die Entwicklung der Gleichstellung aller Menschen. Yoshida setzte zwar die Gleichheit des Volkes für die Durchsetzung des Loyalitätsverhältnisses voraus, jedoch reichte seine Theorie aufgrund seiner Rechtfertigung des Stellenwertes vom Shogunat nicht aus, eine Theorie der absoluten Gleichheit aller Menschen zu entwickeln. Hingegen gelang es Yamagata in seiner kritischen Haltung gegenüber der Vermenschlichungstheorie von Yoshida, in der Überlegung um die Loyalitätsstruktur das Prinzip der Gleichheit durchzusetzen.

Anschließend setzten sich sowohl Yoshida als auch Yamagata vom selben Standpunkt aus, aus der Perspektive der einheitlichen Loyalitätsstruktur, kritisch mit dem Wesen des Tennō auseinander. Yoshida begründete durch den Vergleich mit China seine Haltung gegenüber dem absoluten Loyalitätsverhältnis zum Tennō. In seiner Kontrastierung versuchte er, die Parallelität in der Loyalität gegenüber Tennō und Shogunat darzulegen. Yamagata nahm die Existenz des Tennō als historisch legitimes Organ zur Kenntnis, rechtfertigte dessen Wert jedoch durch den Weg des Himmels nach

der konfuzianischen Lehre. Der grundlegende Unterschied in den Ansätzen der beiden Gelehrten lag darin, dass Yoshida aus der Sicht des Herrschers seine Theorie zu entwickeln versuchte, während Yamagata den Stellenwert des Untertanen in den Vordergrund stellte.

Daraus ziehe ich den Schluss, dass die Umwandlung vom bisherigen „mehrschichtigen“ Loyalitätsverhältnis auf die „horizontale“ Loyalitätsstruktur in der Aufnahme der synkretistischen Theorien als erster Prozess erfolgte, um darin die öffentliche Präsenz und zugleich die Vermenschlichung des Tennō zu ermöglichen. Dies sollte zudem auf der Gleichheit „aller“ Menschen basieren, um die Herr-Untertan-Beziehung auf das ganze Volk zu übertragen. Der neokonfuzianische Gelehrte Yokoi Shōnan (1809-1869) verfeinerte die Theorie der Vermenschlichung des Tennō und strebte im Rahmen der Loyalitätsstruktur nach der Neubildung der Öffentlichkeit. In seiner Auseinandersetzung mit der Wertlegung auf die Gesinnung des Tennō bestand er darauf, den Tennō als die Verkörperung der Öffentlichkeit festzulegen. Wurde der Veränderungsprozess der Loyalitätsstruktur in seiner Entwicklungsphase von einzelnen Revolutionären vorangetrieben, so reagierte zuletzt das Shogunat auf diesen Prozess. Es wurden sogar rechtliche Schritte eingeleitet, um die bisherige mehrschichtige Loyalitätsstruktur mit der Vermenschlichung des Tennō in Einklang zu bringen. So legte beispielsweise die Chōshū-Provinz im Jahr 1858 ein neues Loyalitätsverhältnis rechtlich fest, in dem das Wesen der Herr-Untertan-Beziehung folgende Elemente beinhaltete: Loyalität zum Hof, Treue zum Shogunat und Pietät zu den Ahnen. (Matumoto 1974: 126) In dieser Hinsicht bereitete der Veränderungsprozess der Loyalitätsstruktur auch den Weg zur rechtlichen Legitimation des Tennō.

3 Bushidō-Konzeption in der Meiji-Zeit

Die bereits in der Edo-Zeit in Betrachtung gezogene Veränderung der Loyalitätsstruktur nach dem Sieg im Chinesisch-Japanischen Krieg zur Bildung des Nationalbewusstseins bei. Bis dahin spielte sich der Konflikt um die Veränderung der Loyalitätsstruktur im Wesentlichen innerhalb der Kriegerschicht ab. Um die neu rekonstruierte Loyalitätsstruktur als einheitliche Struktur unter dem Volk in die Realität umzusetzen, musste der Stellenwert des Tennō nach seiner „Vermenschlichung“ in der Öffentlichkeit propagiert werden. Der mobilisierte Stellenwert des Tennō erforderte somit eine neue Präsenz in der Öffentlichkeit und deutete zugleich auf seine erneute Vergöttlichung. In diesem Zusammenhang kommt die Bedeutung der sogenannten „*invented tradition*“ nach Eric Hobsbawm zum Ausdruck, in der die Kontinuität eines Wertes durch den Prozess der Formalisierung und Ritualisierung erwiesen werden kann, dessen Charakteristik auf der Repetition aus der Vergangenheit liegt. (Hobsbawm 1996: 4) Dies spricht für den Veränderungsprozess der Loyalitätsstruktur Japans. Die Veränderung im Wesen der Struktur führte auch zur neuen Interpretation der Öffentlichkeit. Bevor ich auf die Thematisierung der rekonstruierten Loyalitätsstruktur in Verbindung mit der neuen Präsenz des Tennō eingehe, behandelt meine Arbeit zunächst das sozialhistorische Umfeld der Bushidō-Konzeption. Vor diesem Hintergrund kamen insbesondere folgende Punkte für die Revitalisierung der Bushidō-Konzeption zum Tragen:

- *Fukoku kyōhei* (Reiches Land, starke Armee, 富国強兵)-Politik
- Die Abschaffung des Samurai-Standes und die damit verbundene Abschaffung der Samurai-Privilegien
- Einführung der Allgemeinen Wehrpflicht
- Die Seikan-Diskussion (*Seikanron*, 征韓論) und der daraus entstandene Aufstand des Saigō Takamori
- *Gunjin chokuyu* (Der Kaiserliche Erlass für Soldaten und Matrosen, 軍人勅諭)

Mit dem Zerfall des Shogunats begann jene Epoche, in der der Weg zur Öffnung des Landes größtenteils durch die niederen und die herrenlosen Samurai in die Realität umgesetzt wurde. Dementsprechend fand in der Meiji-Restauration die sogenannte „Samuraisierung“ der Nation statt. Allein die

Tatsache, dass zu Beginn der Meiji-Zeit viele der herrenlosen und niederen Samurai eine Führungsrolle als Staatsmänner oder Wissenschaftler übernahmen, deutet, dass die Wertvorstellungen der ehemaligen Kriegerschicht trotz der Abschaffung des Vier-Stände-Systems sowie jeglicher Privilegien der Samurai auf die Öffentlichkeit übergangen. Diese These der Samuraisierung der neuen Gesellschaftsform wird von den Historikern William Gerald Beasley, Herbert Norman und dem Anthropologen Umesao Tadao vertreten (Beasley 1957:50; Norman 1940:80; Umesao 1986:74). Die „Samuraisierung“ als Leitfaden für die neue Orientierung war von Notwendigkeit, um auch die rekonstruierte Loyalitätsstruktur einwandfrei in die neue Gesellschaftsform zu integrieren. Hinzu kam die Revitalisierung des Bushidō als wichtiger Schritt, um die Loyalitätsstruktur in eine der neuen Führungselite vertraute Form umwandeln zu können.

3.1 *Fukoku kyōhei*-Politik

Ursprünglich stammt der Ausdruck *Fukoku kyōhei* (Reiches Land, starke Armee, 富国強兵) aus der Zeit der Qin-Dynastie (221 v. Chr. - 207 v. Chr.) in China. In den Schriften des chinesischen Staatsmanns Shang Yang († 338 v. Chr.) wurde dieser Ausdruck zum ersten Mal verwendet. In Japan wurde man am Ende der Edo-Zeit auf dieses Motto aufmerksam. Zu den Befürwortern der *Fukoku kyōhei*-Politik gehörten Dazai Shundai (1680-1747) und Yokoi Shōnan. (Samuels 1994:35-36) Dazai, ein Schüler von Ogyū Sorai, versuchte, den Sinn des *Fukoku* aus der wirtschaftlichen Perspektive zu analysieren. Später setzte Yokoi seine Theorie fort und nannte drei Faktoren, ein reiches Land (*fukoku*), eine starke Armee (*kyōhei*) und den Weg der Kriegerschicht (*shidō*), als unabdingbare Elemente für die Bildung der nationalen Öffentlichkeit, in der er die neue Konstruktion der Loyalitätsstruktur begründete. (Chong 2004:135) Nach der Meiji-Restauration begann sich die Aufwertung der *Fukoku kyōhei*-Politik unter den Intellektuellen zu etablieren. Beispielsweise setzte der Aufklärer Fukuzawa Yukichi für die Stärkung des Militärs als Mittel für die Unabhängigkeit der Nation ein.⁸ Nach der Rückkehr

⁸ Ein Auszug aus Fukuzawa's Werk *Bunmeiron no gairyaku* (Abriss einer Theorie der Zivilisation) aus dem Jahr 1875 versinnbildlicht das Erfordernis der *Fukoku kyōhei*-Politik: "In countries where there is an imbalance in military strength there is apt to be no sense of proportion – indiscriminate military expenditures drain the national treasury and undermine the country". (Samuels 1994:43)

der dreijährigen Iwakura-Mission⁹ aus Europa und nach dem Seinan-Krieg mussten vor allem die Staatsmänner bekennen, dass die Stärkung des Militärs der erste Weg sei, um die eigene Nation den Weltmächten gegenüberzustellen. Ich werde in den folgenden Kapiteln über die Wehrpflicht und die Moralkonzeption für Soldaten ausführlicher darauf eingehen, dass insbesondere der Seinan-Krieg dazu führte, das bisherige Militärwesen zu überdenken. Dass man Wert auf die Verstärkung des Militärwesens legte, zeigt sich auch am gestiegenen Budget:

Jahr	Gewöhnliche Belastungen	Extra-Belastungen	Summe (Yen)
1878	6,409,005	220,739	6,629,744 ¥
1881	8,179,712	559,060	8,738,772 ¥
1884	10,764,593	771,190	11,535,783 ¥
1887	11,842,619	565,917	12,408,536 ¥

(Norman 1940:132)

Neben der radikalen Umorientierung des Militärwesens zur westlichen Form hin war auch die Einführung der Allgemeinen Wehrpflicht ein wichtiges Anliegen, um die militärische Struktur auf nationaler Dimension zu ändern.

3.2 Die Einführung der Allgemeinen Wehrpflicht

Bezüglich des Opfertodes herrscht im Allgemeinen die Behauptung vor, dass sich das Prinzip der absoluten Aufopferung in Form eines Opfertodes aus der Edo-Zeit mit der Einführung des Wehrdienstes in der Meiji-Zeit problemlos in

⁹ Das Ziel der über drei Jahre dauernden Iwakura-Mission (1871-1873), einer japanischen Sondergesandtschaft aus hochrangigen Staatsmännern unter der Leitung von Iwakura Tomomi nach Nordamerika und Europa, war neben der Erkundung der westlichen Staaten die Revision der "Ungleichen Verträge". Es gelang der Mission jedoch nicht, eine Revision der Ungleichen Verträge zu erreichen. Dennoch führten die Erkenntnisse, die die Staatsmänner während ihrer Reise gewannen, zur raschen Neubildung der eigenen Nation. (Sprotte 2007:30)

das Bewusstsein der Soldaten einprägte. Die idealisierende Erläuterung von Bälz vertritt diese Ansicht:

„ Beim Japaner nun wirken alle obigen Elemente zusammen, um den Patriotismus zur höchsten Macht zu gestalten, der das Opfer der Persönlichkeit freudig gebracht wird. Während wir im Westen an Englands Beispiel sehen, daß einem ernsten Patriotismus und starken Nationalgefühl schon die allgemeine Wehrpflicht als zu hart erscheinen kann, kommt beim Japaner zu unserer Auffassung der Vaterlandsliebe noch die einheimische Religion, der Shintoismus, die lehrt, daß Japan das Land der Götter sei, die welt- und lebensverachtende Lehre des Buddhismus, der starke opferfreudige ererbte Feudalgeist, die Begeisterung für alles Kriegerische und die Bewunderung persönlichen Mutes. So vereinigen sich bei ihm im Patriotismus politische, religiöse, soziale und persönliche, bei uns mehr oder weniger voneinander unabhängige Faktoren.“

(Bälz 1936: 35-36)

Bälz zog das europäische Bewusstsein gegenüber der Wehrpflicht zum Vergleich heran, um die historisch verwurzelte Opferfreudigkeit der Japaner als gelungene Verbindung des Patriotismus mit der Wehrpflicht darzulegen. In der Realität war jedoch die Opferfreudigkeit der Japaner in der Meiji-Zeit nicht von Anfang an von Bedeutung, wie Bälz in seiner Aussage annahm, sondern musste gezielt geschaffen werden.

Die Abschaffung der Kriegerschicht im Jahr 1871, die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht im Jahr 1873 und die drei Jahre später erfolgte Abschaffung des Schwerttragens verlangten nach einer grundlegenden Reform im Bereich des Militärs. Die allgemeine Wehrpflicht für alle Bürger bedeutete für die Bürger aus der ehemaligen Kriegerschicht nicht nur eine Anpassung an eine neue Gesellschaftsform, sondern auch den Verlust ihres Prestige. Daher waren viele ehemalige Samurai abweisend gegenüber der Tatsache, Seite an Seite mit dem Volk zu kämpfen. So gab es in der Einführungsphase des allgemeinen Wehrdienstes in der Meiji-Zeit viele junge Männer, die sich weigerten, zum Militär zu gehen. Manche Söhne aus reicher Familie versuchten, sich von der Wehrpflicht freizukaufen. Die Tendenz gegen die allgemeine Wehrpflicht eskalierte so weit, dass einige junge Männer in Tempeln und Schreinen beteten, um dem Kriegsdienst zu entkommen. Aus einem Werk des Militärs wird diese Situation ersichtlich:

„ Vor etwa fünf, sechs Jahren, während des Chinesisch-Japanischen Krieges war das ganze Volk statt auf Gelehrsamkeit nur mehr auf Profit fixiert, sodass kein Kampfgeist vorhanden war. Infolgedessen wurden Soldaten von der Gesellschaft verachtet und nicht rechtmäßig behandelt. Viele junge Männer waren nicht in der Lage, die Wehrpflicht als Ehre zu betrachten. Unter solchen Umständen gab es selbstverständlich keinen, der sich freiwillig zum Wehrdienst meldete; die Meisten fürchteten sich sogar vor dem Wehrdienst. Heutzutage jedoch gibt es mit Ausnahme mancher unvernünftiger Männer keinen, der Abscheu gegen die Wehrpflicht zeigt.“
(Übersetzt aus: Ichinose 2004: 56)

Einer der Gründe für den Protest gegen die Wehrpflicht lag darin, dass es enorme Unterschiede zwischen den hochrangigen Offizieren und den niederrangigen Soldaten gab. Trotz der Gründung einer Armee bestehend aus allen Gesellschaftsschichten blieb eine strenge hierarchische Abstufung erhalten. So wurden Soldaten niedriger Ränge den Fußsoldaten der feudalen Zeit angeglichen. Dementsprechend wurden je nach Rang hinsichtlich der Speisen in den Kasernen bis hin zu getrennten Toiletten unterschieden. (Fukuchi 1956: 50) Die Gründer der Kaiserlichen Japanischen Armee, insbesondere der Kriegsführer Yamagata Aritomo (1838-1922), sahen die Notwendigkeit der Einführung der rekonstruierten Loyalitätsstruktur, um den Tennō als neues Symbol unter dem Volk durchsetzen zu können. Die Staatsmänner nahmen sich, nachdem sie zunächst das französische Militärwesen übernommen hatten, das deutsche Militär zum Vorbild, um die darin manifestierten streng hierarchischen Loyalitätsverhältnisse in angepasster Form absorbieren zu können. (Umetani 2000b: 43, 185) Dies verhalf trotz der schwierigen Einführungsphase der allgemeinen Wehrpflicht zur Etablierung der hierarchischen Militärstruktur, wodurch zuletzt die Einführung der rekonstruierten Loyalitätsstruktur nach der japanischen Konzeption ermöglicht wurde. Um das neue Wesen der Loyalität im Bereich des Militärs zu vertiefen, musste das Militär trotz des übernommenen deutschen Militärwesens in angemessener Weise zunächst auf der feudalen Loyalitätsstruktur basieren. Nur so konnte man den Bürgern aus der ehemaligen Kriegerschicht gegenüber die Verpflichtung des Wehrdienstes rechtfertigen. Parallel dazu war das Militär damit konfrontiert, die „Gleichberechtigung“ in den Vordergrund zu stellen, um die allgemeine Wehrpflicht gegenüber den Bauern durchzusetzen. In dieser Hinsicht war das

Militär gefordert, den Protest gegen den Kriegsdienst sowohl von Seiten der ehemaligen Krieger als auch von Seiten der Bauern einzudämmen. Die Aufopferung im Krieg im Sinne des „öffentlichen“ Todes als ehrenvolle Erfüllung des Individuums zu demonstrieren, galt als eine der Methoden, um das Problem zu bewältigen. Das heißt, im Gegensatz zum „allgemeinen“ Tod, sei es durch Krankheit, Unfall oder Ähnliches, in dem die Verwandten und Freunde im „privaten“ Rahmen trauern, bedeutete der Tod im Krieg „persönliche“ Ehre in der Öffentlichkeit. Somit wurde der Tod eines Soldaten „öffentlich“; dementsprechend konnte der Kriegstod als eine Ausdrucksform der Existenz des individuellen Menschen in der Öffentlichkeit interpretiert werden. Insbesondere in den Reden für die Hinterbliebenen anlässlich der Trauerfeier wurde der Sinn des „öffentlichen“ Todes demonstriert. (Ichinose 2004: 54-55) Darüber hinaus wurde auf die „Gleichberechtigung“ des Militärs Wert gelegt, sodass jeder theoretisch unabhängig von seiner Herkunft die Möglichkeit besaß, je nach Leistung aufzusteigen. Dem Volk das Militär als öffentliche Dienstform im Zusammenhang mit der allgemeinen „Gleichstellung“ einzuprägen, galt als wichtiger Ansatz, um darin die direkte Verbindung zwischen dem Tennō und dem Volk herzustellen. Die Einführung des Familienregisters im Jahr 1871 bildete ein weiteres Element, das zur allgemeinen Wehrpflicht beitrug. Das Entstehen des Familienregisters ermöglichte die Kontrolle des einzelnen Haushaltes durch das Standesamt und schuf eine neue Dimension der „Familie“, in der die staatliche Verpflichtung direkt in jede Familie übertragen werden konnte. (Matsumoto 1996: 30) Die parallel zur Einführung des Familienregisters ausgeführte Vereinheitlichung der Gemeindeverwaltung, die unter der Leitung von Yamagata in Kraft gesetzt wurde, war ein wichtiges Ziel, das ebenfalls zur reibungslosen Einsetzung der Wehrpflicht verhalf. Vor allem die Kritik seitens der Liberalen, die sich für nicht berechtigt hielten, das Volk zum allgemeinen Wehrdienst zu ermuntern, solange das Volk noch nicht das Wahlrecht besaß, veranlasste Yamagata zur Gestaltung der auf einer rechtlichen Autonomie des Volkes basierenden Gemeindeverwaltung. (Umetani 2000b: 41) Die Festlegung der einheitlichen Verwaltungsform von der familiären bis zur gemeinschaftlichen Ebene führte auch letztendlich zur Notwendigkeit einer einheitlichen militärischen Moralkonzeption, um die Bedeutung des Militärs nicht nur durch intensive Kontrolle des Staates unter Beweis zu stellen, sondern auch aus moralischer Perspektive gerecht zu machen. Infolgedessen wurde im Jahr 1882 eine Moralkonzeption proklamiert, die später Einfluss auf die Gestaltung des

Kaiserlichen Erziehungserlasses ausübte: Die kaiserliche Erlass für Soldaten und Matrosen.

3.3 Der Kaiserliche Erlass für Soldaten und Matrosen

In der Entstehungsphase des Kaiserlichen Erlasses für Soldaten und Matrosen (*Gunjin chokuyu*, 軍人勅諭) waren vor allem folgende historische Wendepunkte ausschlaggebend: die später zum Seinan-Krieg geführte Seikan-Diskussion (*Seikanron*, die Theorie einer Eroberung Koreas, 征韓論) um 1873 und die Bewegung für Freiheit und Volksrechte nach der Satsuma-Rebellion im Jahr 1877. (Umetani 2000b: 275) Die Legitimation des Tennō als „öffentlich“ deklarierte Persönlichkeit in der Eidescharta aus dem Jahr 1868 ermöglichte die Rekonstruktion der Loyalitätsstruktur und wurde zum Leitfaden für die Gestaltung des Kaiserlichen Erlasses für Soldaten und Matrosen. Dies galt als erster Ansatzpunkt, um auch die absolute Verpflichtung zum Wehrdienst sowie die Gründung einer nationalen Armee zu realisieren. Jedoch erwies es sich als kein leichter Weg, ein Militärwesen in Kraft zu setzen, das auf einer einheitlichen Moralkonzeption beruht. Anlässlich des militärischen Einsatzes in Korea teilten sich diesbezüglich die Meinungen, was zur Seikan-Diskussion führte. Im Hintergrund der Diskussion widersetzte sich Korea der Aufforderung Japans, das Land zu öffnen, um in neue diplomatische Verhandlungen zwischen Japan und Korea einzutreten. (Umetani 2000b: 57-58) Einige Politiker, darunter auch der aus Satsuma¹⁰ stammende Saigō Takamori (1827-1877), befürworteten den Krieg gegen Korea aufgrund der misslungenen Verhandlungen. Insbesondere Saigō setzte sich dafür ein, weil er damit die ehemaligen Krieger, vor allem viele arbeitslose Samurai niederen Ranges, unterstützen wollte. Er sah in der Durchführung des militärischen Angriffs die Wiederbelebung der Existenz solcher ehemaligen Krieger. (Ishii 1972: 34; Yates 1998: 183) Doch die von der Iwakura-Mission zurückgekehrten Politiker waren der Meinung, dass ein militärischer Angriff auf Korea die Revision der „Ungleichen Verträge“ beeinträchtigen könnte, und lehnten diesen ab. Daher legte Saigō sein Amt als Oberkommandant nieder und kehrte in seine Heimat nach Satsuma zurück. Sein Misserfolg veranlasste Saigō letztendlich zur Satsuma-Rebellion (auch als Seinan-Krieg bezeichnet) im Jahr 1877, in der ehemalige Krieger aus Satsuma unter der Führung von Saigō

¹⁰ Heutige Präfektur Kagoshima. Nach der Abschaffung der Provinzen im Jahr 1871 in Kagoshima umbenannt.

gegen die Kaiserliche Japanische Armee kämpften. Nach dem Rücktritt von Saigō verließen viele der hochrangigen Offiziere aus Satsuma ihre Ämter, was im Militär Verwirrung auslöste. Sogar der kaiserliche Befehl war gegen das Abtreten vieler Gardisten aus Satsuma machtlos. (Umetani 2000b: 69) In dieser Situation sah sich die Regierung gezwungen, die bisherige Militärstruktur zu überdenken. Die im Jahr 1867 entstandene Kaiserliche Japanische Armee basierte in ihrer Entstehungsphase auf der Zusammensetzung der Militäreinheiten aus den ehemaligen drei Provinzen Satsuma, Chōshū (heutige Präfektur Yamaguchi) und Tosa (heutige Präfektur Kōchi). So besaß die Armee zu diesem Zeitpunkt nicht den Charakter einer Landesarmee. Hinzu kam, dass Saigō im Boshin-Krieg (1868) als Führer der Kaiserlichen Japanischen Armee kommandierte und somit Macht über das Militär besaß. Daher nahm das Militär trotz des westlich konzipierten Militärwesens mit der absoluten Vormachtstellung des Tennō noch feudale Gestalt an, sodass viele Soldaten aus der ehemaligen Kriegerschicht das provinzielle Bewusstsein behielten und darin ihren Stellenwert sahen. Nach dem Scheitern der Satsuma-Rebellion beging Saigō *seppuku*. (Yates 1998: 197) Andere Politiker, darunter auch Itagaki Taisuke (1837-1919), die sich an der Seite von Saigō für die Annexion Koreas eingesetzt hatten, gingen nach Saigōs Niederlage auf eine andere Art gegen die Regierung vor und kämpften für die Mitbestimmung des Volkes. (Maruyama 1995c: 59) Dadurch entzündete sich der Konflikt um das Mitbestimmungsrecht des Volkes, welcher den Befürwortern der Bewegung für Freiheit und Volksrechte den Anlass gab, aktiv gegen die politische Intention zu protestieren. Sie stellten die allgemeine Wehrpflicht infrage und argumentierten, dass die Allgemeinheit der Wehrpflicht nicht berechtigt sei, wenn das Volk kein Mitbestimmungsrecht besitze. Viele der jungen Männer aus der ehemaligen Kriegerschicht unterstützten diese Bewegung und sahen im Protest gegen die Regierung ihre neue Existenzberechtigung.

Unter solchen Umständen erkannte das Militär das Erfordernis der Gestaltung einer militärischen Moralkonzeption. In erster Linie fand die institutionelle Trennung des Staates vom Militär statt, um das Militär als eigenständiges Organ zu etablieren und die direkte Übertragung kaiserlicher Befehle auf die Militäreinheit zu ermöglichen. (Umetani 2000b: 105) In einem nächsten Schritt setzte sich das Militär verstärkt für die Vereinheitlichung der Moralvorstellungen ein. In der Entstehungsphase des Kaiserlichen Erlasses für

Soldaten setzte sich der Aufklärer und Erzieher Nishi Amane (1829-1897) auf Befehl vom Militärführer Yamagata Aritomo mit der Konzipierung der Moralvorstellung auseinander. Nishi war bemüht, in der Übernahme der rekonstruierten Loyalitätsstruktur das traditionelle Bewusstsein der Loyalität nach der Bushidō-Konzeption mit einzuschließen, um somit die Moralkonzeption unter Erhalt des feudalen Bewusstseins festzulegen:

„ Bis zum Ende der Edo-Zeit überragte der Krieger vier Gesellschaftsschichten und war dem eigenen Herrn mit Mut und Loyalität ergeben. Trotz der gleichgestellten Position nach der Öffnung des Landes in der Meiji Restauration blieb die Wertvorstellung des Ehr- und Schamgefühls auch im gegenwärtigen Sinne bestehen. Daher bräuchte man nicht extra zu betonen, dass Mut und Loyalität nach dem Prinzip des Kriegers weiterhin einen maßgeblichen Stellenwert einnehmen, auch wenn ein Soldat nicht aus der ehemaligen Kriegerschicht stammt, sodass man unabhängig von seiner Herkunft seinen Militärdienst antritt.“

(Übersetzt aus: Umetani 2000b: 129)

Unter anderem zog Nishi die konfuzianische Lehre in Betracht. Er ließ sich insbesondere von der konfuzianischen Lehre nach Motoda Eifu, dem Ratgeber des Meiji-Tennō, inspirieren, der den Beibehalt des feudalen Bewusstseins nach der Bushidō-Konzeption als wichtigen Ansatz für die Herausbildung eines einheitlichen Moralbewusstseins demonstrierte. Aufgrund seiner Berücksichtigung der feudalen Loyalitätsstruktur nahm in diesem Stadium das Loyalitätsverhältnis zwischen dem Tennō und den Soldaten jedoch keinen absoluten Charakter an. Stattdessen festigte die Loyalitätsstruktur die Herr-Untertan-Beziehung zwischen den Soldaten des höheren und niederen Ranges. Zuletzt gewann im weiteren Entwurf, bei dem der Journalist Fukuchi Genichirō (1841-1906) sowie der Politiker Inoue Kowashi (1843-1895) mitwirkten, die auf der direkten Beziehung zwischen dem Tennō und dem Soldaten beruhende Loyalitätsstruktur an Absolutheit. Nach der gelungenen Kontextualisierung der Zusammensetzung aus der feudalen und rekonstruierten Loyalitätsstruktur wurden im Jahr 1882 „der Kaiserliche Erlass für Soldaten und Matrosen“ proklamiert. (Umetani 2000b: 88-89, 254) Soldaten waren verpflichtet, den Erlass auswendig zu lernen. Jedoch änderte sich dies im Laufe der Zeit wegen Länge der Auffassung (siehe den Erlass in japanischer Originalfassung auf Seite 219), so dass zum Beispiel die

Angehörigen der japanischen Marine nicht den ganzen Erlass auswendig können mussten. Ein wichtiger Teil aus diesem Kaiserlichen Erlass für Soldaten und Matrosen lautet in englischer Übersetzung folgendermaßen formuliert:

„ If you wish ... to keep your word (in private relations) and (also) to fulfill your gimu ... you must carefully consider at the outset whether you can accomplish it or not. If you ... tie yourself to unwise obligations, you may find yourself in a position where you can neither go forwards nor backwards. If you are convinced that you cannot possibly keep your word and maintain righteousness (which the Rescript has just defined as the fulfillment of gimu), you had better abandon your (private) engagement at once. Ever since the ancient times there have been repeated instances of great men and heroes who, overwhelmed by misfortune, have perished and left a tarnished name to posterity, simply because in their effort to be faithful in small matters they failed to discern right and wrong with reference to fundamental principles, or because, losing sight of the true path of public duty, they kept faith in private relations“

(Benedict 1989:211)

Die Entstehungsphase des Kaiserlichen Erlasses für Soldaten und Matrosen sagt aus, dass sowohl die traditionelle als auch die rekonstruierte Loyalitätsstruktur bei der Gestaltung der Moralkonzeption für Soldaten mitberücksichtigt wurden, um den durch die Übernahme der westlichen Struktur entstandenen Zwiespalt zwischen Tradition und Gegenwart in der Balance der japanischen und westlichen Konzeption zu lösen. Yamagata übertrug die militärische Moralkonzeption auf die Moralkonzeption des Volkes, um diese als national durchsetzbare einheitliche Moralvorstellung zu manifestieren. Er war der Meinung, dass ein Teil der militärischen Moralkonzeption, insbesondere die aus der Zusammensetzung der japanischen und westlichen Konzeption sich ergebende Form der Loyalitätsstruktur, auch für die Moralvorstellung des Volkes relevant sei. Demnach ist inhaltliche Ähnlichkeit zwischen dem Kaiserlichen Erlass für Soldaten und Matrosen und dem Kaiserlichen Erziehungserlass feststellbar. Im Prozess der Gestaltung der militärischen Moralkonzeption lag die Schwierigkeit vor allem darin, das das „irrationale“ Element, das traditionelle Bewusstsein der Krieger, in Erwägung gezogen werden musste, um das

nationalisierte Militärwesen möglichst in „rationaler“ Form zu realisieren. Durch die Proklamation des Kaiserlichen Erlasses für Soldaten und Matrosen gelang es dem Staat, die allgemeine Wehrpflicht durchzusetzen. Die Zwiespältigkeit der westlichen und japanischen Konzeption, womit die Beteiligten des Kaiserlichen Erlasses für Soldaten und Matrosen konfrontiert waren, tauchte jedoch meines Erachtens erneut auf, als man versuchte, die militärische Moralkonzeption im Russisch-Japanischen Krieg in die Realität umzusetzen. Insbesondere im Bereich der Kriegsgefangenschaft wurde die Ausführung der militärischen Moralkonzeption den Soldaten zum Verhängnis.

3.4 Die Manifestation der Öffentlichkeit in der rekonstruierten Loyalitätsstruktur

Der Prozess der Verlagerung des Loyalitätsverhältnisses beschleunigte sich nach der Öffnung des Landes im Jahr 1854, als man begann, die bis dahin auf theoretischer Ebene begründete Vermenschlichung und zugleich Symbolisierung des Tennō in der Öffentlichkeit zu deklarieren. Baute sich die bisherige Loyalitätsstruktur auf der absoluten Herrschaftsform des Shogunats auf, so musste sie nach dessen Zusammenbruch erneut konstruiert werden. Im Prozess der Übertragung der Öffentlichkeit auf die veränderte Loyalitätsstruktur nach dem Prinzip des *messhi hōkō* (Privates aufgeben und dem Öffentlichen dienen, 滅私奉公) war es in erster Linie notwendig, Öffentlichkeit und Tennō-System gleichzustellen. Die Existenz des Tennō musste dementsprechend legitimiert werden, um die Absolutheit des Tennō in der veränderten Loyalitätsstruktur zu gewährleisten. Die im Jahr 1868 proklamierte Eidescharta in fünf Artikeln (*Gokajō no goseimon*, 五箇条の御誓文) legte eine neue Konzeption der Staatsform und zugleich die Legitimität des Tennō fest (Spratte 2001: 68). Die vom Tennō persönlich am 7. April 1868 proklamierte Eidescharta zielte insbesondere auf den Stellenwert des Tennō gegenüber dem Volk in der Öffentlichkeit (Keene 2002: 137, 139):

1. „ In weitestem Umfange sollen Versammlungen ins Leben gerufen und alle Staatsgeschäfte in Übereinstimmung mit der öffentlichen Meinung entschieden werden.
2. Alle, hoch und niedrig, sollen einmütig ihr Bestes in allen Staatsangelegenheiten leisten.
3. Es ist notwendig, daß allen, von den Zivil- und Militärbeamten angefangen bis zum gewöhnlichen Volk, in gleicher Weise die

Möglichkeit gegeben wird, ihre Ziele zu verwirklichen, auf daß sie nicht unzufrieden werden.

4. Alle schlechten Gewohnheiten sollen abgeschafft werden, und alles soll auf den gerechten und unparteiischen Grundsätzen von Himmel und Erde basieren.
5. Kenntnisse aus allen Teilen der Welt müssen erworben werden, um dadurch den kaiserlichen Staat von Grund auf zu fördern.“

(Lokowandt 1976: 368)

Insbesondere die im fünften Artikel formulierte rechtliche Legitimität des Kaiserhauses legte die neue Präsenz des Tennō in der Öffentlichkeit dar. Im Zusammenhang mit dem neuen Stellenwert des Tennō betonte der erste Artikel auch den öffentlichen Diskurs als wichtigen Ansatz für die Festlegung der politischen Richtlinien. In diesem Kontext entstand der öffentliche Diskurs als Gegenposition des im bisherigen Feudalsystem geführten Diskurses auf begrenzter Ebene. blieb in der Edo-Zeit der Rahmen des Diskurses beschränkt, so trat mit dem Erlass der Charta im Jahr 1868 erstmals der öffentliche Diskurs in Verbindung mit dem Volk in den Vordergrund. Die Entstehung des öffentlichen Diskurses galt zudem als Vorwand, um darin die Existenz des Tennō als öffentliche Norm darzustellen. (Keene 2002: 139) Im Zusammenhang mit der Bestimmung der Öffentlichkeit wurde auch erneut das Wesen des „privaten“ Diskurses definiert. Die Charta legte den privaten Diskurs als den Diskursrahmen der ehemaligen Pro-Shogunat-Staatsmänner fest und positionierte darin die Machtstellung der feudalen Politiker als der öffentlichen Norm untergeordneten privaten Machtpol, um das Recht der ehemaligen Pro-Shogunat-Staatsmänner einzugrenzen. In der Führungsrolle der Pro-Tennō-Staatsmänner verlagerte sich der Ort des öffentlichen Diskurses auf den Kaiserhof. Dies führte dazu, dass sich die Bedeutung der Öffentlichkeit auf jenen Rahmen beschränkte, der die Norm des Tennō-Systems voraussetzte. (Wilson 1978: 38) Diese Konfrontation mit der Öffentlichkeit auf dem Weg zur Legitimierung des Tennō besagt daher, dass der Rahmen der öffentlichen Meinung trotz der Gegenüberstellung mit dem privaten Diskurs nur im beschränkten Ausmaß „öffentlich“ war. Daraus ist anzuschließen, dass das Gewicht des öffentlichen Diskursrahmens trotz der eingeführten These der Gleichheit von Yoshida Shōin sowie Yamagata Taika nicht beim Volk, sondern beim Kaiserhof lag. Einerseits bestimmte die Definition des öffentlichen Diskurses die Trennung des privaten vom

öffentlichen Diskursrahmen und verhalf zum Aufbau der horizontalen Loyalitätsstruktur. Andererseits ermöglichte dieser Prozess den Revolutionären, unabhängig von ihrer Herkunft, jedoch in der Bekennung zum Tennō-System ihre Meinung „frei“ zu äußern. (Matsumoto 1974: 180-189)

Die Entstehungsphase der Legitimation des Tennō und in dessen Zusammenhang interpretierte Bedeutung des öffentlichen Diskurses zeigen auf, dass sich die Konzeption der Privatheit und Öffentlichkeit nur in Richtung der Verbindung mit der auf den Staat bezogenen Öffentlichkeit entwickeln konnte. Angesichts der veränderten Loyalitätsstruktur wurde das Kaisertum als Präsenz der Öffentlichkeit vermenschlicht und zugleich institutionalisiert; und die Privatheit wurde dem Volk zugeordnet. Indem der Staat das öffentliche Prinzip monopolisierte, nahm er auch dem Individuum seinen öffentlichen Charakter nach dem Prinzip des *messhi hōkō*, sodass die Privatheit nach dem Prinzip des *seken* konzipiert wurde, die die individuelle Freiheit nicht impliziert. (Mae 2002: 249-250). Am deutlichsten tritt dieser Veränderungsprozess der öffentlichen und der privaten Sphäre beim Aufbau der neuen Loyalitätsstruktur in der Erläuterung des Politikers Ueki Emori (1857-1892) zu Tage:

„ (...) Was früher persönliche Treue (*chū*) war, wird nun Patriotismus (*hōkoku*) und Vaterlandsliebe (*aikoku*). Aus ‚für den Fürsten‘ wird ‚für das Land‘. Aus ‚dem Fürsten gehorchen‘ wird ‚die Landesgesetze befolgen‘. Aus ‚sich für den Fürsten einsetzen‘ wird ‚Pflicht gegenüber dem Staat.‘ “

(Maruyama 1997: 78)

Eine solche Manifestation der Öffentlichkeit im Prozess der Rekonstruktion der Loyalitätsstruktur, in der die Legitimierung des Tennō in der Konzeption der Öffentlichkeit durch das Gesetz demonstriert wurde, begründet unter anderem, warum die Privatheit, die im rechtlich begrenzten Diskursrahmen zunächst ihre Existenz behielt, im Laufe der Rekonstruktion der Loyalitätsstruktur in der Gegenüberstellung des Tennō mit dem Volk nach dem Prinzip des *messhi hōkō* jedoch verloren ging und in der japanischen Gesellschaft keine feste Form bilden konnte. Im Prozess der Verabsolutierung der rekonstruierten Loyalitätsstruktur nahm der Tennō seine Stellung nicht nur als Staatsmacht ein, sondern war gleichzeitig auch im Besitz der geistigen und moralischen Autorität. Dies führte dazu, dass der Tennō auch in der Privatsphäre des Volkes seinen Stellenwert hatte und somit die Privatheit des einzelnen

Menschen „regelte“. Die Verschmelzung der Privatheit mit der Öffentlichkeit führte dazu, dass keine Kritik am Tennō geübt werden durfte, weil die Kritik am Tennō auf die Negation des Selbst nach dem Prinzip des *seken* deutete. Dies beschleunigte die Realisierbarkeit der rekonstruierten Loyalitätsstruktur. (Maruyama 1995a: 28-29) Die öffentliche Präsenz des Tennō als Institution und Verkörperung der Persönlichkeit des gesamten Volkes deuteten darauf hin, dass der Tennō nicht nur als alleiniger Machthaber, sondern auch als Organ des Systems fungierte. Somit wurde die öffentliche Präsenz des Tennō nicht nur politisch legitim, sondern legte auch den Grundstein für die Realisierung des Staatsdenkens. Bemühten sich die Politiker in der frühen Phase um die Herstellung der menschlichen Verbindung zwischen Tennō und Volk, so musste diese Verbindung nach der Etablierung der Loyalitätsstruktur erneut getrennt werden, um den Tennō als charismatisches Organ in der Politik zu instrumentalisieren. (Kamishima 1971b: 413) In dieser Herrschaftsform wurde die Rolle des Tennō in deren System relativiert, welche die Glaubwürdigkeit des staatlichen Handelns rechtfertigte. Die im Jahr 1889 proklamierte Meiji-Verfassung nahm diese Form von Präsenz des Tennō in der Öffentlichkeit in Anlehnung an die rekonstruierte Loyalitätsstruktur auf. Behandelte man in der Eidescharta in fünf Artikeln aus dem Jahr 1868 noch die Bedeutung der Privatheit im Rahmen der Öffentlichkeit, so wurde in der Meiji-Verfassung die Öffentlichkeit der Privatheit gleichgesetzt. Dies hat zur Folge, dass man in der Verschmelzung der Privatheit mit der Öffentlichkeit die absolute Loyalität gegenüber dem Tennō festigte. Die Relativierung des Tennō als Organ des politischen Systems führte im Weiteren dazu, dass die Vormachtstellung des Tennō in der konstitutionellen Monarchie trotz ihrer Absolutheit begrenzt wurde. Beispielsweise wurde im vierten Artikel der Meiji-Verfassung bewusst der Ausdruck *tōchiken* (Verwaltungsrecht, 統治権) anstelle des Ausdruckes *shihaiken* (Herrschaftsrecht, 支配権) verwendet, um dadurch die absolute Machtstellung des Tennō als Person einzuschränken. (Sakai 1972: 88) Das neue Wesen des Tennō in der rekonstruierten Loyalitätsstruktur legte einerseits eine neue Form von Öffentlichkeit fest, andererseits erforderte der symbolische Stellenwert des Tennō neue Überlegungen zur horizontalen Gleichstellung des Volkes.

3.5 Die Problematik der rekonstruierten Loyalitätsstruktur: die Neudefinierung des Untertanen

Im Verlagerungsprozess der Loyalität vom Shogunat auf den Tennō und der darauf bezogenen Gleichstellung des Volkes setzten sich die Intellektuellen zu Beginn der Meiji-Zeit mit der Meinungsfreiheit und der darauf aufbauenden Gleichstellung des einzelnen Bürgers auseinander. Die Abschaffung des Vier-Stände-Systems verlangte vor allem nach einer Neudefinition des Volkes. Die Einführung des Begriffes Staatsbürger für ein gleichberechtigtes Individuum erforderte wiederum neue Überlegungen zur Existenz des symbolisierten Tennō. In erster Linie diskutierte man über den Stellenwert des Staatsbürgers, um die Idee des gleichberechtigten Volkes einzuführen und darin den neuen Wert des Individuums in der rekonstruierten Herr-Untertan-Beziehung zu positionieren. Viele der westlich orientierten Denker, darunter auch der Philosoph Katō Hiroyuki (1836-1916), beschäftigten sich mit dem Wesen des Volkes. Katō kritisierte die auf dem Geist des Tennō basierende Verabsolutierung der Loyalitätsstruktur und legte Wert auf die Präsenz des Tennō als individuelles Wesen:

„ Es ist selbstverständliches Pflichtbewusstsein, dass der Untertan den Tennō verehrt und seine Befehle befolgt; doch was ist das für ein Unsinn, diese Verpflichtung mit der Gesinnung des Tennō zu begründen? (...) Der Tennō ist auch nichts anderes als ein Mensch und hat besitzt freien Geist wie andere Menschen. Daher wäre es nicht vernünftig, den freien Geist außer Acht zu lassen und einzig den reinen Geist des Tennō zu verabsolutieren.“
(Übersetzt aus: Matsumoto 1971: 176)

Katōs Ansicht nach ist die Vorstellung vom Tennō als gleichwertigen Menschen eine Voraussetzung für die Praktizierung der Herr-Untertan-Beziehung. Er erweiterte seine These im Sinne der Notwendigkeit für einen freien Diskursrahmen und befürwortete den moralischen und legitimen Stellenwert des Tennō in der Bewahrung der Privatheit. (Matsumoto 1974: 120) Seine Äußerung über den Tennō nicht als Symbol, sondern als Menschen in der Rekonstruktion der Loyalitätsstruktur besagt, dass er das Thema der Freiheit im Rahmen der Legitimität des Tennō behandelte und dies im Sinne der Gleichheit des Volkes einzubeziehen bemüht war. In seiner Auseinandersetzung um die Neudefinition des Volkes in der rekonstruierten

Loyalitätsstruktur im Zusammenhang mit der Gleichheit des Bürgers stimmte er zum Teil für die Bewegung für Freiheit und Volksrechte, um das Wesen des Tennō nicht nur gegenüber den nationalistischen Intellektuellen, sondern auch gegenüber den liberalen Intellektuellen zu rechtfertigen.

In der Behandlung des Themas der Gleichberechtigung des Volkes stand das große Interesse am Loyalitätskonflikt um den Tennō auch in der Bewegung für Freiheit und Volksrechte. Im Gegensatz zu Katō, der den aus der Vergöttlichung vermenschlichten Stellenwert des Tennō in der Gleichstellung mit dem Volk zu demonstrieren versuchte, konzentrierten sich liberale Intellektuelle primär auf die Freiheit des Volkes, in der das Recht auf Freiheit über der Befehlsgewalt des Tennō stehen sollte. Sie trennten die Existenz des Tennō als Kultfigur von seiner Präsenz als politischer und geistiger Herrscher, um dadurch den vermenschlichten Stellenwert des Tennō gegenüber dem Volk zu manifestieren. Diese Argumentation deutet darauf, dass sie keineswegs die Absolutheit der Loyalität negierten. (Matsumoto 1974: 156) Vielmehr waren manche Liberale bemüht, die Konzeption des vermenschlichten Tennō in die Gleichberechtigung des Volkes zu integrieren. Jedoch zeigten nationalistische Intellektuelle Bedenken in Bezug auf die Neudefinition des Volkes als Präsenz der Kollektivität gleichberechtigter Individuen und setzten die Verallgemeinerung des Ausdruckes Untertan durch. Infolgedessen wurde zum ersten Mal in der Meiji-Zeit anlässlich der Entstehung des Parlaments im Jahr 1881 statt dem bisherigen Begriff „Staatsbürger“ der Ausdruck „Untertan“ für das Volk rechtlich verankert. (Kano 1971: 233) Dies bereitete den Weg für die Realisierung der acht Jahre später proklamierten Meiji-Verfassung, in der die Legitimität des Begriffes Untertan in der Öffentlichkeit manifestiert wurde.

Im weiteren Prozess zur Festlegung der Konzeption des Untertanen veranlasste der Ausbruch des Chinesisch-Japanischen Krieges (1894-1895) die Diskussion um die Verwendung der Bezeichnung Untertan für das japanische Volk. Der Sieg im Krieg erforderte erneut die Neudefinierung des Untertanen. Der Grund dafür lag in der Eroberung neuer Gebiete in China. Dies verlangte nach einem neuen Terminus für das „japanische“ Volk. Im Zuge der Überlegungen beschäftigte sich beispielsweise der Literaturkritiker Takayama Chogyū (1871-1902) mit dem *Nihon shugi* (Nipponismus, Japanismus). Er unterschied Nipponismus von Nationalismus und kritisierte die bisherige Haltung der Gleichsetzung des Nipponismus mit dem Nationalismus. Nach seiner Ansicht sollte Nipponismus im Gegensatz zum Nationalismus eine universelle Konzeption beinhalten. Er verwendete in

diesem Kontext den Ausdruck *kokumin* (Staatsbürger, 國民) anstelle des Begriffes *shinmin* (Untertan, 臣民) als Bezeichnung für das Volk. (Kano 1971: 291-293) Der Konflikt um die Verwendung des Begriffes *shinmin* führte zu Überlegungen um die rekonstruierte Loyalitätsstruktur und die damit in Verbindung stehende *kazoku kokkaron* (Lehre des Familien-Staates, 家族国家論). Die Befürworter des Ausdruckes *shinmin* als Bezeichnung für das japanische Volk mussten bekennen, dass der Begriffsinhalt des Ausdruckes an Gültigkeit verliert, sobald andere Völker in eroberten Gebieten einbezogen werden. Dies führte zum Umdenken der bisher auf der Homogenität des Volkes basierenden Loyalitätsstruktur. Es wurde eine neue Theorie aufgestellt, um die grenzüberschreitende Loyalitätsstruktur zu realisieren, auf die ich im Kapitel über die Lehre des Familienstaates näher eingehen werde: die Theorie des Mischvolkes.

3.6 Die Bushidō-Konzeption als Mittel der Moralerziehung

Zu Beginn der Meiji-Zeit war es kein leichter Weg, die Moralkonzeption zur öffentlichen Norm zu entwickeln. So ging beispielsweise der Historiker Mikami Sanji (1865-1939) auf die Problematik der Moral ein und äußerte sich zur Auffassung von Moral im Zusammenhang mit dem Gesetz:

„ Wenn man die heutige Lage betrachtet, so erhält man den Eindruck, dass es zur Trennung zwischen Gesetz und Moral gekommen ist. Demzufolge vollzog das Gesetz eine Entwicklung, während sich die Moral nicht weiter entwickelte, wie man im Zuge der Zivilisierung annehmen kann. Vergleicht man die gesellschaftliche Lage vor und nach der Meiji Restauration, so lässt sich behaupten, dass die Bedeutung der Sittlichkeit verloren ging und dementsprechend der Wert der Moral gering geschätzt wurde. Ich fürchte, dass die Trennung der Moral vom Gesetz der Grund dafür sein könnte.“

(Übersetzt aus: Mikami 1905a: 146)

Nach seiner Ansicht war in der Edo-Zeit die Konzeption des Gesetzes mit der Moralvorstellung der Japaner vor der Meiji-Zeit identisch. Der Zusammenhang zwischen Gesetz und Moral ist beispielsweise in der Konstruktion des Gerichtes ersichtlich. In der Edo-Zeit wurde das Individuum als Beteiligter am Gericht nicht anerkannt, sondern nur die Einheit einer Familie beziehungsweise eines Dorfes. Im Fall eines Prozesses war der Beschuldigte

dazu verpflichtet, eine dritte Person als Vermittler zu benennen. Meistens übernahm das Familienoberhaupt, das Oberhaupt des Dorfes oder ein im Loyalitätsverhältnis stehender Herr diese Rolle. Wurde der Prozess ohne Vermittler zu führen versucht, so kam es vor, dass nicht nur der Beschuldigte, sondern auch die als Vermittler infrage kommende Person bestraft wurden. Der Gerichtsprozess in einer solchen Form wurde nach der Meiji-Zeit abgeschafft, jedoch blieb die Einbeziehung des auf den familiären Beziehungen aufbauenden Moralbewusstseins im Gesetz in Form des Schlichtungsverfahrens bis in die heutige Zeit erhalten. Im Vergleich zu anderen Ländern werden in Japan unter Berücksichtigung des Moralbewusstseins auch in unserer Zeit wesentlich mehr außergerichtliche Konfliktlösungen durchgeführt. (Kawashima 1970: 162-163; 168)

Ukita Kazutami stimmte Mikamis Theorie zu und ging ebenfalls davon aus, dass die Umstellung der bisherigen Werte im Sinne von Gesetz zum Verlust der Moralkonzeption führte. Als Beispiel führte er das Ausüben der Rache an, was nach dem Gesetz der Meiji-Zeit bestraft wird, jedoch in der Edo-Zeit bei entsprechender Begründung erlaubt war. Demzufolge wurden viele der in der Edo-Zeit als positiv aufgefassten Taten und Verhaltensnormen in der Meiji-Zeit verurteilt, sodass es notwendig war, eine für die gegenwärtige Gesellschaft relevante neue Moralkonzeption zu entwickeln. (Ukita 1910: 337) Ukitas Meinung nach führte die radikale Umororientierung der Wertvorstellungen in der Meiji-Zeit auch zur Trennung des Gesetzes von der Moralkonzeption. Als weiteren Grund für den Verlust der bisherigen Moralkonzeption in der Meiji-Zeit gab er an, dass die gesellschaftliche Moralkonzeption, die die direkte Verbindung der Herrschaftsform mit dem Individuum bewerkstelligte, in der Meiji-Zeit gänzlich verschwand. Durch den Verlust einer einheitlichen Moralvorstellung kam es seines Erachtens zur Trennung des Gesetzes von der Moral. Dies führte dazu, dass nur mehr der Staat in Abwesenheit der Staatsbürger die Moralkonzeption bestimmt. Daher demonstrierte Ukita die Gestaltung einer neuen Moralkonzeption, die den einzelnen Menschen und den Staat im reziproken Verhältnis verbindet. Zudem sollte die Bushidō-Konzeption die verlorene direkte Verbindung zwischen Gesetz und Moral ersetzen, um die Gestaltung der neuen Moralkonzeption zu ermöglichen. (Ukita 1910: 330;341)

In dieser Hinsicht konstatierten sowohl Mikami als auch Ukita die Trennung des Gesetzes von der Moral als Ursache für den Verlust des

Moralbewusstseins. Als Maßnahme wurde zusätzlich zur neuen Loyalitätsstruktur die auf die Konzeption des *seken* bezogene zwischenmenschliche Beziehung in den Vordergrund gestellt, um in erster Linie das reziproke Verhältnis zwischen dem Volk und dem Staat aufzubauen. Die Bushidō-Konzeption sollte demnach dazu beitragen, die neu erstellte Moralkonzeption direkt auf den einzelnen Menschen zu übertragen.

Der Philosoph Ōnishi Hajime (1864-1900) beschäftigte sich in seinen Überlegungen zur Erstellung einer neuen Moralvorstellung mit den menschlichen Beziehungen und legte die zwischenmenschlichen Beziehungen des Individuums als Basis aller Werte fest, sodass die Intensivierung des auf der Herr-Untertan-Beziehung beruhenden Verhältnisses zwischen Tennō und Volk die Grundlage für die Neudefinierung der Moralwerte und zugleich die Bildung des staatlichen Systems darstelle. (Sako 1995: 87) Seine Behauptung stimmt mit Ukita und Mikami überein, die sich ebenfalls für die Einführung der Bushidō-Konzeption als Mittel einsetzen. Im Hintergrund der Behauptungen von drei Intellektuellen spielte sich folgende Situation ab, die sich aus einem Bericht über die Lage der Moralerziehung in ländlichen Gebieten herauslesen lässt:

„ Im Jahr 1884 besichtigte ich Schulen in den Präfekturen Yamanashi, Nagano und Gifu und musste feststellen, dass es keine Richtlinie für die Moralerziehung gab. In einer Volksschule wurde ein von Kido verfasstes Moralbuch verwendet, jedoch kannten die Schüler die Konzeption des Untertanen nicht ausreichend, auch wenn sie bis zum Schulabschluss nach diesem Buch lernten. In einer Schule fragte ich einen Schüler, auf wen Herr und Untertan deutet. Er antwortete, der Herr sei der Tennō und der Untertan sei Großkanzler und weitere Beamten. (...) Die Schüler wissen nicht, dass sie selbst auch zu den Untertanen gehören.“

(Übersetzt aus: Watanabe 1938: 227)

Wie aus dieser Erläuterung eines Inspektors ersichtlich ist, war das Volk bis in die Mitte der Meiji-Zeit nicht in der Lage, das neu konstruierte Loyalitätsverhältnis als eine es selbst betreffende Beziehung wahrzunehmen. Einige Intellektuellen, insbesondere Fukuzawa Yukichi, erkannten in dieser kritischen Lage im Bereich der Moralerziehung die Notwendigkeit der Erstellung einer nationalen Moralkonzeption.¹¹ Dies besagt auch, dass das

¹¹ Ein Satz von Fukuzawa versinnbildlicht diese Situation: „In Japan existiert eine Regierung,

Volk zu dem Zeitpunkt nicht imstande war, gesetzliche Bestimmungen als eigene Angelegenheiten zu akzeptieren, was der Behauptung von Mikami, Ukita und Ōnishi nach die Kluft in der Moralerziehung verursachte.

Der Philosoph Arima Sukemasa (1873-1931) nahm die Problematik der Moral zur Kenntnis und schlug ebenfalls die Einführung der Bushidō-Konzeption im Bereich der Moralerziehung vor, um eine einheitliche Moralkonzeption in möglichst vertrauter Form bilden zu können. (Arima 1905: 286) Um die Einführung der Bushidō-Konzeption im Moralunterricht zu ermöglichen, sollte nach Arimas Erläuterung eine in der Gegenwart zugängliche Bushidō-Konzeption entwickelt werden. In diesem Zusammenhang machte er wie Fukuzawa auch auf das Fehlen des Volksgeistes aufmerksam und forderte die Einprägung der traditionellen Konzeption des Untertanen in das Bewusstsein des Volkes unter Berücksichtigung der rekonstruierten Loyalitätsstruktur. Nicht nur japanische Erzieher, sondern auch westliche Erzieher, darunter auch der protestantische Priester Francois Alfred Desire Ligneul (1847-1922), hielten die Bushidō-Konzeption für notwendig, um beispielsweise reibungslos Unterricht in verschiedenen Fächern führen zu können. Seine Behauptung beruht auf eigener Erfahrung, dass seine Studenten sich westliche Theorien besser einprägten, sobald er vorschlug, das Fach mit der Gesinnung des Bushidō einzustudieren. (Ligneul 1905: 303)

3.6.1 Der Kaiserliche Erlass zur Erziehung

Unter diesen Umständen nahm die Regierung den Mangel an der Entwicklung des Moralwesens zur Kenntnis, sodass sich die Staatsmänner mit der Einführung einer einheitlichen Moralkonzeption im Bereich der Erziehung zu befassen begannen. Infolgedessen wurde im Jahr 1890 der Kaiserliche Erlass zur Erziehung (*kyōiku chokugo*, 教育勅語) proklamiert. Im Entstehungsprozess des Kaiserlichen Erziehungserlasses waren insbesondere fünf Personen maßgebend für die Bearbeitung der Konzeption: der neokonfuzianische Gelehrte und Erzieher des Meiji Tennō, Motoda Eifu (auch Nagazane genannt) (1818-1891) und die vier Minister Itō Hitobumi (1841-1909), Yamagata Aritomo (1838-1922), Yoshikawa Akimasa (1841-1920) und Inoue Kowashi (1843-1895). Ab dem Jahr 1877 begann die

jedoch keine Nation. Alles wird der Regierung überlassen, sodass das Volk seinen Geist zwar in sich fühlt, diesen aber innerhalb der eigenen Familie verbirgt.“ (Übersetzt aus: Ishii 1972: 20)

Auseinandersetzung mit der Gestaltung der Grundkonzeption für den Kaiserlichen Erziehungserlass. Motoda erhielt vom Innenminister Itō den Auftrag, sich mit der Grundlegung der erzieherischen Norm zu befassen, worauf er im Jahr 1879 seinen ersten Entwurf herausgab. Unter Berücksichtigung der Meinung des Tennō legte er vor allem Wert auf die Wiederbelebung der konfuzianischen Lehre. (Watanabe 1938: 32) In diesem Zeitraum kam es zum Aufstieg der Bewegung für Freiheit und Volksrechte (ab ca. 1874) sowie zum Ausbruch des Seinan-Krieges (1877). Angesichts dieser konfusen Lage sah er die Notwendigkeit, in erster Linie traditionelle moralische Normen zu betonen, um dadurch die Verwirrung um westliche und traditionelle Moralvorstellungen unter dem Volk zu eliminieren. Er bewertete die Normierung des Tennoismus zur Volksreligion als wichtige Voraussetzung für einen Appell an die Volksgesinnung und versuchte, dies mit Hilfe der sich auf die konfuzianische Lehre stützend rekonstruierten Loyalitätsstruktur darzulegen. (Gluck 1985: 105; Umetani 2000a: 8-10) Er sah den Tennō nicht nur als religiöses Oberhaupt sondern auch als alleinigen Machthaber, weshalb die Politik dem absoluten Willen des Tennō unterliegen sollte. In diesem Sinne strebte Motoda danach, sich für moralische, gesetzliche und politische Funktionen des Tennō einzusetzen. (Sakai 1972: 81) Seine These widersprach jedoch Itōs Intention, der sich zwar für die Legitimation des kaiserlichen Stellenwertes aussprach, jedoch deren Rechtfertigung nur durch die konfuzianische Lehre allein als nicht ausreichend sah. Er übte weitere Kritik an der Kontextualisierung des Tennoismus nach Motodas Konzeption, dass der absolute Machtbesitz des Tennō zu dem Zeitpunkt, als der Staat noch keine konkrete politische Richtlinie hatte, zur Gefährdung des Staates führen kann. Aus diesem Grund wurde Motodas Entwurf abgelehnt. Der grundlegende Unterschied zwischen Itōs und Motodas Überlegungen zur Gestaltung der erzieherischen Norm lag darin, dass Motoda die kaiserliche Monarchie vor Augen hatte, während Itō einen auf der konstitutionellen Monarchie aufbauenden Tennoismus vorzog. Im Jahr 1888 nahm Itō die Stelle als Vorsitzender des Geheimen Rates an und zog sich vorerst aus allen politischen Angelegenheiten zurück. Ein Jahr später trat Yamagata den Posten des Premierministers an und übernahm die Aufgabe der Gestaltung der Erziehungskonzeption. Betrachteten Itō und Motoda die durch die Reformen im Lande entstandene geistige Verwirrung des Volkes als Ursache für die verzögerte Entwicklung der einheitlichen Moralkonzeption, so erkannte Yamagata auch die aus wirtschaftlichen Rückschlägen entstandenen lokalen

Unruhen als Ursache an. (Umetani 2000a: 22-23;33) Insbesondere die fallende Preise für die Inlandsprodukte nach der Matsukata-Deflation¹² führten zur Verarmung der Bauern. Die liberalen Intellektuellen, die für die Bewegung für Freiheit und Volksrechte kämpften, setzten sich für die verarmten Bauern ein, was zum Zusammenstoß der Regierung und der Liberalen führte. In den Schulen wurde trotz der kritischen innenpolitischen Lage die Notwendigkeit der Verwestlichung betont, was die Diskrepanz zwischen politischer Intention und Realität hervorrief. Die Klage von Ishii Shōichirō, dem Gouverneur der Präfektur Iwate, um 1884 verdeutlicht diesen Zustand:

„ Die Lehrer in den Schulen waren vorwiegend der Meinung, dass die Japaner ein minderwertiges Volk seien und sich daher vor den westlichen Leuten kleinmütig duckten, sodass sie die japanische Geschichte und Sittlichkeit verleugnen und alles verwestlichen würden bzw. müssen. Dementsprechend war die schulische Lage von einer Atmosphäre der absoluten Verwestlichung geprägt. Ich hörte dies und zerbrach mir den Kopf darüber.“

(Übersetzt aus: Umetani 2000a: 34-35)

Um eine solch zwiespältige Situation zu bewältigen, fokussierte Yamagata zunächst auf die Konstruktion der einheitlichen Gemeindeverwaltung, die auch die einwandfreie Durchsetzung der politischen Intention auf lokalen Ebenen ermöglichen sollte. (Ishii 1972: 23) Die konkrete Gestaltung der erzieherischen Moralkonzeption überließ Yamagata dem Erziehungsminister Yoshikawa Akimasa. Er befasste sich auf Rat des Justizministers Inoue Kowashi intensiv mit der erzieherischen Moralkonzeption. In der Zusammenarbeit von Yoshikawa und Inoue wurden vor allem folgende Punkte in die Überlegung einbezogen:

1. „ Der heutigen konstitutionellen Monarchie folgend sollte das Staatsoberhaupt

¹² Der im Jahre 1881 das Amt des Finanzministers bekleidende Matsukata Masayoshi (1835-1924) zielte auf den Ausgleich des Staatshaushalts und die Stärkung der japanischen Währung. Im Weiteren beabsichtigte er auch die rasche Erhöhung der Militärausgaben. Als Maßnahmen setzte er die Konvertibilität der Währung in Silber sowie die Steuererhöhung durch, was zur Deflation für inländische Produkte, insbesondere Reis und Baumwolle, führte. Infolgedessen stürzten nicht nur Bauern, sondern auch Unternehmen in eine finanzielle Krise. (Bowen 1980: 93; Manzenreiter 2004; Tamura 1977: 218-219)

nicht in die seelische Freiheit des Volkes eingreifen. Demnach muss der Erlass als öffentliche Präsenz einer erzieherischen Richtlinie proklamiert werden, die den politischen vom gesellschaftlichen Stellenwert trennt. Daher darf er keineswegs dem militärischen Erlass für Soldatenerziehung gleichgestellt werden.

2. Ausdrücke der Verehrung von Gottheiten müssen vermieden werden, weil die Privilegierung bestimmter religiöser Einstellungen religiöse Konflikte verursachen kann.
3. Die politische Intention muss in verschiedener Hinsicht verschleiert werden, um jeglichen Verdacht, dass der Erlass nicht im Interesse des Tennō sei, sondern auf Rat von Politikern zu Stande kam, zu entkräften.“

(Übersetzt aus: Umetani 2000a: 62-63)

Unter Einbeziehung von Yoshikawas und Inoues Auslegung der Konzeption wurde letztendlich Itōs Betonung auf Symbolisierung des Tennō in der konstitutionellen Monarchie in den Kaiserlichen Erziehungserlass aufgenommen und dementsprechend der Stellenwert des Tennō relativiert. Der Konzeption von Yoshikawa und Inoue nach versuchte man des Weiteren, militärische Erziehung von der allgemeinen Erziehung zu trennen. Jedoch wurde aufgrund der massiven Mitwirkung von Yamagata, der auch als Kriegsführer fungierte und direkt am Entwurf des Kaiserlichen Erlasses für Soldaten und Matrosen aus dem Jahr 1882 beteiligt war, dessen Konzeption teilweise in die Gestaltung des Kaiserlichen Erziehungserlasses übernommen. (Umetani 2000a: 189) Infolgedessen wurde auch die im Kaiserlichen Erlass für Soldaten kontextualisierte konfuzianische Lehre, die vor allem in der Behandlung des rekonstruierten Loyalitätsverhältnisses zwischen dem Tennō und den Soldaten erkennbar war, im Sinne des Loyalitätsverhältnisses zwischen dem Tennō und dem Volk in den Kaiserlichen Erziehungserlass übernommen. Um das direkte Loyalitätsverhältnis zwischen Tennō und Bürger in möglichst vertrauter Form umzusetzen, wurde trotz des relativierten Stellenwertes des Tennō sein Geist als Verkörperung des Volksgeistes demonstriert und der Erlass als direkte Deklaration des Tennō aufgefasst, sodass die Proklamation des Erlasses als Barmherzigkeit des Tennō in die Öffentlichkeit gelangen sollte. (Gluck 1985: 123; Watanabe 1938: 283) Zudem wurde das Loyalitätsverhältnis zwischen dem Tennō und dem Volk im historischen Synkretismus, der Verbindung von shintoistischen und der konfuzianischen Konzeptionen, begründet, um die Herr-Untertan-Beziehung

mit der Vater-Kind-Beziehung gleichzusetzen.

Die deutsche Übersetzung des Kaiserlichen Erziehungserlasses ist folgendermaßen formuliert (siehe japanische Originalfassung auf der Seite 223):

“ Wir geben euch hiermit zu wissen:

Unsere Kaiserlichen Vorfahren haben das Reich auf breiter und ständiger Basis errichtet und die Tugend tief und fest eingepflanzt. Unsere Untertanen sind in unverbrüchlicher Treue gegen den Herrscher und in kindlicher Liebe zu den Eltern stets eines Sinnes gewesen und haben von Geschlecht zu Geschlecht diese schöne Gesinnung in ihrem Tun bekundet. Dies ist die edle Blüte unseres Staatsgebildes (kokutai) und zugleich auch der Urquell, aus dem unsere Erziehung entspringt.

Ihr Untertanen! Liebet und ehret denn eure Eltern, seid ergeben euren Geschwistern, seid einig als Gatte und Gattin, und treu als Freund dem Freunde! Haltet auf bescheidene Mäßigung für euch selbst, euer Wohlwollen erstrecke sich auf Alle! Pfl eget das Wissen und übet die Künste, auf daß ihr eure Kenntnisse und Fertigkeiten entwickelt und eure sittlichen Kräfte vervollkommnet! Bestrebet euch ferner, das öffentliche Wohl und das Allgemeininteresse zu fördern! Achtet die Reichsverfassung und befolget die Gesetze des Landes! Sollte es je sich nötig erweisen, so opfert euch tapfer für das Vaterland auf! Erhaltet und mehret also das Gedeihen Unserer wie Himmel und Erde ewig dauernden Dynastie! Dann werdet ihr nicht nur Unsere guten und getreuen Untertanen sein, sondern dadurch auch die von den Vorfahren überkommenen Eigenschaften glänzend dartun.

Dieser Weg ist wahrlich ein Vermächtnis, das Uns Unsere Kaiserlichen Vorfahren hinterlassen haben, und das die Kaiserlichen Nachkommen sowie die Untertanen allesamt bewahren sollen: untrüglich für alle Zeiten und gültig an allen Orten. Es ist daher Unser Wunsch, daß Uns sowohl wie euch, Unsern Untertanen, dies stets in aller Ehrfurcht am Herzen liege, und daß wir alle zu derselben Tugend gelangen mögen.

Gegeben am 30. Tage des 10. Mondes des 23. Jahres Meiji (30. Oktober 1890)“

(Antoni 1998:216)

Die erfolgreiche Einführung des Kaiserlichen Erziehungserlasses unter Berücksichtigung der rekonstruierten Loyalitätsstruktur verhalf zur Bildung der

Volksmoral und des Nationalbewusstseins.

3.7 Die Ausdauer-Theorie

Parallel zur Auseinandersetzung mit der Veränderung der Loyalitätsstruktur und der darauf basierenden Entwicklung der einheitlichen Moralkonzeption sahen die Intellektuellen die Theoretisierung der Bushidō-Konzeption als unabdingbaren Schritt, um das Nationalbewusstsein der Japaner zu stärken. Insbesondere Inoue Tetsujirō erkannte die Notwendigkeit einer grundlegenden Analyse der Bushidō-Konzeption und stellte die Gegenwärtigkeit des Bushidō infrage. Das Kapitel behandelt Inoue Tetsujirōs Kritik hinsichtlich des im Jahr 1891 vom Aufklärer Fukuzawa Yukichi verfassten Artikels „Ausdauer-Theorie“. Dieser Artikel gilt vorwiegend als die erste akademische Auseinandersetzung mit Bushidō, der zu seiner Zeit noch zum Teil als traditionelle Konzeption unter den Intellektuellen verachtet wurde. Fukuzawas Behandlung des Bushidō veranlasste zur Frage nach dem Wesen der Bushidō-Konzeption als gegenwärtige Stütze der Moralkonzeption.

Der bedeutende Aufklärer und Modernisierer Fukuzawa Yukichi, der von Samurai niederen Ranges abstammt, ist vor allem als Befürworter der Einführung westlicher Wissenschaften bekannt. In seiner Jugend widmete er sich den chinesischen Wissenschaften. Mit 21 entschied er sich jedoch für die Fortbildung in den holländischen und später englischen Wissenschaften. 1860 und 1862 gelang es ihm, als Mitglied einer japanischen Delegation nach Amerika und Europa zu reisen. Die Erfahrungen im Ausland änderten radikal seine bisherige Einstellung. Engagierte er sich bisher für das Shogunat, so wendete er sich nach seiner Rückkehr aus dem Ausland gegen das Shogunat, weshalb er mit zweieinhalbmonatigem Hausarrest bestraft wurde. Im Jahr 1874 wurde er zum Mitglied der Intellektuellengemeinschaft Meirokusha (Gesellschaft aus dem sechsten Jahre Meiji, 明六社). Die Aussagen in der von dieser Gemeinschaft herausgegebenen Zeitschrift trugen zur Bewegung für Freiheit und Volksrechte bei, weshalb man ein Jahr nach der Gründung wegen einer Verschärfung des Pressegesetzes das Erscheinen der Zeitschrift einstellen musste. (Iwasaki 2004: 240-246; Spatschek 1974: 9-10) Trotz seiner positiven Haltung gegenüber der Verwestlichung lehnte Fukuzawa traditionelle Denkrichtungen keineswegs ab. In seinen Überlegungen zur Gestaltung des japanischen Staates setzte er sich zum Teil für die

Revitalisierung der traditionellen Elemente ein und bereitete den Weg zur Konzipierung der japanischen Moral. So schrieb er im Jahr 1891 einen kurzen Artikel über die so genannte *Yasegaman no setsu* (Ausdauer-Theorie, 瘦 せ 我 慢 の 説) (Murao 1994: 138). In seinem Artikel setzte er sich mit dem Konzept des Kampfgeistes als nationale Norm auseinander und knüpfte an das Bewusstsein der Krieger in der Edo-Zeit an. Nach seiner Auffassung sollte die Ausdauer-Theorie unter Berücksichtigung der Herr-Untertan-Beziehung nach dem Vorbild der Mikawa-Krieger¹³ als Basis gelten, um deren Kampfgeist als in der Gegenwart zugängliche öffentliche Norm für die Nation zu propagieren:

„ Die Besonderheit der Mikawa-Krieger im Allgemeinen zeigt sich in der häuslichen Vorschrift der Tokugawa-Familie. Indem das Oberhaupt der Tokugawa-Familie, Tokugawa Iyasu, zuerst als Feldherr in einem kleinen Gebiet agierte und im Prozess der Machtergreifung durch intensive Verwaltung in allen Richtungen zum landesweiten Shōgun gekürt wurde, kann das Glück dieser Familie als die Gabe der Ausdauer betrachtet werden. Dieses Prinzip der Ausdauer überragt das persönliche Gefühl des Individuums; und derjenige, der dies in der Praxis der heutigen Welt zum Ziel des Staates erklärt und unter allen Umständen bewahrt, erreicht nationales Vorbild.“

(Übersetzt aus: Fukuzawa 1975: 268)

Fukuzawa griff die in der frühen Meiji-Zeit in Vergessenheit geratene Bushidō-Konzeption auf und versuchte, den auf der Bushidō-Konzeption beruhenden Kampfgeist als öffentliches Bewusstsein der Nation zu propagieren. Im Zusammenhang mit dem Kampfgeist stellte er das Nationalbewusstsein folgendermaßen infrage.

„ Der Ausdruck *chūkun aikoku* (Loyalität und Patriotismus) bedeutet im philosophischen Sinne das reine persönliche Gefühl, das universell auch als Tugend aufgefasst werden kann. Dieses persönliche Gefühl gilt als der staatliche Weg, im Sinne eines öffentlichen Weges als auch der Tugend nicht nur für den staatlichen Bedarf, sondern sollte auch in anderen Bereichen durchgeführt werden. Somit determiniert das persönliche Gefühl einerseits

¹³ Samurai aus der Provinz Mikawa, der heutigen östlichen Präfektur Aichi. Die Tokugawa-Familie stammt ursprünglich aus dieser Provinz.

den öffentlichen Weg, andererseits sollte dies im inneren Bewusstsein prägen und gewisse Individualität bewahren.“

(Übersetzt aus: Fukuzawa 1975: 266-267)

Er unterschied bei der Konzipierung des Moralbewusstseins zunächst die private von der öffentlichen Norm, um dadurch den Kampfgeist als einstiges Bewusstsein der Krieger von der privaten Norm auf die öffentliche Gesinnung zu übertragen. Die Kontextualisierung des Bushidō der Edo-Zeit galt für ihn als wichtiger Ansatz, um aus den traditionellen Elementen eine neue nationale Gesinnung zu entwickeln. Zudem kritisierte er die westlich orientierten Politiker Katsu Kaishū (1823-1899) und Enomoto Takeaki (1836-1908) als Verräter der Nation, die sich seiner Meinung nach gegen das Bushidō verhielten und sich in der historischen Umwälzung zu Ende der Edo-Zeit schlagartig gegen die Tokugawa-Familie wandten. Statt das Prinzip der Ausdauer in die Realität umzusetzen, begnügten sich die beiden Politiker mit hochrangigen politischen Posten und wandten sich seiner Meinung nach von Treue, Loyalität und Fleiß ab. Man sollte dazu erwähnen, dass Fukuzawa selbst die politische Karriere ablehnte und sein Leben nach der Gründung einer Privatschule namens Keiō gijuku (慶応義塾), die im Jahr 1890 den Status einer Universität erhielt, der Erziehung widmete. Fukuzawa machte bereits in seinem im Jahr 1875 verfassten Werk *Bunmeiron no gairyaku* (Abriss einer Theorie der Zivilisation, 文明論の概略) auf den Ausdruck des menschlichen Geistes als wichtiges Element im Kontrast zur materiellen Welt aufmerksam und verband die Gesinnung der Menschen mit dem Unabhängigkeitsgefühl. Auf ähnliche Art und Weise wurde in seiner Ausdauer-Theorie die Notwendigkeit des Ausdruckes der Gesinnung in Form des Kampfgeistes demonstriert. Fukuzawas Versuch, die Gesinnung des einzelnen Menschen auf die Öffentlichkeit zu transferieren und dadurch die von der traditionellen Bushidō-Konzeption abgeleitete Moraleinstellung in Form von Ausdauer als allgemein zugängliches Moralbewusstsein zu deuten, wurde beispielsweise vom Journalisten Tokutomi Sohō (1863-1957) positiv aufgenommen. Er fasste die freiwillige Aufopferung des Volkes für den Staat als Ausdruck der Ausdauer auf und stimmte dahingehend zu, dass dies eine wichtige Voraussetzung für die Entstehung eines Staates sei. (Matsumoto 1996: 117)

Trotz Fukuzawas Akzentuierung der Gesinnung, die er als öffentliches Bewusstsein definierte und als Kriterium für Zivilisation in Form des Kampfgeistes in seiner Ausdauer-Theorie erörterte, sah Inoue Tesujirō Mängel

in Fukuzawas Theorie. Inoue griff ein Beispiel aus Fukuzawas Artikel auf und nahm Stellung zum Politiker Katsu Kaishū, der sich dafür eingesetzt hatte, die Edo-Burg dem Feind ohne Gegenwehr zu übergeben. Fukuzawa kritisierte Katsus Tat als Ablehnung des Bushidō-Geistes. Hingegen machte Inoue auf widersprüchliche Elemente in Fukuzawas Kritik aufmerksam, indem er Fukuzawas Verherrlichung der westlichen Wissenschaften mit Katsus Tat verglich (Murao 1994: 141). Demnach entspräche Fukuzawas rascher Wechsel der Einstellung nach seiner Reise ins Ausland der Katsus Übergabe der Edo-Burg. Dazu gab Inoue folgenden Kommentar ab:

„ Fukuzawa behauptete, dass Katsu sich gegen Bushidō wendet, doch auch Fukuzawas Tat wendete sich gegen Bushidō. Man kann durchaus davon ausgehen, dass Katsus Tat sich gegen das „formelle“ Bushidō richtete, während Fukuzawas Umdenken als Tat gegen das „geistige“ Bushidō zu verstehen sei. Meines Erachtens ist die Tat gegen das „geistige“ Bushidō schlimmer als gegen das „formelle“ Bushidō. Er könnte womöglich argumentieren, dass es ihm nicht bewusst gewesen sei, im „geistigen“ Sinne Gleiches wie Katsu getan zu haben. Doch dies führt zu dem Entschluss, dass Fukuzawa nur auf das ‚formale‘ Bushidō Wert legte.“

(Übersetzt aus: Inoue 1905b: 140)

Inoues Kritik an Fukuzawas Äußerung ist deshalb von Bedeutung, weil er in seinem Versuch zur Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption zunächst die Unterscheidung zwischen dem „formellen“ und dem „geistigen“ Bushidō als wichtigen Ansatz darlegte. Er betrachtete Formalismus als Teilaspekt des Bushidō, das sich im Laufe der Zeit veränderte, während der Idealismus, die sinnlichen Werte des Bushidō, kontinuierlich präsent war. Inoues Analyse des Formalismus und des Idealismus, die er in seiner Kritik an Fukuzawas Ausdauer-Theorie entwickelte, bereitete den Weg für die theoretische Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption.

3.7.1 Formalismus und Idealismus

Die Theorie des Formalismus und des Idealismus, die Inoue Tetsujirō in seiner Überlegung zur Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption entwickelte, führte zur neuen Perspektive des Bushidō. Inoues Theorie galt als ein Versuch, eine neue Methode zu erstellen, um aus der Konfrontation mit den traditionellen

Elementen in der Bushidō-Konzeption die neue in der Gegenwart zugängliche Konzeption entwickeln zu können.

Inoue studierte die Fachrichtung Philosophie an der Universität Tokyo und trat während seiner Studienzeit insbesondere mit dem Professor der Fachrichtung Philosophie, Ernest Francisco Fenollosa (1853-1908), in Kontakt. Er hatte aber auch Interesse an anderen Fachgebieten. So nahm er neben Vorlesungen in den Fachrichtungen Staats- und Volkswirtschaftslehre auch an Kursen über die chinesischen Klassiker und die japanische Literatur teil. Im Anschluss an sein Studium trat er im Jahr 1883 eine Lehrstelle als Assistent an der Universität Tokyo an. Ein Jahr später trat er im Auftrag des Kultusministeriums ein dreijähriges Auslandsstudium in Deutschland an. Nach seinem Studienaufenthalt beschloss er, die Lehrstelle als Dozent für Japanisch am orientalistischen Seminar an der Berliner Universität (der heutigen Humboldt-Universität zu Berlin) anzunehmen. Die Verlängerung seines Aufenthaltes ermöglichte nicht nur eine Bereicherung seines Wissens, sondern bildete auch den Grundstein für seine spätere wissenschaftliche Entwicklung. So wurde beispielsweise seine Faszination für die Pragmatik der Wilhelminischen Staatsideologie zur Grundlage seines politischen Nationalbewusstseins. Trotz seines langjährigen Aufenthaltes in Deutschland und seiner Faszination für die deutsche Staatsideologie hielt er an seiner nationalistischen Denkrichtung fest und versuchte mit konfuzianischen Grundsätzen eine Staatstheorie aufzubauen, wenn er auch viele westliche Elemente in sie integrierte. (Nawrock 1998: 91-98) Nach seiner Rückkehr aus Deutschland übernahm er im Jahr 1890 als erster Japaner den Lehrstuhl für Philosophie an der Kaiserlichen Universität Tokyo. Als eines seiner wichtigsten Werke gilt das im Jahr 1891 herausgegebene *Chokugo Engi* (Kommentar zum Kaiserlichen Erziehungserlass, 勅語衍義). Aus seinem Kommentar wird ersichtlich, dass er danach strebte, konfuzianisch-shintoistische Elemente in das westlich orientierte konstitutionelle Staatswesen einzuführen. (Nawrock 1998: 104,107) Er versuchte, die Bedeutung des *kokutai* und des damit verbundenen Shintoismus direkt in die Konzeption des Bushidō einzubeziehen. Seiner Ansicht nach enthält das ursprünglich aus China übernommene und in Japan in die Realität umgesetzte *kokutai* die folgenden sieben grundlegenden Elemente:

- Die Trennung der veränderbaren Regierungsform von der unwandelbaren Staatsform

- Die Einheit von Loyalität und Patriotismus
- Die Existenz der Kaiserfamilie vor der Nation
- Der Ahnenkult
- Das Familiensystem
- Die Klarheit in der Relation zwischen dem Souverän und dem Untertanen
- Der einheitliche Körper des Volkes“

(Nawrocki 1998: 133)

In seiner Auseinandersetzung mit dem japanischen Idealismus im Zusammenhang mit dem Wesen des *kokutai* führte er drei Prozesse in der Meiji-Zeit an:

„ Vor der Meiji-Restauration existierte die Zeit, in der die Rebellion das Land eroberte. Als nächstes Stadium wurde westliche Kultur eingeführt, und westliche Wissenschaft wurde zum Hauptinteresse. Der letzte Prozess gilt als Epoche der Wahrnehmung, in der das japanische Volk sich seiner selbst bewusst wurde, sodass die Japaner wahrnahmen, was für ein Volk sie waren, und daraus zivilisiertes Bewusstsein entwickeln konnten.“

(Übersetzt aus: Inoue 1905f: 340)

In der Entwicklung des Geistes deutete er auf die Signifikanz des Prinzips *wakon yōsai* (Japanischer Geist und westliche Fähigkeit, 和魂洋才). Trotz seiner tiefen Neigung zur konfuzianisch-shintoistischen Lehre erkannte er die Kultivierung des Landes nach westlichen Prinzipien sogar als unabdingbare Voraussetzung für die Wahrnehmung des japanischen Bewusstseins an. Aus seiner Aussage bezüglich der Bedeutung des Bewusstseins geht hervor, dass sich das Bewusstsein durch den äußeren Antrieb zum japanischen Geist entwickelte und daher nicht in der japanischen Geschichte verwurzelt ist (Inoue 1905f: 342). Die Wahrnehmung des volkstümlichen Geistes fand bereits in der frühen Heian-Zeit (794-1185) nach der Übernahme der chinesischen Kultur insbesondere im Bereich der Literatur statt. Doch nach der Öffnung Japans erreichte der japanische Geist nach Inoues These die nationale Dimension. Unter Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit dem japanischen Geist nahm Inoue folgende Stellung zum Formalismus:

„ Es gibt Forscher, die der Meinung sind, dass man Bushidō als japanische

Volksmoral realisieren sollte. Jedoch sollte man nicht Bushidō in unbedachter Weise wiederbeleben, weil es die Moral der Krieger ist, die in der Feudalzeit an Bedeutung gewann. Allein die veränderte Verwaltungsform in der heutigen Zeit sagt aus, dass es nicht möglich wäre, traditionelles Bushidō zu praktizieren. Es kann sogar dem japanischen Staat Schaden zufügen, weil die traditionelle Bushidō-Konzeption aggressive Elemente umfasst. Beispielsweise wäre es sinnlos, die Rache sowie die Ausführung des Opfertodes in Form des Bauch-Aufschneidens in die Tat umzusetzen. Solche Handlungen gelten als Formalismus in der Bushidō-Konzeption. Es sollte nicht in Vergessenheit geraten, dass es zwei Elemente in der Bushidō-Konzeption gibt, Formalismus und Idealismus im Sinne der japanischen Gesinnung. Die Gesinnung ist stets präsent, jedoch ändert sich der Formalismus je nach den zeitgenössischen Umständen. Daher ist es unmöglich, formelle Elemente in der Bushidō-Konzeption wiederherzustellen. Sie sollen gar nicht zur Anwendung kommen.“

(Übersetzt aus: Inoue 1905b: 133-134)

In seiner Erläuterung kritisierte er den Formalismus als traditionelle Elemente im Prozess der Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption. Jedoch schloss er den Formalismus nicht zur Gänze aus, sondern sah ihn als ein wichtiges Element, wodurch die strikte Trennung der traditionellen und gegenwärtigen Konzeption und zugleich die Gegenwärtigkeit des zeitlosen Geistes als Moralbewusstsein in den Vordergrund gestellt werden können. Seine Auseinandersetzung mit dem Formalismus und dem Idealismus veranlasste viele Wissenschaftler zur Konfrontation mit der traditionellen Bushidō-Konzeption.

Ein Befürworter der Inoues These, der Rechtswissenschaftler Tomizu Hirono (1861-1935), beschäftigte sich mit der Theorie des Formalismus und des Idealismus und interpretierte den Formalismus in der Bushidō-Konzeption ebenfalls als etwas, das veränderbar sei, während der Idealismus seine Kontinuität bewahre. So änderten sich seiner Meinung nach die „formellen“ Elemente im Bushidō und nahmen im Russisch-Japanischen Krieg durch die Intensivierung des japanischen Geistes wieder feste Form an. (Tomizu 1905: 223) Anders als Inoue, der auf die historische Abwesenheit des japanischen Bewusstseins hinwies, betrachtete Tomizu das japanische Bewusstsein als Gesinnung, die kontinuierlich in der japanischen Geschichte präsent war,

wodurch die Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption ermöglicht werden kann. Vom Formalismus des Bushidō ausgehend äußerte ein weiterer Intellektueller, der Politiker Ōkuma Shigenobu (1838-1922), dass die Konzeption des Bushidō in der historischen Entwicklung der japanischen Moralkonzeption verwurzelt sei. Er kritisierte Wissenschaftler, die behaupteten, dass Bushidō sich durch den Einfluss des chinesischen Formalismus zur Moralkonzeption entwickelte. (Ōkuma 1905: 437) Anders als Inoue und Tomizu definierte Ōkuma den Formalismus als chinesische Denkrichtung und lehnte den Formalismus in der Bushidō-Konzeption gänzlich ab. Demnach gilt der Formalismus in der Bushidō-Konzeption nicht als eine veränderbare Form, wie Tomizu ihn definierte, sondern als eine von „außen“ eingeführte Konzeption. Ōkuma vertrat zudem die Ansicht, dass Bushidō eine „rein“ japanische Moralkonzeption sei. Betrachten sowohl Inoue als auch Tomizu die Kontrastierung des Formalismus mit dem Idealismus als notwendige Voraussetzung für die Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption, so lag das Gewicht von Ōkumas Aussage auf der Abschaffung des als chinesische Denkrichtung gekennzeichneten Formalismus, um dadurch den japanischen Geist in den Vordergrund zu stellen.

Nicht nur japanische Forscher, sondern auch westliche Forscher setzten sich mit der These des Formalismus und des Idealismus auseinander. Der protestantische Priester Francois Alfred Desire Ligneul ging auf Inoues These ein und bezeichnete den Formalismus in der Bushidō-Konzeption als traditionelle Moralkonzeption, die in der Gegenwart keine Anwendung finde. Doch der japanische Geist, der Bestandteil der traditionellen Bushidō-Konzeption ist, sollte wieder an Aktualität gewinnen, um sie zu einer einheitlichen Moralkonzeption zu entwickeln. Sollte im Rekonstruktionsprozess der Bushidō-Konzeption Mangel an theoretischen Ansätzen feststellbar sein, gälten westliche Theorien seiner Ansicht nach als Mittel, um die Bushidō-Konzeption zur Volksmoral zu entwickeln. (Ligneul 1905: 299-300) Indem er den Formalismus als traditionelle Konzeption konstatierte, die in der Meiji-Zeit bedeutungslos sei, neigt seine Ansicht zu Ōkumas Aussage, der ebenfalls den Formalismus als negative Konzeption abwertete.

Neben Ligneul nahm auch der buddhistische Mönch Shimaji Mokurai (1838-1911) Stellung zum Formalismus in der Bushidō-Konzeption, wobei er die Behandlung von Kriegsgefangenen in seine Überlegungen mit einschloss. Er stimmte Tomizus Ansicht zu und betrachtete den Formalismus in der

Bushidō-Konzeption als veränderbares Element. Das Rote Kreuz sollte als Beispiel dafür dienen, wie der Formalismus in der Bushidō-Konzeption eine andere Gestalt annehmen kann. Demnach sollte der Idealismus in der Bushidō-Konzeption, stets Mut zu fassen und Scham zu empfinden, als Hauptmittel gelten, um die Bushidō-Konzeption in einer praktizierbaren Form zu rekonstruieren. (Shimaji 1905: 412-413) Die gleichberechtigte Behandlung der im Russisch-Japanischen Krieg gefangen genommenen Kriegsgefangenen, die Shimaji in seiner Diskussion über das Rote Kreuz als Beispiel anführte, unterschied sich von der Einstellung gegenüber Kriegsgefangenschaft in Japan, wo es bislang als beschämend empfunden wurde, in Kriegsgefangenschaft zu geraten. Er betrachtete dieses neue Element, das dem Formalismus in der Bushidō-Konzeption zugeordnet wird, als negativen Effekt in der Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption. Somit sollten nicht nur der Idealismus, sondern auch der Formalismus im Bushidō in unveränderter Form fortgeführt werden, um somit das Bekenntnis zum Kampfgeist durch die Wahrnehmung des Schamgefühls als in der Gegenwart kontinuierliche Konzeption festzulegen. Anders als Ligneul, der den Formalismus im Bushidō unabhängig von seiner Veränderbarkeit als traditionelle Konzeption negierte, postulierte Shimaji den Formalismus als Konzeption, deren Wandel sich aufgrund des äußeren Antriebes nicht verhindern lässt. Legten sowohl Ōkuma als auch Ligneul den Formalismus im Bushidō als negatives Element in der Bushidō-Konzeption dar, der dessen Rekonstruktion verhindert, sollten nach Shimaji beide Elemente zur Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption beitragen, indem er im Wesen des Formalismus die traditionelle Form von der gegenwärtigen Form der Konzeption unterschied.

Die angeführte Auseinandersetzung einiger Wissenschaftler mit Inoues These vom Formalismus und dem Idealismus zeigt, dass eine neue Theorie ans Licht trat, wodurch die Praktizierung der rekonstruierten Bushidō-Konzeption ermöglicht werden sollte. Interessanterweise gab es unterschiedliche Ansichten insbesondere zur Interpretation des Formalismus. Dem lag meiner Meinung nach zu Grunde, dass die Negation des Formalismus von mehreren Forschern als wichtiger Faktor betrachtet wurde, um das Bushidō als rekonstruierbare Konzeption zu entwickeln. Im Bildungsprozess der staatlichen Moralkonzeption sollte sich die Bushidō-Konzeption nach Inoues Ansicht nicht auf die theoretische Ebene beschränken, sondern als zeitgemäße,

realisierbare Norm fungieren, die durch die Theorie der Trennung des Formalismus vom Idealismus erzielt werden kann. In der Hinsicht bedarf die Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption trotz der negativen Haltung gegenüber dem Formalismus beider Elemente, um Bushidō zur einheitlichen Konzeption zu entwickeln.

Hinsichtlich der zeitlichen Anfänge der Rekonstruierung der Bushidō-Konzeption deutete Tomizu auf den Russisch-Japanischen Krieg. Jedoch geht Inoue davon aus, dass der Seinan-Krieg im Jahr 1877 bereits den Anlass zur Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption in der Meiji-Zeit gab. Parallel zum Krieg nahm er auch den Veränderungsprozess der Loyalitätsstruktur als eine relevante Konzeption des Bushidō zur Kenntnis:

„ In der Edo-Zeit leistete der Samurai gegenüber seinem Feldherrn in den jeweiligen Provinzen Loyalität. Doch in der heutigen Zeit entstand das organisierte Militär, sodass Bushidō in Form der Loyalität des Militärs gegenüber dem Tennō und dem Volk existiert. Daher kann der Formalismus in der Bushidō-Konzeption der Edo-Zeit nicht mit dem der heutigen Zeit gleichgestellt werden. Dem übergeordneten gegenüber, also dem, der die eigene Stellung überragt, loyal zu sein, ist eine Tat, die auch in unserer Zeit möglich ist. Verstand man unter Bushidō die Loyalität gegenüber dem eigenen Herrn im wahrsten Sinne des Wortes, so zeigte sich, dass der Erhalt der Loyalität landesweit in die Praxis umgesetzt wurde. Der loyale Geist, den das Militär gegenüber dem Tennō aufrecht hält, entspricht der gleichen japanischen Gesinnung, die die Krieger früherer Zeiten gegenüber dem eigenen Herrn aufwiesen. Es handelt sich hier nur um unterschiedliche Bereiche.“

(Übersetzt aus: Inoue 1905c: 176)

In seiner Aussage zur Loyalitätsstruktur, in der er eine Parallele zu der Loyalität des Untertanen gegenüber dem Feldherrn in der Edo-Zeit und des Militärs gegenüber dem Tennō in der Meiji-Zeit sah, legte er diese als Formalismus in der Bushidō-Konzeption fest. Dies soll als Beispiel dafür dienen, dass der Formalismus in der Bushidō-Konzeption seiner Ansicht nach nicht als sinnloses Element, sondern als verformbares Element interpretiert werden sollte, da das Bewusstsein durch die Veränderbarkeit des Formalismus an Bedeutung gewinnt und zur Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption

herangezogen werden kann.

Im Laufe der Rekonstruierung der Bushidō-Konzeption entwickelte sich der japanische Geist zu einer Konzeption und nahm in der ansteigenden Phase des japanischen Bewusstseins unter anderem durch die Aufwertung des Ahnenkultes Gestalt an. Der im Jahr 1890 proklamierte Kaiserliche Erziehungserlass, der die Grundlage des japanischen Geistes darlegte, gab Anlass zur Vertiefung des Ahnenkultes im Zusammenhang mit dem Tennoismus. (Inoue 1905f: 348) So führte die Auseinandersetzung mit dem Formalismus und dem Idealismus in der Bushidō-Konzeption unter anderem auch zur Assoziation des japanischen Geistes mit dem Ahnenkult, was zur Intensivierung der Moralkonzeption beitrug. Der Philosoph Max Scheler (1874-1928) schilderte den Zusammenhang des japanischen Geistes mit dem Ahnenkult folgendermaßen:

„ Wenn wir zum Beispiel seitens eines nüchternen und strengen Berichterstatters über den japanisch-russischen Krieg hören, daß ein von seinem Regimente abgeschnittenes Häuflein von japanischen Soldaten, die ihr Regiment in der Ferne gegen eine russische Übermacht im Kampfe liegen sahen, sich selbst den Tod gab, damit es rascher zu dem weit entfernten Regiment, das bereits der feindlichen Übermacht zu erliegen droht, hinüberkommen könne und ihre Seelen wenigstens noch mitkämpfen können, (...) Das ist nicht ein erinnerndes pietätvolles Zurück- und Hinanbeugen zu ihnen, wie der Europäer bei Gelegenheit seiner Totenfeste oder sonstiger besonderer feierlicher Anlässe und Momente zu erleben pflegt, sondern es ist ein immer gegenwärtiges Umringtsein von den fortlebenden Toten, ein Spüren ihrer Wirksamkeit und ihres Hinanhandelns in die Geschäfte des Tages und in die Geschichte. Die Ahnen gelten hier als das wichtigste historische Agens.“

(Scheler 1933a: 7)

Der im Idealismus implizierende japanische Geist aus der Bushidō-Konzeption und deren Verbindung zum Ahnenkult deuten darauf, dass auch in diesem Kontext die Trennung zwischen Formalismus und Idealismus notwendig war, um die Vergegenwärtigung der traditionellen Elemente in der Bushidō-Konzeption zu ermöglichen. Inoues Auseinandersetzung mit dem Formalismus und dem Idealismus, die These, die er in seiner Kritik auf Fukuzawas Theorie der Ausdauer aufbaute, legte somit den Grundstein für den Bushidō-Diskurs im

Jahr 1904. Gelang es einigen Wissenschaftlern, die Bushidō-Konzeption zu theoretisieren und sie als einheitliche Konzeption umzudefinieren, so tauchte bei dem Versuch, dies insbesondere im Russisch-Japanischen Krieg in die Praxis umzusetzen, erneut das Problem auf, das zum Bushidō-Diskurs führte: die Diskrepanz von Ideal und Realität im Idealismus der Bushidō-Konzeption in der Thematisierung der Kriegsgefangenschaft und damit in Verbindung stehendem Selbstmord.

4 Bushidō-Diskurs im Jahr 1904

Mit dem steigenden Interesse an der Bushidō-Konzeption als Mittelpunkt des nationalen Bewusstseins wurde neben dem Rekonstruktionsprozess der Bushidō-Konzeption auch der Terminus Bushidō als Teil der japanischen Moralvorstellung unter dem Einfluss westlicher Theorien neu formuliert. Die Definition des Literaturwissenschaftlers Kobayashi Ichirō (1876-1944) veranschaulicht das Konglomerat der japanischen und westlichen Konzeptionen in der neuen Auffassung des Bushidō:

„ Wenn ich es mit eigenem Wort ausdrücke, bedeutet ‚die Bereitschaft der Krieger‘ die Abhärtung des Willens und gleichzeitig die Beseitigung der Angst wie auch des Verdachts. Somit ist man frei zu handeln, frei zu offenbaren, das heißt, man hat die Kraft, um die Tat frei umzusetzen. Wie entstehen schädliche Gefühle wie Angst, Verdacht? Sie entstehen nur als Phänomene im Vergleich zwischen einem selbst und dem anderen. So sollten solche schädliche Gefühle unterdrückt werden und stattdessen der freie Wille absolut durchgesetzt werden.“

(Übersetzt aus: Kobayashi 1905: 86)

In der Neudefinierung des Bushidō erkannte neben Kobayashi auch Inoue Tetsujirō durch die Einführung der westlichen Theorie, dass sich Bushidō ursprünglich aus shintoistischen, buddhistischen und konfuzianischen Konzeptionen zusammensetzte und daher bereits in seiner Konzipierungsphase in der Edo-Zeit verschiedene Moralvorstellungen implizierte. Er setzte somit voraus, dass Bushidō in seiner Moralisierungphase bereits fremde Lehren aufnahm und deshalb die Einführung der westlichen Theorien in die Bushidō-Konzeption keineswegs als unüberwindbarer Prozess zu sehen sei. Daher betonte er die Bedeutsamkeit des Einbeziehens westlicher Theorien für die Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption.

Bushidō wurde nicht nur im Rahmen der Wissenschaft diskutiert, sondern auch in anderen Bereichen wie Theater und Literatur thematisiert. Die Geschichte der 47 Samurai war ab Mitte der Meiji-Zeit beispielsweise ein beliebtes Thema unter dem Volk. Ōkuma Shigenobu sah in der Beliebtheit der Geschichte der 47 Samurai die gelungene Verbindung der absoluten Loyalität und des Nationalgefühls. (Ōkuma 1905: 434) Einerseits war er gegenüber der

Popularisierung des Bushidō kritisch, andererseits sollte seiner Ansicht nach eine solche Präsenz des Bushidō die Einprägung der theoretisch rekonstruierten Bushidō-Konzeption stützen. Die Thematisierung des Bushidō in diversen Bereichen führte dazu, dass sich aufgrund der durchgeführten Rekonstruktion des Bushidō am Ende der Meiji-Zeit die Einstellung unter dem Volk durchsetzte, Bushidō als moralisches Bewusstsein der Japaner festzulegen. Somit entfaltete sich die Aufwertung des Bushidō in zwei Dimensionen. In erster Linie sahen Politiker und Intellektuelle die Notwendigkeit der Theoretisierung der Bushidō-Konzeption, um sie zur einheitlichen Konzeption zu entwickeln und insbesondere im Bereich der Erziehung zu praktizieren. In diesem Prozess der Theoretisierung waren die Intellektuellen mit der Zwiespältigkeit von Realität und Ideal konfrontiert, welche zum Bushidō-Diskurs führte. In der zweiten Dimension wurde Bushidō ab dem Chinesisch-Japanischen Krieg abseits der akademischen Diskurse zu einem gesellschaftlichen Phänomen. Ōkumas weitere Aussage deutet auf die „Vergesellschaftlichung“ des Bushidō in Bezug auf die Persönlichkeit der Japaner:

„ Wir Japaner sind ein Volk, das stets in Sicherheit lebt und im Frieden den Respekt aufweist. Es gibt auch einen besonderen Charakterzug dieses einzigartigen Volkes. Dieser Charakterzug besteht darin, dass alle Menschen Mut fassen, sobald schwierige Situationen entstehen. Dies ähnelt einem Vulkan, der in der friedlichen Situation ruht und im gefährlichen Stadium ausbricht. Es ist jedoch unverständlich, warum man diesen Charakterzug schlicht als Bushidō bezeichnet. Ich weiß nicht, wie die Akademiker dies betrachten, und habe Zweifel daran, ob die Menschen aufgrund der Besessenheit durch den Russisch-Japanischen Krieg in unbedachter Weise über Bushidō sprechen.“

(Übersetzt aus: Ōkuma 1905: 432-433)

Aus seiner Haltung zum Bushidō als gesellschaftliches Phänomen lässt sich aussagen, dass in der Beurteilung des Bushidō als besonderer Charakterzug der Japaner die „Personifizierung“ des Bushidō stattfand. Die Theoretisierung und die „Vergesellschaftlichung“ der Bushidō-Konzeption standen im Wechselspiel und daher im gegenseitigen Einfluss, sodass im Bushidō-Diskurs in der Wahrnehmung des Bushidō als Phänomen die Bushidō-Konzeption rekonstruiert werden konnte. Dieses Wechselspiel ermöglichte die Umsetzung

der theoretisch rekonstruierten Bushidō-Konzeption in die Praxis und zugleich die Vereinheitlichung der Konzeption, ohne sie „bewusst“ einzuprägen, weil die Bushidō-Konzeption soweit im Bewusstsein der Japaner vertieft werden konnte, dass sie auch als Persönlichkeit der Japaner dargestellt wurde. Das heißt, das „vergesellschaftlichte“ Element des Bushidō wurde zunächst im Bushidō-Diskurs berücksichtigt, was sich wiederum auf die Gesellschaft übertrug. Der Diskurs vermittelte einen solchen reziproken Wechsel von Gesellschaft und Theorie.

In der Hauptthematik meiner Arbeit, im Bushidō-Diskurs aus dem Jahr 1904, konzentriert sich meine Analyse auf die Erforschung der Probleme, die bei der Praktizierung des Bushidō als einheitliche Konzeption ans Licht traten. Zur Debatte standen zwei Elemente, Selbstmord und Kriegsgefangenschaft, worüber die Mitstreiter des Diskurses meiner Ansicht nach interessante und aussagekräftige Argumente lieferten. Als Anlass für den Diskurs löste die Rede von Ukita Kazutami im Jahr 1904 über den Sinn des Lebens im Zusammenhang mit dem Russisch-Japanischen Krieg heftige Diskussion um die Frage nach dem Selbstmord aus. Bei dieser Diskussion kamen insbesondere zwei Ereignisse - der Untergang der zwei militärischen Transportschiffe Kinshūmaru und Hitachimaru und der Heldentod von Generalmajor Hirose Takeo - zum Tragen. Dass der Untergang der beiden Transportschiffe Kinshūmaru und Hitachimaru auch abseits des Diskurses ein großes Aufsehen erregte, lässt sich aus dem Bericht des deutschen Arztes Erwin von Bälz (1849-1913) herauslesen:

„ Es ist ihr Stolz, lieber zu sterben, als sich gefangen zu geben. Das zeigte sich, als die unbeschützten Transportdampfer von russischen Kriegsschiffen in den Grund gebohrt wurden. Die Truppen an Bord weigerten sich, sich zu ergeben, obwohl das durchaus keine Schande gewesen wäre, da sie ja als Infanteristen völlig hilflos gegen ein Kriegsschiff waren. Aber sie starben lieber, und zwar größtenteils durch die eigene Hand.“

(Bälz 1936: 32)

Ausgelöst durch die Rede von Ukita wurde unter Berücksichtigung des Selbstmordes in den angeführten zwei Vorfällen das in der Bushidō-Konzeption enthaltene Bewusstsein, das sich in der historischen Entwicklung durch die Krieger zur Moral der Kriegerschicht gestaltete, Ehre, Pflicht und Scham zum Kern des Themas. Als nächster Punkt untersucht meine Arbeit

den Einfluss deutscher Moralphilosophie und des Stoizismus auf die Bushidō-Konzeption. Anhand meiner These der Bushidō-Konzeption als synkretistische Moralvorstellung gehe ich auf die Fragestellung, wie die Intellektuellen die Problematik des Paradoxon in der westlichen und der japanischen Moralkonzeption in der Theoretisierung des Bushidō lösten, ein.

4.1 Die Problematik des Bushidō-Diskurses

Als im Jahr 1904 der Russisch-Japanische Krieg ausbrach, betrachteten viele Intellektuelle diesen Krieg als ausgeführte Form der rekonstruierten Bushidō-Konzeption. Jedoch wurde der Krieg nicht nur als „gelungene“ Darstellung der Bushidō-Konzeption interpretiert, sondern verleitete auch zur Diskussion. Ausschlaggebend für den Bushidō-Diskurs war Ukita Kazutamis Rede, die er im Jahr 1904 im Verein für Erziehung hielt. Satō Tadashi und der Philosoph Inoue Tetsujirō reagierten auf Ukitas Rede. Sie versuchten, anhand der Beispiele des Opfertodes der Soldaten in den von einem russischen Kreuzer überfallenen militärischen Transportschiffen Kinshūmaru und Hitachimaru im Jahr 1904 und des Opfertodes von Generalmajor Hirose Takeo nach dem russischen Überfall auf sein Schiff desselben Jahres Ukitas Behauptung infrage zu stellen. Im Fall des Generals Hirose handelte es sich zwar nicht um einen Opfertod im Sinne des Selbstmordes, da er bei der Suche nach seinen Untergebenen von einer Rakete getroffen wurde und starb. Seine Tat wurde jedoch als realer Opfertod wahrgenommen und als Heldentat verherrlicht.

Im Prozess der Verherrlichung des Opfertodes wurde mit der Abwertung der traditionellen Werte in der frühen Meiji-Zeit auch die bisher als vorbildlich betrachtete Aufopferung in Form eines Selbstmordes zur Debatte gestellt. Diesbezüglich führte das Sakai-Ereignis im Jahr 1868 zur Verbreitung des Klischees von Japan als Land der Aufopferung in Form der Selbsttötung. Beim diesem Ereignis ankerte ein französisches Kriegsschiff in der kleinen Hafenstadt Sakai in der Präfektur Osaka, und ein paar französische Offiziere begaben sich in die Ortschaft. Aufgrund der schwierigen Kommunikation kam es zu Missverständnissen zwischen französischen und japanischen Offizieren. Dies führte zu einer Auseinandersetzung, was auf Seiten des französischen Militärs elf Leben kostete. Die japanische Regierung rechnete mit dem Ausbruch einer Schlacht, jedoch verlangte der französische General Leon Roches (1809-1901) stattdessen die Enthauptung der am Aufruhr beteiligten

20 japanischen Offiziere. Japan ging auf die französische Forderung ein und veranlasste die Offiziere zur Bestrafung in Anwesenheit der französischen Offiziere zum *seppuku*. Diese Art der Bestrafung dürfte bei den französischen Offizieren einen schockierenden Eindruck hinterlassen haben. Der General ließ nach der zwölften Person die Strafe abbrechen. (Jakob 1939: 27-44; Wilson 1992: 52) Im Laufe der grundlegenden Reform im juristischen Bereich wurde im Jahr 1873 *seppuku* als Form der Bestrafung abgeschafft. Das Bewusstsein der Aufopferung blieb aber weiterhin bestehen und trug zur Rekonstruktion der Loyalitätsstruktur sowie zum Anstieg des Nationalbewusstseins bei. So gewann mit der Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption auch *seppuku* als Form der Aufopferung im Zusammenhang mit dem Pflichtbewusstsein wieder an Bedeutung.

Die durch die Rede von Ukita ausgelöste Diskussion um Selbstmord und Kriegsgefangenschaft wurde in erster Linie von drei Mitstreitern, Satō Tadashi, Inoue Tetsujirō und Ukita Kazutami, geführt. Vertraten Satō und Inoue nationalistische Ansichten und waren bemüht, den Stellenwert der Soldaten zu verteidigen, so setzte sich Ukita mit dem Sinn des Selbstmordes auseinander und führte seine Argumentation aus der Sicht eines Liberalen. Bevor ich mich näher mit dem Bushidō-Diskurs befasse, ziehe ich zunächst zwei Kriege, den Chinesisch-Japanischen Krieg und den Russisch-Japanischen Krieg, als sozialhistorischen Hintergrund heran, um das Umfeld des Bushidō-Diskurses im Allgemeinen zu veranschaulichen. Im darauf folgenden Kapitel über Kriegsgefangenschaft erkläre meine Arbeit die Geschichte der japanischen Kriegsgefangenen als Einleitung für die Vertiefung in den Bushidō-Diskurs. Die historische Entwicklung des Moralbewusstseins im Bereich der Ehre, Pflicht und Scham gehört zum weiteren Hintergrund des Diskurses. Diese Elemente des Moralbewusstseins wurden zum wichtigen Streitpunkt im Diskurs.

4.2 Der Chinesisch-Japanische Krieg (1894-1895)

Nach der Meiji-Restauration zeigte Japan während der Seikan-Diskussion um 1873 wieder Interesse an Korea. Saigō Takamori sah in der Eroberung Koreas eine mögliche Revitalisierung des Kampfgeistes, wodurch das Nationalbewusstsein belebt werden sollte. Seine Idee scheiterte jedoch an der Entscheidung der von der Iwakura-Mission zurückgekehrten Staatsmänner, die die Kriegserklärung nicht für sinnvoll hielten. Im Jahr 1876 erzwang Japan

jedoch die Öffnung Koreas. Zuzunolge sah Japan im innerpolitischen Konflikt Koreas die erneute Chance, Korea zu erobern. Der Protest der Anhänger der Donghak-Sekte gegen die Staatsgewalt führte in Korea im Jahr 1894 zum Bauernkrieg. Die koreanische Regierung bat China um Hilfe, worauf China 2000-3000 Soldaten nach Korea entsendete. Japan reagierte rasch auf diesen Anlass nach dem Vertrag von Tianjin aus dem Jahr 1885 und schickte 5000-8000 Soldaten nach Korea. Der Vertrag von Tianjin erlaubte den beiden Staaten die militärische Intervention, worauf China in diesem Fall dazu verpflichtet war, die Sendung der Truppen nach Korea Japan bekannt zu geben. (Paine 2003:59,116) Nach der Unterdrückung des Bauernkrieges erklärte Japan unter dem Vorwand, die Unabhängigkeit des Vasallenstaates Korea von China zu unterstützen, im selben Jahr China den Krieg. Nach dem Sieg Japans im Krieg wurde am 17. April 1895 der Friedensvertrag von Shimonoseki geschlossen. Dies bedeutete für China die Anerkennung der Unabhängigkeit Koreas. Nach dem Russisch-Japanischen Krieg wurde Korea zum japanischen Protektorat. China war des weiteren aufgefordert, die Insel Taiwan (Formosa), die Pescadores-Inseln nahe Taiwan einschließlich der Halbinsel Liaodong in der Mandschurei an Japan abzutreten. (Linhart 1996:191) Jedoch ergriff Russland die Initiative zur gemeinsamen Intervention mit Deutschland und Frankreich und forderte Japan zur Rückgabe der Halbinsel Liaodong an China und zum Abtreten des Hafens von Port Arthur auf (auch als Tripel-Intervention oder Intervention von Shimonoseki bezeichnet). Im Hintergrund der Intervention spielten folgende Absichten der drei Großmächte eine Rolle: Frankreich war interessiert, sich nach der Öffnung der drei neuen Handelsstätten in den chinesischen Provinzen Yunnan, Guangxi und Guangdong nach dem Französisch-Chinesischen Krieg (1884-1885) weitere Teile Chinas zu bemächtigen. Deutschland, das sich im Verhältnis zu anderen westlichen Staaten viel später an den Eroberungen im Fernen Osten beteiligte, zeigte ebenfalls Interesse an der Errichtung eines Stützpunktes in Asien. Russland war bestrebt, einen eisfreien Hafen in Asien zu erwerben und zu verhindern, dass Japan seine Macht in Ostasien ausbreitete. (Paine 2003:304-305)

Japan, das die Intervention für ungerechtfertigt hielt, nahm besonders Russland unter Beschuss, das am meisten von der Tripel-Intervention profitierte. Dies führte zum erneuten Anstieg des Nationalbewusstseins in Japan, was letztendlich zur Neudefinierung der Bushidō-Konzeption führte.

4.3 Der Russisch-Japanische Krieg (1904-1905)

Nach der Intervention von Shimonoseki beschleunigte sich der Prozess der westlichen Großmächte, ihre Vormachtstellung in China zu bekräftigen. Die Ermordung deutscher Missionare im Jahr 1897 gab den Anlass für die Besetzung der Hafenstadt Qingdao (Tsingtau) durch deutsche Truppen. Ein Jahr später erfolgte der Deutsch-Chinesische Vertrag, dem zufolge das Gebiet Kiautschou im Süden der Shandong-Halbinsel an Deutschland verpachtet wurde. Im selben Jahr erwarb Frankreich das Recht für die Verpachtung der Provinz Guangzhou und zugleich für den Bau der Eisenbahnstrecke von Vietnam nach Yunnan. Des Weiteren wurde die Hafenstadt Weihai (frühere Bezeichnung: Weihaiwei) an England verpachtet. (Hildebrand 2005:28) Japan sah insbesondere im raschen Aufbau der im Jahr 1891 in der Nähe von Wladiwostok begonnenen Transsibirischen Eisenbahn eine Gefahr für den eigenen Stellenwert in China. Verbittert musste Japan zusehen, wie Russland im Jahr 1896 das Recht für die Chinesische Osteisenbahn, die über die Mandschurei nach Wladiwostok führt, von China erhielt. Zudem erwarb Russland auch das Recht für die bis in den Süden der Liaodong-Halbinsel führende Südmandschurische Eisenbahn. (Harada 2007:26) All diese nach dem Opiumkrieg im Jahr 1842 begonnene und nach dem Chinesisch-Japanischen Krieg eskalierte Kolonial- und Missionarspolitik der westlichen und der japanischen Mächte stieß jedoch auf Widerstand des chinesischen Volkes. Wegen einer Reihe von Naturkatastrophen verstärkte sich in Nordchina die Krisenstimmung. Dies führte im Jahr 1900 zur patriotischen Yihetuan-Bewegung (auch als Boxeraufstand bezeichnet). Die Großmächte reagierten auf die Übergriffe auf ihre Vertretungen in Folge des Boxeraufstandes und entsandten ihre Truppen. Nach der Unterdrückung

dieser Bewegung wurde China Kriegsschädigung auferlegt. China, das nicht imstande war, sie auszuzahlen, geriet immer mehr in die Abhängigkeit der Großmächte. (Sprotte 2007b:85) Nach Ende des Boxeraufstandes wurde die Mandschurei an China zurückgegeben. Jedoch weigerte sich Russland unter dem Vorwand des Schutzes seiner Eisenbahnstrecke, seine Truppen aus der Mandschurei abzuziehen. Japan versuchte infolgedessen durch den Abschluss eines Bündnisses mit England im Jahr 1902 seine Macht abzusichern. England fürchtete in der radikalen Expansion Russlands in China um den Verlust eigener Territorien und betrachtete das Bündnis mit Japan als eine Möglichkeit, die Machtausbreitung Russlands in Ostasien zu verhindern. (Kreiner 2005:57) Im Jahr 1903 verlangte der japanische Botschafter von Russland den Abzug seiner Truppen aus der Mandschurei und die Anerkennung der japanischen Interessen in Korea. Als Japans Aufforderung von Russland abgelehnt wurde, machte sich Japan bereit für den militärischen Angriff auf Russland, der am 8./ 9. Februar 1904 ohne vorherige Kriegserklärung begann. Nach dem Ende des Krieges am 5. September 1905 verlor Russland seine Vormachtstellung in der Mandschurei, die Liaodong-Halbinsel samt der Hafenstadt Port Arthur sowie den südlichen Teil der Insel Sachalin. Jedoch lösten die im Vertrag von Portsmouth geregelten Bedingungen, in den Japan seine Maximalforderung (zum Beispiel Entschädigungszahlungen) nicht durchsetzen konnte, Unzufriedenheit beim japanischen Volk aus. (Hildebrand 2005:31,33) Dies verursachte im selben Jahr Protestaktionen in der Nähe des Hibiya-Parks in Tokyo (Hibiya-Ausschreitungen genannt).

Im Yasukuni-Schrein in Tokyo sind insgesamt 88.429 gefallene japanische Soldaten registriert; wesentlich mehr Gefallene als im Chinesisch-Japanischen Krieg, die auf 13.619 gezählt werden (Kreiner 2005:58). Hingegen gerieten insgesamt 2000 Japaner während des Russisch-Japanischen Krieges in Gefangenschaft (siehe Seite 218), deutlich weniger als die 20.000 russischen Kriegsgefangenen im Vergleich (Harada 2007:212). Im Zuge des Chinesisch-Japanischen Krieges und des Russisch-Japanischen Krieges musste sich das japanische Militär mit folgender Problematik auseinandersetzen, die auch im Bushidō-Diskurs ein Schwerpunktthema wurde: Kriegsgefangenschaft.

4.4 Kriegsgefangenschaft

Die Geschichte der Kriegsgefangenschaft im europäischen Rahmen führt bis in die Antike zurück. Anstatt zu töten, versklavten die Griechen und Römer die Gefangenen und verkauften sie zum Teil an Privatpersonen weiter. Im Mittelalter häufte sich der Austausch von Gefangenen gegen Lösegeld, sodass die Kriegsgefangenen als Einnahmequelle der Kriegsführenden an Bedeutung gewannen. Hingegen war in Japan die Kriegsgefangenschaft mit Scham verbunden. Aufgrund der Schande begingen viele Krieger Selbstmord, bevor sie in Kriegsgefangenschaft gerieten. War es jedoch der Fall, bemühten sich die Kriegsgefangenen, durch das Glauben an die Bewahrung der Loyalität gegenüber dem ursprünglichen Herrn ihr Schamgefühl zu überwinden. Die Bewahrung der Ehre trotz der Kriegsgefangenschaft zeigt sich auch in der Sitte, die bis zur Edo-Zeit üblich war, dass man die Leichen der Feinde und Kriegsgefangenen begrub und Totenmessen hielt (Klein:1993: 22-23; Fukiuchi 1990: 76; Hasegawa 1979: 40).

Das Thema der Kriegsgefangenschaft wurde in Japan ab Mitte der Meiji-Zeit erneut aufgegriffen. Um den Kampfgeist der Soldaten zu steigern, wurde bewusst das Prinzip des Schamgefühls in Bezug auf die Kriegsgefangenschaft nach der traditionellen Bushidō-Konzeption wieder aufgenommen. Ein Beispiel eines Militärbuches aus der Zeit des Russisch-Japanischen Krieges verdeutlicht die japanische Sichtweise der Kriegsgefangenschaft:

„ Im Militär der europäischen Länder herrscht die Ansicht, dass es für einen Soldaten keine Schande sei, zu kapitulieren und Kriegsgefangener zu werden. Beispielsweise gerieten in den Jahren 1904 und 1905, nach der Kapitulation des russischen Militärs, viele russische Soldaten in verschiedenen Kriegsgebieten in Gefangenschaft. In Japan sollte man dagegen trotz einer Niederlage keinesfalls in Kriegsgefangenschaft geraten. Ein Soldat trägt den japanischen Geist mit sich, sodass er in Kriegen Tod als Ehre und Leben als Scham betrachtet, wie es dem Brauch der Vorfahren entspricht. Dies ist ein Beweis des Bushidō. Daher gilt die Kriegsgefangenschaft nach der Kapitulation definitiv als beschämende und feige Tat, auch wenn die feindlichen Soldaten, die nach der Kapitulation von uns gefangen werden, behutsam behandelt werden sollten.“

(Übersetzt aus: Ichinose 2004: 116-117)

Bis zum Chinesisch-Japanischen Krieg versuchte das Militär, das Prinzip der Bewahrung der Ehre durch Tod durchzusetzen, um Kriegsgefangenschaft zu vermeiden. Als Begründung dafür wurde angegeben, dass Kriegsgefangene der brutalen Behandlung durch die Chinesen ausgesetzt wären. (Fukiura 1990: 112) Interessant dabei ist, dass als Begründung nicht nur die traditionelle japanische Moralkonzeption, sondern auch die Brutalität des Feindes herangezogen wurde. Die Vorstellung der brutalen Behandlung durch den Feind setzte sich bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges durch und verstärkte die negative Einstellung zur Kriegsgefangenschaft. Dass man während des Chinesisch-Japanischen Krieges vorwiegend auf die Brutalität der Chinesen hinwies, mag auch daran liegen, dass der Erhalt des Schamgefühls im Sinne des ehrenvollen Todes aufgrund der schwierigen Einführung der allgemeinen Wehrpflicht als Rechtfertigung nicht ausreichte.

Der Ausbruch des Chinesisch-Japanischen Krieges bedeutete aber auch, internationalen Normen folgen zu müssen. Japan musste nach dem Sieg und dessen Folgen erkennen, dass man auch bezüglich der Kriegsgefangenen den westlichen Aspekt mit einbeziehen musste, um das Ansehen Japans gegenüber den westlichen Mächten zu steigern. Demzufolge gab das japanische Kriegsministerium nach dem Vorbild der Brüsseler Konferenz von 1874 die sogenannte *Furyo toriatsukai kisoku* (Regelung der Behandlung der Kriegsgefangenen, 俘虜取扱規則) im Jahr 1904 heraus. (Hasegawa 1979: 115) Im Jahr 1911 ratifizierte Japan das Haager Abkommen betreffend die Gesetze und Gebräuche des Landkriegs (bekannt auch unter der Bezeichnung „Haager Landkriegsordnung“). Das Abkommen nahm Bezug auf die Beschlüsse der Brüsseler Konferenz und legte auch die menschliche Behandlung der Kriegsgefangenen fest:

Artikel 4

„ Die Kriegsgefangenen unterstehen der Gewalt der feindlichen Regierung, aber nicht der Gewalt der Personen oder der Abteilungen, die sie gefangen genommen haben. Sie sollen mit Menschlichkeit behandelt werden. Alles, was ihnen persönlich gehört, verbleibt ihr Eigentum mit Ausnahme von Waffen, Pferden und Schriftstücken militärischen Inhalts.“

Artikel 15

„ Die Hilfsgesellschaften für Kriegsgefangene, die ordnungsmäßig nach den

Gesetzen ihres Landes gebildet worden sind und den Zweck verfolgen, die Vermittler der mildtätigen Nächstenhilfe zu sein, erhalten von den Kriegsführenden für sich und ihre ordnungsmäßig beglaubigten Agenten jede Erleichterung innerhalb der durch die militärischen Erfordernisse und die Verwaltungsvorschriften gezogenen Grenzen, um ihre menschenfreundlichen Bestrebungen wirksam ausführen zu können. (...)

(Laun 1946: 73, 75, 79)

Die Behandlung der Kriegsgefangenen im Abkommen war ein wichtiges Element für die Japaner, um ihre Gleichberechtigung unter Beweis zu stellen. Jedoch galt andererseits im Kaiserlichen Erlass für Soldaten und Matrosen implizierender Kampfgeist nach der Bushidō-Konzeption als notwendiges Mittel, um den Stellenwert des Soldaten innerhalb des Landes zu erhöhen. Insbesondere im Bereich der Kriegsgefangenschaft war Japan damit konfrontiert, seine bisherigen Wertvorstellungen radikal umzustellen. Aus der schriftlichen Formulierung der fraglichen Punkte einer weiteren internationalen Vorschrift, nämlich der zweiten Genfer Konvention „Über die Behandlung von Kriegsgefangenen“ aus dem Jahr 1929, wird ersichtlich, dass Japan trotz der Ratifizierung im Jahr 1911 Bedenken an der Befolgung der internationalen Vorschrift hatte:

1. „ Nach der Vorstellung der Kaiserlichen Armee wäre es unfassbar, in Kriegsgefangenschaft zu geraten, auch wenn das nach der Ansicht der ausländischen Armeen unverständlich ist. Das Abkommen mag formell in gegenseitigem Einverständnis geschlossen worden sein. Jedoch beruht dies in Realität auf einer für uns nicht nachvollziehbaren Verpflichtung.“
4. „ Der bevorzugte Stellenwert der Kriegsgefangenen laut dem Kapitel über die Bestrafung der Gefangenen im Abkommen fordert die Revision der inländischen Militärstrafgerichtsordnung betreffend Bestrafung der Kriegsmarine, Marinekommission und der Strafvollzugsanstalt, was im Hinblick auf die Bewahrung unserer traditionellen Moralvorstellungen nicht zulässig wäre.“

(Übersetzt aus: Fukiura 1990: 191-192)

Zudem deutet der Inhalt der von japanischen Soldaten geschriebenen Briefe während des Russisch-Japanischen Krieges darauf hin, dass sich trotz der

Aneignung der internationalen Vorschriften das Prinzip des Schamgefühls bezüglich der Kriegsgefangenschaft durchsetzte.¹⁴ Das Kriegsministerium vertrat somit die Ansicht, dass es eine Schmach sei, in Kriegsgefangenschaft zu geraten.

Nicht nur die Vormachtstellung des eigenen Landes, sondern auch das Bild der Japaner in westlichen Ländern galt als wichtiger Grund dafür, trotz der Durchsetzung der japanischen Konzeption die internationalen Normen insbesondere während des Russisch-Japanischen Krieges in Erwägung zu ziehen. Zu diesem Zeitpunkt herrschte laut eines Berichts des Roten Kreuzes allgemein die Ansicht, dass die japanische Regierung aufgrund des Schamgefühls kein Interesse an den eigenen Soldaten zeigte, wenn sie in Gefangenschaft gerieten, und die feindlichen Kriegsgefangenen sehr schlecht behandelte. Somit übten einige westliche Forscher Kritik an der japanischen Einstellung gegenüber Kriegsgefangenen. Um diese Kritiken zu entkräften, war Japan gezwungen, sich die westliche Konzeption anzueignen. Jedoch wurde in vieler Hinsicht die Verordnung missachtet. Beispielsweise war man laut der Landkriegsordnung verpflichtet, alle Kriegsgefangenen registrieren zu lassen:

Artikel 9

„ Jeder Kriegsgefangene ist verpflichtet, auf Befragen seinen wahren Namen und Dienstgrad anzugeben; handelt er gegen diese Vorschrift, so können ihm die Vergünstigungen, die den Kriegsgefangenen seiner Klasse zustehen, entzogen werden.“

Artikel 14

„ Beim Ausbruche der Feindseligkeiten wird in jedem der kriegführenden Staaten und eintretenden Falles in den neutralen Staaten, die Angehörige eines der Kriegführenden in ihr Gebiet aufgenommen haben, eine Auskunftsstelle über die Kriegsgefangene errichtet. Diese ist berufen, alle die

¹⁴ Teil eines von einem Soldaten geschriebenen Briefes: „Als ich zu mir kam, umgaben mich mehrere Feinde und schlugen mich, sodass ich wieder bewusstlos wurde. Es war am frühen Morgen, als ich ins Krankenhaus nahe einer Brücke eingeliefert wurde. Ich nahm am verheerenden Krieg teil und musste unglücklicherweise als Kriegsgefangener die größte Schmach erleben. Ich kann weder klagen noch die Waffe in die Hand nehmen. Es ist das Ende des Schicksals eines Kriegers. In der Tiefe des gefangenen Herzens verblieb die reine Tugend, doch die Japaner werden mein Gefühl niemals verstehen.“ (übersetzt aus: Hasegawa 1979: 159)

Kriegsgefangenen betreffenden Anfragen zu beantworten, und erhält von den zuständigen Dienststellen alle Angaben über die Unterbringung und deren Wechsel, über Freilassung gegen Ehrenwort, über Austausch, über Entweichungen, über Aufnahme in die Hospitäler und über Sterbefälle sowie sonstige Auskünfte, die nötig sind, um über jeden Kriegsgefangenen ein Personalblatt anzulegen und sich auf dem laufenden zu halten. Die Auskunftsstelle verzeichnet auf diesem Personalblatte die Matrikelnummer, den Vor- und Zunamen, das Alter, den Heimatort, den Dienstgrad, den Truppenteil, die Verwundungen und des Todes sowie alle besonderen Bemerkungen. Das Personalblatt wird nach dem Friedensschlusse der Regierung des anderen Kriegsführenden übermittelt. (...“
(Laun 1946: 77, 79)

Dementsprechend veröffentlichte die japanische Regierung die Namen der Kriegsgefangenen im Russisch-Japanischen Krieg. Unter den japanischen Kriegsgefangenen gab es jedoch viele Soldaten, die sich unter falschem Namen registrieren ließen. Viele dieser Soldaten verwendeten Namen historischer Kriegshelden (zum Beispiel Miyamoto Musashi, Sasaki Kojirō [1585-1612] Kondō Isami [1834-1868] etc.). (Fukiura 1990: 175-176) Solche falsche Angaben der eigenen Daten bei der Kriegsgefangenschaft erschwerten auch im Russisch-Japanischen Krieg die Suche nach Überlebenden und Vermissten. Zudem wussten viele Soldaten trotz der Ratifizierung der internationalen Vorschrift nicht von der Existenz der Regelung der Behandlung der Kriegsgefangenen und waren beispielsweise im Falle der Kriegsgefangenschaft nicht darauf vorbereitet, was sie auszusagen und worüber sie zu schweigen hatten. (Benedict 1989: 30-31; Fukiura 1990:221) Laut der Schilderung vom Direktor in einem Krankenhaus nahe der Stadt Harbin in Nordchina, in das einige verletzte japanische Kriegsgefangene eingeliefert wurden, gab es viele, die es ablehnten, gepflegt zu werden und von sich aus den Tod wählten. (Hasegawa 1979: 101) Die japanischen Kriegsgefangenen wurden nach ihrer Rückkehr zwar nicht bestraft, jedoch kam es aufgrund des tief verwurzelten Schamgefühls vor, dass sie in manchen ländlichen Gebieten als Verräter hingestellt wurden.

Ein solcher Zwiespalt von Realität und Norm zeigt, dass das japanische Kriegsministerium die Ratifizierung der internationalen Vorschrift nur als Zweck sah, um die Vormachtstellung des Landes zu rechtfertigen. In Wirklichkeit

setzte sich das auf der Bushidō-Konzeption basierende Prinzip des Schamgefühls bezüglich der Kriegsgefangenschaft bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges durch. Die Demonstration eigener Stellung gegenüber den westlichen Mächten als maßgebender Ansatz für die Auseinandersetzung mit der Kriegsgefangenschaft begründete auch das unterschiedliche Verhalten der Japaner gegenüber den Kriegsgefangenen im Ersten und Zweiten Weltkrieg. Im Gegensatz zur rechtmäßigen Behandlung während des Russisch-Japanischen Krieges und des Ersten Weltkrieges wurden den Japanern im Zweiten Weltkrieg Gräueltaten an Kriegsgefangenen vorgeworfen.¹⁵ (Klein 1993: 298) Die Überlegungen zur Kriegsgefangenschaft führten zur neuen Analyse des der Bushidō-Konzeption zugrunde liegenden Bewusstseins der Japaner: Ehre, Pflicht und Scham.

4.5 Das Moralbewusstsein: Ehre, Pflicht und Scham

Ehre, Pflicht und Scham gelten als die Elemente im Bewusstsein der Krieger, die den Konflikt mit der Kriegsgefangenschaft und dem damit in Zusammenhang stehenden Selbstmord auslösten. Sie stellen das bedeutende Element im Bewusstsein der Japaner dar, das in der Kriegerschicht zur Gestaltung der Bushidō-Konzeption beitrug. In der Phase der Rekonstruierung der Moralvorstellungen ab der Mitte der Meiji-Zeit mussten speziell diese Elemente untersucht werden, um eine neue Moralkonzeption entwickeln zu können. Insbesondere die amerikanische Anthropologin Ruth Benedict (1887-1948) befasste sich mit diesen drei Elementen und versuchte, die japanische Gesellschaftsstruktur aus der sozial-anthropologischen Perspektive zu untersuchen. Ihre Analyse ist deshalb von Bedeutung, weil sie trotz heftiger Kritik seitens japanischer Forscher an Aktualität gewinnt und zum ersten Mal den Zusammenhang der drei Elemente Ehre, Pflicht und Scham veranschaulichte. Ehre, Pflicht und Scham gehören zu den wichtigen Elementen des allgemeinen japanischen Bewusstseins, weil insbesondere diese Werte im Übergang von der traditionellen Bushidō-Konzeption zur rekonstruierten Bushidō-Konzeption zur Debatte standen und infolgedessen

¹⁵ Die Sterberate in japanischen Strafvollzugsanstalten während des Zweiten Weltkrieges belegt diese Tatsache deutlich. So starben in Europa ca. 4 % der amerikanischen und britischen Gefangenen im Gefängnis, während die Rate der in Haft verstorbenen Gefangenen in Japan 27 % betrug. Die Kriegsgefangenen wurden in Japan oft unmenschlich geprügelt und gequält. (Klein 1993: 298)

als Moralbewusstsein der Japaner bis zur heutigen Zeit an Bedeutung gewinnen. Benedicts Analyse belegt die Tatsache, dass speziell Ehre, Pflicht und Scham als Moralkonzeption auch zur Entwicklung der japanischen Gesellschaftsform beitrugen. Nach westlicher Ansicht stellt die Moral in erster Linie eine Ansammlung von formellen und informellen Regeln des menschlichen Verhaltens dar, die sich aus dem historisch begründeten Wesen des menschlichen Bewusstseins herausbildete. In Japan trifft diese Definition der Moral teilweise zu. Ich gehe davon aus, dass in Japan das kollektive Bewusstsein die Moralvorstellungen bildet, von denen aus sich die historisch entwickelten Verhaltensregeln ableiten. So stelle ich die These auf, dass im westlichen Rahmen das Bewusstsein als Ergebnis einer Entwicklung der Verhaltensregeln gilt, während in Japan das Bewusstsein die Verhaltensstruktur bestimmt. Meine Untersuchung der historischen Entwicklung der drei Elemente Ehre Pflicht und Scham soll dies darlegen. Es werden Vergleiche mit westlichen Aspekten gezogen, um das Wesen des Moralbewusstseins in Japan verständlich zu machen.

4.5.1 Ehre

Ehre entstand in Japan in enger Verbindung mit Pflicht und Scham, sodass die gesellschaftliche Reichweite der Ehre davon abhing, inwieweit sie im Zusammenhang mit dem Pflichtbewusstsein und dem Schamgefühl stand. Ehre wurde in manchen Situationen mit Schamgefühl gleichgestellt und auf die Ahnen sowie auf die Nachkommenschaft übertragen. (Sakurai 1971: 18-19) Das Schamgefühl gleicht dem Schuldgefühl im westlichen Sinne an, wenn der Ehre nicht Genüge getan wurde. Die Anthropologin Ruth Benedict stellt die Bedeutung der Ehre folgendermaßen dar:

„ Giri-to-one's name. This is a Japanese version of die Ehre.

-One's duty to 'clear' one's reputation of insult or imputation of failure, i.e., the duty of feuding or vendetta. (N. B. This evening of scores is not reckoned as aggression.)

-One's duty to admit no (professional) failure or ignorance.

-One's duty to fulfill the Japanese proprieties, e.g., observing all respect behavior, not living above one's station in life, curbing all displays of emotion on inappropriate occasions, etc.”

(Benedict 1989: 116)

Im Zusammenhang mit dem Pflichtbewusstsein definiert Benedict die Ehre als eine Form der Verpflichtung, die durch die Einhaltung der Verhaltensregeln Gestalt annimmt. Die Rache der 47 Samurai gehört nach Benedicts Definition der Ehre zu einer Form der Ehre als Ergebnis des Pflichtbewusstseins. Durch die Ausführung der Rache erfüllten die 47 Samurai ihre Verpflichtung der Loyalität gegenüber ihrem verstorbenen Herrn, um ihre Ehre dadurch zu retten. Obwohl die Tat der Rache gegen das Gesetz in der Edo-Zeit verstieß und die Samurai als Verbrecher bestraft werden sollten, wurde ihnen ehrenvolles *seppuku* gewährt, weil die Bewahrung der Loyalität gegenüber ihrem Herrn als ehrwürdig und daher die Rache als berechtigt angesehen wurde. In diesem Sinne ist Loyalität ein wichtiger Faktor für den Maßstab der Ehre. In der Gegenüberstellung der Ehre und der Loyalität weist der Philosoph Mori Mikisaburō darauf hin, dass Ehre und Loyalität zwei Elemente sind, die in ihrer Ausführung paradoxe Elemente enthalten. Gemäß seiner Behauptung stellt Loyalität in der Herr-Untertan-Beziehung eine Form von Aufopferung dar, während Ehre als Ausdrucksform der eigenen Existenz wahrgenommen werden kann, was gegen die Aufopferung spricht. (Mori 2005: 138) Seine These verleitet zur Fragestellung, wie die Loyalität als Tat für die Aufrechterhaltung der Ehre dennoch gerechtfertigt werden kann, wenn man davon ausgeht, dass Ehre und Pflicht im reziproken Verhältnis stehen.

Der Begriffsinhalt der japanischen Ehre hat ihren Ursprung in China. Unter anderem setzten sich konfuzianische Gelehrte in Japan mit der Ehre auseinander, wodurch die japanische Auffassung der Ehre entwickelt wurde. Nach der konfuzianischen Lehre umfasste der Ausdruck Ehre sowohl die Loyalität in der Herr-Untertan-Beziehung als auch die Pietät in der Vater-Kind-Beziehung. Demnach galt die Ehrerbietung als eine Pflicht, die jeder in seinen Beziehungen zu leisten hatte. In der feudalen Gesellschaft der Zhou-Dynastie (1045-221 v. Chr.) entwickelte sich diese Form der Ehre. Nach der Auflösung der feudalen Gesellschaftsform und der Reichseinigung in der Qin-Dynastie (221-207 v. Chr.) änderte sich die Konzeption der Ehre, sodass eine Trennung zwischen der Ehre einerseits als Pflichtbewusstsein in der jeweiligen Gesellschaftsschicht und andererseits der Ehrerbietung in Form der Pietät in der Familie stattfand. (Mori 2005: 116, 135-136) Japan übernahm den Begriff der Ehre nach der chinesischen Definition und entwickelte sie zum Moralbewusstsein der Krieger, indem man sie als absolute Existenz der Familie darlegte. Folgendes Beispiel aus dem im Jahr 1383 vom Feudalherrn

Shiba Yoshimasa (1350-1410) verfassten Werk *Chikubashō* (Liste der Gebote als Hausgesetz, 竹馬抄) zeigt die direkte Verbindung der Ehre mit der Familie und den Ahnen in der Kriegerschicht auf:

„ Als Bogenschütze sollte man sich nicht wegen der eigenen Ehre, sondern wegen der eigenen Nachkommen angemessen verhalten. Beispielsweise gilt das Spannen des Bogens für den Kaiser sowie den Feldherrn, um den eigenen Leib zu opfern, als der wahre Wille des Kriegers. Dies führt zur Bewahrung der Ehre seiner Nachkommenschaft.“

(Übersetzt aus: Sakurai 1971: 67)

Die These des Rufes nach Maruyama veranschaulicht auch diese Form der Ehre (siehe Seite 40). Um diese Form der Aufopferung im Loyalitätsverhältnis als Ausdruck der eigenen Existenz zu realisieren, wurde der Opfertod als Bewahrung der Ehre sowie der Loyalität wahrgenommen. Bis zur Abschaffung des Opfertodes im Jahr 1683 galt dieser als wichtiger Faktor, um eigene Existenz in der Aufopferung zu sehen. Die Verherrlichung des Todes als Ausdrucksform der eigenen Existenz und gleichzeitig zur Bewahrung der Ehre blieb trotz des Verbots weiterhin im Bewusstsein der Japaner erhalten. Mit der Abschaffung des Opfertodes in der frühen Edo-Zeit änderte sich jedoch die Bedeutung der Ehre. Die Aussage des neokonfuzianischen Gelehrten Kaibara Ekiken (1630-1714) stellt eine neue Dimension der Ehre dar:

„ Es gehört zum Wesen des japanischen Kriegers, dass sich viele der Krieger für den eigenen Herrn opfern. Warum? Die Menschen in unserem Land sind von Natur aus zur Tapferkeit veranlagt. Daher sollte man das historisch begründete Wesen der Krieger als Weg zur Bewahrung der Ehre zur Volksmoral gestalten.“

(Übersetzt aus: Sakurai 1971: 14)

Waren die Maßstäbe der Ehre bis zur Edo-Zeit die eigene Familie sowie der eigene Herr, so versuchte Kaibara, dies auf das Volk zu übertragen. Hier entstand zum ersten Mal die Konzeption der Ehre gegenüber dem „Land“. Blieb bisher der Beweis der Ehre auf „privater“ Ebene, so übertrug er die Bedeutung der Ehre auf die „öffentliche“ Ebene. Der Erhalt der Ehre wurde im Gesetz der Kriegerfamilie kontextualisiert und erlangte seine Legitimität

innerhalb der Kriegerschicht.¹⁶ Im Laufe der Edo-Zeit prägte sich das Bewusstsein der Ehre allmählich auch in anderen Gesellschaftsschichten ein. In der Phase der Entwicklung der Konzeption des Ehrgefühls in der Edo-Zeit gewann die Ehre als Aufgabe der Gesellschaftsschicht ihre Wirksamkeit. Benedicts Definition der Ehre verdeutlicht diese Form der Ehre:

„Giri to one's name also requires that one lives according to one's station in life. If a man fails in this giri he has no right to respect himself.”

(Benedict 1989: 149)

In der Übertragung auf andere Gesellschaftsschichten wurde der Begriffsinhalt der Ehre allgemeingültig, sodass man den eigenen Stellenwert in der jeweiligen Gesellschaftsschicht in Verbindung mit der Ehre zu positionieren versuchte. In dieser Hinsicht erhielt der Kontext der Ehre sowohl in der privaten als auch in der öffentlichen Sphäre seinen Wert. Außerhalb der Kriegerschicht etablierte sich der Ausdruck *ichibun* (一分) als Bezeichnung der Ehre. Anders als in der Kriegerschicht wurde der Ausdruck *ichibun* beispielsweise in den Schichten der Kaufleute und Handwerker bei unterschiedlichen Situationen in Gebrauch genommen, wie etwa im Falle einer Liebesaffäre. Stellte sich heraus, dass eine Ehefrau mit einem anderen Mann eine Beziehung hatte, so kam es vor, dass ihr Ehemann sie tötete oder ihren Liebhaber zum Duell herausforderte, um dadurch seine Ehre zu retten. (Sakurai 1971: 17) In der Herausbildung der „öffentlichen“ Ehre wurde mehr Gewicht auf die Individualität der Ehre, bei der es sich nicht um die Ehre gegenüber den Ahnen handelte, sondern bei der vielmehr die eigene Ehre im Vordergrund stand, gelegt. In diesem Zusammenhang war das Gefühl der Loyalität für die Bewahrung der Ehre auch in anderen Gesellschaftsschichten von Bedeutung, jedoch nicht nur im Sinne des Loyalitätsgefühls der Kriegerschicht, das in einer hierarchischen Beziehung immanent war, sondern auch auf gleichgestelltem menschlichen Verhältnis innerhalb der jeweiligen Gesellschaftsschicht. In diesem Veränderungsprozess der Bedeutung der Ehre etablierte sich das Bewusstsein der Ehre in der Öffentlichkeit, sodass der

¹⁶ „Des Luxus' in allen Bereichen, seien es Kleider, Wohnungen, Feiern sowie Geschenke, sollte man sich im Alltag enthalten. So ist jeder in der Gesellschaftsschicht, der er angehört, verpflichtet, eine dem Stand gemäße Ehre zu bewahren und sich keineswegs unanständig zu verhalten.“ (Übersetzt aus: Ishii 1974: 460)

Begriff Ehre in den Verordnungen der Edo-Zeit im Vergleich zu den mittelalterlichen Verordnungen seltener auftaucht (Sakurai 1971: 98).

Die Entwicklung der Ehre in der japanischen Geschichte sagt aus, dass die Bedeutung der Ehre in der Wahrnehmung der religiösen und moralischen Prägung sowie in der Erhaltung der harmonischen menschlichen Beziehung ihre Wurzel hat. In der Verschmelzung des Ehrgefühls mit dem Pflichtgefühl entwickelte sich das Loyalitätsbewusstsein, wodurch die Festlegung der menschlichen Beziehung zur Erhaltung des Moralwertes führte. Demzufolge hat ein weiteres Element einen erheblichen Anteil an der Moralisierung des Ehrgefühls: das Pflichtbewusstsein.

4.5.2 Pflicht

Das Pflichtbewusstsein bildete sich in der japanischen Geschichte in der Rücksichtnahme des Loyalitätsverhältnisses im Wechselspiel zwischen dem Ehr- und Pflichtgefühl heraus. Das Konzept der Pflicht (*giri*, 義理) wurde ursprünglich aus China übernommen, entwickelte sich jedoch zu einem anderen Begriffsinhalt. Dass die Konzeption der Pflicht nach ihrer Einführung aus China einen eigenen Weg nahm, zeigt sich insbesondere in der unterschiedlichen Wahrnehmung des Pflichtbewusstseins in der zwischenmenschlichen Beziehung. In Japan entwickelte sich die Bedeutung des *giri* als reziprokes Pflichtgefühl zweier Menschen, das durch die gegenseitige Erweisung von Gunst aufrechterhalten wird, welche im Bewusstsein der Freiwilligkeit erwidert werden sollte. In China erhielt das Pflichtbewusstsein unter anderem in Verbindung mit den Riten (*rei*, 礼) seinen Wert, was durch das Prinzip der Ordnung (*tenri*, 天理) begründet werden soll, in dem die Zwischenmenschlichkeit in der Einhaltung der Ordnung nicht im Vordergrund steht (Pörtner 1995: 260). Der chinesische Terminus des *giri* umfasste zudem auch den Begriffsinhalt des Ausdruckes Bedeutung (Minamoto 1996: 34). In der Einführungsphase der Konzeption *giri* in der frühen Heian-Zeit übernahm Japan in erster Linie die Konzeption der Pflicht im Sinne einer Bedeutung und assoziierte sie keineswegs mit dem Pflichtbewusstsein im Sinne der Erhaltung zwischenmenschlicher Beziehungen. Mit dem Aufsteigen der Kriegerschicht in der Kamakura-Zeit präziserte sich *giri* als der Weg für ein angemessenes Verhalten eines Menschen im Umgang mit anderen Menschen und entwickelte sich zum Moralbewusstsein der Krieger. (Minamoto 1996: 38) Man verpflichtete sich,

das Gefühl des Wohlwollens und gegenseitigen Verständnisses beispielsweise durch Geschenke oder Briefe auszudrücken. In der Phase der Moralisierung des Pflichtbewusstseins nahm auch die mit dem Pflichtgefühl verbundene Ehrerbietigkeit Gestalt an. Zum Teil wurde das Prinzip des Pflichtbewusstseins auch auf andere Gesellschaftsschichten übertragen. Bei den Bauern bedeutete das Pflichtgefühl die Beteiligung an Ritualen sowie die Erfüllung von Versprechen. (Sakurai 1971: 182-183) In der Edo-Zeit gewann die Bedeutung des *giri* an Absolutheit und wurde zur legitimen Moralkonzeption der Krieger.¹⁷ Jedoch gab es auch unter den Neokonfuzianern Kritik an der gegenwärtigen Haltung gegenüber dem *giri*. Beispielsweise behauptete Ogyū Sorai, dass viele der Gelehrten bezüglich des Pflichtbewusstseins auf eigenen Ansichten beharrten und daher in Vergessenheit geriet, dass der eigentliche Sinn der Verpflichtung durch ihre praktische Anwendung in der sittlichen Verhaltensstruktur an Bedeutung gewann. Er bedauerte, dass im Prozess der Theoretisierung der Prinzipien des Pflichtbewusstseins trotz seiner Legitimität keine einheitliche Richtlinie existierte. (Minamoto 1996: 53) Nach seiner Kritik am *giri* ließ die Thematisierung des *giri* nach, sodass es am Ende der Edo-Zeit zumindest unter den Neokonfuzianern immer weniger von Bedeutung war. Im Hintergrund der Kritik von Ogyū Sorai stand der Konflikt um die Ehre betreffend die Bestrafung der 47 Samurai. Seine kritische Haltung gegenüber der unbedachten Verabsolutierung des Pflichtbewusstseins rechtfertigte die Bestrafung der 47 Samurai in Form eines *seppuku* trotz ihres schweren Verbrechens. Insofern kann die Rache der 47 Samurai auch als Konflikt um zwei Richtlinien des Pflichtbewusstseins interpretiert werden. So existierte auf der einen Seite absolutes Pflichtbewusstsein gegenüber dem Shogunat, was dem heutigen Begriff der Pflicht (*gimu*, 義務) entspricht. Parallel zum absoluten Prinzip der Pflicht herrschte auf die einzelne Person gerichtetes Pflichtbewusstsein im Loyalitätsverhältnis zwischen zwei Menschen. Bei der Ausführung der Rache der 47 Samurai richtete sich das private Pflichtbewusstsein gegen das öffentliche Pflichtbewusstsein, wobei das private Pflichtbewusstsein sich gegen das öffentliche Pflichtbewusstsein durchsetzte. Der Konflikt um das Pflichtbewusstsein spielte sich auch im Bereich der Wirtschaft ab. Die Bedeutung des Pflichtbewusstseins beinhaltete unter

¹⁷ Auszug aus dem im Jahr 1635 novellierten Gesetz für die Kriegerfamilien: „Das Pflichtbewusstsein gilt als der Hauptbestandteil der Loyalität sowie der Pietät, in der Befolgung der Verhaltensregeln sowie der Praktizierung der Kampfkünste, so dass man keineswegs gegen die angeführte Sittlichkeit verstoßen sollte.“ (Übersetzt aus: Minamoto 1996: 59)

anderem auch den Umgang mit dem Profit. In der Behandlung des Terminus Profit (*ri*, 利) kontextualisierten die Gelehrten die Einhaltung der Sparsamkeit und den Verzicht auf jeglichen Gewinn als Prinzip der Pflicht. Demnach deutete die Praktizierung des absoluten Pflichtbewusstseins auf die völlige Nichtigkeit des Profits, was der Entwicklung der Marktwirtschaft hinderlich war. Yamaga Sokō setzte sich mit diesem Konflikt auseinander und erörterte den Sinn des Profits als der Pflicht entgegengesetztes Element. Durch die Trennung von zwei Werten in der Neudefinierung des Pflichtbewusstseins schloss er die Bedeutung des Profits aus der Konzeption der Pflicht aus. (Miyamura 2005: 141) In dieser Auseinandersetzung von Pflicht und Profit zielte er des weiteren darauf, die Bedeutsamkeit des Pflichtbewusstseins im Allgemeinen in den Vordergrund zu stellen. Seine strenge Trennung der Pflicht vom Profit im Kontext des Pflichtbewusstseins führte schließlich zum Beibehalt des „freien“ Bewusstseins im Bereich der Marktwirtschaft und gleichzeitig zur Einschränkung der Konzeption der Pflicht in ihrer Praxis. Wurde der Ausdruck *giri* als die Absolutheit des Pflichtgefühls wahrgenommen, dessen Praktizierung in verschiedener Hinsicht Konflikte hervorrief, führte dessen Konzeption unter dem Volk zum Pflichtbewusstsein als kontrastierendem Wert zur Menschlichkeit (*ninjō*, 人情). Insbesondere in Kabuki- und Puppen-Theater fand der Zwiespalt zwischen *giri* und *ninjō* im Volk breites Interesse. Das Stück *Sugawara denju tenarai kagami* (Sugawaras Einweihung in das Geheimnis der Kalligrafie, 菅原伝授手習鏡)¹⁸ stellt ein solches

¹⁸ Das Stück handelt von einem Ereignis der mittleren Heian-Zeit. Es beinhaltet die Geschichte von Drillingen, deren Vater als Kammerherr von Sugawara Michizane (845-903) tätig war. Die Drillinge, namens Umeōmaru, Sakuramaru und Matsuōmaru, leisteten ihren Herren die Treue, Umeōmaru gegenüber Sugawara Michizane, dem Großminister zur Rechten, Sakuramaru gegenüber dem Tennō Tokiyo und Matsuōmaru gegenüber Fujiwara Tokihira, dem Großminister zur Linken. Sugawara wurde wegen des heimlichen Treffens zwischen seiner Tochter Kariyahime und dem Tennō Tokiyo eine Intrige vorgeworfen und er wurde im Jahr 901 von seinem Gegner Fujiwara ins Exil nach Dazaifu versetzt, was zum tragischen Schicksal der Drillinge führte. Sakuramaru, der das heimliche Treffen zwischen Kariyahime und dem Tennō Tokiyo vermittelt hatte, fühlte sich verantwortlich für Fujiwaras Versetzung und beging *seppuku*, um durch Selbstmord seine Schuld zu begleichen. Das Stück stellt einen Teil dieser Tragödie dar: Fujiwara schickt seinen Gefolgsmann, Umeōmaru, um Sugawaras Sohn zu töten. Der Gefolgsmann von Sugawara erfährt dies und lässt einen anderen Jungen enthaupten, um dadurch Sugawaras Sohn zu retten. Es stellt sich jedoch heraus, dass dieser der Sohn von Umeōmaru ist. Umeōmaru bekennt, dass Fujiwaras Verdacht zur Tragödie der eigenen Familie geführt und er den eigenen Sohn geopfert hat, um somit die Loyalität gegenüber seinem

Beispiel dar, in dem die Loyalität in der Herr-Untertan-Beziehung als Form des *giri* über der Loyalität in der Vater-Kind -Beziehung als Form des *ninjō* steht. Hier wird die Loyalität gegenüber dem Herrn als tragische Form der Aufopferung dargestellt, sodass sogar das eigene Kind getötet werden musste, um zwei Formen von Loyalität aufrecht zu erhalten. Das Stück erlangte große Beliebtheit unter dem Volk. Die Thematisierung des *giri* und *ninjō* in diesem Stück zeigt, dass das Volk trotz des Versuches der Neokonfuzianer, das Pflichtbewusstsein als anwendbare Moralkonzeption zu entwickeln, mehr Gewicht auf *ninjō* legte. Das Pflichtbewusstsein wurde in dem Sinne als negativer Wert wahrgenommen, das durchgeführt werden musste, auch wenn es gegen den eigenen Willen ist. Nach dem Strafgesetz der Edo-Zeit wurde beispielsweise der Verstoß gegen das Pflichtbewusstsein im Loyalitätsverhältnis der Herr-Untertan-Beziehung schwerer bestraft als in der Vater-Kind-Beziehung. Dies führt zur Tatsache, dass die Menschlichkeit in der Vater-Kind-Beziehung im Vergleich zur Konzeption der Pflicht in der Herr-Untertan-Beziehung im Volk eine größere Rolle spielte und die Legitimität des Pflichtbewusstseins innerhalb der Kriegerschicht verblieb. Die Schilderung des Kriegers Buyō Inshi in seinem Werk *Seji kenmonroku* (narrative Aufnahme über gesellschaftliche Angelegenheiten, 世事見聞録) aus dem Jahr 1816 belegt dies:

„ Kaufleute sowie Wanderer brauchen das Prinzip der Pflicht sowie der Scham nicht zu befolgen. (...) Bauern sind zwar produktiv und gelten als Hauptträger des Landes, jedoch sind sie von Menschen, denen sie Loyalität zu erweisen haben, befreit, sodass sie keinesfalls verpflichtet sind, sich den Menschen aus anderen Provinzen zu ergeben.“

(Übersetzt aus: Miyamura 2005: 149)

In der historischen Umwälzung am Ende der Edo-Zeit verlor die Absolutheit des Pflichtbewusstseins an Bedeutung und wurde nach der Öffnung Japans erneut thematisiert. Im Zuge der Einführung westlicher Theorien übernahm der Terminus *giri* westliche Konzeptionen des Pflichtbewusstseins. Demzufolge wurde der in der Meiji-Zeit etablierte Ausdruck *gimu* zum allgemeinen Begriff für Pflichtbewusstsein. Jedoch blieb die japanische Konzeption der Pflicht, *giri*, als Richtlinie für die Erhaltung der angemessenen Verhaltensform in der zwischenmenschlichen Beziehung weiterhin bestehen.

verstorbenen Bruder sowie seinem Vater aufrecht zu erhalten. (Leiter 1979: 376-377)

Unter Berücksichtigung der historischen Entwicklung des Pflichtbewusstseins zieht beispielsweise Benedict in ihrer weiteren Analyse die Gunst (*on*, 恩) als Hauptelement des Prinzips der Pflicht heran, um die Unterscheidung der Bedeutung des Ausdruckes *gimu* von jener des *giri* zu ermöglichen. In ihrer Analyse der Verpflichtung impliziert der Begriffsinhalt des *gimu* das absolute Pflichtbewusstsein, das auf einseitiger Gunst beruht. Hier gelten Staat, Tennō, Land etc. als Objekte der Verpflichtung, die die „Öffentlichkeit“ repräsentieren. Die auf ein „öffentliches“ Objekt gerichtete Einseitigkeit des Pflichtbewusstseins führte dazu, dass sich der Gegenstand, zu dem die Verpflichtung besteht, relativiert. Hingegen beruht *giri* in seiner fundamentalen Form auf der Erhaltung des reziproken Verhältnisses zweier Menschen, die zum Teil durch die Erhaltung der Gunst zum Ausdruck kommt. (Benedict 1989: 116) Sugiyama Takie stimmt teilweise Benedicts These zu und fügt hinzu, dass man in der Bedeutung der Gunst jedoch nicht von der „reinen“ Gegenseitigkeit sprechen kann, weil derjenige, der die Gunst erhält, sie als Verpflichtung wahrnimmt, während der Geber der Gunst seine Tat als Ausdruck der Freiwilligkeit zur Kenntnis nimmt (Lebra 1976: 91). Aufgrund dieser unverhältnismäßigen Reziprozität in der Konzeption des *giri* kann es vorkommen, dass die Pflicht in manchen Situationen gegen den eigenen Willen in die Tat umgesetzt werden muss. Die Geschichte des Stückes *Sugawara denju tenarai kagami* exemplifiziert eine solche Form des *giri*. Im Prozess der Neubildung der Konzeption der Pflicht in der Meiji-Zeit waren die Forscher einerseits bemüht, das Pflichtbewusstsein wieder auf der Moralkonzeption aufzubauen. Andererseits befürchteten sie die Milderung des Pflichtbewusstseins und eine daraus möglicherweise resultierende Entfremdung der nationalen Moralkonzeption. Um dies zu verhindern, wurde die traditionelle Konzeption der Pflicht in das neu definierte Pflichtbewusstsein aufgenommen, indem man die auf der Freiwilligkeit beruhende Verpflichtung nach dem ursprünglichen Sinne des Pflichtbewusstseins als Grundstein für die Praktizierung des absoluten Loyalitätsverhältnisses sowie der Loyalität gegenüber der Öffentlichkeit legte. Im Prozess der Bildung der nationalen Moralkonzeption wurde die rekonstruierte Konzeption der Pflicht zum Charakter der japanischen Verhaltensstruktur, die heutzutage auch in der Analyse der japanischen Gesellschaft bedeutsam ist.

4.5.3 Scham

Das Schamgefühl ist ein weiteres Element, das sich in der Moralisierung der Ehre und der Pflicht entwickelte und auch in der Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption einen wichtigen Stellenwert einnimmt. In erster Linie tritt das Schamgefühl in Verbindung mit dem Pflichtbewusstsein auf. Das Schamgefühl entsteht im Allgemeinen, wenn die Verpflichtung gegenüber der Gesellschaft nicht ausreichend erfüllt wird. Benedict erläutert den Zusammenhang zwischen dem Pflichtbewusstsein und dem Schamgefühl folgendermaßen:

„ They (Japanese) do not dictate that a man shall act generously out of the spontaneity of his heart. A man must do *giri*, they say, because, if he does not, people will call him ‘a person who does not know *giri*’ and he will be shamed before the world.”

(Benedict 1989: 141)

Nach Benedicts Aussage fungiert die Gesellschaft als Maßstab und bestimmt, inwieweit die Verpflichtung zu leisten ist. Durch das Auftreten des Schamgefühls bei mangelhafter Wahrnehmung des Pflichtbewusstseins führt das Wechselspiel zwischen Scham- und Pflichtgefühl zur Regelung der Verhaltensstruktur in der japanischen Gesellschaft. Ging man in der historischen Entwicklung des japanischen Moralbewusstseins vom Pflicht- und Ehrgefühl des Individuums aus, gewann die Scham in der Widerspiegelung des Individuums auf die Gesellschaft ihre Existenz. In diesem Sinne bleibt das Schamgefühl nicht im Bewusstsein des Individuums, sondern überträgt sich auf die Familie. Es gibt jedoch die Behauptung, dass der Stellenwert der Familie in Japan im Vergleich mit Europa weniger von Bedeutung sei, obwohl die japanische Gesellschaft sich auf die Familienstruktur stützt. Einer der Gründe dafür liegt darin, dass die Zugehörigkeit der Familie zu Gesellschaftsgruppen sowie Institutionen stark ist, dass keine Privatsphäre zwischen der Familie und der Gesellschaft sowie auch innerhalb der Familie herrscht. Begeht beispielsweise ein Familienmitglied ein Verbrechen, so würde man in Europa versuchen, das Familienmitglied zu verteidigen, während die Familie in Japan aufgrund des Schamgefühls gegenüber der Gesellschaft das eigene Familienmitglied verstoßen würde. (Sakuta 1967: 14)

Anders als in Japan, wo sich das Schamgefühl zu einer der wichtigsten Moralkonzeptionen entwickelte, spielte in westlichen Kulturen das Empfinden

des Schamgefühls im Bereich der Moralvorstellung keine maßgebende Rolle. Das Schamgefühl begann in Europa durch seine Anerkennung im Bereich der Psychologie ab dem 19. Jahrhundert indirekt einen gesellschaftlichen Stellenwert einzunehmen, und man ging davon aus, dass Scham nur in bestimmten Situationen hervortritt.

Betrachtet man den Wert des Schamgefühls aus der Perspektive der Öffentlichkeit und Privatheit, so trifft Benedicts Aussage zu, dass das Schamgefühl in Japan als gesellschaftlicher Maßstab fungiert und somit den „äußeren“ Wert bestimmt. Dies führt gleichzeitig zum Aspekt, dass die Scham in ihrer Reflexion in der Öffentlichkeit auch ihre Existenz in der Privatheit aufweist. Das heißt, die Scham ist in ihrer Erscheinung nicht im Wesen eines Menschen bestehendes Gefühl, sondern ein Bewusstsein, das sich in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit ergibt. Um dies zu begründen, stellt Benedict die These auf, dass sich die westliche und die japanische Kultur als Kulturen des Schuldgefühls und des Schamgefühls unterscheiden. In ihrem Vergleich zweier Kulturen für die Ausführung der Verpflichtung beruht ihrer Ansicht nach das Schuldgefühl auf dem inneren Bewusstsein der Wahrnehmung der Schuld, während in der Kultur des Schamgefühls für die Wahrnehmung der Scham die Reflexion des „äußeren“ Druckes eine wichtige Rolle spielt, sodass das Urteil anderer Person entscheidend für die Entstehung des Schamgefühls ist.

„ True shame cultures rely on external sanctions for good behavior, as true guilt cultures do, on an internalized conviction of sin. Shame is a reaction to other people's criticism.“

(Benedict 1989: 223)

Der Forscher Mori Mikisaburō griff Benedicts Theorie der Scham- und Schuld-Kultur auf und argumentierte, dass die Scham in der Natur eines Menschen festgelegt sei und daher im inneren Bewusstsein bereits ihre Existenz vorweise.

Der Ursprung des japanischen Ausdruckes Scham (*haji*, 恥) liegt in der chinesischen Kultur. Der Philosoph Konfuzius (551-479 v. Chr.) setzte sich mit dem Wesen der Schuld und der Scham auseinander und ging davon aus, dass die gesetzliche Einprägung des Schuldbewusstseins keine Wohltat darstellt. Nach seiner Ansicht besteht die Tendenz, dass sich das Schuldbewusstsein verringert, sobald es rechtlich begründet ist. Stattdessen würde die moralische Einprägung des Schamgefühls mehr Sinn ergeben und zur Wohltat führen,

weil das Moralbewusstsein dadurch nicht formal bleibt, sondern in das innere Bewusstsein der Menschen prägt. (Mori 2005: 186) Nicht nur Konfuzius, sondern auch sein Nachfolger Menzius (372-289 v. Chr.) beschäftigte sich mit der Scham und erkannte in ihr einen moralischen Wert, der zum Wesen des Menschen gehört. Japan übernahm den Begriffsinhalt des *haji* nach der konfuzianischen These und versuchte, die Scham als Moralbewusstsein in der Edo-Zeit rechtlich festzulegen. Durch die Lehre vom Moralbewusstsein und deren Verbreitung in Tempelschulen gelang es dem Shogunat, das Schamgefühl als Moralbewusstsein dem Volk einzuprägen. Daraus lässt sich schließen, dass sich das Schamgefühl der Krieger in der Edo-Zeit zum moralischen Maßstab der Gesellschaft entwickelte, indem man versuchte, die Scham, die ihren Ursprung im inneren Bewusstsein hat, auf die Öffentlichkeit zu übertragen. Die Konzeption der Scham blieb nach der Auflösung des Moralbewusstseins im Gesetz in der Meiji-Zeit auch weiterhin erhalten.

Greifen wir auf Benedicts Theorie der Unterteilung der zwei Kulturen in die des Schuldgefühls und die des Schamgefühls zurück, so definierte sie Schuldgefühl als nach innen geprägte Moralform, hingegen Schamgefühl als auf die Gesellschaft reflektierende äußere Moralform. Mori widerlegte ihre These, indem er Schamgefühl in Japan als im inneren Bewusstsein eines Menschen verwurzelte Moralkonzeption interpretierte. Beide Thesen sprechen meiner Meinung nach jedoch dafür, dass sich die Scham in ihrer Entwicklung unter Berücksichtigung des inneren und äußeren Bewusstseins im Sinne von Privatheit und Öffentlichkeit zum Moralbewusstsein herausbildete. Daraus ziehe ich den Schluss, dass das Schamgefühl im Fall Japans als sowohl nach innen als auch nach außen gerichtetes Moralbewusstsein eine Doppelfunktion aufweist.

Konzentriert man sich auf die Bedeutung des Schamgefühls in der westlichen Welt, so richtet sich meine Frage, ob das Schamgefühl auch im „inneren“ Bewusstsein geprägt sein kann, weil im Allgemeinen der „äußere“ Faktor des Bewusstseins in der westlichen Welt eine größere Rolle spielt. Gewiss entwickelte sich die Erforschung der Scham in der westlichen Kultur zunächst im Bereich der Psychologie. Im Gegensatz zu Japan ging die Entwicklung des Schamgefühls vom Bewusstsein des Individuums aus und trug zur Persönlichkeitsbildung bei. Wenn man die Bedeutung der Persönlichkeit im Zusammenhang mit dem Schamgefühl in der Geschichte der europäischen Psychologie betrachtet, so gab es die Tendenz, dass man den Wert der

Persönlichkeit in der den Menschen umgebenden Gesellschaft erkannte. So wurde das Auftreten des Schamgefühls als etwas interpretiert, das im Zwiespalt der menschlichen Beziehung vom Individuum auf die Gesellschaft übertragen wurde. Der Psychologe Sigmund Freud (1856-1939) versuchte das Schamgefühl im Zusammenhang mit dem sexuellen Bedürfnis zu analysieren. Er bezeichnete das Schamgefühl als Reflexion auf das Schuldgefühl, welches aus Furcht vor dem Auftreten der Wahrheit zum Vorschein kommt. (Lynd 1983: 9) Seine Definition der Scham weist Ähnlichkeit mit Benedicts These auf. Freuds Analyse der Scham kann meiner Meinung nach auch als Konflikt um den Zwiespalt des inneren und äußeren Bewusstseins in der Moralvorstellung interpretiert werden. Das heißt, die Scham gilt als Reflexion auf den äußeren Moralwert, wodurch die Bedeutung des inneren Bewusstseins hervortritt. Die Auseinandersetzung mit der Scham als das aus der Reflexion auf die Gesellschaft auftauchende innere Bewusstsein leitet zur Thematisierung der damit zusammenhängenden Persönlichkeit.

Ein weiterer Forscher, der Psychoanalytiker Franz Alexander (1891-1964), beschäftigte sich mit dem Schamgefühl im sprachwissenschaftlichen Kontext. Nach seiner Unterscheidung des Schuldgefühls vom Schamgefühl würde die Scham Gefühle wie „ich bin sehr verletzt“ und „es ist nicht zu schaffen“ hervorrufen, während durch ein Einbekennen der Schuld das Gefühl wie „ich bin nicht gut“ entsteht. Demnach beruht das Empfinden der Schuld auf dem Gefühl der Sünde und das Empfinden der Scham auf dem Minderwertigkeitsgefühl. In der Hinsicht würde sich das Minderwertigkeitsgefühl mehr auf den Persönlichkeitskonflikt beziehen als auf das Bewusstsein der Sünde. Betrachtet man die Analyse der Scham und der Schuld aus einer weiteren linguistischen Perspektive, ist das innere Bewusstsein des die Person einbeziehenden Elements der Scham insbesondere in der deutschen Sprache ersichtlich. (Lynd 1983: 11-13)

- Ich schäme mich.
- Ich bin schuldig.

Im Satz „ich schäme mich“ reflektiert das Verb „schämen“ sich selbst, sodass die Scham in sich widerspiegelt. Hingegen wird der Ausdruck Schuld im Satz als Adjektiv angewendet, indem die Schuld zwar die Person charakterisiert, jedoch keine Konfrontation mit sich selbst darstellt. Das Bekennen der Schuld deutet auch auf die damit in Verbindung stehende Verantwortlichkeit. Damit

richtet sich im Kontext der Schuld das Bewusstsein der Person nach außen und lässt keine Frage in sich offen. Somit ist der unterschiedliche Zugang zum Bewusstsein beispielsweise im grammatikalischen Aufbau feststellbar. Dies beweist auch, dass das Schamgefühl in der westlichen Kultur sowohl das innere als auch das äußere Bewusstsein mitberücksichtigt. Max Scheler setzte sich mit dieser Form der Scham auseinander und definierte die Scham als „Rückwendung auf ein Selbst“. Nach seiner Ansicht tritt das Schamgefühl auf, wenn eine Person als Individuum wahrgenommen wird, wobei er dessen Wahrnehmung im Bereich des Geschlechtstriebes betont. (Scheler 1933b: 68-69)

Das Auftreten der Scham vor „Nacktheit“ ist ein weiterer Aspekt, der sich in der westlichen Kultur entwickelt hat. In Freuds Analyse wurde die Furcht vor dem Auftreten der Wahrheit als Ursache für das Schamgefühl erwähnt. Im weitesten Sinne kann die „Wahrheit“ auch als Nacktheit interpretiert werden. Wird die Angst vor dem Auftreten der Wahrheit überwunden, indem man die Wahrheit bekennt, so deutet dieser Schritt auch auf die Bewältigung des Schamgefühls. Der französische Philosoph Jean-Paul Sartre (1905-1980) postulierte diese Form des Schamgefühls auch als Bekenntnis zum Selbst. Nach seiner Ansicht beruht Scham darauf, wie die eigene Person im Auge des anderen reflektiert wird. In dieser Hinsicht ist man durch die durch Reflexion hervortretende Scham mit der eigenen Persönlichkeit konfrontiert. (Lynd 1983: 47) Somit „reflektiert“ das äußere Bewusstsein auf das innere Bewusstsein und stellt das innere Bewusstsein wiederum vor dem Selbst dar, was zum Bekennen der Wahrheit leitet. Konzentrieren wir uns auf die mit der Wahrheit im Zusammenhang stehende „Nacktheit“, so führt das Auftreten der Nacktheit auf die Bibel zurück. Im Alten Testament wird dies ersichtlich:

„ Da wurden ihrer beiden Augen aufgetan und wurden gewahr, daß sie nackend waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten ihnen Schützen. (Moses 1c. 3, v7)“
(Scheler 1933b: 57)

Das Zitat schildert, dass Adam und Eva sich schämen, nackt zu sein, als ihnen ihre Nacktheit bewusst wird. So ist es kein Zufall, dass der deutsche Ausdruck Scham auch auf den Geschlechtsteil deutet. Aus diesem Grund wurde die Bedeutung der Scham in der frühen Phase der Forschung im Zusammenhang mit dem Geschlechtstrieb analysiert. Ein solches „leibliches“ Schamgefühl tritt

nach Schelers These erst auf, wenn die Nacktheit des Individuums von einer anderen nackten Person sowie daran beteiligten Personen beiderseits wahrgenommen wird. In manchen Situationen, wie Nacktheit vor einem Arzt oder bei der Arbeit als Aktmodell, entsteht trotz des Nacktseins kein Schamgefühl, weil die individuelle geschlechtliche Persönlichkeit der nackten Person als solche nicht wahrgenommen wird. Er erweiterte seine These und stellte Scham auch als eine Form des Ausdruckes der Ehrfurcht dar. (Scheler 1933b: 69, 80) In diesem Sinne weist die Scham indirekt eine moralische Funktion auf. Es kann Schamlosigkeit vorgeworfen werden, wenn die soziale Moralvorstellung missachtet wird.¹⁹

Die Entwicklung des Schamgefühls in der westlichen Kultur zeigt, dass die Konfrontation mit dem inneren Bewusstsein durch das Auftreten der Scham ermöglicht wird - und dies in ähnlicher Form auch in Japan feststellbar ist. Aus der Vergleichsanalyse der Scham stelle ich folgende Behauptung auf: In beiden Kulturen entstand das Schamgefühl im Konflikt um das innere und das äußere Bewusstsein. Gleichzeitig legt die Analyse der Scham folgenden Unterschied dar: In westlichen Kulturen setzt das individuelle Bewusstsein als Objekt der Scham voraus. Das heißt, der Standpunkt der Scham wird aus der Privatheit des Individuums bestimmt. In Japan steht dagegen die Öffentlichkeit im Kontext der Scham im Vordergrund. Daher richtet sich die Konfrontation um die Balance des inneren und des äußeren Bewusstseins im Gegensatz zu der westlichen Kultur, in der die Scham in sich selbst reflektiert und die eigene Persönlichkeit infrage stellt, in Japan nach außen und führt zur Überlegung, wie die eigene Persönlichkeit in die Gesellschaft absorbiert werden kann. Dies erklärt meines Erachtens auch, warum sich die Scham zum Moralbewusstsein der Japaner entwickelte und das Wesen der Japaner charakterisiert.

4.6 Der Bushidō-Diskurs um Selbstmord und Kriegsgefangenschaft

Der Zwiespalt zwischen der Befolgung der Regel und deren Realität in der Einführung der Wehrpflicht sowie die Problematik der Kriegsgefangenschaft ab

¹⁹ Folgendes Beispiel aus der stoischen Lehre stellt meiner Meinung nach diese Art des Schamgefühls im Kontext der Moral dar: „Gehe in die Einöde, das passt dann zu dir, oder lebe sonst mit dir und deinem Körpergeruch allein. Denn es ist nur recht, dass du deine mangelnde Sauberkeit für dich allein genießt. Aber wenn du in einer Stadt lebst, kannst du deine Nachlässigkeit und Rücksichtslosigkeit kaum entschuldigen.“ (Epiktet 2001b: 286)

dem Chinesisch-Japanischen Krieg standen im Hintergrund des Bushidō-Diskurses. Insbesondere im Russisch-Japanischen Krieg traten Probleme auf, als die nationalistischen Intellektuellen versuchten, die Bushidō-Konzeption als Mittel für die Gestaltung der nationalen Moralkonzeption einzuführen. In solchem Umfeld hielt Ukita Kazutami am 18. September 1904 eine Rede im Verein für Erziehung in Tokyo. Sein Vortrag beinhaltete Überlegungen über das Pflichtbewusstsein der Soldaten. Nach seiner Meinung sollte ein Soldat in Anbetracht seiner Verpflichtung und keineswegs seiner Ehre sterben. Die historische Bedeutung des Todes könne unter Umständen zu Missverständnissen führen, weil der Selbstmord im Krieg in Japan als Tat der idealen Tapferkeit hoch gepriesen, jedoch in westlichen Ländern als Tat des Wahns wahrgenommen werde. Um den Konflikt um das Bewusstsein der Pflicht und der Ehre im Kontext des Selbstmordes zu klären, wäre es seiner Auffassung nach von Vorteil, nicht nur auf dem Geist in der Bushidō-Konzeption zu beharren, sondern im Bereich der formellen Konzeption auch westliche Theorien einzuführen. Um dies zu ermöglichen, sollten sowohl Pazifismus als auch Friedensideen in Anspruch genommen werden, sodass der Einsatz der Nation unter Berücksichtigung verschiedener Kritiken in angemessener Form in Kraft gesetzt werden kann. (Toyabe 1904: 213) Seine Rede löste heftige Diskussionen um die Durchsetzung der Bushidō-Konzeption im Russisch-Japanischen Krieg aus und veranlasste schließlich zur Herausgabe des Sammelwerkes *gendai taika bushidō ronsō* durch Akiyama Goan im Jahr 1905. Vorwiegend reagierten Nationalisten auf Ukitas Rede. In dieser Kontroverse um die Praktizierung der Bushidō-Konzeption musste das Moralbewusstsein aus der traditionellen Konzeption des Bushidō, Ehre Pflicht und Scham, infrage gestellt werden, um die Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption zu vollziehen.

Als erster Kritiker griff Generalmajor Satō Tadashi Ukitas Vortrag auf und offenbarte seine kritische Haltung gegenüber Ukitas Trennung der Pflicht von der Ehre in Bezug auf den Selbstmord. Nach seiner Ansicht gilt Selbstmord als Tat der Ehre, die an Bedeutung gewinnt, indem man Kriegsgefangenschaft als Scham wahrnimmt. Er geht davon aus, dass die Einhaltung der traditionellen Konzeption ein wichtiger Faktor für die Kriegsführung sein sollte, weil es jedem bewusst sei, dass die Kapitulation eine vernünftige Entscheidung sein könne, jedoch das Gefühl an das Aufgeben keineswegs zum Sieg führe (er betrachtet Kapitulation als eine objektive Methode). (Satō 1905: 228-229) Mit seiner

Behauptung, dass es mit dem Bewusstsein, nicht sterben zu wollen, unmöglich sei, einen Krieg zu gewinnen, vertritt er auch die Sichtweise des Staates. Seiner Argumentation zufolge trennt er meiner Ansicht nach das „rationale“ vom „irrationalen“ Element im Krieg. Einerseits sei es notwendig, Selbstmord eher durch Ehre als durch Verpflichtung für das Land zu rechtfertigen, um dadurch den Willen des Soldaten zu stärken. Andererseits bekennt er die Tatsache, dass niemand, trotz des im Bewusstsein der Japaner eingprägten Schamgeföhls, freiwillig in den Tod gehe. Daher sollte ein „irrationales“ Element, nämlich der Geist eines Menschen, berücksichtigt werden, um den Krieg möglichst „rational“ zu führen. So stellen irrationale Elemente im Krieg Mittel dar, um den Zwiespalt zwischen Realität und Vorbild zu lösen. Im europäischen Rahmen entwickelte sich die Kriegsgefangenschaft insbesondere ab dem Mittelalter als rationales Mittel, und die Darbietung der Ehre wurde auch in diesem Zusammenhang in einer anderen Dimension bedeutsam. Hingegen wurde in Japan die Konzeption der Ehre zum wichtigsten Moralbewusstsein der Krieger, sodass die Negation der Kriegsgefangenschaft in der Konzeption der Ehre gerechtfertigt wurden. In der frühen Meiji-Zeit wurden derartige Elemente als traditionelle Elemente teilweise abgelehnt, jedoch sahen nicht nur nationalistische, sondern auch liberale Intellektuelle die Notwendigkeit der Revitalisierung dieser tradierten Elemente, die in veränderter Form wiedergegeben werden sollten, die auch in Inoues Theorie von der Trennung des Formalismus vom Idealismus nachweisbar ist.

Satō setzte sich im Weiteren mit der Bedeutung der Pflicht auseinander, um darauf hinzuweisen, dass allein die Verpflichtung gegenüber dem Krieg nicht genüge, den Soldaten vom Sinn des Krieges zu überzeugen. Leisteten Soldaten nur aus Verpflichtung ihren Dienst, so würden sie sich logischerweise weigern, in den Krieg zu ziehen. Denn niemand wäre bereit, sich nur aus Pflicht zu opfern. Er begründete seine Aussage damit, dass zur Verpflichtung das Bewusstsein der Objektivität gehört, die die Vernunft eines Menschen bildet. Jedoch würde ein vernünftiger Mensch nicht auf die Idee kommen, freiwillig zu sterben. Deshalb wären beide Elemente, sowohl das Element des Wahns als auch das der Vernunft, erforderlich, um Krieg führen zu können. (Satō 1905: 230-231) Seine Erläuterung zum Bewusstsein der Pflicht im Kontext der Ehre sagt aus, dass nicht rationale Elemente in erster Linie in Bewegung gesetzt werden sollten, um die Bereitwilligkeit zum Tod zu rechtfertigen. Nach Satōs Behauptung steht die Pflicht im Kontrast zur Ehre

da, sodass die Wahrnehmung der Verpflichtung ein Hindernis für die Kriegsführung sein kann. Jedoch lässt sich durch sein Argument nachvollziehen, dass die Verabsolutierung der Konzeption der Ehre die Erfüllung der Verpflichtung ermöglicht. Seine Kritik an Ukitas These der Pflicht konkretisiert in dem Sinne den Zwiespalt zwischen Ideal und Realität.

Inoue Tetsujirō nahm Stellung zu Satōs Behauptung und versuchte, in seiner Äußerung sowohl Satōs als auch Ukitas Ansichten zu berücksichtigen. Zunächst ging er auf die Bedeutung der Ehre ein und kritisierte Satōs Einstellung gegenüber der Konzeption der Pflicht. Gemäß seiner Betrachtung setzt die Ehre die Erfüllung der Verpflichtung voraus, sodass der Tod in Erfüllung der Pflicht durch Tod der Ehre gleichgestellt werden kann. (Inoue 1905d: 236) Inoues Theorie führt nach meiner Betrachtung darauf hinaus, dass die Führung des Krieges sowohl irrationale also auch rationale Elemente umfassen sollte, und daher die Trennung der Ehre von der Pflicht keineswegs sinnvoll für die Praktizierung der Bushidō-Konzeption wäre. In diesem Zusammenhang thematisierte er den Selbstmord und ging auf Ukitas Aussage ein:

„ Herr Ukita bezeichnete Selbstmord als Tat der Feigheit. Man sollte dabei in Erwägung ziehen, dass es verschiedene Arten von Selbstmord gibt. Beispielsweise kann der Selbstmord der Junggesellen, die aus Hoffnungslosigkeit in die Kegon-Fälle oder in den Asama Vulkan stürzen, als Tat der Feigheit kategorisiert werden. (...) Herr Ukita übte Kritik am Selbstmord im Krieg als Tat der Feigheit und nahm dabei definitiv Bezug auf die Fälle der Militärtransportschiffe Kinshūmaru und Hitachimaru. So muss man sich die Frage stellen, ob das Ende der Soldaten auf den Schiffen tatsächlich als Tat der Feigheit gesehen werden kann. Herr Ukita führte in diesem Kontext aus, dass es erforderlich sei, die Dinge mit den Augen eines westlichen Ausländers zu betrachten. Warum sollte dies nicht aus der Sicht eines Japaners erfolgen? Das heldenhafte Ende auf den Schiffen kann unmöglich als Feigheit bzw. Mutlosigkeit verurteilt werden. Bei diesen Vorfällen geht es nicht darum, ob es nicht einfacher gewesen wäre, in Kriegsgefangenschaft zu geraten, weil die Kapitulation nicht gleich auf Feigheit deutet. Hier zeigte sich schlicht die wahre Seele der Japaner.“
(Übersetzt aus: Inoue 1905f: 237-238)

In der Unterscheidung zweier Arten von Selbstmord zog er als Beispiel die Junggesellen seiner Zeit heran, die auf der Suche nach dem inneren Wert und aus der bitteren Enttäuschung über die aussichtslose Gesellschaft Selbstmord begingen. Unter anderem führte das im Jahr 1900 erlassene Polizeigesetz zur radikalen Beschränkung der Presse- und Meinungsfreiheit (Sprotte 2001: 126). Infolgedessen scheiterten viele der Intellektuellen, insbesondere jene, die sich für die Bewegung für Freiheit und Volksrechte einsetzten, an der Durchsetzung ihrer Meinung in der Gesellschaft. Manche zogen sich aus der Politik zurück und wurden im Bereich der Literatur und Kunst tätig, um dort ihren neuen Stellenwert zu entdecken. Inoue nahm diese Erscheinung als Zerfall der moralischen Verhaltensstruktur wahr, weshalb er auch kritisch gegenüber dem Selbstmord als Ausdrucksform gegen die gesellschaftliche Umwandlung war. Behandelte man bislang die Problematik des Selbstmordes im Krieg, so bezog Inoue die Intention des Selbstmordes in der japanischen Gesellschaft im Allgemeinen mit ein, um dadurch die Bedeutung des Selbstmordes zu präzisieren. Unter Berücksichtigung seiner Kritik an Ukita – bezüglich der Trennung der Sichtweise eines Japaners und eines westlichen Ausländers - interpretierte er die unterschiedlichen Meinungen von Satō und Ukita über Selbstmord als die Problematik der „Sichtweise“. Er setzte sich insbesondere dafür ein, dass ein solcher Streitpunkt, in diesem Fall Selbstmord, im Rahmen der japanischen Sichtweise behandelt werden sollte. (Inoue 1905d: 237-238) Ukita nahm Stellung zu Inoues Erläuterung und erörterte, dass er unter Anerkennung des japanischen Nationalgefühls seine Argumentation führe, und betonte seine „japanische“ Sichtweise, indem er den japanischen Geist für die Entwicklung des Nationalbewusstseins als unabdingbares Element hielt. (Ukita 1905: 242)

Man sollte dabei erwähnen, dass es Inoue in seiner Thematisierung des Selbstmordes nicht bewusst war, dass die Problematik des Selbstmordes im Zuge der Einführung der westlichen Wissenschaft unter Kenntnisnahme beider Sichtweisen entstand. Aufgrund der zum Teil völlig unterschiedlichen Sichtweisen der westlichen und japanischen Kultur beharrte er auf der Durchsetzung der japanischen Ansicht als allgemein gültige Einstellung zum Selbstmord, weil die Akzeptanz westlicher Sichtweisen seiner Meinung nach möglicherweise zum Hindernis führen könnte. Dennoch leugnete er keineswegs die westliche Sichtweise zur Gänze, sondern wies darauf hin, dass auch bei den westlichen Forschern verschiedene Ansichten zum Selbstmord existieren. Beispielsweise erwähnte er den deutschen Philosophen

Arthur Schopenhauer (1788-1860), der den Selbstmord keineswegs kritisiert. (Inoue 1905e: 257) Durch den Vergleich mit den westlichen Behauptungen über den Selbstmord versuchte er, Selbstmord als ideale Tat zu rechtfertigen. Schopenhauer interpretierte den Selbstmord als einen Akt der Willensbejahung und unterschied die Selbsttötung von der Verneinung des Willens (Schwald 2002: 39). Inoue zog als weiteres Argument den Vergleich der stoischen Lehre mit dem Bushidō heran und legte darin den Ansatz für die Theoretisierung der Bushidō-Konzeption fest (Inoue 1905b: 117). Der Selbstmord als der Weg zur Freiheit wurde von einigen Stoikern folgendermaßen für positiv befunden:

„ Du wirst auf Männer treffen, die sich Philosophen nennen und behaupten, dass man seinem Leben keine Gewalt antun dürfe und dass Selbstmord ein Verbrechen sei. Vielmehr müsse man den Ausgang abwarten, den die Natur bestimmt habe. Wer so spricht, sieht nicht, dass er der Freiheit den Weg versperrt.“

(Seneca 2001b: 314)

Es gibt jedoch Widersprüche in Inoues Analyse der Sichtweisen, weil er einerseits westliche Sichtweisen mitberücksichtigt, um Selbstmord zu rechtfertigen, jedoch auf der anderen Seite die japanische Sichtweise als einzig begründete Ansicht zum Selbstmord verteidigt. Aus der Auseinandersetzung mit japanischen und westlichen Sichtweisen im Diskurs lässt sich herleiten, dass sowohl die nationalistischen als auch die liberalen Intellektuellen in der Wahrnehmung des Nationalbewusstseins ihre Aussagen trafen, und daher der Diskurs trotz unterschiedlicher Meinungen vom gleichen Standpunkt aus geführt wurde. Es ist bei diesem Diskurs kein Einzelfall, dass Ukita als liberaler Intellektueller den nationalen Geist in seiner Behauptung in den Vordergrund stellt. Manche andere liberale Intellektuelle, auch christliche Intellektuelle, führten ihre Theorien in der Anerkennung des Nationalbewusstseins so aus, dass manche sich sogar aktiv für den Sieg im Russisch-Japanischen Krieg einsetzten, um dadurch ihre Existenz zu bewahren. (Maruyama 1997: 93, 96-97) Der bekannte Anarchist Kōtoku Shūsui gehört zu den wichtigen liberalen Intellektuellen, der Bushidō in seiner zeitgenössisch angepassten Form als eine Möglichkeit für die Erstellung einer neuen Moralvorstellung in Betracht zog (Kōtoku 1973:35). Andererseits schuf in der frühen Meiji-Zeit die Bekehrung zum Christentum auf der Suche nach ihrer neuen Identität den direkten Zugang zur Rebellion und Unabhängigkeit

(Scheiner 1970: 24-25). Daher gab es manche japanische Studenten, die sich zum christlichen Glauben bekehrten, um Stipendien für ein Auslandsstudium zu erhalten. Mit der Vormachtstellung des Staates waren die japanischen Christen aufgefordert, sich an das neu konstruierte Tennōsystem anzupassen. Andere kämpften für ihre Existenz weiterhin im Bereich der Politik und nahmen traditionelle Konzeptionen zum Teil wieder auf. Beispielsweise zeigt sich der Appell zum Widerstand gegen die Meiji-Regierung unter Berücksichtigung des Nationalbewusstseins und der damit in Verbindung stehenden Bushidō-Konzeption in der Aussage des Theologen Uchimura Kanzō (1861-1930):

„ Gibt es etwa jemanden, der in Japan geboren ist und sein Land nicht liebt? Nein. Es gibt allein den Unterschied, ob jemand Japan bloß äußerlich liebt oder aber wahrhaftig; ob er es im Nacheifern des staatlichen Mottos ‚Kaisertreue und Patriotismus‘ liebt oder einfach und schlicht.“
(Maruyama 1997: 103, 107)

Ukita ging auf Inoues Kritik ein und behauptete, dass es ihm bewusst sei, dass die Bedeutung des Selbstmordes je nach Gesellschaft unterschiedlich wahrgenommen wird. Insbesondere aus philosophischer Sicht wäre es seiner Meinung nach undenkbar, Selbstmord weder zu kritisieren noch zu loben. Jedoch bestehe die Tendenz, Selbstmord je nach Gesellschaft entweder positiv oder negativ wahrzunehmen. Insofern akzeptierte er Inoues Aussage, dass die Interpretation des Selbstmordes von der Situation abhängt. (Ukita 1905: 243) In seiner Aussage relativierte Ukita das Thema Selbstmord und wies auf unterschiedliche Wahrnehmungen des Selbstmords hin. Indem er die allgemeine Betrachtungsweise zum Selbstmord heranzog und darin zu manifestieren versuchte, dass es sich im Diskurs um Selbstmord im „Krieg“ handelte, legte er den Rahmen des Themas fest und übte Kritik an Inoues Behauptung, dass er nur westliche Sichtweisen in Erwägung ziehe. Es wäre notwendig, sich in erster Linie aus der allgemeinen Perspektive mit dem Thema Selbstmord auseinanderzusetzen, um die Fragwürdigkeit des Selbstmordes im Krieg in möglichst objektiver Weise in den Vordergrund stellen zu können.

In Ukitas weiterer Argumentation, dass es sich bei der Behauptung, das Begehen des Opfertodes in Form von *seppuku* sei unnötig oder in Kriegsgefangenschaft zu geraten sei keinesfalls negativ, um unterschiedliche Aussagen handelt, unterscheidet er zwischen Selbstmord und

Kriegsgefangenschaft. (Ukita 1905: 244) Mit seinem Appell zur Wichtigkeit der Präzisierung der Thematik im Kontext des Selbstmordes versuchte er klarzustellen, dass es nicht darum geht, Selbstmord sowie Kriegsgefangenschaft zu kritisieren. Sowohl Selbstmord als auch Kriegsgefangenschaft gehören zu den Elementen, die unter Umständen in speziellen Situationen als sinnlos erscheinen können. In diesem Zusammenhang kritisierte er gewisse Werte im Krieg, wie etwa das Schamgefühl gegenüber Kriegsgefangenschaft und Selbstmord als pflichtbewusste Tat, und dass beide Elemente bezüglich der Ehre gleichwertig seien. In diesem Kontext betonte er mehrmals seine Absicht, Krieg nicht als positiv oder negativ zu beurteilen, sondern bei der Praktizierung der Bushidō-Konzeption ans Licht tretende bedenkliche Themen möglichst „rational“ zu behandeln. Dabei solle die Integrierung westlicher Sichtweisen als wichtiger Ansatz gelten, um im Diskurs einen gewissen Spielraum zu gewinnen und womöglich durch die Widerspiegelung der japanischen Ansichten in westlichen Sichtweisen von der japanischen Konzeption mehr überzeugt zu sein. Er setzte seine Theorie fort und kritisierte die Einstellung, Selbstmord als Privileg der Ehre darzustellen. Demnach sollte man im Allgemeinen den Tod von in Kriegen gefallenen Soldaten unabhängig vom Selbstmord als ehrenhaft ansehen. Bezüglich der historischen Bedeutung des Selbstmordes in Japan bestritt er des weiteren, Kritik am Opfertod des Kriegshelden Kusunoki Masashige (1294-1336) geübt zu haben. In diesem Zusammenhang zeigte er Bedenken am Selbstmord als Kontinuität der formellen Verhaltensstruktur, die seine Allgemeingültigkeit in der Gegenwart zeigt. Ukita griff auf Kusunokis Opfertod zurück und stellte fest, dass die Ehre des Selbstmordes von historischer Bedeutung sei und daher Selbstmord im Fall von Kusunoki seinen Wert innerhalb Japans habe. In internationalen Kriegen verliert jedoch Selbstmord an Wert. Dennoch ergibt es seines Erachtens einen Sinn, zumindest den mit dem Opfertod verbundenen Geist Kusunokis als maßgebend für die Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption anzusehen, weil diese Art von Geist als Grundlage für den Kampfgeist bzw. für die Loyalität auch in gegenwärtigen Kriegen von Bedeutung sei. (Ukita 1905: 246) Ukitas Erläuterungen sagen aus, dass die historische Konzeption in begrenzten Maßen übertragbar sein kann, wie es im Kontext des Selbstmordes der Fall ist. Ukitas Stellungnahme zum Selbstmord stellt die Problematik der Tradition und Gegenwart in der Reproduktion der Tradition in den Vordergrund. Er befürwortete einerseits die Existenz des Kampfgeistes, der auf den

historischen Taten der Krieger beruht, als den in der Gegenwart fortführbaren japanischen Geist. Hingegen betrachtete er die Praxis des Selbstmordes als historische Tat, die nur im Rahmen des Formalismus wahrnehmbar sei und daher in der Gegenwart nicht ausgeführt werden könne. In dieser Hinsicht kritisierte er Inoues Behauptungen, doch seine Analyse ähnelt Inoues These des Formalismus und des Idealismus, weil er trotz seiner kritischen Haltung gegenüber den irrationalen Elementen im Krieg diesen einen gewissen Wert zuerkennt, indem er den Geist der Aufopferung im Selbstmord von der Handlung des Selbstmordes trennt.

Satō griff Ukitas Erläuterung über den Selbstmord auf und beharrte auf seiner Haltung gegenüber Selbstmord und Kriegsgefangenschaft, dass die Ehre wesentlich für das Nationalbewusstsein der Japaner sei. Seines Erachtens stellt Selbstmord in Form von *seppuku* ein Ausdrucksmittel für das Handeln der Moralkonzeption dar, wodurch auch die Ehre an Bedeutung gewinnt. Demzufolge verteidigte er die traditionelle Einstellung gegenüber Kriegsgefangenschaft und kritisierte Ukitas Behauptung, dass man Kriegsgefangenschaft im weitesten Sinne sogar als Auslandsstudium betrachten sollte, um von den Feinden etwas zu lernen. (Satō 1905: 249) In seiner Kritik an Ukitas Äußerung über die Verpflichtung als dem Bewusstsein des Individuums, das sich vom Bewusstsein der Ehre unterscheidet, deutete er auf die Trennung der westlichen von der japanischen Sichtweise bezüglich der Wahrnehmung der Pflicht hin. Er führte als weiterer Punkt an, dass die Ehre über der Verpflichtung stehe und daher den Erhalt des japanischen Geistes ermögliche. Sein Beharren auf dem Fortbestehen der japanischen Verhaltensstruktur im Sinne des Selbstmordes steigert sich so weit, dass er das Thema Frieden in den Vordergrund stellt und zu Ukitas Kritik an der Friedensidee folgende Aussage trifft:

„ Das Ziel des Krieges besteht darin, dem Feind möglichst rasch den größten Schlag zu versetzen und vorteilhafte Friedensverhandlungen zu eröffnen. Das heißt, das Schlachtfeld bedeutet Gericht zur Erhaltung des Friedens.“

(Übersetzt aus: Satō 1905: 253)

Indem Satō Krieg als Mittel bezeichnete, um Frieden zu erreichen, rechtfertigte er im Allgemeinen den Sinn des Krieges und den damit verbundenen

Selbstmord. Mit der Rationalisierung des Krieges verteidigte er umso mehr die Signifikanz der irrationalen Elemente in der traditionellen Bushidō-Konzeption. Seine Stellungnahme zum Krieg in Verbindung mit der These der Rationalität und Irrationalität weist darauf hin, dass die Irrationalität der Konzeption im Endeffekt zum Frieden führt. Nicht nur Satō, sondern auch Ukita und Inoue waren bemüht, den Stellenwert des Selbstmordes in der Wahrnehmung der Irrationalität zu analysieren. Im Kontext der Ehre und der Pflicht wurde dies jedoch unterschiedlich interpretiert.

In der weiteren Auseinandersetzung mit der japanischen und westlichen Sichtweise konzentrierte sich Inoue auf die Problematik der Ehre und ging auf Ukitas Erläuterung über Pflicht und Ehre ein. Inoue interpretierte Ukitas Einbeziehen der westlichen Sichtweise als Ausdruck der Scham, sodass Ukita aus Angst davor, „ausgelacht“ zu werden, westliche Konzeptionen berücksichtigte. Er bezeichnete diese Form der Scham als Bewahrung der eigenen Ehre vor der ausländischen Einstellung. Somit wies Inoue auf das Paradoxon in Ukitas Theorie über die Ehre hin, weil er einerseits Ehre als Ausdrucksmittel im Zusammenhang mit Selbstmord im Krieg kritisierte, jedoch andererseits die eigene Ehre vor ausländischen Ansichten in den Vordergrund stellte, um Selbstmord zu theoretisieren. (Inoue 1905e: 259-260) Es ist dabei interessant, dass Inoue Ukitas Argumentation zum Selbstmord in Anlehnung an westliche Sichtweisen als Bewahrung der Ehre aus Schamgefühl betrachtet. Aus seinem Missverständnis über Ukitas Behauptung wird ersichtlich, dass nicht Ukita, sondern Inoue derjenige ist, der auf die westliche Sichtweise Wert legt. Ukita behandelte das Thema Ehre in Verbindung mit dem historischen Wert des Selbstmordes anhand Kusunokis Opfertod und stellte die gegenwärtige Bedeutung der Ehre in Form des Selbstmordes infrage, negierte jedoch keineswegs die Bedeutung der Ehre im Allgemeinen. Inoues Erläuterung deutet auf das Minderwertigkeitsgefühl gegenüber den westlichen Mächten hin, das sich seit der Meiji-Restauration tief im Bewusstsein der Japaner eingeprägte.

Die unterschiedlichen Haltungen gegenüber dem Selbstmord und der damit in Verbindung stehenden Kriegsgefangenschaft führen nach meiner Ansicht zur Tatsache, dass im Zwiespalt der traditionellen und gegenwärtigen Bushidō-Konzeption in dessen Bezug auf den Russisch-Japanischen Krieg die These der Trennung der Rationalität von der Irrationalität eingeführt wurde, um die

Bushidō-Konzeption zu vereinheitlichen. Dies erinnert an Inoues Theorie des Formalismus und des Idealismus. In Anlehnung an Hobsbawms Theorie wurde die Reproduktivität der Tradition im Kontext der Bushidō-Konzeption durch die Festlegung der Rationalität begründet, die auch zugleich die Kontinuität des Moralbewusstseins (Ehre, Pflicht und Scham) ermöglichte. Der Bushidō-Diskurs veranlasste vielen Wissenschaftlern zur weiteren Konfrontation mit der Bushidō-Konzeption.

4.6.1 Reaktionen auf den Bushidō-Diskurs

Der Philosoph Katō Hiroyuki nahm zum Diskurs der drei Mitstreiter Stellung und verteidigte Inoues Argumentation. Katō ging auf die mit der Scham in Verbindung stehende Konzeption der Verpflichtung ein und versuchte, die im Diskurs aufgetretenen Stellungnahmen zur Verpflichtung zu analysieren. Nach seiner Betrachtung wäre allein die Auffassung, zwischen Pflichtgefühl und Ehrgefühl zu unterscheiden, nicht ausreichend, weil den eigenen Leib für die Erfüllung der Pflicht zu opfern gleichzeitig auf die Ehre hindeutet. Dies kann nämlich umgekehrt aufgefasst werden, dass man es als Erfüllung der Verpflichtung bezeichnet, wenn man stirbt, um die Ehre als Soldat nicht zu verlieren. In dieser Hinsicht ergeben Pflicht und Ehre im Kontext der Aufopferung im Krieg den selben Sinn. (Katō 1905: 272) Demnach stand er für Inoues Behauptung, dass Verpflichtung und Ehre gleichzusetzen seien und daher die Trennung zwischen beiden Werten nicht sinnvoll sei. Indem er die Ehre mit der Verpflichtung gleichsetzte, sprach sich Katō auch für die Bereitschaft zum Tod aus und rechtfertigte den Selbstmord im Krieg. Er vertrat auch die Ansicht, dass man nicht in Kriegsgefangenschaft geraten und stattdessen Selbstmord begehen sollte, weil die Tat des Selbstmordes zur Intensivierung des japanischen Geistes beitrage. Um dies zu begründen, zog er zunächst als Beispiel die Aussage des protestantischen Priesters Walter Dening (1846-1913) heran, der zu Katōs Theorie über Selbstmord Folgendes äußerte:

„ Du hast in der Zeitschrift Taiyō Selbstmord hoch gelobt, jedoch bin ich der Meinung, dass man sich nicht leichtsinnig das Leben nehmen sollte. Zumindest sehen die Engländer Selbstmord als eine Tat, die man nicht begehen sollte. Dennoch sind sie stark im Krieg. Man sollte darauf bedacht sein, dass man nicht für sich selbst und für die Nation zur Verfügung stehen

kann, wenn man Selbstmord begeht. Auch wenn man in Kriegsgefangenschaft gerät, wäre es möglich, mit Geduld für sich selbst und für das eigene Land einzustehen, weshalb man nicht den Freitod wählt. Es mag wohl für Japaner tapfer erscheinen, Selbstmord zu begehen, doch in der Tat ist es nichts anderes als das Leben sinnlos zu vergeuden. Daher sollte man keineswegs eine Theorie aufstellen, die den Selbstmord bejaht.“

(Katō 1905: 266-267)

Katō ging auf Denings Argumentation ein, blieb jedoch bei seiner Haltung. Er sah ein, dass es sich bei den Fällen der militärischen Transportschiffe Kinshūmaru und Hitachimaru um Vorfälle handelte, bei denen es keine Aussicht auf Verteidigung gab. Er gab zu, dass es in solchen Fällen nicht beschämend wäre, in Kriegsgefangenschaft zu geraten. Jedoch sollte man dabei nach seiner Ansicht den Unterschied in der Wahrnehmung der Kriegsgefangenschaft in Europa und Japan berücksichtigen. Betrachtet man die japanische Haltung gegenüber Kriegsgefangenschaft, so verbindet sich das Schamgefühl, in Kriegsgefangenschaft zu geraten, auch wenn die Lage aussichtslos sein sollte, direkt mit dem Idealismus der Bushidō-Konzeption. Seines Erachtens ermöglichte dieses Bewusstsein, Kriegsgefangenschaft als beschämend wahrzunehmen und sich nicht vor dem Tod zu fürchten, eine effektive Kriegsführung. (Katō 1905: 268) In dieser Hinsicht gilt die Bereitschaft zum Tod als signifikantes Element, um erfolgreiche Kriege zu führen. Man sollte beim Gedanken an den Tod über einen gewissen Spielraum dahingehend verfügen, ob man tatsächlich Selbstmord begeht oder nicht. Seine Behauptung spiegelt die These von Miyamoto Musashi wider. In der Folge rechtfertigte er einerseits die Existenz des Schamgefühls und die daraus folgende Bereitschaft zur Selbstopferung als wichtigen Ansatz für die Kriegsführung. Indem er aber im Gegensatz zu Inoue und Satō den Selbstmord als Ultimatum sah, befürwortete er Denings Erläuterung.

Bezüglich der Bereitschaft zum Tod gab der Philosoph Arima Sukemasa im Zusammenhang mit der Bushidō-Konzeption seine historische Erklärung:

„ Das was am meisten die Lehre des Zen-Buddhismus ausmacht, die Lehre von Sōō und Rinzai, wurde nach Japan eingeführt. Die Lehre beschäftigt sich intuitiv mit dem Wesen des Lebens sowie der ontologischen Substanz im Kosmos. (...) Sie wurde insbesondere von ruhmreichen Kriegerfamilien

aufgenommen. Sie erkannten in der tiefsinnigen Opferbereitschaft in der Auseinandersetzung mit dem Tod die Relevanz der Lehre. Damals, in Zeiten des Krieges, konnte man schwer einschätzen, wie lange man noch am Leben bleiben würde. Daher war es erforderlich, im Bewusstsein der Bereitschaft zum Tod das Wesen der Tapferkeit in sich zu bilden. Aus diesem Grund wurde die Lehre mit Respekt aufgenommen. Demzufolge wurden, angefangen von breit angelegten Hallen, zahlreiche zenbuddhistische Anlagen in Kyoto und provinziellen Ortschaften errichtet. Mit der Verbreitung des Zen-Buddhismus nahm die Bushidō-Konzeption als Moralbewusstsein Form an.“

(Übersetzt aus: Arima 1905: 277)

Nach Arimas Behauptung verhalf die Lehre des Buddhismus, von der sich die Konzeption des Bushidō teilweise ableiten ließ, zur Bereitschaft zum Tod. In seiner Behauptung, dass in der Konzeption des Bushidō die buddhistische Lehre impliziert sei, vertrat er Inoues Ansicht, der die Bushidō-Konzeption als Konglomerat aus verschiedenen Lehren definierte. Anders als Katō, der den Tod als Ultimatum betrachtete, sprach sich Arima dafür aus, dass die Bereitschaft zum Tod nicht nur im Bewusstsein eingeprägt, sondern in die Tat umgesetzt werden sollte.

Der Religionswissenschaftler Nanjō Bunyū (1849-1927) setzte die Verbindung zwischen der buddhistischen Lehre und der Bushidō-Konzeption fort. Er versuchte in seiner Interpretation der Umwandlung vom Selbst in der Aufnahme der Konzeption *Issetsu tashō* (ein Leben für Tausende von Leben opfern, 一殺多生) nach der buddhistischen Lehre mit dem Prinzip des *messhi hōkō* (Privates aufgeben und dem Öffentlichen dienen) gleichzusetzen. In seiner Argumentation führte er den Widerspruch in der Gegenüberstellung des Buddhismus und der Bushidō-Konzeption an und versuchte diesen zu überwinden, indem er den Stellenwert der buddhistischen Lehre im Bushidō rechtfertigte. Nach seiner Ansicht erfordert die Umwandlung des Bewusstseins im Sinne der Erkennung der Vernunft nach dem Prinzip der Aufopferung die Steigerung des Muts und des damit verbundenen Kampfgeistes. (Nanjō 1905: 416) Man sollte dabei zufügen, dass sich im Hintergrund von Nanjōs Bemühung um die Demonstration der buddhistischen Lehre der Erlass des Gesetzes der Trennung von Shintoismus und Buddhismus im Jahr 1868 abspielte, der den Anlass für seine Argumentation gab. Dieser Erlass wurde

als Maßnahme zur Erhebung des Shintō zur Staatsreligion ergriffen. Als Folge wurden zahlreiche Tempel vernichtet. Im Kampf um die kontinuierliche Existenz des Buddhismus versuchte Nanjō, die Bedeutsamkeit der buddhistischen Lehre in der Bushidō-Konzeption zu thematisieren.²⁰

Rechtfertigte Nanjō die Kontinuität der buddhistischen Lehre in der Bushidō-Konzeption, so beschäftigte sich Ōkuma Shigenobu mit der in der buddhistischen Lehre implizierten Bereitschaft zum Tod und postulierte diese als die absolute Loyalität, indem er den Sinn der Loyalität mit der Bedeutung der Ehre gleichsetzte. Ōkuma thematisierte im Kontext der Aufopferung das Schamgefühl und stellte den Zusammenhang zwischen Loyalität und Scham her. Seiner Ansicht nach deutet die Bereitschaft zum Tod ohnehin auf die Loyalität, die er dem Ehrgefühl gleichstellt. Dem zufolge ergeben sich alle mit der Bereitschaft zum Tod in Verbindung stehenden Elemente aus dem Schamgefühl. Als dessen Resultat gelangten das Ehr- und Schamgefühl durch ihre Übertragung auf die Loyalität an die Öffentlichkeit und gestalteten sich zum Moralbewusstsein der Krieger und des Volkes. (Ōkuma 1905: 430-431) Seine Behauptung begründet, dass die Loyalität in der Wahrnehmung der irrationalen Elemente zum wichtigen Wesen des Moralbewusstseins wurde.

Der Historiker Mikami Sanji beschäftigte sich mit der Bedeutung der Scham und erwähnte das Auftreten des Schamgefühls in den Fällen der militärischen Transportschiffe Kinshūmaru und Hitachimaru im Jahr 1904, als der Generalmajor beim Untergang des Schiffs sein Zimmer aufräumen ließ, weil er nicht wollte, dass der Feind ein unsauberes Zimmer sähe. Als weiteres Beispiel für die Sauberkeit führte er das Ereignis in der japanischen Geschichte an, als der Kriegsherr Tairano Tomomori (1152-1185) in der Seeschlacht von Dan-no-ura (1185) im Fall des Überfalls der feindlichen Kantō-Krieger sein Zimmer säubern ließ. (Mikami 1905b: 211) Anhand dieser Beispiele wollte Mikami demonstrieren, dass das Schamgefühl auch in vielen Situationen in Verbindung mit Reinheit zum Ausdruck kam. Dass die mit dem Schamgefühl in Verbindung stehende Sauberkeit nicht nur in den Fällen der Kinshūmaru und Hitachimaru speziell zum Vorschein komme, sondern seinen

²⁰ Zu Beginn der Kamakura-Zeit wurde die im Zen-Buddhismus implizierte Konzeption der Selbstbefreiung in die Moralvorstellung der Krieger eingeführt und verstärkte im Wesentlichen zwei Elemente des Bushidō, die Überwindung des Ich und die Bereitschaft zu sterben. (Pörtner 1995: 201)

Ursprung in der älteren japanischen Geschichte habe, behauptete auch Inoue. Er zog als Beispiel aus der japanischen Mythologie heran, dass die japanischen Götter Abscheu vor körperlichen Unreinheiten hätten. Nicht nur körperliche Unsauberkeit, sondern auch Straftaten und psychischer Wahn gehören zur Unreinheit. Das heißt, die geistige Reinheit spielte auch in diesem Sinne eine wichtige Rolle. (Inoue 1905g: 443) Anhand der japanischen Mythologie stellte er klar, dass die Sauberkeit der Japaner im Shintoismus verwurzelt ist. Die historische Bedeutung der Sauberkeit übertrug er auf die Reinheit des japanischen Geistes. Anders als Mikami, der die Reinheit als Charakterzug des japanischen Bewusstseins zu interpretieren versuchte, suchte Inoue dessen Vergleich in westlichen Theorien. Beispielsweise setzte er sich mit der Bedeutung der Reinheit in der stoischen Lehre auseinander, in der er in verschiedener Hinsicht für die Bushidō-Konzeption relevante Elemente erkannte.²¹

Der Botaniker Fujii Kenjirō (1866-1952) ging auf Inoues Argumentation ein und thematisierte die Problematik der Verpflichtung. Er konzentrierte sich auf Inoues Behauptung, dass sich die Ehre auf natürliche Weise ergibt, wenn man der eigenen Verpflichtung folgt. Insofern betrachtete Fujii auch Ehre und Verpflichtung als zwei gleichwertige Elemente. Seiner Auffassung nach handelt es sich um einen individuellen Beweggrund, wenn man von der Befolgung der Verpflichtung für die Ehre spricht. In diesem Zusammenhang stellt man sich die Frage, inwieweit sich der individuelle Beweggrund mit dem allgemeinen Beweggrund vereinbaren lässt. (Fujii 1905a: 310) In erster Linie postulierte er, dass die Umwandlung vom individuellen zum allgemeinen Beweggrund dazu führe, die Pflicht auf freiwilliger Basis zu erfüllen und gleichzeitig die Ehre zu bewahren. Um dies zu ermöglichen, setzte er sich zunächst mit der grundlegenden Bedeutung der Ehre auseinander. In seiner Erläuterung zur Ehre definierte er die Ehre als Widerspiegelung des eigenen Wertes in den Augen der anderen. In dessen Übertragung auf die Gesellschaft gestaltet sich

²¹ Epiktet nahm folgende Stellung zum Wesen der Reinheit: „Manche zweifeln daran, dass der Mensch von Natur aus ein Gemeinschaftswesen ist. Und doch, scheint mir, bezweifeln gerade diese Menschen nicht, dass der Hang zur Reinheit ein Merkmal unseres Wesens ist und dass, wenn uns irgendetwas von den Tieren unterscheidet, es gewiss auch dieses ist. (...) Die erste und höchste Reinheit ist die, die in der Seele sichtbar wird, und das gilt auch besonders für die Unreinheit.“ (Epiktet 2001b: 284-285)

dieser Wert zum einheitlichen Wesen der Ehre. In diesem Prozess der Verallgemeinerung des eigenen Wertes ergeben sich Unterschiede in der Darstellung der eigenen Existenz, sodass ein Teil des Selbst in seiner Übertragung auf die Gesellschaft an Wert gewinnt, wodurch eine Rangordnung in der Präsenz des Selbst entsteht. (Fujii 1905a: 314-316) In seiner Analyse der Ehre als Präsenz des eigenen Wertes versuchte er, die Übertragung des widergespiegelten eigenen Daseins auf die Gesellschaft als Umwandlung vom individuellen zum allgemeinen Beweggrund zu interpretieren. Die in diesem Prozess sich bildende Rangordnung des eigenen Wertes macht es seiner Meinung nach möglich, die Bedeutung der Ehre als Moralbewusstsein zu erkennen. Er geht näher auf die Präsenz des eigenen Wertes ein und gibt folgende Erklärung für die Ehre in Verbindung mit der Bedeutung der Rangordnung:

„ Mit anderen Worten deutet die Darstellung des eigenen universellen Wertes meiner Meinung nach auf die Präsenz der eigenen Ehre in Form einer überlegenen Persönlichkeit. Das heißt, der Fundus der Ehre ergibt durch seine Zugänglichkeit für die Gesellschaft den eigentlichen Sinn. Im Kontext der Moralkonzeption deutet es auf eine Form der Persönlichkeit, sodass man die Ehre durch Aufopferung nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Gesellschaft verkörpert. Das ist die Präsenz der allgemeinen Ehre.“

(Übersetzt aus: Fujii 1905a: 316)

Seiner Interpretation der Ehre zufolge deutet die Rangordnung auf den Unterschied in der Aufweisung der Ehre in sich selbst oder in der Gesellschaft. Im Stadium der Allgemeinheit verkörpert die Ehre die Persönlichkeit eines Menschen, sodass das Erreichen der einheitlichen Ehre die Vorbildlichkeit des Individuums voraussetzt. Gleichzeitig konzipiert die allgemein gültige Ehre die Kollektivität der persönlichen Ehre und ermöglicht daher die Bildung der Ehre als Moralbewusstsein. Um den Prozess von der individuellen zur einheitlichen Ehre zu konkretisieren, setzte er sich mit der Definierung der kleinen und der großen Ehre auseinander:

„ Innerhalb des Wesens der Ehre besteht eine hierarchische Konstruktion, sodass minderwertige kleine Ehren der großen überlegenen Ehre untergeordnet sind. Diese große Ehre, die den Teil der individuellen Ehre

ausmacht, sollte wiederum für das Fortbestehen der allgemein gültigen Ehre geopfert werden. Gäbe es innerhalb der untergeordneten Werte ein negatives Element, würde es verhindern, innerhalb der individuellen Ehre den großen Wert zu bilden, wodurch die Bildung der einheitlichen Ehre außer Konzept gerät und schließlich zum Ruin führt.“

(Übersetzt aus: Fujii 1905a: 316-317)

Seine These der Ehre ist vergleichbar mit Schelers Theorie der Wertestufen, in der er sinnliche Werte je nach dem Grad des Bösen und des Guten von niederen bis zu höheren Werten hierarchisch ordnet (Blumenfeld 1968: 90). In der Auseinandersetzung mit der individuellen Ehre berücksichtigte Fujii dabei die Loyalitätsstruktur und transferierte diese auf die Konzeption der Ehre, um dadurch den Übergang von der individuellen zur allgemein gültigen Ehre in einer in die Praxis umsetzbaren Form wiederzugeben. Im Anschluss zog er bei der Konzipierung der Ehre westliche Elemente zum Vergleich heran und verwendete bewusst den deutschen Ausdruck „Völkergeist (Volksgeist)“ in Verbindung mit der einheitlichen Ehre, um die westliche mit der japanischen Konzeption in Einklang zu bringen. Nach seiner Ansicht entspricht die in der japanischen Geschichte verwurzelte Bedeutung der Ehre, die in Form der Bewahrung der familiären Ehre, der Loyalität etc. an Allgemeingültigkeit gewann, als Element des Moralbewusstseins dem deutschen Begriff Völkergeist. (Fujii 1905a: 317)

Anhand der Definition des Wesens der Ehre setzte er sich im Weiteren mit der Moralität der Ehre auseinander und übertrug dies auf die Konzeption des Bushidō. Er führte auf die Präsenz der Ehre als Form der Persönlichkeit zurück, in der eine überlegene Persönlichkeit im Prozess der Bildung der allgemein gültigen Ehre den Kampfgeist fördert. In der Phase zur Vereinheitlichung gehören seiner Auffassung nach auch die Erfüllung der Pflicht und gleichzeitig der Verzicht auf Eigennutz zur Bildung der allgemeinen Ehre, sodass nicht nur die sich aus der hierarchischen Konstruktion bildende individuelle Ehre, sondern auch andere relevante Elemente zur Formung des Geistes verhelfen, die letztendlich den Kampfgeist bilden. Unter Berücksichtigung solcher Elemente als Teil des Moralbewusstseins ergibt sich die in der rekonstruierten Bushidō-Konzeption zugängliche Ehre, die gleichzeitig auf die Präsenz der vorbildhaften Persönlichkeit deutet. (Fujii 1905a: 317)

Um die Verbindung der Ehre mit der Verpflichtung präziser darzulegen, behandelte Fujii als nächsten Punkt die Konzeption der Pflicht. Gemäß seiner Erklärung besitzt die Pflicht die Eigenschaft der Absolutheit, die ohne Bedenken ausgeführt werden muss. Daher sollte die Verpflichtung unabhängig davon erfüllt werden, ob es zum eigenen Vorteil, zur eigenen Ehre oder zum Schamgefühl führt oder nicht. Das heißt, wenn die Soldaten in Erfüllung ihrer Verpflichtung sterben, sollte diese Tat keineswegs kritisiert werden, auch wenn der Tod nicht mit Ehre oder Scham in direkter Verbindung stehen sollte. (Fujii 1905a: 318) In seiner Definition der Verpflichtung rechtfertigte er auch Krieg im Allgemeinen. Mit seiner Demonstrierung der absoluten Pflicht, der unabhängig vom eigenen Willen nachzukommen ist, bezog er sich auf die Konzeption des *messhi hōkō*. Indem er die im Krieg gefallenen sowie die verletzten Soldaten unabhängig von Ehre und Schamgefühl als ehrwürdige Persönlichkeiten betrachtete, rechtfertigte er auch zugleich den Stellenwert der in Kriegsgefangenschaft geratenen Soldaten. Mit seiner Analyse der Ehre und Verpflichtung begründete er die Meinungsverschiedenheit von Satō und Ukita, indem er die Verbindlichkeit der beiden Elemente konstatierte. Jedoch besagt Fujiis These der Ehre und Pflicht, dass die beiden Elemente nicht in einem reziproken Verhältnis stehen, weil die Bildung der allgemein gültigen Ehre einerseits die Konzeption der Pflicht benötigt, andererseits aber die Verpflichtung aufgrund ihrer Absolutheit unabhängig von der Ehre ausführbar sein kann. In seiner weiteren Auseinandersetzung mit dem Pflichtbewusstsein nahm er Inoues Behauptung über die Freiwilligkeit der Bewahrung der Ehre zur Kenntnis und ist der Meinung, dass sich das Pflichtbewusstsein ebenfalls auf natürliche Weise ergeben sollte:

„ Die Pflicht ist meiner Ansicht nach kein Element, worüber man sich im Alltag bewusst ist, sondern sie tritt auf, wenn sie im Bewusstsein des alltäglichen Tatbestandes über den Wert der Persönlichkeit hinausragt und gleichzeitig die eigene Persönlichkeit zunichte macht. Daher gilt Pflichtbewusstsein als etwas, was üblicherweise passiv auftritt. Hingegen treten Elemente wie Ehrgefühl, Wissenstrieb oder Habgier nach Vermögen aktiv auf.“

(Übersetzt aus: Fujii 1905a: 322-323)

Insbesondere in seiner Interpretation der Verpflichtung, der so weit nachzukommen sei, dass sogar auf die eigene Persönlichkeit verzichtet

werden muss, lässt sich die Konzeption des *messhi hōkō* verdeutlichen. Trotz der absoluten Befolgung in der Konzeption der Pflicht sollte sich die Verpflichtung aufgrund ihrer unbewussten Ausdrucksform passiv ergeben und unterscheidet sich daher vom Ehrgefühl, das sich im Gegensatz zum Pflichtgefühl als aktive Ausdrucksform darstellt. Um das innere Bewusstsein der Verpflichtung des weiteren aufzuzeigen, nahm er als Beispiel das Familienleben, in dem der Ausdruck der Liebe zum harmonischen Zusammenleben führt. (Fujii 1905a: 320) Hier wird Liebe als Ausdruck der Gnade interpretiert, worauf sich die gegenseitige Verpflichtung ergibt. In diesem Sinne deutete er mit der Passivität auf die Natürlichkeit in der Erfüllung der Verpflichtung, sodass das Pflichtbewusstsein keine von außen geprägte Konzeption ist, sondern im inneren Bewusstsein eines Menschen angelegt ist. Da die Ehre im Gegensatz zur Verpflichtung eine aktive Rolle spielt, kontrolliert seiner Meinung nach die Verpflichtung, die in das innere Bewusstsein des Menschen eingeprägt ist, das Ehrgefühl und erfüllt daher die Funktion einer Verbindung zwischen Verpflichtung und Ehre. Nach dieser These der Ehre und Verpflichtung stehen die beiden Elemente daher weder in kontrastierender Beziehung, noch wird nur auf das eine Element Wert gelegt, wie Satō und Ukita behaupten.

In seiner weiteren Erläuterung zur Ehre griff er wieder auf die Interpretation der Individualität und der Allgemeingültigkeit der Ehre im Zusammenhang mit der Rangordnung zurück. Er postulierte, dass die kleine Ehre keinesfalls über der großen Ehre stehen sollte, um die Harmonie der Ehre zu gewährleisten.

„ Man kann sich bezüglich der Ehre schaden, wenn die kleine Ehre aus Selbstsucht die große Ehre vernichtet, und somit der Teil der untergeordneten Ehren die überlegene Ehre unterdrückt. Wie gesagt, ergibt sich das Ehrgefühl aus individuellem Beweggrund. Daher besteht die Gefahr, dass ein Beharren auf selbstsüchtiger Ehre zur Herrschaft der untergeordneten Ehren führt, was die Aktivität der übergeordneten Ehre verhindert.“

(Übersetzt aus: Fujii 1905a: 327-328)

Hier ging er auf die Bedeutung der Rangordnung ein, um das Verhältnis der kleinen und der großen Ehre im Wesen der individuellen Ehre aufzuklären. Seine Theorie besagt, dass die Aktivitäten der untergeordneten Ehren bereits

in der Anfangsphase gefährlich sein können, weil sie die Herausbildung der überlegenen Ehre verhindern, sodass im Prozess der Bildung der individuellen Ehre Selbstkontrolle notwendig ist. In diesem Kontext machte er auf das harmonische Verhältnis der Ehren in der Entwicklung der individuellen Ehre aufmerksam, indem die Vernichtung der Selbstsüchtigkeit im anfänglichen Stadium in weitestem Sinne auch die Absolutheit der Verpflichtung ermöglicht. Anschließend führte Fujii das Thema des Bewusstseins in Form von Bereitschaft zum Tod an, die sich aus der Zusammensetzung von Verpflichtung und Ehre ergibt und stellte die Behauptung auf, dass das sich daraus ergebende Wesen der Nation als wichtige Voraussetzung für das Bestehen der Humanität gilt. (Fujii 1905a: 329) Das heißt, die Konzeption der Ehre und Pflicht, auf der sich die Bereitschaft zum Tod als Moralbewusstsein der Japaner begründet, lässt sich als eine Form des Nationalbewusstseins bezeichnen. Er interpretierte diese Form des Geistes als Ausdruck der Humanität, weil in der Selbstkontrolle der Entwicklung der individuellen Ehre bereits Elemente enthalten sind, die zur Humanität führen. Demnach stellte er die Konzeption der Ergebenheit in der hierarchischen Struktur der Ehre als wichtige Voraussetzung für das harmonische Verhältnis der menschlichen Beziehungen sowie der Beziehung zwischen Staat und Individuum dar. In dessen Relation zur absoluten Verpflichtung erreicht die Konzeption der Ergebenheit den Stand eines Moralbewusstseins, welches das Nationalbewusstsein formt. In der Folge evoziert das Nationalbewusstsein die Humanität.

Es ist durchaus interessant, dass Fujii Nationalbewusstsein als Form der Humanität vorführt und in der Hinsicht die Kriegsführung rechtfertigt. Die Verbindung des Nationalbewusstseins mit der Humanität erinnert an Satōs Behauptung, in der er das Ziel des Krieges als Erlangen des Friedens bezeichnete. Das Verhältnis zwischen dem Nationalbewusstsein und der Humanität kann in diesem Sinne mit dem Prozess des Übergangs von der individuellen zur allgemein gültigen Ehre verglichen werden. Wie Fujii versuchte auch Inoue die Verbindung zwischen Ehre und Geist für die Bildung des Nationalbewusstseins herzustellen. Führte Fujii in seiner Analyse die Konstruktion der Ehre als wichtige Voraussetzung für die Gestaltung des Bewusstseins an, so betrachtete Inoue Ahnenkult als wichtige Grundlage des japanischen Geistes. Die Gegenwärtigkeit des japanischen Ahnenkultes, wie die Vergöttlichung der in den Kriegen gefallenen Soldaten, stellte nach Inoues Ansicht den Anlass für das Erweisen der Ehre dar. (Inoue 1905f: 350-351) Dies

gilt Inoues These nach als Beispiel dafür, dass der Geist in die Praxis umgesetzt wird und zur Bildung des Nationalbewusstseins führt.

Mikami Sanji setzte sich ebenfalls mit der Bedeutung der Ehre angesichts des Russisch-Japanischen Krieges auseinander. Er führte als Beispiel die Kapitulation des russischen Generals Anatolij Michailowitsch Stessel (1848-1915) bei der Schlacht um Port Arthur am 2. Jänner 1905 an, dessen Tat als ehrwürdige Kapitulation bezeichnet wurde. In Russland wurde seine Kapitulation als ehrlos verspottet, und nach Ende des Russisch-Japanisch Krieges wurde er vom internationalen Gerichtshof zum Tode verurteilt. Jedoch wurde seine Strafe später gemildert, wofür sich General Nogi Maresuke (1849-1912) einsetzte. Diese Kapitulation erregte nicht nur im Ausland, sondern auch innerhalb Japans große Aufmerksamkeit und löste Diskussion aus. So gab es auch seitens des japanischen Militärs die Kritik, ob es sich in diesem Fall tatsächlich um eine Kapitulation nach ehrenhaftem Kampf handle, und inwiefern diese Kapitulation als ehrwürdig bezeichnet werden könne. (Hasegawa 1979: 277) In der Frage der Korrektheit des Ausdruckes „ehrwürdige Kapitulation“ sah Mikami die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Abwehr und Kapitulation im Kontext der Ehre. So stellte er sich in Anbetracht der Kapitulation von General Stessel zunächst die Frage, welches Verhalten im Allgemeinen als ehrwürdig beurteilt werden könne und kritisierte die Anwendung der Bezeichnung „ehrwürdige Kapitulation“ im Fall des Generals. Er wies sogar auf die Gefahr hin, dass die Japaner Stessels Kapitulation als vorbildliche Tat und dies unbedacht als in Japan einsetzbares Mittel ansehen könnten. Was Stessels Kapitulation anbelangt, handle sich dies um die Kapitulation der Nation und wäre nach seiner Ansicht unangemessen, diese Kapitulation mit dem Ehrgefühl zu verbinden, ohne sich mit dem Wesen der Kapitulation in der japanischen Geschichte sowie der japanischen Konzeption der Ehre auseinanderzusetzen. (Mikami 1905c: 375-376) Er geht davon aus, dass die Kapitulation des Generals Stessel in westlichen Kulturen womöglich als ehrwürdiges Verhalten angesehen werden könne, jedoch diese Art der Kapitulation für Japaner undenkbar sei. Daher sollte man sich seiner Meinung nach davor hüten, den Ausdruck „ehrwürdige Kapitulation“ zu verallgemeinern. Um Unterschiede in der Wahrnehmung der Kapitulation zu konstatieren, schilderte er die historische Kapitulation Japans und erwähnte den Fall der Himeji-Burg im Jahr 1868, als der Feldherr kapitulieren musste, weil viele seiner Gefolgsleute zum Tennō überliefen. Als weiteres Beispiel ist die Kapitulation der Burg Aizu Wakamatsu im selben Jahr zu nennen, bei der

sich sogar der Feldherr dem Tennō ergab. In beiden Fällen gilt die Kapitulation des Feldherrn nicht als ehrlose Tat, weil die Kapitulation nach einem ehrenhaften Kampf stattfand und die Krieger nach ihrer Kapitulation sich auf die Seite ihres neuen Loyalitätsobjekts, des Tennō, schlugen. (Mikami 1905c: 378) Es ist dabei anzumerken, dass Mikami aus seiner gegenwärtigen Sicht die Kapitulation der beiden Burgen keinesfalls als ehrloses Verhalten betrachtet, obwohl im Allgemeinen nicht nur die Kriegsgefangenschaft, sondern auch die Kapitulation als „ehrloses“ Verhalten in der historischen Entwicklung Japans verachtet wurde und mit dem Schamgefühl verband. Daraus wird ersichtlich, dass sich die Haltung gegenüber der Kapitulation im Zuge der Rekonstruktion der Loyalitätsstruktur veränderte. Anhand dieser konkreten Fälle versuchte Mikami, die westliche Art der Kapitulation unter Berücksichtigung der Veränderung in der Wahrnehmung der Kapitulation aufgrund der rekonstruierten Loyalitätsstruktur, in der das Loyalitätsverhältnis vom Feldherrn zum Tennō übergang, zu erklären, sodass die ehrwürdige Kapitulation einen gewissen - wenn auch begrenzten - Stellenwert in Japan hatte. Dennoch hielt er Stessels Kapitulation nicht für ehrwürdig und übte im Weiteren Kritik am Verhalten der russischen Kriegsgefangenen in Japan:

„ Falls Japaner anstelle der Russen hätten kapitulieren müssen, so hätten die Soldaten eine Zeit lang der Tatsache gemäß ihren Blick zu Boden geschlagen. Wie ist es jedoch möglich, dass die Russen sich dermaßen gelassen verhalten? Man versucht für ein solches unglaubliches Verhalten eine Erklärung zu finden. Das Phänomen kann wohl nur aus dem religiösen Unterschied entstehen. Wir, die Japaner, werden uns aufgrund der absoluten Ergebenheit gegenüber dem Vaterland als Pflichterfüllung nach der Kapitulation Treulosigkeit vorwerfen und aus der Enttäuschung nicht entkommen können, was bei Russen aufgrund des christlichen Glaubens nicht der Fall ist. Sie verdrängen die Kapitulation aus ihrem Gedächtnis und kommen zu sich, sodass sie rasch wieder in den Alltag zurückkehren.“

(Übersetzt aus: Mikami 1905c: 380)

Einerseits setzte er sich mit dem Sinn der ehrwürdigen Kapitulation im Fall des Generals Stessel auseinander und versuchte, in den historischen Kapitulationen in Japan eine relevante Bedeutung zu finden. Andererseits zeigt sich in seiner Unbegreiflichkeit des Verhaltens der russischen Kriegsgefangenen, dass er trotz seiner Akzeptanz der Kapitulation in

Anlehnung an die veränderte Loyalitätsstruktur an der traditionellen Wahrnehmung der Kapitulation sowie der Kriegsgefangenschaft festhält. So hätte historischen Begebenheiten Japans zufolge ein Feldherr auf jeden Fall abgelehnt, seine Burg dem Feind zu überlassen. In vielen historischen Fällen waren auch unschuldige Frauen und Kinder der Grund für Kapitulation, um ihnen die Flucht zu ermöglichen. Blieb keine andere Möglichkeit, die Burg zu verteidigen, so kam es vor, dass der Feldherr seinen Feind um die Begnadigung seiner Gefolgsleute bat, indem er Selbstmord beging. Anstelle des Selbstmordes trat auch der Fall auf, dass manche Feldherren nach der Übergabe ihrer Burgen zu Mönchen wurden, um somit ihre Schuld an der Kapitulation durch die buddhistische Lehre zu besänftigen. Demnach hätte ein japanischer Offizier anstelle des Generals Stessel entweder im Selbstmord oder in der Bereitschaft Mönch zu werden die Kapitulation akzeptiert. (Mikami 1905c: 386-387) Insbesondere das Abrasieren der Haare, um Mönch zu werden, galt als ein Symbol für das Bekennen des eigenen Schuldbewusstseins und der Kapitulation. Selbstmord zu begehen oder Mönch zu werden galten somit als Möglichkeiten, um die verlorene Ehre wiederherzustellen.

Der Zusammenhang zwischen Kapitulation und Selbstmord zeigt, dass dieser auch hinsichtlich der Kapitulation als ehrenvolles Verhalten in der japanischen Geschichte angesehen wurde. Mikami kritisierte die Sichtweise mancher Forscher, dass Selbstmord im Krieg eine irrelevante Verhaltensform sei, und argumentierte für Selbstmord als in der Gegenwart zugängliche Form für die Akzeptanz der Kapitulation, weil diese Form es ermöglicht, das Leben vieler Menschen zu retten und gleichzeitig nicht nur die eigene Ehre, sondern auch die nationale Ehre zu bewahren. Um die Rechtmäßigkeit des Selbstmordes als gegenüber den westlichen Kulturen vertretbare Form der Kapitulation darzulegen, exemplifizierte er die westliche Einstellung zum Selbstmord. Es ist ihm bewusst, dass die Einstellung, sich selbst das Leben zu nehmen, aus religiösen Gründen in westlichen Kulturen eine Sünde ist. Jedoch würden die westlichen Forscher seiner Ansicht nach Selbstmord als durchaus positive Form der Kapitulation aufnehmen, wenn sie davon überzeugt wären, dass durch Aufopferung das Leben vieler Menschen gerettet werden könne. (Mikami 1905c: 399) Dadurch verteidigte er den Stellenwert des Selbstmordes nicht nur gegen japanische sondern auch gegen westliche Forscher. Seine Argumentationen zeigen auf, dass er einerseits in der Geschichte Japans die Erklärung für die begrenzte Zugänglichkeit der Kapitulation zu finden

versuchte. Andererseits beurteilte er im Zusammenhang mit Selbstmord im Vergleich mit westlichen Kulturen die Kapitulation der japanischen Konzeption nach als unzulässige Handlung. Anschließend übte er Kritik an der japanischen Haltung, „aus Höflichkeit“ die Tat des Generals Stessel als ehrwürdige Kapitulation zu bezeichnen (Mikami 1905c: 410). In der Behandlung der Kapitulation im Fall Stessel begründete er somit die Aufrichtigkeit des Selbstmordes.

Der Physiker Yamakawa Kenjirō (1854-1931) setzte sich ebenfalls mit Selbstmord auseinander und führte als Beispiel für eine dem Selbstmord der Soldaten im militärischen Transportschiff Kinshūmaru vergleichbare Tat den Fall des englischen Kriegsschiffes Viktoria im Jahr 1893 an. Der Vize-Admiral George Tryon (1832-1893) starb beim Untergang des Kriegsschiffes Viktoria den Opfertod, indem er im sinkenden Schiff blieb und mit dem Schiff versank, nachdem er alle Besatzungsmitglieder aus dem Schiff hatte entkommen lassen. Im Vergleich der beiden Fälle ging er zunächst auf die Argumentation einiger Forscher ein, die den Selbstmord im Fall des Transportschiffes Kinshūmaru als bedeutungslose Tat ansahen, sodass im Fall solcher Aussichtslosigkeit die Kriegsgefangenschaft auch als Möglichkeit in Betracht gezogen werden müsse. Er bestritt diese Behauptung und war der Meinung, dass die traditionelle Bushidō-Konzeption in die Praxis umgesetzt werden sollte und in diesem Kontext Selbstmord eine der Ausdrucksformen darstelle. Der Fall des Vize-Admirals Tyron zeige, dass ein ähnliches Bewusstsein auch in westlichen Kulturen vorhanden sei. Dies weise auf die Allgemeingültigkeit der Bushidō-Konzeption hin, sodass es keineswegs nötig sei, aufgrund der westlichen Sichtweise die Konzeption des Selbstmordes zu negieren. (Yamakawa 1905: 423-424) Yamakawa zog dieses Beispiel eines westlichen Verhaltens heran, um die Bushidō-Konzeption zu rechtfertigen. Anders als Mikami, der die Kapitulation des Generals Stessel als negatives Beispiel anführte, versuchte Yamakawa den Opfertod des Vize-Admirals Tryon dem Fall des militärischen Transportschiffes Kinshūmaru gleichzustellen. Begründete Mikami in der japanischen Geschichte der Kapitulation den Selbstmord als in seiner Zeit zugängliche traditionelle Tat, die sich von der westlichen Konzeption unterscheidet, so führte Yamakawa den westlichen Fall des Opfertodes als vergleichbares Beispiel an, um den Stellenwert des Selbstmordes zu demonstrieren. Bei beiden Forschern stand jedoch die Absicht im Vordergrund, die Allgemeingültigkeit der rekonstruierten Bushidō-

Konzeption zu verdeutlichen, indem sie die Handlung des Selbstmordes als auch der westlichen Denkweise zugängliche Konzeption darlegten.

Mikami führte als weiteren Vergleich den Tod des russischen Admirals Stepan Ossipowitsch Makarow (1849-1904) an und behandelte die Aussage eines westlichen Ausländers zur Reaktion der japanischen Seite. Der Erläuterung eines Ausländers zufolge kondolierten die japanischen Zeitungen zu Makarows Tod. Nach seiner Sicht sprachen die Japaner ihr Beileid aus, weil Makarow im „internationalen“ Krieg starb. Gleiches gelte auch für die privilegierte Behandlung der feindlichen Kriegsgefangenen im Gefangenenlager in Matsuyama, sodass die russischen Soldaten sich mit Freude in Gefangenschaft begeben würden, wenn sie von der bevorzugten Behandlung wüssten. Solche Beispiele sagten laut des westlichen Betrachters aus, dass die Japaner alles daransetzten, den westlichen Mächten zu gefallen. (Mikami 1905b: 209-210) In der Tat würdigte sogar die japanische Regierung Makarows Tod, der im Russisch-Japanischen Krieg ums Leben kam, als sein Flaggschiff auf eine japanische Mine fuhr. Makarows Tod wurde dem Tod von Generalmajor Hirose Takeo gleichgestellt, sodass sogar eine Ansichtskarte ausgedruckt wurde, in der das Zusammentreffen von Makarow und Hirose abgebildet wurde (Bälz 1936: 38). Mikami kritisierte die Sicht des westlichen Kommentators, der die privilegierte Behandlung der feindlichen Kriegsgefangenen sowie den Ausdruck des Beileids für den verstorbenen Admiral Makarow als Zeichen der Gefallsucht gegenüber den westlichen Mächten sah. Um solche Taten der Japaner zu rechtfertigen, begründete er die respektvolle Behandlung der ausländischen Kriegsgefangenen sowie den Ausdruck des Beileids für den Feind mit der historischen Verhaltensstruktur Japans:

„ (...) Ich habe bereits erwähnt, dass Taten, wie um den Tod des Admirals Makarow zu trauern, Kriegsgefangene mit Respekt zu behandeln oder verletzte Feinde zu retten mit der Tat von Kenshin vergleichbar sind, der seinem Feind Salz überreichte. Kenshin trauerte auch, als sein ehrfürchtiger Feind namens Shingen starb, und legte seine Stäbchen beiseite, als er beim Speisen davon erfuhr. Diese Verhaltensweise gilt vermutlich auch für Makarows Fall.“

(Übersetzt aus: Mikami 1905b: 212)

Er zog als Beispiel das Verhalten des historischen Kriegshelden Uesugi

Kenshin (1530-1578) heran, um zu begründen, dass die Hochachtung des Feindes in der historischen Entwicklung Japans verankert sei und keineswegs im Russisch-Japanischen Krieg als Zeichen der Schmeichelei zum Vorschein kam. Um die Kontinuität des traditionellen Wertes der Bushidō-Konzeption zu demonstrieren, konzentrierte Mikami sich auf das Thema Selbstmord, sodass der Selbstmord, einst Privileg der Kriegerschicht, sich im Laufe der Zeit als vorbildhafte Tat in das Bewusstsein der Bevölkerung einprägte und somit eine Kontinuität aufweist. Er gab als konkretes Beispiel für die Vergegenwärtigung des vorbildhaften Selbstmordes den Fall einer alten Dame seiner Zeit an, die Selbstmord nach traditionellem Stil beging und die Nachricht von ihrem Tod ihrem Sohn mitteilen ließ, nachdem dieser in den Krieg gezogen war. Ihr Selbstmord galt als Ausdrucksmittel der absoluten Aufopferung gegenüber dem Staat. (Mikami 1905b: 208) Mit diesem Fall begründete er die Verallgemeinerung des Selbstmordes als affirmative Verhaltensform, die nicht nur für Soldaten, sondern für das ganze Volk gelten sollte. Sowohl Mikami als auch Yamakawa rechtfertigten daher zum Teil die Wiederbelebung der traditionellen Handlung in der Bushidō-Konzeption und setzten sich für die Ausführung des Selbstmordes ein.

In der Thematisierung des Selbstmordes gab es auch die Meinung, den Gedanken an Selbstmord als Mittel zum Überleben zu interpretieren. Beispielsweise versuchte der Zoologe Ishikawa Chiyomatsu (1861-1935) die Beziehung zwischen Selbstmord und Existenzkampf herzustellen. Ishikawa ist der Ansicht, dass die Bushidō-Konzeption im Rahmen der Problematik um den Existenzkampf ans Licht trat. Nach seiner Meinung führte der Diskurs um den Existenzkampf zur Moralisierung des Bushidō in der Edo-Zeit. Infolgedessen wurde die Konzeption des Bushidō auf das Volk übertragen, weshalb das Wesen des Geistes aus der Bushidō-Konzeption auch in der Meiji-Zeit an Aktualität gewann. (Ishikawa 1905: 428) Indem er die Entstehung des Bushidō als eine Form des Existenzkampfes interpretierte, betrachtete er die mit dem Existenzkampf verbundene Bereitschaft zum Tod als eine Konzeption, die im Bewusstsein der Japaner vorhanden ist und als Mittel fungieren sollte, um das eigene Dasein darin zu erkennen. Der im Rahmen der Bushidō-Konzeption behandelte Existenzkampf wurde in der Meiji-Zeit verstärkt im Bereich der Wirtschaft thematisiert, weil das in der Edo-Zeit innerhalb der Kriegerschicht entwickelte Bewusstsein der Unehrenhaftigkeit von Geldangelegenheiten zur Verhinderung des Konkurrenzkampfes im Bereich des Finanzwesens führte.

(Umetani 2000b: 48) Um die Einführung der kapitalistischen Denkweise im Bereich des Finanzwesens zu ermöglichen, war es notwendig, sich auf den im Willen des Individuums beruhenden Wert des Existenzkampfes zu berufen. Ishikawa betrachtete daher den Existenzkampf in der Bushidō-Konzeption als in seiner Zeit relevante Einstellung, die insbesondere im Wirtschaftswesen eingeführt werden sollte (Ishikawa 1905: 427-428). Indem er im Gegensatz zu seinen Mitstreitern in der Behandlung des Existenzkampfes das Überleben durch die Bushidō-Konzeption in den Vordergrund stellt, erinnert uns seine Behauptung an Miyamotos These im Werk *Gorin no sho*, der die Bereitschaft zum Tod im Kampf als „Lebensweg“ auffasste (Miyamoto 2002:17).

In den Reaktionen auf den von Ukita, Satō und Inoue geführten Bushidō-Diskurs lieferten viele Wissenschaftler interessante Beiträge zum Wesen der Ehre, Pflicht und Scham in der Thematisierung des Selbstmordes und der Kriegsgefangenschaft. Einerseits musste Japan den Selbstmord als Heldentat rechtfertigen, um dadurch den Kampfgeist zu steigern und die Loyalität gegenüber dem Tennō festzulegen. Andererseits verlangte Japans internationaler Stellenwert nach einer Anpassung an westliche Normen. Demzufolge wurde das Moralbewusstsein in der Bushidō-Konzeption, Ehre, Pflicht und Scham, aufgegriffen, um die traditionelle Bushidō-Konzeption in realisierbarer Form zu rekonstruieren. Im Versuch um die Darlegung der allgemein gültigen Bushidō-Konzeption wurden zum Teil konkrete Beispiele zum Vergleich angeführt. Im dessen Rekonstruktionsprozess erkannten die Wissenschaftler, dass die Einführung der westlichen Konzeption in die japanische Konzeption notwendig war, nicht nur die Bushidō-Konzeption in angepasster Form zu rekonstruieren, sondern auch die Kontinuität des Moralbewusstseins darin zu manifestieren.

4.7 Bushidō und westliche Moralphilosophien

Dieses Kapitel behandelt den Einfluss westlicher Moralphilosophien auf den Bushidō-Diskurs. Nicht nur liberale Intellektuellen, sondern auch Nationalisten orientierten sich an westliche Moralphilosophien, um Bushidō als theoretisch begründete Konzeption darzustellen. Der Diskurs um Ehre, Pflicht und Scham sagt aus, dass der Versuch der Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption in reziproker Einbeziehung der japanischen und westlichen Sichtweisen stattfand. Beispielsweise erklärte Ishikawa Chiyomatsu, dass die Existenz der

Bushidō-Konzeption im Prozess der Erstarkung des eigenen Stellenwertes im Ausland ans Licht trat. Insofern führten seiner Meinung nach vor allem die westliche Verherrlichung des vom Nitobe Inazō auf Englisch verfassten Werkes *Bushidō, the Soul of Japan* sowie die positive Beurteilung Japans durch den deutschen Arzt Erwin Bälz zur Affirmation der Bushidō-Konzeption. (Ishikawa 1905: 426) Demzufolge galt die westliche Beurteilung des Bushidō als unabdingbares Kriterium für die Allgemeingültigkeit der „reproduzierten“ Bushidō-Konzeption.

Unmittelbar nach dem Sieg Japans im Chinesisch-Japanischen Krieg stieg das Interesse am Aufbau des japanischen Staatsbildes. Nicht nur das Interesse der Japaner, ein nationales Bewusstsein zu entwickeln, sondern auch die steigende Aufmerksamkeit der westlichen Mächte für Japan galten als maßgebliche Beweggründe dafür, ein nach außen repräsentatives Japanbild zu erstellen. Infolgedessen wurden von westlichen Schriftstellern einige Werke über Japan publiziert. Um einige namhafte Beispiele zu nennen: Lafcadio Hearn (1850-1904), Isabella Bird (1831-1904), Basil Hall Chamberlain (1850-1935). Sie waren die Hauptträger des Japanbildes. Einige ihrer Werke wurden vom Englischen ins Deutsche und in andere Sprachen übersetzt. Das steigende Interesse an Japan gab den Vorstoß auf Orientalismus und führte zu einer neuen künstlerischen Richtung: den Japonismus. Durch Weltausstellungen in Paris (1867) und Wien (1873) verbreitete sich der ursprünglich in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Paris entstandene Japonismus in ganz Europa. (Pekar 2003: 78) Der Einfluss Japans auf die westliche Kultur führte zur Bildung des einheitlichen Klischee-Bildes Japans, das auch heutzutage aktuell ist. Das Klischee-Bild Japans wurde nicht nur von westlichen Schriftstellern, Künstlern, Wissenschaftlern und Reisenden, sondern auch von Japanern erzeugt und beruhte somit auf einer interkulturellen Basis. Einer der Gründe für die Versuche der Japaner, ein Japanbild aus ihrer Sicht zu erzeugen, war auch, dass die unterschiedliche Haltung gegenüber der Sexualität im Zusammenhang mit der Prostitution auf heftige Kritik seitens der westlichen Intellektuellen stieß. (Pekar 2003: 86) Als Einführung in die neuen Aspekte Japans veröffentlichte der Kunstwissenschaftler Okakura Tenshin (auch Kakuzō genannt) (1862-1913) das Werk *cha no hon* (Buch vom Tee). Des Weiteren verfasste sein Bruder, der Anglist Okakura Yoshisaburō (1868-1936) *nihon damashii* (Japanische Volksseele). Der Theologe Uchimura Kanzō schrieb über seinen Weg zum

Christentum. Die Werke erschienen im Original in englischer Sprache und nahmen einen wichtigen Stellenwert in der Projizierung des Japanbildes in der westlichen Kulturwelt ein.

Die Entwicklung des Japanbildes trug auch zur Befürwortung der Bushidō-Konzeption durch ausländische Forscher bei. So nahm beispielsweise im Bushidō-Diskurs im Jahr 1904 Ligneul Stellung zum Bushidō und nannte die drei Elemente, Aufrichtigkeit, Tapferkeit und Loyalität als wichtigste Elemente der Bushidō-Konzeption. Seiner Meinung nach sollten diese Elemente, die nach dem Verschwinden der Kriegerschicht auch ihre Bedeutung beibehielten, in die neue japanische Moralkonzeption für das Volk eingeführt werden. (Ligneul 1905: 296) Nicht nur Ligneul, sondern auch viele andere westliche Japan-Forscher stimmten der Bushidō-Konzeption zu. Beispielsweise erkannte auch Bälz die Bedeutung des Bushidō im Zusammenhang mit der rekonstruierten Loyalitätsstruktur:

„ Denn an die Stelle der früheren Lehnsherren ist jetzt der ‚Kaiser‘ getreten, an die Stelle des Gegensatzes der Lehngebiete zueinander der Gegensatz der ‚japanischen Nation‘ zur übrigen Welt, an die Stelle der privilegierten Kriegerkaste der Bürger in Erfüllung der ‚allgemeinen Wehrpflicht‘. Und man muß sagen, daß das Volk mit seinen neuen Rechten auch die Pflichten freudig auf sich genommen hat; es liefert eben jetzt glänzend den Beweis, daß sein opferfreudiger Patriotismus und seine Tapferkeit nicht zurückstehen gegen den alten Samuraigeist.“

(Bälz 1936: 28)

Andererseits gab es auch Kritik an der Verallgemeinerung der Bushidō-Konzeption. Beispielsweise äußerte der deutsche Militäroffizier Johannes Ludwig Janson (1849-1914) in der Berliner Militärzeitung, dass er die Rekonstruktion des Bushidō als Volksmoral für bedenklich halte (Ishikawa 1905: 428). Bälz setzte sich konkreter mit der Bushidō-Konzeption auseinander und nahm Bushidō als in der gegenwärtigen Zeit zulässige Moralkonzeption wahr, reagierte jedoch auf das von Nitobe verfasste Werk *Bushidō. the Soul of Japan* und kritisierte Nitobes Behauptung, dass Shintoismus einen historischen Stellenwert in der Bushidō-Konzeption besitze. Nitobe versuchte, den shintoistischen Wert im Zusammenhang mit der Bushidō-Konzeption und dem Ahnenkult zu erkennen und erklärte den Tennō als absolutes Symbol, das über das Religionswesen hinausrage.

„ ...Was der Buddhismus nicht geben konnte, das bot der Shintoismus im Überfluss dar. Seine Lehre prägt eine solche Treue zum Herrscher, solche Ehrerbietung für das Andenken der Ahnen, solche kindliche Liebe ein, wie sie in keinem anderen Glauben gelehrt werden; er flößt dem sonst arroganten Charakter der Samurai eine gewisse Passivität und Geduld ein.“

(Nitobe 1901: 9)

Nach Bälz' Meinung entwickelte sich Bushidō durch den Einfluss buddhistischer und konfuzianischer Lehren und es wäre daher nicht angemessen, den Zusammenhang zwischen Bushidō und Tennoismus in der historischen Entwicklung der Bushidō-Konzeption herzustellen. Er erkannte zwar, dass die Existenz des Shintoismus zur Entwicklung des japanischen Geistes beitrug, ging jedoch davon aus, dass der Shintoismus eine eigene Entwicklung vollzogen hatte, die sich von der Bushidō-Konzeption unterschied. Als Grund dafür erwähnte er die Nichtachtung des Tennō während der Edo-Zeit, sodass der Tennō trotz seines einzigartigen Stellenwertes in den wichtigen Entscheidungen nicht um Einwilligung gefragt wurde. Dies geht darauf zurück, dass die Bushidō-Konzeption in ihrer Entstehungsphase den shintoistischen Glauben nicht berücksichtigte. (Bälz 1936: 18) Als weiteren Grund für die unabhängige Entwicklung des Shintoismus und des Bushidō gab er die Todesverachtung der Japaner an, sodass die Konzeption der Todesverachtung im Bushidō im Wesentlichen auf die Lehensherren, jedoch nicht auf den Kaiser übertragen wurde.

„ Nach dem Vorstehenden wird es ohne weiteres verständlich, daß in der japanischen Geschichte immer von der Aufopferung für den Lehensherrn die Rede ist, aber nie – mit der schon erwähnten Ausnahmen – für den Kaiser. Und das besonders Merkwürdige ist, daß ausgerechnet dieses eine der beiden Elemente des Kriegergeistes, die freudige Aufopferung für den Fürsten, theoretisch auf die Lehren des großen Biosophen Kungfutse zurückgeführt wurde, obwohl es etwas Ähnliches in dieser Art in China selbst praktisch nicht gegeben hat.“

(Bälz 1936: 20)

Wie Bälz in seiner Erläuterung darzustellen versuchte, galt die Konzeption der Todesverachtung zumindest im Bushidō als wichtiges Element, das in die Tat umgesetzt wurde, während es in der Shintō-Lehre die Auseinandersetzung mit

dem Tod nicht gab und daher sich die absolute Aufopferung in Form des Opfertodes im Shintoismus nicht kontinuierlich durchsetzte. Wenn man gewisse Unterschiede in der Entstehungsphase der beiden Konzeptionen sowie ihrer politischen Entwicklung heranzieht, so trifft seine Aussage teilweise zu. Bälz führte seine Stellungnahme zum Bushidō und Shintoismus fort und war der Ansicht, dass beide Elemente nach der Meiji-Zeit unter Berücksichtigung des Tennoismus sowie der westlichen Kultur miteinander verschmolzen. (Bälz 1936: 19) Seine Analyse der Bushidō-Konzeption besagt, dass der Zusammenhang zwischen Bushidō und dem Shintoismus im Veränderungsprozess der Loyalitätsstruktur in der Meiji-Zeit hergestellt wurde und die Bushidō-Konzeption selbst keine shintoistische Elemente enthält.

Inoue Tetsujirō gab seinen Kommentar zur Aussage von Bälz ab und argumentierte, dass Bushidō seine historische Entwicklung in Verbindung mit Shintō vollzog. (Inoue 1905f: 355) Greift man auf die Analyse der Ehre zurück, so ist nach Inoues Ansicht anzuführen, dass das Objekt der Ehre und des damit koexistierenden Schamgefühls den aus der shintoistischen Lehre stammenden Ahnenkult umfasste, sodass die Krieger in der Entwicklungsphase des Bushidō auch die shintoistische Konzeption der Ehre übernahmen. Des Weiteren sagt der historische Veränderungsprozess der Loyalitätsstruktur aus, dass die Theorie des Shintō gewichtig war, um diesen in der Verschmelzung mit der konfuzianischen Lehre zur rekonstruktiven Loyalitätsstruktur zu entwickeln. Inoue ging auf die weitere Analyse von Bälz über den Kulturunterschied ein, in dem Bälz die westliche Kultur als die Kultur der „Tätigkeit“ von der japanischen Kultur als der Kultur der „Kontemplation“ unterschied. Hinsichtlich dieser These stimmte Inoue Bälz zu und erkannte in Bälz' Unterscheidung die Notwendigkeit der Ausführung der „Tätigkeit“ für die Intensivierung des japanischen Geistes im Rekonstruierungsprozess der Bushidō-Konzeption. (Inoue 1905f: 369-370)

Yamakawa betrachtete eine solche positive Äußerung über Bushidō durch westliche Forscher als eine Reaktion auf eine vorläufige Bewertung des Bushidō und gab den zynischen Kommentar ab, dass die Verherrlichung der Bushidō-Konzeption verschwinden würde, sobald der Krieg ende und Frieden einkehre. Er sah die Bushidō-Konzeption trotz ihrer historischen Bedeutung nicht als fortbestehendes Moralbewusstsein. In Anbetracht der gegenwärtigen Situation bezeichnete er dies als einen Trend. Die Popularisierung der

Bushidō-Konzeption insbesondere im Russisch-Japanisch Krieg läge seiner Vorstellung nach daran, dass die Menschen nur äußere Beurteilung wahrnehmen und nicht fähig seien, sich damit auseinanderzusetzen, was die Bushidō-Konzeption tatsächlich bedeute. (Yamakawa 1905: 420) Bereits in seiner Auseinandersetzung mit Selbstmord im Bushidō-Diskurs wies er auf die Überlegung um die Allgemeingültigkeit der Bushidō-Konzeption hin und betonte, dass sie in rekonstruierter Form praktizierbar sei. Aus diesem Grund kritisierte er die gegenwärtige Wahrnehmung der Bushidō-Konzeption als provisorisches Moralbewusstsein.

Im Zusammenhang mit der Klischee-Bildung Japans wurde erwähnt, dass insbesondere die Herausgabe des von Nitobe Inazō im Jahr 1899 in englischer Sprache verfassten Werkes *Bushidō. the Soul of Japan* den Anlass für die westliche und japanische Beurteilung der Bushidō-Konzeption gab. Das Buch wurde erstmals in Amerika publiziert und war vor allem an westliche Leser gerichtet. Nitobe fühlte sich verpflichtet, als christlicher, international ausgerichteter Pädagoge der Welt sein eigenes Land nahezubringen. Nitobe erzählte in seinem Buch vom Wert der japanischen Ethik und fragte nach ihrer Bedeutung für die japanische Gesellschaft in Gegenwart und Zukunft. Er bemühte sich, mit zahlreichen Beispielen aus der konfuzianischen Lehre im Vergleich mit dem christlichen Glauben den auf Bushidō bezogenen aktuellen Lebensstil und die Verhaltensweisen der Japaner zu erklären und legte weniger Wert auf historische und militärische Qualitäten der Samurai. Jedoch griff er auch einige historische Ereignisse als Beispiel für die Aufrechterhaltung des Bushidō auf, wie im Fall der Rache der 47 Samurai:

„ ... der Verstand gab Bushido durch die Einrichtung der Rache einen sicheren ethischen Gerichtshof, der nicht nach dem strengen Recht, sondern nach Billigkeit entscheidet. So konnte das Volk Fälle entscheiden, die nicht mit dem gewöhnlichen Gesetz im Einklang gebracht werden konnten. Der Herr der siebenundvierzig Ronin wurde zum Tode verurteilt, er hatte keinen Gerichtshof mit höherer Instanz, an den er sich wenden konnte, seine treuen Anhänger wandten sich an die Rache, an den höchsten bestehenden Gerichtshof; auch sie wurden durch das Gesetz verurteilt - jedoch das Urteil des Volkes lautet anders und ihr Andenken ist noch ebenso frisch wie ihre Gräber zu Sengakudsi, bis zum heutigen Tage erhalten.“

(Nitobe 1901: 93)

In seiner Schilderung der Rache der 47 Samurai erkannte er die Zwiespältigkeit des Gesetzes und der Bushidō-Konzeption, sodass sich die Bushidō-Konzeption in diesem Fall gegen das Gesetz durchsetzen könnte. Die Tatsache, dass das Volk dies bejahen konnte, besagt, dass sich die Bushidō-Konzeption in der Edo-Zeit bereits unter dem Volk zu etablieren begonnen hatte. Trotz der verallgemeinerten Moralität, wie aus dem Fall der 47 Samurai ersichtlich, behauptete er, dass Bushidō keine philosophische Tiefe postuliere, weil das Gesetz der Krieger zwar festgelegt, jedoch das Moralwesen der Krieger in den meisten Fällen mündlich überliefert worden sei.

Nitobes Werk wurde von den meisten westlichen Wissenschaftlern hochgelobt und fand hohe Anerkennung im Ausland. Dass sein Werk in westlichen Ländern großes Lob fand, ist vor allem darin begründet, dass er in seiner Schilderung stets Parallelen zwischen der japanischen und der westlichen Kultur suchte. So rechtfertigte er beispielsweise den Sinn des *seppuku* durch die Kontextualisierung der Bedeutung des Bauches in westlicher Perspektive:

„ ...Der Ausdruck ‚hara (Bauch)‘ war verständlicher als das Griechische phren oder thumos, und Japaner wie Hellenen glaubten gleicherweise, dass die Seele des Menschen dort wohnte. Wir finden derartige Gedanken keineswegs nur bei den antiken Völkern. Die Franzosen brauchen doch heute noch das anatomisch ebenso unklare wie physiologisch bedeutungsvolle Wort ‚ventre‘, obwohl Einer ihrer grössten philosophen, Descartes, die Theorie ausgesprochen hat, dass die Seele sich in der Zirbeldrüse befinde.“

(Nitobe 1901: 81)

In seinem Werk kürte Nitobe Bushidō zur Ethik der Nation mit Betonung auf die Vertiefung des japanischen Geistes, sodass die Wiederbelebung der Bushidō-Konzeption zur Steigerung des Nationalbewusstseins verhilft. Aufgrund der Nichtbehandlung der historischen Bedeutung des Bushidō stieß das Werk jedoch auf Kritik in Japan. Insbesondere der prominente Historiker Tsuda Sōkichi veröffentlichte eine kritische Rezension von Nitobes Werk und behauptete, dass der Wert der Bushidō-Konzeption nicht durch die Öffnung Japans Anerkennung fand, sondern sein Ursprung im Prozess der Verfeinerung der japanischen Kultur in der Heian-Zeit läge, auch wenn sich der Ausdruck Bushidō für den Lebensweg der Krieger erst in der Edo-Zeit zu etablieren begann. (Tsuda 1976: 316-318) Tsuda versuchte klarzustellen, dass

die Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption durch die Auseinandersetzung mit der traditionellen Bedeutung der Konzeption möglich sei, und warf Nitobe Mangel an historischem Ansatz vor. In der Tat ging Nitobe weniger auf die historische Entwicklung der Bushidō-Konzeption ein, legte jedoch Wert auf konfuzianische Elemente in der Bushidō-Konzeption und ging daher von einem ähnlichen Standpunkt wie Inoue Tetsujirō aus, doch unterschied sich seine Perspektive von der Inoues insofern, dass Nitobe Bushidō nicht als philosophische Denkrichtung betrachtete und dennoch demonstrierte, dass eine Ethik, die in der Lebensweise und Verhaltensweise eines Volkes verwurzelt ist, so dass sie trotz Mangel an theoretischen Grundsätzen als aufrechterhaltene Moralform präsent sein kann.

Wie Nitobe der Bushidō-Konzeption ihren Stellenwert im Vergleich mit der westlichen Kultur zu geben versuchte, suchten viele japanische Forscher in der westlichen Kultur eine für das Bushidō relevante Konzeption. So wurde beispielsweise das englische Rittertum zum beliebten Vergleichsobjekt. In England blieben ritterliche Werte auch nach der Umwandlung der Oberschicht von einer militärischen zu einer politischen Elite im 16. und 17. Jahrhundert erhalten und erlebten ihre Blüte im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert.²² Neben Frauenanbetung und traditionellen Anredeformen eines Gentleman galt der ritterliche Ehrenkodex als wichtige Grundlage für gesellschaftliche Umgangsformen. Insbesondere das Duell als Form der Ehre bestimmte den moralischen Wert der Adeligen. Infolgedessen setzte sich trotz heftiger Kritiken seitens der Kirche das Duell als ehrenvoller Selbstmord in der englischen Oberschicht durch, um ihren privilegierten Status beizubehalten. Dementsprechend wurden Duellwaffen, Pistolen und Degen als Mittel für Selbstmord nicht nur im Duell, sondern auch allgemein in Gebrauch genommen, um in der Ritualisierung der suizidalen Tat den Wert der Elite zu erhöhen. Sich zu erhängen galt hingegen als äußerst schändlich. (MacDonald 1994: 239-243)

Der Jurist Hosokawa Junjirō (1834-1923) stellte einen Vergleich zwischen dem englischen Rittertum und Bushidō her, um den Stellenwert des Bushidō zu rechtfertigen:

²² Laut einer Untersuchung bezüglich Selbstmord von Peers im Königreich zwischen 1660 und 1714 begingen 70 % der Gentlemen und Aristokraten, die 10% aller Selbstmörder in England ausmachten, Selbstmord mit der Pistole (Minois 1996: 274-275).

„ Es gibt viele vergleichbare Elemente in der Bushidō-Konzeption und im englischen Rittertum. Insbesondere Frauenanbetung betreffend stimmen die beiden Moralkonzeptionen überein. Man kann folgende Punkte für den vorteilhaften Einfluss des Bushidō auf die Gesellschaft nennen: erstens die Loyalität gegenüber dem Kaiser, sodass im Notfall das eigene Leben geopfert wird; zweitens Respekt vor dem Feind; drittens der Schutz der Frauen und Kinder; viertens das Vollbringen von Leistung durch Tapferkeit; und als letzter Punkt in vieler Hinsicht das Bewahren der eigenen Ehre.“

(Übersetzt aus: Hosokawa 1905: 57)

Er zog als Beispiel den Stellenwert der Frauen im englischen Rittertum heran, um dessen Relevanz für die Bushidō-Konzeption aufzuzeigen. Nach Hosokawas Ansicht gehört die Hochachtung der Frauen zu einer der fundamentalen Lehren in der Bushidō-Konzeption, obwohl die Tatsachen dagegen sprechen.

Yamakawa Kenjirō ging ebenfalls auf den Vergleich des Bushidō mit dem englischen Rittertum ein und wies auf den Stellenwert der Frauen in der Bushidō-Konzeption hin. Bezüglich des Stellenwertes der Frauen lag seiner Meinung nach der Unterschied darin, dass Frauen in der Bushidō-Konzeption als schwache Wesen wahrgenommen wurden und daher geschützt werden sollten, jedoch nicht als Objekte des Respektes privilegiert wurden, während im englischen Rittertum Frauen im Allgemeinen als Objekt der Ehrerbietung hochgeschätzt wurden. Dies gilt seiner Ansicht nach als Grund dafür, dass im Kontext des Stellenwertes der Frauen im Vergleich der Bushidō-Konzeption mit dem englischen Rittertum Uneinigkeit herrscht. (Yamakawa 1905: 422-423)

Die Thematik der Frauenanbetung, die nach Yamakawas und Hosokawas Thesen als vergleichbare Konzeption des Bushidō und des englischen Rittertums interpretiert wurde, galt als die Rechtfertigung seitens der Japaner gegenüber der Kritik westlicher Forscher bezüglich des niedrigen Stellenwertes der Frauen im Allgemeinen und der damit in Verbindung stehenden Gleichberechtigung in Japan.

Wurde einerseits das englische Rittertum gerne zum Vergleich und als Beweis für die Allgemeingültigkeit der Bushidō-Konzeption herangezogen, gab es andererseits auch den Versuch, die Konzeption der deutschen Moralphilosophie auf die Bushidō-Konzeption anzuwenden. In der Phase der

Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption als theoretisch begründetes Moralbewusstsein wurde die deutsche Moralphilosophie als weitere annehmbare Konzeption infrage gestellt. Inoue betonte die Notwendigkeit der Verschmelzung der westlichen und der japanischen Konzeption in der Bildung des nationalen Moralbewusstseins und erwähnte beispielsweise Immanuel Kant (1724-1804) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) als Vertreter der deutschen Moralphilosophie, in deren Theorien mit der Bushidō-Konzeption übereinstimmende Elemente nachweisbar sind. (Inoue 1905a: 63)

Im Prozess des Aufbaus der Konzeption mit dem Einfluss der westlichen Theorien legten Intellektuellen insbesondere Wert auf die Praktizierung der Moral. Demnach sollte Moral nicht nur in der Einhaltung einer Regelung verbleiben, sondern vergegenwärtigt werden, indem sie stets im Alltag praktiziert werden sollte. Kobayashi Ichirō verdeutlichte diese Haltung, indem er auf das Wesen der Moral einging und kritisierte, Moral als bloßes Mittel der Zielsetzung zu betrachten. Seiner Ansicht nach sollte man daher in der Tätigkeit selbst deren Ziel setzen, statt das Ergebnis einer Tat als Ziel zu sehen, sodass die Gleichsetzung der Praxis in sich mit dem Ziel zur realen Handlung der Moral führt. Die Bushidō-Konzeption erfüllt seines Erachtens diese Einstellung der Moral, weil die Konzeption des Bushidō auf dem Wesen des Geistes basiert, die diese Form von Moral fördert. (Kobayashi 1905: 75) Somit begründete er die Gleichstellung der Handlung mit dem Ziel als Grundprinzip der Moral. Er sah den Geist als grundlegende Voraussetzung für die Durchführbarkeit moralischer Handlungen und interpretierte sie als eine Form des eigenen Willens. Zudem betonte er das Handeln des eigenen Willens als wichtigen Ansatz für das Praktizieren der Bushidō-Konzeption. Daher legte er den Willen als Grundsatz des Geistes fest, sodass dieser gleichzeitig die Basis der moralischen Handlung darstellt, wodurch die Moral in die Praxis umgesetzt werden kann. (Kobayashi 1905: 78) Jedoch sollte dieser Wille ohne Eigennutz in die Tat umgesetzt werden. Um seine Haltung gegenüber der Grundlegung des Willens im Moralwert der Bushidō-Konzeption zu rechtfertigen, zitierte er Kants Satz:

„ Den Geist in Form des eigenen Willens in die Tat umzusetzen, heißt, auf jeglichen Eigennutz zu verzichten, auch wenn dies zum Verlust führen kann, und alle Kraft einzusetzen, um größte Leistung zu erbringen. Kants Satz, es ist niemals ohne Enthusiasmus in der Welt etwas Großes getan, macht den

Sinn solcher Kraft in der Gesinnung deutlich.“

(Übersetzt aus: Kobayashi 1905: 80)

Kobayashi versuchte, in Anlehnung an die Kant'sche Moralkonzeption der Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption einen neuen Aspekt abzugewinnen. Daraus leitet sich die Fragestellung ab, wie Kobayashi sich mit der Morallehre Kants befasste und in welchem Kontext er die Kantische Theorie der Willensfreiheit als der Bushidō-Konzeption zugängliche Theorie erkannte. Insbesondere in seinem Werk *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beschäftigte sich Kant mit der Bedeutung des Willens in Bezug auf die Morallehre.²³ Nach Kants Auffassung sollte der Wille im natürlichen gesunden Verstand, der weder gelehrt noch aufgeklärt werden darf, in Erscheinung treten. In der Konkretisierung des Stellenwertes des Willens setzte er sich beispielsweise mit dem Gesetz als Form der Pflicht auseinander, um durch die metaphysische Aufklärung des moralischen Gesetzes die Unabhängigkeit des Willens in jeglicher Hinsicht darzulegen. Nach Kants Betrachtung sollte die Existenz des Willens im Kontext des reinen Willens ohne jeglichen Einfluss der Erfahrung bestimmt werden. (Hauskeller 1998: 31; Ameri 2001: 10)

Greift man zurück auf Kobayashis Aussage, so ziehe ich daraus folgende Analyse: In seiner Auseinandersetzung mit der Willensfreiheit stellte er Gleichwertigkeit des Geistes und des Willens in den Vordergrund. Nach Kants Aussage ist der Wille in sich bestimmend und in seinem Wesen unabhängig, und daher als Subjekt der Moral gleichwertig. Dass der Wille nach Kobayashis Ansicht ohne Selbstsucht, das heißt, ohne dem eigenen Interesse nachzueifern, durchgeführt werden muss, ist zum Teil mit der Kant'schen Auffassung des Willens übereinstimmend, in der Kant diese Form des Willens als guten Willen bezeichnet. Es ist interessant, dass er auf den Geist basierenden Willen als Willensfreiheit interpretiert, sodass er vom Standpunkt des guten Willens aus die Reinheit des Willens analysiert. Indem er im reinen Willen von vorne herein sinnliche Ergebenheit voraussetzt, gewinnt das Wesen

²³ In seinem Werk definierte Kant die Bedeutung des Willen folgendermaßen: „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zustande gebracht werden könnte.“ (Kant 1952: 31)

der Willensfreiheit eine andere Perspektive. Die Freiheit des Willens existiert für Kobayashi in der Tat, in der die moralische Handlung zum Resultat des eigenen Willens wird. In diesem Sinne versuchte er, die auf Bushidō basierende Konzeption des *messhi hōkō* mit der westlichen Konzeption des Willens in Einklang zu bringen.

Nicht nur Kobayashi, sondern auch Inoue Tetsujirō beschäftigte sich mit der Bedeutung des Willens und nahm die Konzeption des Willens ebenfalls als wichtiges Attribut in der Praktizierung des Bushidō auf:

„ Der Wille gilt als Fundament in jeder Hinsicht. Es hätte keinen Sinn, wenn ein Mensch keine Kraft besitzt, Tugend zu realisieren und Unfug zu vermeiden, auch wenn man über ausreichende Kenntnis über das Gute und das Böse verfügt. Es genügt nicht, wenn man nicht den entsprechenden Willen dazu besitzt. Das heißt auch, dass es nicht ausreicht, wenn das Gefühl nur auf der Ebene des bloßen Geistes verbleibt und nicht zur Handlung getrieben wird, obwohl dieses Gefühl Vorbildlichkeit in sich trägt. Es hat daher keinen Sinn, wenn beispielsweise das Gefühl der Gnade in der Gesellschaft nicht praktiziert wird. Es ist nicht nur der Geist, sondern der Wille von Bedeutung, um etwas in die Tat umzusetzen.“

(Übersetzt aus: Inoue 1905f: 367-368)

Nach Inoues Behauptung reicht das Bewusstsein an sich nicht aus, um das Wissen über das Gute in Bewegung zu setzen. Demnach setzen alle in der Gesellschaft praktizierbare Taten die Existenz des Willens voraus. In seiner Analyse der Konzeption des Willens unterschied er den Geist vom Willen und führte den Willen als eigene Kategorie an. Beim Wissen über das Gute spielt das Wissen eine passive Rolle und kann in Verbindung mit dem Auftreten des eigenen Willens in die Praxis umgesetzt werden. Er versuchte zu demonstrieren, dass primär das Wissen nicht ausreicht und es daher vom eigenen Willen abhängt, wie die erworbene Kenntnis verwirklicht werden soll. Insofern stellt er die Kenntnis als Mittel dar, um den eigenen Willen durchzusetzen. Er geht konkreter auf die Bedeutung des Willens ein und ist der Meinung, dass die Persönlichkeit des Individuums durch die Realisierung des Willens Gestalt annimmt:

„ Die Persönlichkeit eines Menschen wird durch den Willen verfeinert. Daher

deutet Persönlichkeitsbildung auf nichts anderes als Willen zu besitzen. Der Wille stellt das Selbstbild dar. Somit stimmen Wille und Ego überein. Daher ergeben sowohl der Geist als auch die Kenntnis der Wirksamkeit des Willens einen Sinn. Das heißt, der Wert der Persönlichkeit entsteht aufgrund der Präsenz des Willens als Grundsatz des Individuums, indem man diese als Willen zur Tugend in die Tat umsetzt.“

(Übersetzt aus: Inoue 1905g: 459-460)

Inoue stellte eine Verbindung zwischen Wille und Persönlichkeit her, um die Bedeutung des Willens in der Entwicklung der individuellen Persönlichkeit zu konstatieren. In dem Zusammenhang wurde Ego als Resultat des eigenen Willens wahrgenommen. Demzufolge fungiert der Wille als wesentlicher Teil des menschlichen Lebens, sodass auch die Bildung der Persönlichkeit durch den Willen bestimmt wird.

Kobayashi stellte auch in der Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption die Verbindung zwischen Willen, Persönlichkeit und Individuum her. Jedoch zog Kobayashi anders als Inoue, der das Wesen des Ego in der Formulierung des Willens in den Vordergrund stellte, eine andere Argumentation vor und berücksichtigte dabei den Begriff Freiheit. Seiner Meinung nach gewinnt der Wille in Form der Freiwilligkeit an Bedeutung. Das heißt, die Freiheit wird im Kontext des Willens mit der Natürlichkeit gleichgestellt. Sowohl Kobayashi als auch Inoue setzten in der Definierung des Willens absolute Ergebenheit voraus, auch wenn der Wille die Persönlichkeitsbildung des Individuums bestimmt und daher in jeder Hinsicht eine dominante Rolle spielt. Dies unterscheidet sich grundlegend von der Kant'schen Theorie, in der der Wille nicht als Form der absoluten Gehorsamkeit präsentiert, sondern als Dasein des Geistes in reinster Form dargestellt wird. Das bedeutet: Beim Willen in seiner natürlichen Form gilt der Verzicht auf Eigennutz als Teil des Willens, indem der Wille an sich ohne jegliche Tendenz fungiert. Jedoch stellt der Wille nach Behauptung von Kobayashi und Inoue eine Form der Ergebenheit dar, sodass der Wille in sich bereits Ergebenheit prägt und daher tendenzielle Elemente umfasst. Diese Auseinandersetzung mit dem Wesen des Willens unter Berücksichtigung der westlichen Moralkonzeption führte dazu, dass die japanischen Intellektuellen sich in der Übernahme der westlichen Theorien mit bestimmten Elementen konfrontiert sahen, die zur Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption beitrugen: Individualität und Freiheit.

4.7.1 Die neue Bedeutung des Selbstmordes

Individualität und Freiheit sind Elemente, die in der Überlegung um Selbstmord im Bushidō-Diskurs einen unabdingbaren Ansatzpunkt bieten. In der Auseinandersetzung mit der westlichen Moralphilosophie waren die Intellektuellen zunächst mit der westlichen Auffassung des Selbstmordes konfrontiert, um daraus die auf Willensfreiheit des Individuums basierende Konzeption des Opfertodes zu entwickeln.

Es ist kein Zufall, dass die Mitstreiter des Diskurses den japanischen Ausdruck *jisatsu* (自殺) für Selbstmord verwendeten, obwohl aufgrund der Berücksichtigung der Fälle der zwei militärischen Transportschiffe sowie des Opfertodes von Generalmajor Hirose Takeo im Bushidō-Diskurs die Bezeichnung *junshi* (Opfertod, 殉死) mehr Sinn ergeben würde. Der Grund für eine bewusste Verwendung des Ausdruckes *jisatsu* für Selbstmord trotz des Opfertodes liegt meiner Meinung nach darin, dass sich die Wissenschaftler im Zuge der Verallgemeinerung der Bushidō-Konzeption im Bushidō-Diskurs teilweise die westliche Determinierung des Ausdruckes Selbstmord aneigneten. Im europäischen Rahmen leiten sich die deutschen Ausdrücke Selbstmord, Selbsttötung, Freitod, Suizid aus dem lateinischen Begriff *sui cadere* (sich selbst töten) her. Wie aus dem Bushidō-Diskurs feststellbar ist, setzten sich bereits die Stoiker in der Römerzeit mit dem Suizid auseinander und sahen darin einen Weg zur freiwilligen Erlösung. In der deutschen Ethik etablierte durch Kants Analyse der Selbsttötung der Ausdruck Selbstmord für die allgemeine Bezeichnung der Selbsttötung. Im Gegensatz zu Kants Einstellung zum Selbstmord als Handlung des Verbrechens nahm der deutsche Philosoph Friedrich Nietzsche (1844-1900) für Selbstmord den Begriff Freitod in Gebrauch, indem er den aus der lateinischen Bezeichnung *mors voluntaria* (der freiwillige Tod) hergeleiteten Ausdruck Freitod als Weg zur Befreiung den positiven Aspekt des Suizids verdeutlichte:

„ Auf eine stolze Art sterben, wenn es nicht mehr möglich ist, auf eine stolze Art zu leben. Der Tod, aus freien Stücken gewählt, der Tod zur rechten Zeit, mit Helle und Freudigkeit, inmitten von Kindern und Zeugen vollzogen: sodass ein wirkliches Abschiednehmen noch möglich ist: wo der noch da ist, der sich verabschiedet, insgleichen ein wirkliches Abschätzen des Erreichten und Gewollten, eine Summierung des Lebens.“

(Schwald 2002: 42)

Schopenhauer übernahm Nietzsches Konzeption und erweiterte seine These zur Willensbejahung, in der er in Anlehnung an die Kantische Willensfreiheit den Willen zum Akt vom Körper trennte und darin die Handlung an sich als Vernichtung des Körpers manifestierte. (Schwald 2002: 8, 34-35; Zehetbauer 2001: 5)

In Anbetracht dieser Annahme der westlichen terminologischen Entwicklung des Selbstmordes versuchten die japanischen Intellektuellen, trotz der Wertlegung auf Aufopferung die Bedeutung des Opfertodes zu relativieren, um die allgemein gültige Konzeption des Selbstmordes in der Bushidō-Konzeption zu manifestieren. Dies führte zur Notwendigkeit, sich nicht nur mit dem Wesen des Selbstmordes, sondern auch mit der Bedeutung der Individualität und der Freiheit zu befassen, um die Freiwilligkeit aller Menschen für den Opfertod zu rechtfertigen.

4.7.2 Individualität

Vor der Meiji-Zeit gewann in Japan die Individualität in ihrer Zugehörigkeit zur jeweiligen Gesellschaftsschicht an Bedeutung, sodass der Wert einer Person durch ihren Umfang in einer gesellschaftlichen Beziehung und in ihrer daraus resultierenden Verhaltensform bemessen wurde. Zu diesem Zeitpunkt stand daher die Auseinandersetzung mit der Individualität als Verfeinerung eigener Persönlichkeit nicht zur öffentlichen Debatte. Jedoch geht man aus dem Kapitel über die Entwicklung der Loyalitätsstruktur hervor, dass die Aufopferung als eine Verhaltensform darstellt, die als Mittel für den Appell der Individualität in der Herr-Untertan-Beziehung eingesetzt wurde. Die Bedeutung der Aufopferung blieb auch nach der Meiji-Restauration erhalten. Die Intellektuellen richteten sich ihr Interesse zunächst auf die Einführung des Ausdruckes Individuum, um die Konzeption der Aufopferung mit dem Wesen der Individualität in Einklang zu bringen. Als der westliche Begriff Individuum durch die holländische Wissenschaft am Ende der Edo-Zeit in Japan eingeführt wurde, nahm man diesen Ausdruck als einzelnes Wesen (*ko*, 個) beziehungsweise als festen Körper (*kotai*, 固體) oder Alleinsein (*doku*, 独) vorerst auf der linguistischen Ebene zur Kenntnis. Der japanische Ausdruck *kojin* (個人) für den in der westlichen Konzeption relevanten Begriff des Individuums etablierte sich etwa ab 1880 und gewann an Bedeutung im Zusammenhang mit dem Auftreten der neu aufgefassten Öffentlichkeit sowie

der Freiheit. (Saitō 2005: 235-238, 243) Insbesondere das vom Wissenschaftler Nakamura Masanao (1832-1891) im Jahr 1871 ins Japanische übersetzte Werk *On Liberty*, verfasst im Jahr 1859 vom englischen Philosoph John Stuart Mill (1806-1873), wurde zur Grundlage des Freiheitsbegriffes und gab Anlass zur Definition des Individuums. Mill behandelte die Konzeption der Freiheit im Zusammenhang mit der Morallehre im Allgemeinen und versuchte in erster Linie, die Bedeutung der Freiheit in der subjektiven, menschlichen Mitwelt zu definieren. (Lawen 1996: 93, 136) In der weiteren Auseinandersetzung mit der Konzeption der individuellen Freiheit wurde der Zusammenhang zwischen dem Bürgerrecht und dem Individuum hergestellt. Beispielsweise griff Katō Hiroyuki die Bedeutung des Individuums im Kontext des Bürgerrechts auf und beschäftigte sich mit der Freiheit des Staatsbürgers im Rahmen des Veränderungsprozesses der Loyalitätsstruktur. Als weiterer Wissenschaftler setzte sich Ukita mit dem Individuum auseinander und führte an, dass das Individuum nicht nur in Japan bis zur Meiji-Restauration, sondern auch in der historischen Entwicklung Europas weder in der Antike noch im Mittelalter einen wichtigen Stellenwert besaß. Er setzte seine Erläuterung fort und behauptete, dass das Wesen des Individuums in der Edo-Zeit im formellen Netz der häufig bis zu vierfachen Gesellschaftsbeziehungen eingebunden war, sodass das mehrschichtige Gesellschaftsverhältnis das Wesen des Individuums widerspiegelte und erst in der Meiji-Zeit als unabhängiges Wesen ans Licht trat. (Ukita 1910: 320, 345) Kobayashi beschäftigte sich ebenfalls mit dem Individuum im Zusammenhang mit der Bushidō-Konzeption und versuchte, die Konzeption des Willens auf die Bedeutung des Individuums zu übertragen:

„ Bushidō gewinnt an Signifikanz, indem man das Dasein des Ego negiert, die Persönlichkeit des Individuums zunichte macht, Eigennutz beseitigt und somit den rechten Weg einschlägt. Eine solche Form der Ergebenheit im Bewusstsein trägt zum Fortbestehen des Bushidō bei. Die Dasein des Ego zu negieren bedeutet nichts anderes als dem anderen erlauben, das gleiche Mittel zu verwenden. Daher gibt es trotz des Paradoxons keinen Unterschied zwischen der Akzeptanz des individuellen Wertes und der Aufopferung gegenüber der Gesellschaft. In der Wahrnehmung dieser Form ergibt sich eine moralische Tat.“

(übersetzt aus: Kobayashi 1905: 96)

In seiner Definition des Individuums stellte er den Unterschied zwischen Individuum und Ego dar. Die Existenz des Ego steht nach seiner Interpretation im Zusammenhang mit der das Ego umgebenden Lebensgemeinschaft und gewinnt ihre Wirksamkeit in der zwischenmenschlichen Beziehung, sodass die Abwesenheit des Ego nicht die Selbstlosigkeit des Individuums als Folge hat. Dass der Wille des Individuums erst in seiner Integration in die Gesellschaft in Bewegung gesetzt werden kann, erörterte Kobayashi folgendermaßen:

„ Individuum bedeutet, die eigene Persönlichkeit und andere Persönlichkeiten beiderseits zu respektieren, unter dem Einverständnis der gemeinsamen Disziplin Taten freiwillig zu vollbringen und dies stets als Ziel zu haben. Man sollte daher weder das eigene Ego noch das Ego des anderen verletzen, sodass das Recht des Individuums im Respekt der Persönlichkeit auf diese Weise entsteht.“

(Übersetzt aus: Kobayashi 1905: 100)

Kobayashis Interpretation des Individuums zeigt, dass die Darlegung des eigenen Wesens in der gegenseitigen Respektierung des eigenen und des anderen als ein wichtiges Kriterium für die Existenz des Individuums gilt. Er erweiterte seine Definition des Individuums, indem er von der Existenz der Persönlichkeit ausgehend die zwischenmenschliche Beziehung kontextualisiert, sodass der Erhalt des eigenen Wesens in der Respektierung anderer Personen als Grundprinzip des Individuums zum eigenen Stellenwert in der Gesellschaft führt. Die Verbindung dieser Form von Individualität mit dem Moralbewusstsein ermöglicht seiner Meinung nach die Kontinuität der öffentlichen Sittlichkeit und trägt zur Aufrechterhaltung der ordnungsgemäßen Gesellschaft bei. (Kobayashi 1905: 114)

Die Thematisierung des Individuums in der Meiji-Zeit veranschaulicht, dass das in der Edo-Zeit gebildete Gesellschaftsbewusstsein der Japaner, das auf der mehrschichtigen Verbindung der Herrschaftsform mit der Moralvorstellung nach der konfuzianischen Lehre beruhte, trotz der eingeführten westlichen Denkrichtung in der Definierung des Individuums eine erhebliche Rolle spielte. Die japanischen Intellektuellen waren bemüht, den Stellenwert des Individuums in der zwischenmenschlichen Beziehung zu erkennen. In dieser Hinsicht wurde die japanische Gesellschaftsform *seken* anstelle des europäischen Begriffsinhaltes der Gesellschaft als den das Individuum

involvierenden Rahmen wahrgenommen. Dies führte dazu, dass die Bedeutung des Individuums nach westlicher Auffassung in der Meiji-Zeit teilweise nicht als der japanischen Gesellschaft adäquates Element betrachtet wurde. Kobayashis These des Individuums legte somit dar, warum die Bedeutung des Individuums in der japanischen Gesellschaft auch in der heutigen Zeit im Wesentlichen ihre Existenz in zwischenmenschlichen Beziehungen hat. Die Entwicklung des Individuums ist auch für die Entstehung der japanischen Öffentlichkeit relevant.

Die Auseinandersetzung mit dem Individuum in der Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption veranlasste einige Forscher zur Beschäftigung mit der Individualität. Insbesondere die Auffassung der Persönlichkeitsbildung in der Konzeption des Willens führte zur Analyse des Begriffsinhalts der Persönlichkeit im Allgemeinen. Im Gegensatz zu dem mit der Individualität zusammenhängenden Begriff der Freiheit stellte der japanische Ausdruck *jinkaku* für Persönlichkeit einen völlig neuen Begriff in der Meiji-Zeit dar, dessen Ursprung sich nicht in der chinesischen Auffassung findet, sondern erst mit der Einführung der westlichen Philosophie an Bedeutung in der japanischen Geschichte gewann, wie es auch beim Ausdruck Individuum der Fall war. Der japanische Begriff *jinkaku* (人格) als Ausdruck für Persönlichkeit entstand unter englischem Einfluss um etwa 1870. (Sako 1995: 20) Bei der Einführung des Begriffes Persönlichkeit nach westlicher Auffassung zu Ende der Edo-Zeit, vor allem aus der holländischen Wissenschaft, wurde zunächst der Begriff *jinhin* (人品) verwendet. Der Schilderung von Inoue Tetsujirō nach einigte er sich beim Übergang von *jinhin* zu *jinkaku* in der Absprache mit seinem Kollegen Nakajima Rikizō (1858-1918) schließlich auf den Begriff *jinkaku*. Seitdem etablierte sich *jinkaku* als Übersetzung für Persönlichkeit. Als der Ausdruck Persönlichkeit eingeführt wurde, übernahm man überwiegend die englische Auffassung von Persönlichkeit. Da sowohl Inoue als auch Nakajima sich im Wesentlichen mit der deutschen Philosophie befassten, ist jedoch zu vermuten, dass die deutsche Auffassung der Persönlichkeit im Übergang von *jinhin* zu *jinkaku* mehr an Gewicht gewann. (Sako 1995:21) Dass sich viele Forscher in der Phase der Etablierung des Begriffes *jinkaku* für Persönlichkeit an der Kantischen Philosophie orientierten, lässt sich auch an der Tatsache erkennen, dass manche Forscher in ihrer Auseinandersetzung mit der Persönlichkeit unter Berücksichtigung verschiedener westlicher Theorien in ihrer Entstehungsphase nur im

Zusammenhang mit der Kantischen Theorie den Ausdruck *jinkaku* verwendeten. (Sako 1995: 236) Beispielsweise setzten sich Fujii Kenjirō und der Philosoph Nishida Kitarō (1870-1945) mit der Kantischen Theorie der Persönlichkeit auseinander. In seiner Erläuterung über die Persönlichkeit behauptete Nishida, dass Persönlichkeit den Grundsatz aller Werte darstellt, und daher jegliche Forderung von der Persönlichkeit ihren Ausgang nimmt. Das heißt aber auch, dass das Erfordernis ohne Persönlichkeit an Wert verliert. Nishidas These der Individualität deutet darauf, dass viele Forscher in ihrer Analyse der Kantischen Theorie versuchten, den Zusammenhang zwischen der Konzeption des Willens und der Persönlichkeit herzustellen, wie es auch bei Inoue und Kobayashi der Fall war. (Sako 1995: 225)

Im Zusammenhang mit der Individualität und der Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption legte Kobayashi zunächst die Bedeutung von *jinkaku* in folgender Weise fest:

„ Moral stellt nichts anderes dar als eine durch die Beziehung zwischen der eigenen und anderen Individualitäten gebildete Form der Sittlichkeit, sodass jedes Individuum in dieser Hinsicht Persönlichkeit besitzt. Was bedeutet also Persönlichkeit? Nach der psychologischen Definition gilt Persönlichkeit als eine Einheit von Taten, die von Wissen, Geist und Willen geprägt ist. Nach philosophischer Auffassung trägt die Persönlichkeit das Ziel in sich und gilt als Ausdruck für das Wesen des Individuums, das freien Willen besitzt.“

(Übersetzt aus: Kobayashi 1905: 98)

Er unterschied in der Bedeutung der Persönlichkeit in Anlehnung an westliche Perspektiven in erster Linie die psychologische von der philosophischen Definition. Die grundlegende Differenz liegt seiner Ansicht nach darin, dass der psychologische Sinn der Persönlichkeit in der Darstellung der „Person“ auch ihr gesellschaftliches Umfeld mitberücksichtigt und daher auf die Gesellschaft beziehend mit dem inneren Wert der Person konfrontiert, während der philosophische Sinn der Persönlichkeit die Person als das „Wesen“ des Ego darlegt, indem sich der innere Wert als Teil der Persönlichkeit abstrahiert. (Lynd 1983: 163) In diesem Kontext legte Kobayashi mehr Gewicht auf die Bedeutung des Willens nach der philosophischen Konzeption, sodass die Bildung der Persönlichkeit die Willensfreiheit voraussetzt. In seiner Erläuterung zu *jinkaku* bezog er sich im Weiteren auf die buddhistische Lehre, um die

Existenz der Persönlichkeit im Buddhismus zu betonen, sodass die Individualität in Japan im religionsphilosophischen Kontext ihre Bedeutung besaß. Er unterscheidet das große Ego vom kleinen Ego und vergleicht das Wesen des großen Ego mit einer kosmischen Welt, während die Persönlichkeit das kleine Ego darstellt. Indem sich das kleine Ego mit dem großen Ego verbindet, gewinnt das kleine Ego an Wert. Das entspricht einer Gesellschaftsform, in der die einzelne Persönlichkeit durch ihre Integration in die Gesellschaft ihre Rolle gewinnt. (Kobayashi 1905: 98-99) Er transferiert die kosmische Welt nach der buddhistischen Lehre auf die Beziehung zwischen der Gesellschaft und dem Individuum. Gleichzeitig wird im Zusammenhang mit der Moralkonzeption der Beweggrund des Moralbewusstseins als großes Ego mit der Persönlichkeit als kleines Ego kontrastiert. In der Einstimmigkeit der Zielsetzung der Person und der Gesellschaft als Voraussetzung für die Persönlichkeitsbildung gewinnt die Persönlichkeit in der Gesellschaft ihre Existenz und behält darin ihre Autonomie.

Solche Ansichten über die Individualität im Sinne von Persönlichkeitsbildung stützten den Veränderungsprozess der Loyalitätsstruktur, in dem der Tennō als absolute Persönlichkeit manifestiert wurde. Beispielsweise erweiterte Ōnishi Hajime in seiner Auseinandersetzung mit der zwischenmenschlichen Beziehung die Theorie der Negation der einzelnen Persönlichkeit (versteht sich auch als die Konzeption der Substanzlosigkeit) so weit, dass der Tennō die nationale Persönlichkeit verkörpert. In der frühen Phase der Persönlichkeitsdarstellung wurde Gesellschaft als das Kollektive einzelner Persönlichkeiten interpretiert, sodass Persönlichkeit darin Souveränität gewährte. Im Prozess der Verabsolutierung der kaiserlichen Existenz verlor die Persönlichkeit des Individuums an Autonomie, indem die Persönlichkeit des Individuums mit dem Tennō gleichgesetzt wurde. Aufgrund dieser Verabsolutierung der rekonstruierten Loyalitätsstruktur und der darin implizierten Präsenz der Öffentlichkeit wurde auch die Gesellschaft als die Reflexion der Persönlichkeit interpretiert. Insofern spielte die Individualität ihre Rolle nicht mehr in der Gesellschaft, sondern erhielt ihre Bedeutung in ihrer Ergebnisheit gegenüber der Gesellschaft. Diese Entwicklungsphase der Individualität in der Meiji-Zeit zeigt, dass sich in ihrer Entstehungsphase viele Forscher damit beschäftigten, das Wesen der Persönlichkeit zu definieren und es auf die Gesellschaft zu übertragen. Im Prozess zur Transzendierung der These der zwischenmenschlichen Beziehung unter Berücksichtigung der

japanischen Konzeption des *seken* auf die rekonstruierte Loyalitätsstruktur änderte sich auch der Stellenwert der Persönlichkeit. Der Bushidō-Diskurs behandelte den Übergang einer solchen Umorientierung der Individualität.

4.7.3 Freiheit

Bereits in der Antike gewann die Konzeption der Freiheit im europäischen Rahmen an Bedeutung. Jedoch erfasste die Freiheit nicht die Individualrechte im heutigen Sinne, sondern beschränkte sich auf die staatliche Ebene, sodass sie die Freiheit im Staat, aber nicht Freiheit vom Staat bedeutete. (Mill 1945: 15) Im Mittelalter spaltete sich die Konzeption der Freiheit in eine negative und positive Bedeutung der Freiheit. Als Befürworter der positiven Freiheit erläuterte beispielsweise der italienische Wissenschaftler Guido de Ruggiero (1888-1948), dass die Freiheit Unabhängigkeit von jeglicher Gebundenheit durch freiwillige Tat bedeutet. Demnach geschehe der Prozess der Freiheit nicht auf natürliche Weise, sondern stelle ein Ergebnis der Persönlichkeitsbildung dar. (Blokland 1997: 2-4; Matsumoto 1996: 150) Diese These der Freiheit, in der Ruggiero die Bildung der Persönlichkeit in der Gewinnung der Freiheit als Ergebnis der Präsenz der Freiheit darstellte, spiegelte Kobayashis Definition des Individuums wider, sodass Kobayashi aus moralischer Perspektive das Wesen des Individuums als Ergebnis des freien Willens festlegte. Es herrscht jedoch ein grundlegender Unterschied in der Wahrnehmung der Freiheit im Allgemeinen. Im westlichen Rahmen setzte die Definierung der Freiheit das Recht auf Freiheit des Individuums voraus, während in Japan die Bedeutung des Ausdruckes Freiheit (*jiyū*, 自由) vor der Übernahme der westlichen Theorien eine andere Dimension erhielt. Bereits in der griechischen Antike herrschte eine direkte Verbindung zwischen der Freiheit und dem Gesetz, sodass die Freiheit des Individuums im Rahmen des staatlichen Rechts gewährt war. Wir wissen aus der historischen Entwicklung des Individuums in Japan, dass das Individuum bis zur Meiji-Zeit im anderen Kontext seinen Stellenwert gewährte. Dies begründet unter anderem auch, warum die Konzeption der individuellen Freiheit in westlichem Sinne erst in der Meiji-Zeit ans Licht trat. Im Gegensatz zur Konzeption des Individuums wurde jedoch der Kontext der Freiheit bereits vor der Meiji-Restauration zum Thema. Im Vergleich der westlichen und japanischen Konzeption der Freiheit in ihrer historischen Entwicklung herrscht im Allgemeinen die These vor, dass sich die westliche Freiheit innerhalb der juristischen Dimension entwickelte, während

die Freiheit in Japan ihren Stellenwert außerhalb des gesetzlichen Rahmens fand (Miyamura 2005: 34). Daraus ziehe ich folgende Fragestellung vor: In welchem Sinne gewann die Konzeption der Freiheit in Japan ihren Stellenwert?

In der Meiji-Zeit galt Tsuda Sōkichi als einer von den ersten Wissenschaftlern, die sich mit der westlichen und japanischen Konzeption der Freiheit bei der Übersetzung des Begriffes Freiheit ins Japanische beschäftigten. Er wies auf die Schwierigkeit in der Einführung der westlichen Konzeption der Freiheit in die japanische Konzeption hin, weil es sich bei Freiheit um einen Begriff handle, der nicht in der Meiji-Zeit entstand, sondern bereits in der japanischen Antike existierte und dessen Bedeutung sich während der Edo-Zeit vervielfältigte. Bei der Verwendung von bereits vor der Meiji-Zeit existierenden Begriffsinhalten wie im Fall der Freiheit bestehe Tsudas Meinung nach die Gefahr, dass die direkte Übernahme der westlichen Konzeption zu Missverständnissen führen und eine inkorrekte Vorstellung hervorrufen kann. (Miyamura 2005: 2) So war er damit konfrontiert, einen aus der eingeführten westlichen Konzeption der Freiheit der japanischen Konzeption vergleichbaren neuen Begriffsinhalt zu definieren. Er versuchte, beide Konzeptionen im neu interpretierten Begriffsinhalt der Freiheit einzuführen. Als weiterer Wissenschaftler war der erste Übersetzer des von John Stuart Mill verfassten Werkes *On Liberty*, Nakamura Masanao, intensiv damit befasst, den Terminus Freiheit ins Japanische einzuführen. In seiner Forschung ist ersichtlich, dass er in seiner Übersetzung das im Zeitraum von 1866-1869 fertiggestellten englisch-chinesische Wörterbuch *Ying-Hua zi dian* als Vorlage nahm. (Lippert 1979: 39) Dem Bemühen der Wissenschaftler aus der Meiji-Zeit zufolge umfasst die heutige Bedeutung der Freiheit Folgendes:

1. „ Der Zustand, in dem man dem eigenen Wunsch entsprechend agieren kann. Man handelt nach eigenem Interesse ohne jeglichen Zwang oder Gebundenheit, Uneingeschränktheit, Beliebigkeit.
2. Der Umfang der menschlichen Tat. Freiwillige Aktion im juristischen Rahmen, in der der Besitz des individuellen Rechts und des Pflichtbewusstseins voraussetzt.“

(Übersetzt aus: Nihon kokugo daijiten dainihan henshū inkai 2002:1197)

Die erste Definition der Freiheit umfasst den Kontext der Freiheit im positiven

und negativen Sinne und gilt als ursprüngliche Auffassung der japanischen Konzeption. Der Begriff Freiheit taucht bereits in dem im Jahr 720 verfassten Werk *Nihonshoki* auf und enthielt die Bedeutung einer uneingeschränkten Machtausübung eines nicht der Stellung angemessenen Kaisers. Aufgrund des Einflusses chinesischer Werke (zum Beispiel *Gokansho*, 後漢書) auf dieses Werk ist zuzumuten, dass die direkte Verbindung zwischen der Freiheit und dem Stellenwert eines Kaisers aus China eingeführt wurde. Im Gegensatz zu China, wo der Besitz der uneingeschränkten Freiheit als wichtiges Kriterium für den Stellenwert des Kaisers galt, besaß in Japan Freiheit als dem Kaiser nicht angemessenes Verhalten einen negativen Beigeschmack. (Miyamura 2005: 18) Die negative Einstellung gegenüber der Konzeption der Freiheit wurde mit der Vormachtstellung der Kriegerschicht in der Kamakura-Zeit auf die Gesetzgebung der Krieger übertragen, sodass das Gesetz die Funktion besaß, den Rahmen der Freiheit zu bestimmen. Insbesondere in dem im Jahr 1232 erlassenen Gesetz zur Regelung der Streitigkeiten taucht der Ausdruck Freiheit in diesem Kontext im Sinne einer selbstsüchtigen Tat speziell im Bereich des Strafgesetzes auf. (Miyamura 2005: 43)

Parallel zur Entwicklung der Freiheit in der historischen Gesetzgebung innerhalb der Kriegerschicht nahm die Freiheit auch im Buddhismus einen wichtigen Stellenwert ein. In der Einführungsphase des Buddhismus im sechsten Jahrhundert führte Prinz Shōtoku Taishi (574-622) die Lehre des Buddhismus im Gesetz ein und legte in dem von ihm im Jahr 604 verfassten Gesetz der 17 Artikel die Meinungsfreiheit unter Berücksichtigung des friedlichen Vorgehens fest. Wurde im Prozess der Übernahme der Konzeption der Freiheit in der Kriegerschicht die Freiheit als negatives Element betrachtet, so behielt der japanische Buddhismus dagegen die aus dem Gesetz der 17 Artikel sich ableitende positive Auswirkung der Freiheit und verfeinerte dies zum wichtigen Bewusstsein im Buddhismus, um durch das Erlangen der freien sinnlichen Ergebenheit die Vertiefung in die buddhistische Lehre zu ermöglichen. In dem Sinne wurde Freiheit mit der Erleuchtung assoziiert und galt als Ausdruck für Handlung zur Lösung der Kausalität. (Miyamura 2005: 63) Der Teil des vom buddhistischen Zen-Meister Eihei Dōgen (1200-1258) geschriebenen Werkes *Shōbōgenzō* (Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges, 正法眼藏) behandelte diese Art von Freiheit, sodass das freie Bewusstsein in der Konfrontation mit der Disziplinierung des Selbstbewusstseins erreicht werden konnte. Die Wertlegung des freien Bewusstseins in der buddhistischen Lehre verhalf auch in der ersten

Verbreitung des Christentums in Japan im 16. Jahrhundert zur Kenntnisnahme der christlichen Gottheit als Symbol für Freiheit, sodass manche Samurai darin die Befreiung aus dem gesellschaftlichen Zwang sahen. (Miyamura 2005: 92) Dieser Stellenwert der Freiheit änderte sich mit dem Verbot des Christentums und der darauffolgenden Intensivierung der neokonfuzianischen Denkweise in der Edo-Zeit. Die Neokonfuzianer sahen in einer positiven Bewertung des freien Bewusstseins eine Gefahr und versuchten, dies durch die neokonfuzianische Lehre zu begründen. Beispielsweise beschäftigte sich Muro Kyūsō mit der negativen Sichtweise der Freiheit und nahm dazu folgendermaßen Stellung:

„ Menschen sollten nicht frei sein, weil die Freiheit Menschen nicht bildet. Es gibt ein Sprichwort aus der Song-Dynastie (960-1279). Es hat einen wichtigen Sinn, auch wenn es ursprünglich ein vulgäres Sprichwort war. Als Krieger sollte man sich der eigenen Stellung bewusst sein, sodass man fähig ist zu entscheiden, in welcher Lage man frei bzw. nicht frei sein kann, um lebenslang eine kontrollierte Freiheit zu haben. Wenn man hochrangige Leute betrachtet, so gibt es solche, die mit ihrem willkürlichen Verhalten emporkommen und schließlich aufgrund dessen eigene Ehre verletzen. Die alte Weisheit besagt, dass man emporsteigt, wenn man Gutes befolgt, jedoch zugrunde geht, wenn man sich dem Schlechten ergibt. Das heißt, indem man sich leichtsinnig frei verhält, wird man vom Schlechten beeinflusst. (...) Der Besitz der Freiheit kann zum Werden eines Straftäters führen. Jedoch kann eingeschränkte Freiheit zur Bildung eines guten Menschen verhelfen. Man sollte daher achtsam und ehrfurchtsvoll leben.“

(Übersetzt aus: Miyamura 2005: 98)

Muro versuchte die Konzeption der Freiheit aus der Kamakura-Zeit innerhalb der Kriegerschicht wieder als Teil des Moralbewusstseins aufzunehmen. Doch dies deutet nicht gleichzeitig auf die absolute Negation des freien Bewusstseins mit dem Aufstieg des Shogunats und der Verabsolutierung der neokonfuzianischen Lehre, wie Muro in seiner Erläuterung darlegte. Die neokonfuzianischen Gelehrten kritisierten aus der Sicht des Staates das Bekenntnis zum freien Bewusstsein, doch wurde es von manchen Samurai als Berechtigung der kämpferischen Rolle des Kriegers und als Prägung des energischen Bewusstseins positiv aufgenommen. Beispielsweise betonte der Krieger Miyamoto Musashi die Notwendigkeit des freien Bewusstseins, um

Objektivität gegenüber dem Moralbewusstsein zu gewinnen. (Miyamoto 2002: 25) Die Freiheit wurde in dieser Hinsicht als Element der Vitalität im Zusammenhang mit der Kriegsstrategie affirmiert. Andererseits wurde in der buddhistischen Lehre demonstriertes freies Bewusstsein im Bereich der Wirtschaft von Kaufleuten getragen, die im Gegensatz zur Kriegerschicht wesentlich mehr gesellschaftliche Freiheit besaßen. (Maruyama 1995b: 158) In Verbindung mit der Marktwirtschaft erhielt der Ausdruck Freiheit die Bedeutung der Pragmatik, so dass die Konzeption der Freiheit als wichtiges Kriterium für den Handel positiv interpretiert wurde. Der Gelehrte Motoori Norinaga (1730-1801) sprach von der wichtigen Rolle der Kaufleute trotz ihres niedrigen Stellenwertes, weil sie den Aufschwung der Wirtschaft stützten. Seiner Meinung nach bedeutet das freie Bewusstsein in diesem Kontext auch die Bedeutung des Profits, das zur Zirkulation des Handelns beiträgt und schließlich dem Land zugute kommt. (Miyamura 2005: 144-145) Einerseits wurde daher das freie Bewusstsein im Handel als unabdingbares Element affirmiert, andererseits sah das Shogunat in den dadurch mächtiger werdenden Kaufleuten eine Gefahr für den eigenen Stellenwert. So sahen manche Gelehrte, darunter auch der neokonfuzianische Gelehrte Dazai Shundai (1680-1747), die Notwendigkeit der rechtlichen Abgrenzung der Freiheit und befürworteten teilweise Muros Ansicht. Doch in der Auseinandersetzung mit der rechtlichen Freiheit erweiterte sich die Bedeutung der rechtlichen Freiheit bis zur Gleichheit des Besitzes der Freiheit vor dem Gesetz, sodass diese Ansicht sogar zum Teil den möglichen Besitz des freien Bewusstseins anderer Gesellschaftsschichten rechtfertigte. Vor allem der Wirtschaftswissenschaftler Kaiho Seiryō (1755-1817) vertrat diese Ansicht und meinte, dass ein Mensch nicht vor dem Menschen, sondern vor dem Gesetz sein freies Bewusstsein beibehalten sollte. (Miyamura 2005: 166) In dieser Auseinandersetzung mit dem rechtlichen Stellenwert gewann die Konzeption der Freiheit ihren öffentlichen Wert. Dies veranlasste dem Shogunat, die Absolutheit des Gesetzes und der Machtstellung infrage zu stellen. Dass die jeweilige Gesellschaftsschicht innerhalb ihrer Schicht über gewisse Autonomie verfügte und daher trotz der Loyalität gegenüber der Kriegerschicht freien Raum besaß, trug letztendlich dazu bei, dass insbesondere die Kaufleute das von shintoistischen Gelehrten behandelte Moralbewusstsein des freien Willens beibehielten und trotz der neokonfuzianischen Lehre eine eigene Konzeption der Freiheit entwickeln konnten. (Ienaga 1965: 85)

Die begriffsinhaltliche Umwälzung der Freiheit in der Edo-Zeit belegt, dass sich

die Konzeption der Freiheit vervielfältigte und innerhalb und außerhalb des gesetzlichen Rahmens ihre Bedeutung verfeinerte. In dieser Hinsicht wurde in der historischen Entwicklung der Konzeption der Freiheit die Bedeutung der Freiheit in Verbindung mit dem Gesetz als negatives Element betrachtet und in Form einer kontrollierten Freiheit aufgenommen. In der Meiji-Zeit erweiterten die Forscher dieses freie Bewusstsein im rechtlichen Kontext und versuchten, dieses als gleichwertige Freiheit insbesondere in der Verpflichtung zum Wehrdienst aufgrund der schwierigen Einführung der allgemeinen Wehrpflicht zu demonstrieren. (Miyamura 2005: 51) Dass sich die rechtliche Freiheit bei der Einführung der westlichen Konzeption der Freiheit in der frühen Meiji-Zeit relativ spät durchsetzte, lag unter anderem daran, dass zunächst eine einheitliche Konzeption der Freiheit aus der Verbindung der westlichen und japanischen Konzeption entwickelt werden musste, womit auch Fukuzawa konfrontiert war. Aufgrund der Vielfältigkeit der bereits vor der Meiji-Zeit herrschenden Bedeutungen von Freiheit wurde die westliche Konzeption keineswegs als adäquate Bedeutung angenommen. Wir wissen aus der Entwicklung der japanischen Konzeption der Freiheit sowie aus der Übersetzungsmethode von Nakamura Masanao, dass der Einfluss der chinesischen Denkweise und der terminologischen Entwicklung auch eine wichtige Rolle in der Bildung des japanischen Begriffes für Freiheit spielte. Dies besagt, dass es sich beim Ausdruck Freiheit im Japanischen nicht einschlägig um das Konglomerat der japanischen und westlichen Konzeptionen handelt, sondern der chinesische Terminus einen wichtigen Beitrag zur Bildung des einheitlichen Begriffes leistete. Unter Berücksichtigung der angeführten Entwicklung versuchte Fukuzawa, individuelle Freiheit als der Öffentlichkeit untergeordnete Freiheit zu positionieren. Katō Hiroyuki übernahm Fukuzawas Konzeption der Freiheit und versuchte, diese im rechtlichen Rahmen zu behandeln. Doch seine Rechtfertigung der rekonstruierten Loyalitätsstruktur durch die rechtliche Beschränkung der Freiheit stieß auf Kritik seitens der liberalen Intellektuellen, die sich für die Bewegung für Freiheit und Volksrechte einsetzten. (Miyamura 2005: 193-194) Die Bewegung für Freiheit und Volksrechte wurde in Japan in deren Entstehungsphase vorwiegend von unzufriedenen ehemaligen Kriegern unterstützt, die sich nach der Abschaffung des Kriegerstandes und der damit verbundenen Abschaffung der Privilegien bemühten, eine neue Existenz zu gewinnen. Die Abschaffung der Lehen (1869), die Errichtung der Präfekturen (1871), die finanzielle Abfindung der ehemaligen Krieger (1875) und das

Verbot des Schwerertragens (1876) waren weitere Folgen der historischen Umwälzung in der Meiji-Restauration. Aufgrund der radikalen Umwandlung verarmte ehemalige Samurai suchten ihr Glück bei der Volksbewegung. Zu den wichtigen Träger dieser Bewegung gehören Uchimura Kanzō (1861-1930) und Ueki Emori (1857-1892). Anders als Uchimura, der sich in Verbindung mit dem christlichen Glauben mit dem Sinn der Freiheit und den Volksrechten auseinandersetzte, wirkte Ueki gemeinsam mit Itagaki Taisuke aktiv in politischen Angelegenheiten und bemühte sich, unter dem Einfluss der soziologischen Denkrichtung die Bedeutung der Freiheit zu demonstrieren. Interessant dabei ist, dass im theoretischen Ansatz dieser Bewegung das Nationalbewusstsein verstärkt zum Ausdruck kam. Insofern kämpften viele der liberalen Intellektuellen gegen die Regierung, doch ihre Denkweise ähnelte jener der nationalistischen Intellektuellen. Dies erklärt auch, dass es der Bewegung der liberalen Intellektuellen an Aussagekraft mangelte. Für manche der liberalen Intellektuellen galt die Auseinandersetzung mit dem Volksrecht auch als Mittel, um aktiv an politischen Angelegenheiten mitwirken zu können, sodass der Kampf um politisches Mitbestimmungsrecht in manchen Fällen anstelle der Vertiefung in die fundamentale Überlegung um die rechtliche Freiheit der Individuen vorgezogen wurde. (Ishii 1972: 26) Insofern verlagerte sich die auf das Individuum gerichtete Konzeption der Freiheit auf den Staat. Konzentrierte sich bislang der Inhalt der Freiheit auf das Individuum, so änderte sich dies zur Freiheit für den Staat. In diesem Zusammenhang wurde die mit der Staatslehre in Verbindung stehende Moralkonzeption auf die Interpretation der Freiheit übertragen. Man verstand denjenigen als freien Menschen, der die auf konfuzianischer Lehre beruhende Moralkonzeption und die Pflicht gegenüber dem Staat befolgte. (Matsumoto 1974: 236) Im Zuge dieser Veränderung richtete sich das Ziel der Freiheit nicht auf das Individuum, sondern auf die Gesellschaft. Beispielsweise verwendete Nakamura Masanao in seiner Übersetzung des Werkes *On Liberty* den Ausdruck *nakama kaisha* für Gesellschaft und fügte „der Regierung gleichwertig“ hinzu, um die Konzeption der Öffentlichkeit in einer den Japanern verständlichen Form zu übertragen. Dies deutet darauf hin, dass die Gesellschaft nicht auf der Freiheit des Individuums aufbaute, sodass der Mensch in der Kenntnisnahme der Regierungsmacht über freien Raum verfügte. (Matumoto 1996: 6, 224)

Im Bushidō-Diskurs aus dem Jahr 1904 wurde das Thema Freiheit im Rahmen der Willensfreiheit aufgegriffen. Um die Praktizierung der Loyalitätsstruktur aus

moralischer Sicht zu begründen, wurde das Prinzip des *messhi hōkō* als wichtiges Element des Bushidō aufgenommen. Dass aber die Befolgung der Moral auf dem freien Willen des Individuums beruhen sollte, widersprach dessen Prinzip. Um dieses Paradoxon zu überwinden, sah beispielsweise Kobayashi die Notwendigkeit einer neuen Interpretation von Freiheit. Er zog Beispiele aus der griechischen Interpretation der Freiheit heran, um den Unterschied in der Bedeutung der Freiheit nach der europäischen und japanischen Auffassung festzulegen. Der grundlegende Unterschied lag nach seiner Ansicht darin, dass das griechische Volk in erster Linie die rechtliche Freiheit des Individuums in der Interpretation der Freiheit voraussetzte, wodurch seiner Meinung nach die Gefahr bestehen würde, dass der Mensch auf seinem Recht beharre und seinen Stellenwert in der Gesellschaft verleugne. In Japan dagegen gebe es eine solche Gefahr nicht, weil die individuelle Freiheit in der auf der Präsenz der Gnade und dem familiären Verhältnis beruhenden Ergebenheit gegenüber der Gesellschaft ihren Wert habe. (Kobayashi 1905: 87) Dass die Freiheit des Individuums in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit ihren Sinn ergibt, deutet auf das Prinzip des *messhi hōkō* hin. In diesem Kontext führte er die Konzeption der Freiheit im antiken Griechenland als negatives Beispiel an, um dadurch den japanischen Wert der Freiheit zu verdeutlichen. Jedoch erlaubte die antike Auffassung der Freiheit in Griechenland der individuellen Freiheit keine Absolutheit, sodass deren Bedeutung die Freiheit im Staat, aber nicht die Freiheit vom Staat implizierte. (Mill 1945: 67) Aus diesem Grund war sein Beispiel der Auffassung der Freiheit in der griechischen Antike nicht relevant. Sein Missverständnis im Vergleich der westlichen und japanischen Konzeption der Freiheit lag offenbar darin, dass er die Trennung der auf den Charakter des Individuums bezogenen Freiheit von der gesellschaftlich bedingten Freiheit, die man nach der westlichen Auffassung als positive und negative Freiheit bezeichnete, nicht für bedeutsam hielt. Der mannigfaltige Begriffsinhalt der Freiheit in Japan gelangt jedoch meiner Ansicht nach zur Erkenntnis, dass die nach westlichem Sinne als negative Freiheit aufgefasste Bedeutung der Freiheit, in der die soziale Norm, sei es Staat oder Gesetz, im Fall von Schädigung die Freiheit des Individuums bestimmen kann, in der historischen Entwicklung Japans kontinuierlich als positiv aufgefasst wurde. Dies erschwerte der durch die Aufnahme der westlichen Konzeption verfeinerten japanischen Konzeption der Freiheit trotz der thematisierten individuellen Willensfreiheit den Weg zur Entwicklung der Freiheit des Individuums.

4.7.4 Bushidō und Stoa

Die japanischen Intellektuellen sahen nicht nur in der deutschen Moralphilosophie, sondern auch in der Stoa einen vergleichbaren Ansatz für die Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption. Beispielsweise setzte sich Fujii mit der Stoa auseinander, um deren Relevanz für die Bushidō-Konzeption zu erkennen. Er ging zunächst auf die historische Entwicklung der Stoa ein und führte die grundlegende Unterscheidung der Bushidō-Konzeption von der stoischen Lehre folgendermaßen an:

„ Stoa wurde von Zenon (Zenon von Kition; 333-264 v. Chr.) entwickelt und gilt als eine der philosophischen Theorien; hingegen charakterisiert Bushidō das Moralwesen unseres Landes, das sich unter den historischen Gegebenheiten entwickelte. Somit ist das eine die Tatsache, während das andere die Theorie zur Tatsache darstellt.“

(Übersetzt aus: Fujii 1905b: 465)

In seiner Unterscheidung betrachtete er die Stoa als eine „bewusst“ entwickelte Theorie, die in begrenztem Rahmen gelehrt wurde. Hingegen wurde Bushidō als sich „natürlich“ ergebende Moral aufgefasst. In diesem Kontext konstatierte er, dass sich Bushidō bereits in seiner Entstehungsphase aufgrund der natürlichen Gegebenheiten als Moralbewusstsein entwickelte. Trotz ihrer unterschiedlichen Präsenz nahmen sowohl die stoische Lehre als auch die Bushidō-Konzeption Einfluss auf die Lebensweise des Volkes. In der Entstehungsphase der stoischen Lehre suchten manche Intellektuelle in der katastrophalen Situation am Ende der Römerzeit nach einer neuen Moralkonzeption, die das Reich neu regeln sollte. Die Theorie der Stoa gewann in einer solchen historischen Umwälzung an Bedeutung und trug zur Disziplinierung der menschlichen Verhaltensform bei, wodurch sie sich zur einheitlich wahrnehmbaren Moralkonzeption entwickelte. Der sparsame und disziplinierte Lebensstil der Stoa, die sich trotz der schamlosen Sitten der Römer im Volk durchsetzte, ähnelt seiner Ansicht nach dem Moralbewusstsein des Bushidō, auch wenn Bushidō in einer anderen historischen Entwicklung ans Licht trat. (Fujii 1905b: 468-469) Er ging im Weiteren auf die Charakteristik der Römer ein und erörterte, dass der Kampfgeist der Römer mit der Moralvorstellung der Stoa in Einklang steht, weshalb die stoische Lehre ihre Verbreitung fand. Er anerkannte den Kampfgeist der Römer bzw. die

Bereitschaft, sich für das Vaterland zu opfern, und interpretierte dies als die Charakteristika der Römer, die darauf Wert legten, ihr Vorhaben gleich in die Tat umzusetzen. Diese Praxis der Römer führte nach Fujiis Ansicht zur Persönlichkeitsbildung und zur geregelten Verhaltensstruktur. Aus diesem Grund befürwortete er die Tatsache, dass Stoa mehr Wert auf Vernunft und weniger auf das menschliche Gefühl legte. Jedoch gilt der Wille als eines der grundlegenden Elemente in der Stoa, der er im Rahmen der Vernunft seine Bedeutung verleiht. Somit regelt die Vernunft alle Gemütsbewegungen und kontrolliert den eigenen Geist. Durch die Vernunft herrscht Gleichstellung in verschiedenen Gefühlsausdrücken, wodurch die Kontrolle der Untugend ermöglicht wird. Die Römer nahmen diese Form des Willens auf und entwickelten sie zu einer Persönlichkeitstheorie. (Fujii 1905b: 471) Nach Fujiis Meinung entsprach diese These des Willens der Vernunft der Bushidō-Konzeption. Die Wertlegung auf die Konzeption des Willens im Kontext der stoischen Lehre führt zurück auf die These Inoues in seiner Auseinandersetzung mit der Theorie Kants, in der er den Willen als grundlegendes Element in der Persönlichkeitsbildung darstellte und mit dem Stellenwert des Ego gleichstellte. Fujii präziserte die Bedeutung des Willens und unterschied das menschliche Gefühl vom Willen. Er interpretierte den Willen als Voraussetzung für die disziplinierte Vernunft, während das Gefühl sich zur Habgier entwickeln könne und daher instabilen Geist hervorrufe. Das ausbalancierte Verhältnis des Willens und des Geistes führe demnach zur Entwicklung des Moralbewusstseins. Im Kontext des Geistes nannte er die Kontrolle des Gefühls, die die Stoa in ihrer Lehre intendiert, als eine für die buddhistische Lehre relevante Konzeption. (Fujii 1905b: 473)

Yoshida Kenryū (1870-1943) setzte sich ebenfalls mit der Stoa auseinander, um die Übereinstimmung der stoischen Lehre mit der Bushidō-Konzeption darin zu determinieren. Er stimmte Fujiis Behauptung der Pragmatik der Moralkonzeption in der stoischen Lehre zu. Die Stoa ließ sich von der historischen Umwälzung nicht beeinflussen und legte Wert auf die Handlung des stabilen freien Geistes des Individuums, die er auch als für die Bushidō-Konzeption relevantes Element ansah. Seines Erachtens bewahrt Bushidō ebenfalls die Charakteristika der individuellen Moralkonzeption und entwickelte sich in seiner Entstehungsphase aus dem familiären Moralbewusstsein zur einheitlichen Moralkonzeption der Kriegerschicht. So fungierte Bushidō in seinem Ursprung als der Weg der Verteidigung des Individuums gegen andere

Familien. Dem einzelnen Familienmitglied wohnte die Konzeption der Aufopferung inne, um die eigene Familie zu schützen, sodass der Weg des Individuums in erster Linie in der Einheit einer Familie an Bedeutung gewann. (Yoshida 1905: 477-479) Bei seiner Behauptung stellt sich jedoch die Frage, inwiefern man von der Moralkonzeption des Individuums ausgehen kann, wenn Bushidō in familiärer Einheit seine Gestalt annahm und Aufopferung als Kriterium voraussetzte. Als relevante Konzeption machte er das Element der Aufopferung in der Stoa ausfindig. In ihrer Handlung hat die Stoa die Teilnahme an der Gesellschaft als wichtige Voraussetzung der Lehre und negiert der Bedeutung des „Ego“ zufolge das menschliche Gefühl als Element, das die Habgier verursachen kann, wodurch Aufopferung zu Stande kommt. In dieser Konzeption der Aufopferung liegt der Unterschied zum Bushidō darin, dass sie in der Bushidō-Konzeption einen wesentlichen Anteil einnimmt, jedoch dies keinesfalls auf die völlige Negation des menschlichen Gefühls hindeutet, wie es in der stoischen Lehre der Fall ist. Das heißt, es werden beide Elemente, Vernunft im Sinne einer Verpflichtung und des Geistes, in der Bushidō-Konzeption affirmiert. Im Zusammenhang mit der Konzeption der Aufopferung in der Bushidō-Konzeption fügte er hinzu, dass die Verpflichtung über dem menschlichen Geist stehe. Wurde in der Stoa jeglicher Geist der Vernunft gegenübergestellt und als negatives Element aufgefasst, benötigt die Bushidō-Konzeption beide Werte, weil die Verpflichtung als Form der gesellschaftlichen Gesinnung dargestellt wird. So weisen nach Yoshidas Meinung Bushidō und die Stoa in ihrer „formellen“ Verhaltensstruktur Ähnlichkeiten auf, unterscheiden sich jedoch im Kontext des Geistes. Er definierte die Stoa als der Konzeption der Pflicht zugrunde liegende Lehre, während in der Bushidō-Konzeption das Ehrgefühl an erster Stelle stehe. (Yoshida 1905: 484) Er verband dies mit der Konzeption des Willens und postulierte, dass sich die Form des Willens in Erfüllung der Verpflichtung in der Stoa gestaltete. In der Bushidō-Konzeption gewann der Wille in Verbindung mit der Ehre an Bedeutung. Die Ehrerbietigkeit wird der Verpflichtung gleichgestellt, sodass die Ehre verteidigt werden kann, indem man Verpflichtungen erfüllt. Dieser Kontext der Ehre umfasst auch die Ergebenheit dem Staat gegenüber. In dieser Form ergibt sich der Wille als Ausdruck der Aufopferung. Seine Gleichsetzung der Pflicht mit der Ehre deutet auf die Thesen von Inoue und Fujii hin. Die beiden Intellektuellen bemühten sich in der angeführten Erklärung, die positive Handlung der rekonstruierten Bushidō-Konzeption zu begründen. Yoshida interpretierte Ehre im Allgemeinen als

Präsenz des menschlichen Gefühls, die er dem Pflichtbewusstsein gegenüber dem Staat gleichsetzt. Hingegen stellte Fujii in seiner Analyse die Ehre als Ausdrucksform des aktiven menschlichen Gefühls dar, das im Gegensatz zum natürlichen Gefühl der Verpflichtung bewusst auftritt und daher dessen Disziplinierung erfordert, um die Balance zwischen Verpflichtung und Ehre herzustellen. In dieser Hinsicht konnte sich nach Yoshidas Betrachtung die Stoa nicht gegen das Christentum durchsetzen und zur Volksmoral entwickeln, weil man in der Theorie der Stoa auf der Konzeption der Pflicht des Individuums beharrte, sodass es keinen Spielraum in der Bekennung des Mitgefühls gab. Das heißt, die absolute Negation des Geistes führte zur Verleugnung der Gnade, die schließlich auf die Verneinung des Volksgefühls deuten kann. (Yoshida 1905: 487) Seine Erläuterung zum Bushidō und zur Stoa besagt, dass beide Moralkonzeptionen ähnliche moralische Entwicklungen vollzogen, jedoch im Prozess von der individuellen zur einheitlichen Moralkonzeption unterschiedliche Wege einschlugen.

Nicht nur in der Stoa, sondern auch in der Bushidō-Konzeption erkannte Yoshida Mängel der Theorie, sodass sich die beiden Moralkonzeptionen nicht zur allgemein gültigen Moralkonzeption entwickelten und Probleme bei ihrer Realisierung hervorriefen, obwohl die Bushidō-Konzeption den Ansatz zur Allgemeingültigkeit in sich hatte. Insofern negierte er die Ansicht, dass sich die Bushidō-Konzeption als einheitliche Moralkonzeption ab Mitte der Meiji-Zeit infolge der Vormachtstellung des Landes durchsetzte.

„ Es gibt die allgemeine Behauptung, dass Bushidō durch heroische Erzählungen auf Festen durch Geschichtenerzähler unter dem Volk Verbreitung fand. Ich bin in einer Bauernfamilie aufgewachsen und kann aus eigener Erfahrung sagen, dass man als Bauer selten Gelegenheit findet, solchen Erzählungen zuzuhören, sodass es nicht möglich wäre, sich Bushidō als Moralbewusstsein einzuprägen. Es mag sein, dass man in Städten eher eine solche Gelegenheit findet. Jedoch ist es in den ländlichen Gebieten nicht der Fall, dass sich Bushidō in Form einer Erzählung ins Bewusstsein einprägt. Im Allgemeinen gehen prominente Politiker davon aus, dass die Volksmoral eher durch Erzählungen als durch ethischen Unterricht in Schulen vermittelt wird. Sie können dies behaupten, weil sie nicht wissen, was sich in den ländlichen Gebieten tatsächlich abspielt. Daher sollte man abstreiten, dass die erfolgreiche Popularisierung des Bushidō zum Sieg des Krieges (Anm.: Russisch-Japanischer Krieg) beitrug.“

(Übersetzt aus: Yoshida 1905: 488-489)

Yoshidas Aussage gibt uns einen Hinweis auf die Diskrepanz zwischen Ideal und Realität im Prozess der Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption. Die allgemeine Schulpflicht begann sich erst ab der Mitte der Meiji-Zeit durchzusetzen, sodass in ländlichen Gebieten die Quote der Schulkinder in der Einführungsphase der allgemeinen Schulpflicht sehr niedrig war. Hinzu kam, dass die Bushidō-Konzeption im Bereich der Moralerziehung als veraltete Konzeption zumindest zu Beginn der Meiji-Zeit nicht angenommen wurde. Yoshidas Erläuterung der Situation in den Provinzen spiegelt die Problematik in der Einführung der Bushidō-Konzeption als Leitfaden der Moralerziehung wider. In seiner Aussage dementierte er deshalb den direkten Zusammenhang zwischen dem Sieg im Krieg und der Bushidō-Konzeption, sodass der Russisch-Japanische Krieg nicht als Ergebnis der praktizierten Bushidō-Konzeption gelten könne. Er ging im Weiteren auf die Reaktion der westlichen Mächte ein und behauptete, dass zwar westliche Forscher infolge des Sieges im Russisch-Japanischen Krieg Wert auf die Bushidō-Konzeption zu legen begannen und sie als Volksmoral interpretierten, jedoch die Japaner die Bushidō-Konzeption nur als Teil der Moralkonzeptionen betrachteten. Somit vertrat er, anders als manche japanische Historiker, die behaupteten, dass der Ansatz für die Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption in der japanischen Geschichte vorhanden war, die Meinung, dass die Aufwertung der westlichen Großmächte eine Voraussetzung für die Moralisierung der Bushidō-Konzeption sei. Hinsichtlich seiner Trennung des Krieges von der Bushidō-Konzeption widersprach er sich jedoch in dieser Behauptung, weil der Russisch-Japanische Krieg die Problematik um die Realisierung der rekonstruierten Bushidō-Konzeption hervorrief und daher die direkte Verbindung zwischen dem Krieg und der Bushidō-Konzeption bestand.

Als Nächstes setzte sich Yoshida damit auseinander, wie man die Bushidō-Konzeption effektiv im Volk durchsetzen könne. Er ging davon aus, dass man auf das Moralbewusstsein des Individuums fokussieren sollte, bevor man gleich die Masse in Anspruch nimmt, um in erster Linie die Persönlichkeitsbildung als Ziel der Moral einsetzen zu können. Demnach liege der Grund für Schwierigkeiten in der Verallgemeinerung der Bushidō-Konzeption darin, dass man sich in der Phase der Theoretisierung zu sehr auf die Masse konzentrierte. Unter anderem führte seiner Ansicht nach auch die Wertlegung auf die massive Aufopferung gegenüber dem Staat zur

Vernachlässigung der Moralbildung des Individuums. Um die Bushidō-Konzeption für das Individuum wirksam zu machen, setzte er die geistige Unabhängigkeit des Individuums als weiterer Prozess voraus. Für dessen Erklärung zog er die stoische Lehre als Vorbild für die Entwicklung des individuellen Moralbewusstseins heran. (Yoshida 1905: 492) Mit dieser Begründung stimmte er Fukuzawas These zu, der die Unabhängigkeit des Individuums als Voraussetzung für die Unabhängigkeit des Landes postulierte und dies als wichtiges Kriterium für den Aufbau des Staates kennzeichnete. Demnach gelte die Unabhängigkeit des individuellen Geistes als grundlegende Voraussetzung für die Vereinheitlichung der Bushidō-Konzeption, worauf auch die Stoa Wert legte. Als weiteren Fall erwähnte er, dass der Mangel an der Entwicklung der Moralkonzeption des Individuums auch zum Misslingen der diplomatischen Verhandlungen führe. Aus diesem Grund ist es auch notwendig, den Wert des Individuums in Verbindung mit der Persönlichkeitsbildung zur Debatte zu stellen, um den westlichen Großmächten gegenüber dominant zu agieren. Obwohl Bushidō in seinem Ursprung den Wert des Individuums im Rahmen der Familie implizierte, stellte er fest, dass allein die japanische Konzeption der Individualität in der Bushidō-Konzeption nicht genüge, um sie als moralischen Ansatz für die Unabhängigkeit des Landes darzustellen. Als weitere Begründung für den Mangel an Durchführbarkeit der Bushidō-Konzeption gab er auch die Trennung der individuellen und öffentlichen Moralkonzeption an. (Yoshida 1905: 493) So sollte nach Yoshidas Erläuterung die stoische Lehre diesen Mangel berichtigen und die Handlung der Bushidō-Konzeption nach dem Prinzip des *messhi hōkō* in der Bewahrung des individuellen Wertes ermöglichen.

In der Analyse der Stoa als vergleichbare Theorie für die Bushidō-Konzeption sollte man in Erwägung ziehen, dass das Christentum in der Römerzeit viele Aspekte der stoischen Ethik übernahm, wodurch die stoische Lehre im Laufe der Zeit immer mehr an Bedeutung verlor. Beispielsweise übernahm das Christentum die Konzeption der Ergebenheit gegenüber den Göttern.

„ In der Frömmigkeit den Göttern gegenüber, so musst du wissen, ist es das wichtigste, dass man richtige Vorstellungen von ihnen hat, nämlich, dass sie wirklich vorhanden sind und die Welt gut und gerecht regieren. Dich selbst musst du daran gewöhnen, ihnen zu gehorchen und dich in alles, was sie schicken, zu fügen und zu unterwerfen, weil alles ja in bester Absicht zum Ziel führt.“

(Epiktet 2001a: 125)

Insbesondere viele nationalistische Intellektuelle, die sich mit der deutschen Philosophie und der Staatslehre beschäftigten, neigten dazu, die Stoa als angleichende bzw. erlernbare Moralkonzeption für die Rekonstruktion des Bushidō zu betrachten. Dies steht damit im Zusammenhang, dass sich einige bekannte deutsche Philosophen, darunter auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel, mit der Stoa auseinandersetzten. Auch Friedrich II. von Preußen (1712-1786) befasste sich intensiv mit der Stoa und nahm sich den römischen Kaiser und Philosophen Marc Aurel (121-180 v.Chr.) zum Vorbild.

Die Aussagen von japanischen Intellektuellen deuten in verschiedener Hinsicht darauf hin, dass es Ähnlichkeiten zwischen der Stoa und dem Bushidō gab, und zudem die stoische Lehre die Theoretisierung der Bushidō-Konzeption stützte. Die Stoiker legten Wert auf Lebenspraxis und behandelten zum Teil auch Themen wie das Verhalten in der Öffentlichkeit, Kleidung, Erziehung und die Bedeutung des Sports, sodass sie sich mehr darauf konzentrierten, wie sich ein Mensch in konkreten Situationen zu verhalten hat. Die stoische Lehre zielte vorwiegend auf die Praxis der alltäglichen Regelungen.²⁴ Im Zusammenhang mit der Handlung gilt der Wille als wichtiges Element in der stoischen Lehre. Somit bezweckt der Wille nach der stoischen Lehre die Durchführbarkeit der vorbildhaften Verhaltensregel. Aus der Perspektive der Lebenspraxis legt die stoische Lehre auch Wert auf die bescheidene Lebensform:

„ Mit den Bedürfnissen des Leibes, mit Essen, Trinken, Kleidung, Wohnung oder Bedienung, gib dich nicht mehr ab als unbedingt notwendig. Was aber nur dem äußeren Schein und dem Luxus dient, das vermeide völlig.“

(Epiktet 2001c: 290)

Yoshida machte bezüglich der Bescheidenheit nicht nur auf Disziplinertheit, sondern auch auf das Gemeinschaftsgefühl der stoischen Lehre aufmerksam,

²⁴ Beispielsweise formulierte der Philosoph und Staatsmann Lucius Annaeus Seneca (1-65 n. Chr.) den Sinn der Philosophie nach stoischem Aspekt folgendermaßen: „Sie (Anm.: Philosophie) besteht nicht aus Worten, sondern aus Taten. Sie dient auch nicht dazu, den Tag in angenehmer Unterhaltung zu vertun und uns die Zeit zu vertreiben. Sie bildet und gestaltet die Seele, ordnet das Leben, regelt die Handlungen und zeigt uns, was zu tun und zu lassen ist.“ (Seneca 2001a: 63)

in der die Gemeinschaft auf dem Gehorsam des Individuums beruht. Demnach ist der Mensch von Natur aus als ein soziales Wesen konzipiert, sodass die Existenz des Menschen durch seine Beziehung zu seinen Verwandten, Vertrauten und mit ihm in Verbindung stehenden Personen an Bedeutung gewinnt.

In Fujiis und Yoshidas Auseinandersetzung mit der Stoa zeigte sich, dass sich die stoische Lehre in verschiedener Hinsicht für die Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption als hilfreich erwies. Ähnlichkeiten im grundlegenden Prinzip machten es möglich, einen gleichwertigen Vergleich aus beiden Moralkonzeptionen zu ziehen. Insbesondere die Konzeption der Vernunft in der Stoa wurde trotz teilweise nicht zu vereinbarender Elemente wie beispielsweise der Negation der Gemütsbewegungen in der Auffassung des Geistes, die auch das Gefühl der Gnade mit einschließt, von beiden Forschern aufgewertet, welche auch für die Entwicklung der Individualität in der Moralkonzeption als wichtigster Grundsatz gilt. In der Analyse waren Wissenschaftler, die sich mit der deutschen Philosophie und der stoischen Lehre beschäftigten, in erster Linie damit konfrontiert, das Wesen der Moral infrage zu stellen. Westliche Moralphilosophien gaben Anlass dafür, die Verschmelzung der Konzeption des Willens und der Aufopferung im Kontext der Handlung als Fundus der Moral darzulegen.

5 Die Folgen der rekonstruierten Bushidō-Konzeption

Um die rekonstruierte Loyalitätsstruktur zu intensivieren, wurde eine auf der Familie aufbauende Lehre des Familienstaates (*kazoku kokkaron*) als neue Theorie für die Rechtfertigung des Tennoismus entwickelt. Insbesondere nach dem Russisch-Japanischen Krieg wurde diese aus der *kokutai*-Theorie herangewachsene *kazoku kokkaron* zur Grundlage des Staatsdenkens. Die im Bushidō-Diskurs behandelte Problematik in der Rekonstruierung der Bushidō-Konzeption übte Einfluss auf die Aufwertung der traditionellen Werte im Allgemeinen, was auch zur Bildung der *kazoku kokkaron* beitrug. Die Erläuterung des Sprachwissenschaftlers Yamada Yoshio (1875-1958) konkretisiert diese Theorie, in der er den Spruch „Pflicht beruht auf der Herr-Untertan-Beziehung, Geist auf der Vater-Kind-Beziehung“ auf *kazoku kokkaron* übertrug:

„ Die Staatsform ist das Wesen des Landes bzw. Landeskörper (*kokutai*) im wahrsten Sinne des Wortes. Dieses Wesen der japanischen Nation baut auf Menschen auf. Das heißt, die Staatsform gewinnt im Versuch, im gesellschaftlichen System eine Richtlinie festzulegen, an Bedeutung. Unser Volk hat in seinem Wesen seinen Ursprung in der kaiserlichen Familie, welche die grundlegende Zielsetzung der Staatsform stützt. Daher ist die Existenz der kaiserlichen Familie den Eltern einer Familie vergleichbar, sodass die Beziehung zwischen der kaiserlichen Familie und dem Volk nicht nur auf dem Herr-Untertan-Verhältnis verbleibt.“

(Übersetzt aus: Kamishima 1971a: 397)

Seiner Behauptung zufolge stellt das Wesen des Landes das Ergebnis der Kollektivität der zwischenmenschlichen Beziehungen in Form einer pietätvollen Herr-Untertan-Beziehung dar. Der Grund für die erneute Festlegung des *kazoku kokkaron* lag darin, dass sich das ursprüngliche traditionelle Wesen der Familie mit der Einführung der westlichen Gesellschaftsform auflösen begann. Die eingeführte Gleichheit des Individuums im Bereich der Bewegung für Freiheit und Volksrechte stellte die auf der feudalen Loyalitätsstruktur beruhende hierarchische Familienstruktur infrage. Viele Wissenschaftler, darunter auch Fukuzawa Yukichi und Ueki Emori, strebten nach der neuen Familienstruktur im Prozess der Rekonstruktion der einheitlichen Moralförm und führten die Vorstellung der individuellen Unabhängigkeit in die bisherige

absolute Gehorsamkeit gegenüber den eigenen Eltern im reziproken Verhältnis ein. Als weiterer Grund für die Auflösung der feudalen Familienstruktur ist die wirtschaftliche Reform zu nennen. Die rasche Industrialisierung rief auch in Japan die Verarmung des Volkes hervor und führte zur Umschichtung der Gesellschaft, was eine Kluft zwischen der verarmten und der elitären Schicht zur Folge hatte. (Bowen 1980: 93) Die verarmten Kinder waren nicht mehr in der Lage, sich um ihre eigenen Eltern zu kümmern. Demzufolge kam es häufig dazu, dass die Kinder nach ihrer Volljährigkeit getrennt von ihren Eltern lebten. Nicht nur die gesellschaftlichen Veränderungen, sondern auch der wirtschaftliche Niedergang nach dem Russisch-Japanischen Krieg löste Unzufriedenheit unter dem Volk aus. Diese Situation führte zur Partikularisierung der Familienstruktur, sodass sich die Kinder nicht verpflichtet fühlten, ein familiäres Loyalitätsverhältnis zu haben. Unter solchen Umständen sah die Regierung eine Notwendigkeit in der Wiederbelebung der traditionellen Familienstruktur, um die rekonstruierte Loyalitätsstruktur dem Volk in möglichst vertrauter Form in die Realität umsetzen zu können. Insbesondere im Bereich der Erziehung unterstützte die Regierung die Einsetzung der veränderten Loyalitätsstruktur, wie es ein im Jahr 1910 publiziertes Schulbuch verdeutlicht:

„ Unser Land basiert auf dem Familiensystem und stellt eine Großfamilie dar. Die Kaiserfamilie ist unsere Stammfamilie. Der Staatsbürger verehrt den ewigen kaiserlichen Thron mit der Ehrerbietigkeit der Vater-Kind-Beziehung. Somit sind die Untertanentreue und Kindesliebe unzertrennlich.“

(Übersetzt aus: Matsumoto 1996: 24)

5.1 Die Lehre des Familienstaates

In der Phase der Wiederbelebung der rekonstruierten Familienstruktur wurde die Konzeption der Familie auf die neu gebildete Staatsform übertragen, um dadurch die Verbindung zwischen dem Tennō und dem Volk in Form einer Familie zu präsentieren und dies gleichzeitig als Loyalitätsverhältnis zum Staat zu manifestieren. Der Satz des Rechtswissenschaftlers Hozumi Yatsuka (1860-1912) verdeutlicht das Streben nach der Verstaatlichung des Familiensystems:

„ Unser Land ist ein Land des Ahnenkults (*sosen-kyō*) und daher des Haussystems (*ie-sei*). Die Macht und das Recht entstanden daher im Haus.

Nicht, daß sie vom feindlichen Aufeinandertreffen der einzelnen, freien Individuen in Wäldern und auf Wiesen hervorgegangen wären. Ob man den Zusammenhalt Sippschaft oder Nation nennt, er ist nichts anderes als eine Erweiterung des Haussystems.“

(Shimada 1996: 270)

In der Entstehungsphase des *kazoku kokkaron* gab es jedoch widersprüchliche Elemente. In erster Linie basierte der Familienstaat nach der japanischen Konzeption auf der Theorie des homogenen, reinblütigen Volkes, sodass die rekonstruierte Loyalitätsstruktur in der Einbeziehung dieser Theorie zur direkten Verbindung zwischen Tennō und Volk beitrug. Dies sollte in möglichst sinnlicher Form in die Tat umgesetzt werden. Jedoch stieß diese Theorie nach der Annexion Taiwans und Koreas auf Widerspruch, als der japanische Staat nach dem Chinesisch-Japanischen Krieg andere Völker im Territorium Japans als „Japaner“ mit einschloss. Die Situation ist zum Teil vergleichbar mit der Lage in England, als im Jahr 1877 das „Kaiserreich Indien“ unter der britischen Herrschaft gegründet wurde. Hier spielten sich die Denationalisierung und die erneute Nationalisierung Englands in den kolonisierten Gebieten im Prozess der *invented tradition* parallel ab. (Duara 1995: 22-23) Anders als im Fall England, in dem eine klare Trennung zwischen dem englischen Volk und den Einheimischen der annektierten Völker herrschte, wurde in Japan sogar zum Teil die Heirat zwischen Japanern und den einheimischen Menschen gefördert. Die einheimische Bevölkerung hatte auch die allgemeine Wehrpflicht für Japan zu leisten. (Oguma 2003: 61-62) Um solche widersprüchliche Elemente zu lösen, entstand die Theorie des Mischvolkes. Diese Theorie wurde nicht nur von nationalistischen Intellektuellen, die die rekonstruierte Loyalitätsstruktur zu rechtfertigen versuchten, sondern auch von liberalen Intellektuellen diskutiert. So kritisierte beispielsweise Ukita Kazutami das Wesen des Familienstaates als nicht der künftigen Konzeption des Staates angemessene Staatsform. Um die Theorie des Mischvolkes in eine den Tennoismus rechtfertigende Form zu setzen, beschäftigten sich die Befürworter der Theorie mit folgenden Thesen:

1. „ Die Integration des Mischvolkes in den Rechtsstaat. Die Verabsolutierung des imperialistischen Denkens mit militärischen Konsequenzen.
2. Der Lehre des Familienstaates zugrunde liegendes Wesen des Landes

als universelle Theorie aufstellen, sodass die im Familienstaat konzipierte Norm zur Akzentuierung der Einheit verschiedener Völker führen wird.

3. Die Familienstruktur bewahrende Zusammensetzung aus Universalität und Besonderheit des japanischen Volkes. Somit soll das daraus konzipierte Mischvolk als Ganzes die familiäre Struktur darstellen.“

(Übersetzt aus: Oguma 2003: 142-145)

Die erste These war nicht realisierbar, weil die sich auf *kazoku kokkaron* stützende Theorie des Mischvolkes die natürliche, freiwillige Darbietung des Geistes in der Loyalitätsstruktur in den Vordergrund stellte, sodass die Einsetzung der absoluten Autorität im japanischen Rechtsstaat in dieser Hinsicht der Theorie widersprach. Die zweite These war ebenfalls aufgrund der mangelhaften Theoretisierung des Wesens des Landes nicht durchführbar. Im Prozess der Reformierung des Staatswesens sollte *kokutai* als gegenüber anderen Ländern durchsetzbare Norm demonstriert werden. In dem Sinne verliert die in *kokutai* demonstrierte Besonderheit des japanischen Volkes an Bedeutung. So wurde der dritte Vorschlag als vertretbar für die Rechtfertigung des Mischvolkes angesehen, indem die Konzipierung sowohl Vereinheitlichung als auch Besonderheit umfasste. Um dies in die Realität umzusetzen, wurde die universelle Allgemeingültigkeit der rekonstruierten Loyalitätsstruktur durch das traditionelle japanische Adoptivsystem begründet. Demnach würde das Wesen des japanischen Adoptivsystems den Erhalt des auf Familienstruktur beruhenden Loyalitätsverhältnisses trotz der Diskontinuität der Homogenität ermöglichen. Der Philosoph Ōshima Masanori (1880-1947) und der Erziehungswissenschaftler Watari Shōzaburō (1873-1946) affirmierten die japanische Struktur der Adoption als Begründung für die Theorie des Mischvolkes. Zum Beispiel ging Watari davon aus, dass das japanische Adoptivsystem in der Konzeption des Mischvolkes durch die Trennung zwischen dem Ahnenkult von Blutsverwandten und dem allgemeinen Ahnenkult theoretisiert werden könne und rechtfertige, andere Rassen trotz der nicht bestehenden Blutsverwandtschaft als Japaner aufzunehmen. (Oguma 2003: 146, 148)

Die lange Adoptionsgeschichte Japans hat zur Folge, dass ein völlig Fremder adoptiert werden kann und die Kontinuität des Familienstammes die Blutsverwandtschaft nicht stets voraussetzt. Viel wichtiger war für eine japanische Familie die Erhaltung des patriarchalischen Systems, sodass man

einen Mann adoptierte, um den Stamm fortzuführen. (Nakane 1977: 44) Es gleicht der Heirat einer Frau, in der sie durch die Eheschließung zum Mitglied ihrer neuen Familie wird und die Fortführung des Familienstammes bezweckt (Hendry 1981: 99). In manchen Fällen blieb jedoch der Kontakt zu seinen leiblichen Eltern nach der Adoption bestehen, und der adoptierte Sohn besaß die Möglichkeit, je nach Umständen zu seinen leiblichen Eltern zurückzukehren und seinen ursprünglichen Familiennamen zu verwenden - kennzeichnend im traditionellen japanischen Adoptionssystem ist vor allem diese außergewöhnliche Flexibilität der Adoption. Zu Beginn der Edo-Zeit wurde jedoch in der Kriegerschicht generell die Adoption verboten, weil sie in der Zeit der Streitenden Provinzen häufig für strategische Zwecke angewendet worden war. Dies änderte sich im Laufe der Edo-Zeit. Als einer der Gründe dafür gilt die Verarmung der Krieger niederen Ranges in der Zeit des Friedens. Adoption wurde in diesem Fall als Mittel für die Verstärkung der Arbeitskräfte betrachtet. Im Zuge der Reform entflammte die Debatte über die Reinblütigkeit in der Adoption. In der Frage nach der Bedeutung der Blutsverwandtschaft vertraten die Neokonfuzianern die Ansicht, dass in der Praxis der Adoption die Reinblütigkeit der Familienlinie vorzuziehen sei, während die Gelehrten der Nationalen Schule trotz ihrer Wertlegung der Reinblütigkeit im Kontext des Shintoismus die Relativität der Adoption befürworteten, um die Fortführung der Familie als Priorität zu setzen. Letztlich setzte sich die Meinung durch, dass die Familienlinie nicht primär durch einen leiblichen Sohn fortgeführt werden müsse. Des Weiteren belegt die Tatsache, dass während der Edo-Zeit beispielsweise wohlhabende Kaufleute mittels eines adoptierten zweiten Sohnes Zweigfamilien gründeten, um ihr Vermögen zu vergrößern, oder dass prominente Künstler ihre begabtesten Schüler zwecks Fortführung ihrer Schule adoptierten, die Bedeutsamkeit der Formalität für den Fortbestand der Familienlinie. Ab der Meiji-Zeit wurde das Adoptionssystem grundlegend reformiert, jedoch blieb die Flexibilität der Adoption zum Teil bestehen. (Hayes 2006: 1-3; Takeo 2003: 36-38)

Durch die Einführung des japanischen Adoptivsystems in die Theorie des Mischvolkes gelang es dessen Befürwortern, die im Diskurs um die Theorie des Mischvolkes hervorgetretene Problematik in der Neudefinierung des japanischen Staatsbürgers zu überwinden. Einerseits sollte nach der rekonstruierten Loyalitätsstruktur der Tennō als Symbol der Verkörperung des Stammvaters aller japanischen Familien in direkter Verbindung zum Volk stehen, die auf der Reinblütigkeit des Volkes basiert. Andererseits rechtfertigte

die Struktur des japanischen Adoptivsystems die Übernahme der Lehre der Theorie des Mischvolkes in die Lehre des Familienstaates, sodass die auf dem familiären Verhältnis zwischen Tennō und Volk beruhende Loyalitätsstruktur auch im heterogenen Verhältnis fortbestehen konnte.

Die Entstehungsphase der Theorie des Mischvolkes belegt, dass die rekonstruierte Loyalitätsstruktur im Prozess der Vereinheitlichung des „japanischen“ Volkes auf Widerspruch stieß, sodass die bisherige Struktur überdacht werden musste, um daraus eine allgemein gültige Struktur zu entwickeln. Die Festlegung der Theorie führte nicht nur zur einheitlichen Konzeption des Volkes, sondern veranlasste auch die Förderung der japanischen Moralkonzeption in den annektierten Ländern. Die japanische Regierung führte den Kaiserlichen Erlass zur Erziehung in den eroberten Gebieten ein, wodurch die japanische Moralkonzeption in der Einführung der Theorie des Mischvolkes „universell“ wurde.

5.2 Die Schattenseite der rekonstruierten Loyalitätsstruktur

Sind die Menschen von der Politik enttäuscht, so tendieren sie dazu, ihre Identität in der Auseinandersetzung mit sich selbst zu gewinnen. Dies reflektiert auf das bisher gezeigte hohe Interesse an politischen Angelegenheiten. Das heißt, je mehr sich eine Person an Politik beteiligt, umso mehr richtet sich nach einer Enttäuschung das Interesse dieser Person auf die Suche nach neuem Selbstbewusstsein. (Lynd 1983: 201) Dies war auch der Fall in Japan. Wurde in der frühen Meiji-Zeit die Unabhängigkeit des Landes mit der Unabhängigkeit des einzelnen Bürgers assoziiert, so versuchten die Junggesellen, darin ihre eigene Identität zu finden. Der Ausspruch von Fukuzawa Yukichi, der vielen Junggesellen den Anstoß zum Streben nach eigener Unabhängigkeit gab, verdeutlicht die direkte Verbindung des einzelnen Menschen mit dem Staat in seiner Unabhängigkeit.²⁵ Trotz des Kampfes um die Unabhängigkeit des Individuums seitens der liberalen Intellektuellen gelang es ihnen nicht, die der individuellen Freiheit zugrunde liegende Konzeption der Unabhängigkeit durchzusetzen. Wurden sie vom Staat enttäuscht, so blieb ihnen keine andere Möglichkeit, als den bisher versuchten Anspruch der Souveränität außerhalb des politischen Rahmens zu richten. So setzten sich

²⁵ Der Satz in einem der damals meistverkauften Werke „*Das Land wird unabhängig, indem man selbst unabhängig wird.*“ erregte breites Interesse (Fukuzawa 2006: 29).

manche Intellektuelle mit dem Selbstbewusstsein im Bereich der Literatur auseinander, indem sie versuchten, ihre eigene Präsenz darin zu entwickeln. (Uchida 1968: 151) Solch eine Widerspiegelung der politischen Umwälzung in der späten Meiji-Zeit im Kampf um ihren Widerstand gegen die rekonstruierte Loyalitätsstruktur jedoch in der Akzeptanz des Nationalbewusstseins auf die Gesellschaft, gilt als Beispiel dafür, dass der Wunsch nach der Unabhängigkeit sich nach dessen Enttäuschung gegen den Staat richtete. Der Ausdruck der eigenen Unabhängigkeit insbesondere von liberalen Junggesellen ging nach ihrer Enttäuschung an der Politik dennoch nicht völlig verloren, sondern spaltete sich in zwei Richtungen. (Maruyama 1995b: 160) Einerseits suchten manche Intellektuelle im inneren Bewusstsein ihren Ausdruck des Protests, indem sie sich von der politischen Aktivität zurückzogen. Andere Intellektuelle rebellierten und drückten ihren Protest im politischen Rahmen aus, wie im Fall des Anarchisten Kōtoku Shūsui (1871-1911) (Sprotte 2001: 111).²⁶

Im wirtschaftlichen Bereich veranlasste der florierende Arbeitsmarkt in den Städten den Niedergang der Agrarwirtschaft. Um diese Situation zu verbessern, demonstrierte man die Notwendigkeit einer Reform der Bauernwirtschaft im Zusammenhang mit dem Nationalbewusstsein, sodass die Agrarwirtschaft durch Steigerung des Selbstbewusstseins der Bauern, welches durch die Prägung des Nationalbewusstseins entwickelt werden sollte, verbessert werden müsste. Einige Forscher sprachen auf die Eigenschaft der Bauern an und waren der Meinung, dass die Landwirtschaft nichts anderes als ein langer Kampf gegen die wilde Natur sei. Daher seien die Bauern automatisch durch Gehorsamkeit und Geduld geprägt. Solche Eigenschaften wären auch für Soldaten relevant. In dieser Hinsicht betrachtete man die Einprägung des Nationalbewusstseins in Verbindung mit den bäuerlichen Eigenschaften als unabdingbares Element für die Lösung der agrarwirtschaftlichen Probleme. (Uchida 1968: 183-184) Aus diesem Versuch in der Agrarwirtschaft ist zu schließen, dass die Konfrontation mit dem Nationalbewusstsein, welches sich zum Teil aus der Konzeption der Willensfreiheit in der rekonstruierten Bushidō-Konzeption herleitete, die Grundlage für die Vertiefung in die Auseinandersetzung mit dem Bewusstsein

²⁶ Jedoch scheiterten viele Liberalen am Appell des „Ego“ im Sinne von individueller Freiheit aufgrund der radikalen Unterdrückungsmaßnahmen seitens der Regierung. Als Folge wurden im Jahr 1910 Kōtoku und elf weitere Revolutionäre unter der Anklage, ein Komplott zur Ermordung des Tennō und seiner Familie geplant zu haben, verhaftet und zum Tode verurteilt. (Keene 2002: 680; Lippert 1979: 83)

in verschiedenen Bereichen bildete.

5.2.1 Verzernte Loyalitätsfigur: General Nogi Maresuke

General Nogi Maresuke (1849-1912) gilt als eine wichtige Persönlichkeit, die trotz des hoffnungslosen Kampfes im Loyalitätskonflikt als vorbildliche Loyalitätsfigur gepriesen wurde. Mit seinem Opfertod für den Meiji-Tennō im Jahr 1912 schloss jene Zeitepoche ab, die mit der Öffnung Japans begonnen hatte. Der Opfertod von General Nogi erregte in der Öffentlichkeit große Aufmerksamkeit, sodass die Bedeutung des Opfertodes wieder als diskutables Thema aufgegriffen wurde.

Der im Jahr 1849 in Tokyo geborene Nogi Maresuke wurde von seinem Vater, dem Maresukes kränklicher Zustand und sein introvertierter Charakter nicht gefielen, strengstens erzogen. Die strenge Erziehungsmethode nach der Bushidō-Konzeption dürfte der Tradition des Hauses entsprochen haben, in dem sich zehn der 47 Samurai nach ihrer Rache aufgehalten hatten. Dennoch interessierte Nogi sich immer mehr für die Wissenschaften und zog zu seinen Verwandten in die Stadt Hagi in der Präfektur Yamaguchi, nachdem ihm von seinem Vater verboten worden war, statt Offizier Gelehrter zu werden. (Katō 1977: 44-45) Sein Aufenthalt bei einer verwandten Bauernfamilie stärkte ihn nicht nur seelisch, sondern auch körperlich. Zudem verhalf ihm sein Studium der Lehre von Yoshida Shōin zur Bildung des Kampfgeistes sowie zur Befolgung der Bushidō-Konzeption, die ihm den Anlass für die militärische Laufbahn gab. Im Jahr 1865 trat er dem Militär bei und wurde zum Offizier der Kaiserlichen Armee ausgebildet. Nach dem Einstieg ins Militär erhielt er den Auftrag, den Aufstand der Pro-Shogunat-Samurai in Hagi niederzuschlagen und musste sich gegen seine Freunde sowie seinen Lehrer stellen. (Matsushita 1966: 11) Aufgrund des aus seiner feindlichen Position entstandenen Schuldgefühls versuchte er, möglichst den Kampf zu vermeiden, was zur Niederlage der Armee führte, sodass er seine Ehre nicht nur gegenüber seinen ehemaligen Genossen und seinem Lehrer, sondern auch gegenüber dem Tennō verlor. Bei Ausbruch des Seinan-Krieges im Jahr 1877 erhielt er eine zweite Chance, seine verlorene Ehre wiederherzustellen. Doch seine Truppen erlitten eine Niederlage. (Matsushita 1966: 28) Um die erfolglose Wiederherstellung seines Rufes zu vergessen, gab er sich dem Alkohol hin. Im Jahr 1886 fuhr er nach Deutschland, um das deutsche

Militärwesen zu studieren. Nach seiner Rückkehr aus Deutschland änderte sich seine Persönlichkeit radikal, sodass er die inzwischen in Vergessenheit geratene Bushidō-Konzeption als Lebensweg zu praktizieren begann und den Völkergeist nach der deutschen Konzeption hochschätzte. (Matsushita 1966: 52) Im Jahr 1896 wurde er General in Taiwan, jedoch dürfte seine militärische Verwaltungsstrategie völlig erfolglos gewesen sein. Nach zwei Jahren trat er von seinem Amt zurück. Hinzu kam, dass nach der Bekleidung dieses Amtes als General im Jahr 1904 seine Strategie auch im Russisch-Japanischen Krieg eine Niederlage erlitt, so dass das kaiserliche Militär die Versetzung des Generals befahl, ohne dies in der Öffentlichkeit bekannt zu geben. Daher wurde der Sieg des Russisch-Japanischen Krieges als die Tat Nogis wahrgenommen und hoch gelobt. Hingegen wurde er im Militär nach mehreren Missgeschicken von anderen Offizieren verachtet. Die Meiji-Regierung nutzte jedoch Nogis guten Ruf in der Öffentlichkeit und seinen trotz der Misserfolge weiterhin nach der Bushidō-Konzeption geführten Lebensstil aus propagandistischen Gründen bewusst aus. Insbesondere das unverschämte Verhalten der hochrangigen Offiziere nach dem Russisch-Japanischen Krieg war dem Volk ein Dorn im Auge. Um diese Unzufriedenheit des Volkes einzudämmen, wurde Nogi zur vorbildhaften militärischen Loyalitätsfigur gekürt. Er selbst zog sich jedoch aus dem Militär zurück und wurde zum Rektor der Gakushūin Universität im Jahr 1907. Dort lehrte er weiterhin die Bushidō-Konzeption als vorbildhafte Moralkonzeption, die jedoch von seinen Studenten als traditionelle, sinnlose Moralkonzeption ignoriert wurde. (Katō 1977: 49-69) Es war der letzte Versuch, seine Loyalität zumindest gegenüber dem Tennō zu erweisen, als er im Jahr 1912 den Opfertod beging. Die Regierung anerkannte seinen Opfertod als Tat der Loyalität, jedoch waren drei Elemente dieses Opfertodes für die Fortführung des Loyalitätsbewusstseins hinderlich: Erstens galt der Opfertod trotz seiner Bedeutung im Krieg im Allgemeinen als traditionelle Handlung, die trotz der Rechtfertigung als Beweis der Loyalität in der Öffentlichkeit abgelehnt wurde. Zweitens sollte die Loyalität der Soldaten gegenüber dem Tennō kontinuierlich bestehen, und die Ausführung des Opfertodes für einen bestimmten Tennō war hinderlich für dessen Kontinuität. Als drittes Element widersprach Nogis Wunsch in seinem Testament, seinen Familienstamm auszulöschen, der Intention des Militärs, seine Tat kontinuierlich zu verherrlichen. Die Regierung ergriff Maßnahmen und ließ seinen Wunsch, seinen Familienstamm auszulöschen, bei der Veröffentlichung seines Testaments aus. Doch die Journalisten spürten die

Intention der Regierung auf, wodurch die Diskussion um Nogis Opfertod entflammte. In dieser Debatte erkannten nicht nur liberale, sondern auch nationalistische Intellektuelle die Ziellosigkeit des Opfertodes trotz der Verherrlichung durch den Staat. Demnach trennten nationalistische Wissenschaftler in der Rechtfertigung von Nogis Tat den Opfertod als formelle Handlung vom Wesen des Geistes und relativierten die Kritik an seinem Tod. Dies rechtfertigte den Opfertod als gegenwärtig durchsetzbare Handlung und zugleich die Aktualisierung der im Opfertod implizierten Loyalität als Form des Geistes im Rahmen des Idealismus nach der rekonstruierten Bushidō-Konzeption. (Gluck 1985: 224; Katō 1977: 73-74)

Sein Lebenslauf stellt den Zwiespalt von Realität und Ideal im Kontext der Loyalität dar und zeigt, wie er die rekonstruierte Bushidō-Konzeption zu idealisieren versuchte, indem er schließlich den Opfertod beging und somit den traditionellen Wert der rekonstruierten Bushidō-Konzeption in seiner „Handlung“ demonstrierte. Sein Kampf um die Anerkennung seiner Loyalität sagt aus, dass er sich in seiner Demonstration der Bushidō-Konzeption lebenslang mit der Diskrepanz zwischen Tradition und Gegenwart konfrontiert sah. Sein Tod wurde nicht nur von Wissenschaftlern und Politikern zum Diskurspunkt, sondern auch im Bereich der Literatur thematisiert. Bekannt sind insbesondere die Werke *Abe ichizoku* (Abe-Familie) und *Shōgun* (Der General). Nach Nogis Tod setzte sich Mori Ōgai (1862-1922) mit dem Opfertod auseinander und widmete Nogi ein Jahr nach seinem Tod das Werk *Abe ichizoku* (Keene 2002: 713).²⁷ Im Jahr 1922 schrieb Akutagawa Ryūnosuke (1892-1927) das Werk *Shōgun* und versuchte aus der Sicht eines Generalmajors die Bedeutsamkeit der Persönlichkeit des Generals im Rückblick auf den Russisch-Japanischen Krieg in den Vordergrund zu stellen (Akutagawa 1963:177-194). Nogis Zwiespältigkeit in seinem Opfertod verkörpert in dieser Hinsicht die Problematik des Bushidō-Diskurses im Jahr 1904.

²⁷ Sein Werk behandelt die Diskrepanz in der Darlegung der Loyalität zu Beginn der Edo-Zeit. Der Feldherr Hosokawa Tadatashi hinterließ ein Testament mit dem Inhalt, dass seinem Untertan Abe Yaicheimon der Opfertod zu verbieten sei, damit Abe seinem Sohn zur Verfügung stehe. Abe konnte jedoch nach dem Tod des Feldherrn das gesellschaftliche Mitleid, einen Opfertod nicht sterben zu können, nicht ertragen und beging *seppuku*. Abes Tod wurde aber nicht als Opfertod anerkannt. Somit geriet die ganze Familie in Komplikationen. (Mori 1960: 3-60)

6 Schlussfolgerung

In der Einleitung wies ich darauf hin, dass es auch heutzutage als ein diffiziler Versuch gilt, die Aktualität jener Moralvorstellung wissenschaftlich darzulegen, die sich historisch besonders tief ins Bewusstsein der Japaner eingepägt hat: Bushidō. Während in der modernen Gesellschaft Bushidō vorwiegend als „reine“ Moralvorstellung der Japaner angenommen wird, ohne dies in verständlicher Form zu begründen, betont die Wissenschaft den Aspekt, Bushidō als historisch bedingte Moralförm zu manifestieren, dessen gegenwärtige Ausprägung nur schwerlich auf seine historischen Wurzeln zurückgeföhrt werden kann. (William Gerald Beasley, Richard J. Samuels, Sagara Tōru, Yamamoto Hirofumi) Ruth Benedict gehört zu den wenigen Wissenschaftlern, die aus der anthropologischen Perspektive den Schritt wagten, die Diskontinuität im japanischen Moralbewusstsein zu widerlegen. Daraus ergibt sich folgendes Paradox in der Betrachtung des Bushidō: Was in der Gesellschaft als kontinuierlich repräsentative Moral wahrgenommen wird, ist in der Wissenschaft nicht nachvollziehbar. Als Ergebnis dieser Arbeit kann jedoch festgehalten werden, dass zwei aufeinander aufbauende Bushidō-Diskurse wesentlichen Einfluss auf den Übergang von Tradition zur Gegenwart ausübten und insbesondere die vorherrschenden Zweifel an der Darstellung des Bushidō als historische, diskontinuierliche Moralvorstellung in der Wissenschaft hervorriefen: Der erste Diskurs nach der Rache der 47 Samurai im Jahr 1703 in der Edo-Zeit und der zweite Diskurs während des Russisch-Japanischen Krieges im Jahr 1904 in der Meiji-Zeit. Vor diesem Hintergrund wurde in der vorliegenden Arbeit eine konzentrierte Untersuchung der Moralität des Bushidō anhand zweier Diskurse vorgenommen. Dabei wurden die „reproduzierte“ Elemente im Bushidō in Anlehnung an Duara Prasenjit's These analysiert, um die Kontinuität des Bushidō einleuchtend zu belegen.

Als ein Ergebnis der vorliegenden Arbeit kann die These abgeleitet werden, dass die folgenden Kontrastbildungen für die „Reproduktivität“ der Tradition im Fall des Bushidō ausschlaggebend sind:

- Privatheit und Öffentlichkeit
- Formalismus und Idealismus
- Individualität und Kollektivität (Zwischenmenschlichkeit)

Die Gegenüberstellung der angeführten Elemente in Diskursen ermöglichte die Reproduktivität des Bushidō, wodurch die Kontinuität des Bushidō hinreichend belegt werden konnte. Der Ausgangspunkt meiner Untersuchungen war daher die Fokussierung auf zwei Bushidō-Diskurse bezogen auf meine These, um so den Stellenwert des Bushidō-Diskurses in der Entwicklung des Bushidō zu dokumentieren.

Privatheit und Öffentlichkeit

In der Folge wurde die Bedeutung des Begriffs „Diskurs“ näher beleuchtet. Als besonders zutreffend konnte ich in diesem Zusammenhang die Auffassung des Diskurses von Jürgen Habermas' identifizieren, der den Diskurs als eine wichtige Form gesellschaftlicher Auseinandersetzung qualifiziert, in der sich der fließende Übergang von Privatheit auf Öffentlichkeit abspielt. Ausgehend von meiner Sicht befasste ich mich in erster Linie mit dem Wesen der Privatheit und der Öffentlichkeit im Zusammenhang mit Bushidō. In meiner Auseinandersetzung mit dem Bushidō als Moralbewusstsein der Krieger in der Edo-Zeit wurde Bushidō als Privatheit dem Gesetz als Öffentlichkeit gegenübergestellt, um darin die Bedeutung des Diskurses zu veranschaulichen. Die in der Edo-Zeit geschriebenen Werke *Gorin no sho* und *Hagakure* gelten als Beispiel dafür, dass sich Bushidō auf privater Ebene entwickelte und in diesem Stadium keineswegs auf eine Allgemeingültigkeit der Bushidō-Konzeption hinwies. Der Grund für die Entwicklung der Bushidō-Konzeption als individuellem Moralbewusstsein liegt jedoch in der Konfrontation mit der neuen, gegenwärtigen Moralvorstellung des *Shidō*. Der Zwiespalt von Tradition und Gegenwart führte dazu, die Traditionalität des Bushidō infrage zu stellen und darin einem individuellen Moralbewusstsein in seiner Privatheit erhöhte Bedeutung zu verleihen. In der weiteren Überlegung zur „öffentlichen“ Moralvorstellung der Kriegerschicht (zum Beispiel das Gesetz der Kriegerfamilien) bewahrte Bushidō in seiner Privatheit drei Elemente: rebellisches Vorgehen für die Verteidigung der eigenen Ehre; die Rechtfertigung des eigenen Stellenwertes nicht nur gegenüber der Öffentlichkeit, sondern auch in der Privatheit; und auf Freiwilligkeit basierende absolute Ergebenheit gegenüber dem Herrn in der Herr-Untertan-Beziehung. Die Problematik des Bushidō in der Gegenüberstellung von Privatheit und Öffentlichkeit wird in der gesellschaftlichen Wertung, die der „Rache der 47 Samurai“, deutlich. Im Prozess der Erarbeitung einer neuen Moralkonzeption

für die Kriegerschicht durch das Shogunat entflammte die Debatte um Loyalität, als Bushidō trotz seiner partiellen Übertragung auf das Gesetz in Form von *Shidō* – einschließlich eines erneuerten rechtlichen Moralwerts - in Konflikt geriet. Die Rache der 47 Samurai spiegelt auch die Diskrepanz der Moralkonzeption in der Veränderung der Loyalitätsstruktur wider, indem die 47 Samurai das auf individueller Beziehung basierende Loyalitätsverhältnis nach der traditionellen Bushidō-Konzeption in die Tat umsetzten und darin den Stellenwert ihres Ehrgefühls in Form einer Rebellion demonstrierten. Ihre Rache als Tat widersprach dem Gesetz. Jedoch setzte sich die Bushidō-Konzeption der 47 Samurai gegenüber dem geltenden Gesetz insofern durch, als das sie trotz ihrer schwerwiegenden Straftat eine Ehrenstrafe in Form eines *seppuku* erhielten. Maßgebend für die Durchsetzung des Bushidō der 47 Samurai war auch die positive Aufnahme des Volkes, wodurch die bisherige Bushidō-Problematik in weiteren Teilen der Gesellschaft an Bedeutung gewann. Der nach der Rache der 47 Samurai angeregte Diskurs stellte die Darlegung der Loyalität infrage und wies auf die Aktualität des Bushidō hin. Hinsichtlich der Loyalität zeigte uns die historische Bedeutung des Pflichtbewusstseins nach der Konzeption des *giri*, dass die auf Reziprozität beruhende Ergebenheit in Form einer Loyalitätsstruktur sowohl in der Privatheit als auch in der Öffentlichkeit letztendlich die absolute Aufopferung für den Übergeordneten rechtfertigte. Die Überlegungen zur Loyalität der Samurai im ersten Diskurs bereiteten den Weg nicht nur für die Veränderung der Loyalitätsstruktur in der Verlagerung des Subjekts vom Shogunat auf den Tennō, sondern auch für den Übergang des Bushidō von der Privatheit auf die Öffentlichkeit in der Meiji-Zeit.

Die Öffnung Japans im Jahr 1854 führte in erster Linie eine Negation der traditionellen Werte, um die Neubildung einer Nation effizienter zu fördern. Zu den vielerorts als historisch überkommen verachteten Werten zählte auch die Bushidō-Konzeption. In begrenztem Ausmaß wurde Bushidō zwar von manchen Pro-Shogunat-Staatsmännern als Moralwert kontinuierlich aufgewertet, jedoch verlor Bushidō in der breiteren Gesellschaft zunehmend an Bedeutung. In der Thematisierung des Nationalbewusstseins im Zuge der politischen Vormachtstellung Japans nach dem Chinesisch-Japanischen Krieg wurde man auf Bushidō als einem auch in der Gegenwart zugänglichen moralischen Wert erneut aufmerksam. So finden sich maßgebliche Elemente des Bushidō sowohl in der Konzipierung des Kaiserlichen Erlasses für

Soldaten und Matrosen von 1882 als auch im Kaiserlichen Erziehungserlass von 1890. Fukuzawa Yukichi gilt als Vorläufer in den Kreisen von Intellektuellen, die sich mit dem in der Bushidō-Konzeption implizierten Kampfgeist befassten. Er forderte eine theoretische Überlegung zum Bushidō und wies damit erstmalig auf die Notwendigkeit einer intensiven Auseinandersetzung mit der Bushidō-Konzeption im Bereich der Moralerziehung hin.

Formalismus und Idealismus

In der Kritik an Fukuzawas Artikel versuchte Inoue Tetsujirō, den Gegensatz von Formalismus und Idealismus als neue Grundlage für die Reproduktion der Bushidō-Konzeption zu entwickeln. Er unterschied formale Werte wie Opfertod bzw. *seppuku*, die als veränderbar gelten können, von idealistischen Werten wie Kampfgeist bzw. Opfermut, die kontinuierlich fortbestehen. Seiner Analyse zufolge gilt Formalismus als Resultat fortgesetzt wiederholter Handlungen. In diesem Kontext ist die Kontinuität des Geistes als Basis für die Praktizierung einer Moral entscheidend. Eine ähnliche Argumentation ist in Aristoteles' Sicht der sittlichen Handlung als Resultat der Persönlichkeitsbildung im Sinne einer Gesinnung zu finden. Inoues Trennung von Formalismus und Idealismus legte den Grundstein für den Übergang des Bushidō von privater zur öffentlichen Moralvorstellung. Die nach der Theorie des Formalismus und des Idealismus gegensätzlich bewertete Geisteshaltung und der ihr entsprechenden Handlungen wurden in der Rekonstruktion der Bushidō-Konzeption in ihrer Praxis im Russisch-Japanischen Krieg jedoch zum Streitpunkt, als Ukitas Rede die Kontroverse um Selbstmord und Kriegsgefangenschaft auslöste. Der Konflikt verstärkte sich, als man solche Werte in Form eines Selbstmordes nach traditioneller Auffassung in eine Handlung umzusetzen versuchte. Des weiteren verursachte die Wahrnehmung der internationalen Lage (zum Beispiel die Haager Landkriegsordnung) im Russisch-Japanischen Krieg die Diskrepanz zwischen Ideal und Realität in der Bedeutung des Selbstmordes und der damit in Verbindung stehenden Kriegsgefangenschaft. Daher wurde im Bushidō-Diskurs die Reproduzierbarkeit des Moralbewusstseins fundamental infrage gestellt, und der Selbstmord als eine Handlung in seiner Gegenüberstellung mit den Elementen (Ehre, Pflicht, Scham) rationalisiert, um im Einfluss der westlichen Moralphilosophien allgemeingültige Werte zu entwickeln. In der Kontrastbildung der Rationalität mit der Irrationalität im

Bushidō-Diskurs wurde Selbstmord auch als „reine“ Handlung relativiert, indem man die Handlung als solche von der Konzeption der Aufopferung nach traditioneller Auffassung als irrationalem Wert trennte.²⁸ Diese, insbesondere auch durch Satō Tadashi vertretene Ansicht führte zur „Rationalisierung“ des Geistes in einer Handlung, wodurch die Bedeutung des Opfertodes ihre Allgemeingültigkeit erlangte. Das heißt, der Geist wurde im Kontext der Ehre, Pflicht und Scham als Element aufgefasst, das im inneren Bewusstsein eines Menschen eingepägt sei und daher in seinem Wesen die Bedeutung der „Reinheit“ impliziert. Dieses Verständnis von Reinheit wurde mit der Rationalität assoziiert. Eine solche Vervollständigung der Bushidō-Konzeption im Einfluss westlicher Denkweisen beruhte auf der Basis der japanischen Auffassung von Ehre, Pflicht und Scham, die es ermöglichte, traditionelle Werte als gegenwärtige Werte zu reproduzieren und den Stellenwert des Selbstmordes zu verallgemeinern. Als Beispiel für eine bereits vor der Meiji-Zeit erarbeitete japanische Auffassung gilt der Ausdruck Freiheit, die durch den Einfluss der buddhistischen und konfuzianischen Lehre bereits vor der Einführung westlicher Theorien vielfältige Begriffsinhalte enthielt. Die japanische Auffassung von Freiheit blieb nach der Übernahme der westlichen Bedeutung von Freiheit erhalten. Die Wahrnehmung der japanischen Auffassung gab auch den Anstoß für die reibungslose Verschmelzung der westlichen Bedeutung von Individualität und Freiheit mit der Bushidō-Konzeption. Dies bereitete den Weg für die Gegenüberstellung der Individualität mit der Kollektivität im Kontext der Freiwilligkeit des Opfertodes, wodurch die Aufopferung des ganzen Volkes theoretisch begründet werden konnte.

In der weiteren Einführung der westlichen Theorien sahen sich die Wissenschaftler wie Inoue Tetsujirō mit folgender Problematik in der Reproduktion des Bushidō konfrontiert: Die Erlösung aus der Qual des Lebens, die im Begriffsinhalt des Freitodes nach westlicher Konzeption impliziert war, ließ sich nicht ohne weiteres mit der Bushidō-Konzeption in

²⁸ Folgende Erläuterung von Maruyama Masao macht die Interpretation der Irrationalität in Verbindung mit Bushidō verständlicher: „Da das Ethos der Krieger ursprünglich die extreme Situation des Kampfes zur Voraussetzung hatte und außerdem an der sinnlichen Erfahrung der Schicksalsgemeinschaft in Leben und Tod teilhatte, hatte es gerade die Irrationalität als Grundcharakter und ging in seinem Geltungsbereich nicht über die Gruppe hinaus, mit der man sich selbst gefühlsmäßig identifizieren konnte.“ (Maruyama 1997:26-27)

Einklang bringen. Aus diesem Grund zog man beispielsweise die deutsche Auffassung des Selbstmordes heran, die den Selbstmord auch als „reine“ Handlung bejaht (Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer). In der Übernahme der deutschen Konzeption des Selbstmordes rechtfertigte die rekonstruierte Bushidō-Konzeption den Selbstmord als eine auf der Willensfreiheit des Individuums basierende formale Handlung, worauf in diesem Kontext auch das Bewusstsein der Aufopferung im Krieg als affirmativer Aspekt befürwortet werden konnte. Diesbezüglich setzten sich Kobayashi Ichirō mit der Kantischen Moralphilosophie und Yoshida Kenryū mit der stoischen Lehre auseinander. Beide Wissenschaftler sahen in Kants Theorie der Willensfreiheit sowie in der disziplinierten Verhaltensform des Individuums nach der Stoa für die Reproduktion der Bushidō-Konzeption relevante Werte. Letztendlich führte die Festlegung der neu rekonstruierten Relation zwischen Handlung und Geist unter Berücksichtigung westlicher Moralphilosophien zur allgemeingültigen Wahrnehmung des Selbstmordes in der Bushidō-Konzeption und zugleich zum einheitlichen Moralbewusstsein des Bushidō.

Aus der Reproduktion der Bushidō-Konzeption resultiert Folgendes:

Reproduktivität	Formalismus	Idealismus
Geisteshaltung	tendenziell	bestimmend
Handeln	bestimmend	tendenziell

Individualität und Kollektivität (Zwischenmenschlichkeit)

Abschließend lässt sich aus meiner Analyse des Moralbewusstseins (Ehre, Pflicht und Scham) in der Kontrastbildung von Kollektivität (im Sinne der zwischenmenschlichen Beziehung) und Individualität folgende These ableiten: Sowohl in der westlichen als auch in der japanischen Geschichte ist die These von Alexej Nikolajewitsch Leontjew, dass das Bewusstsein an sich nicht zur Lebensnorm wird, sondern in seiner Verbindung mit der gesellschaftlichen Sphäre das Stadium einer Norm erreicht, für eine gültige Bewertung

persönlicher Bewusstseinsmuster relevant. Der Unterschied liegt darin, dass sich das Bewusstsein in Europa in Verbindung mit der Herausbildung der Individualität entwickelte, während in Japan das Bewusstsein in der Wahrnehmung der Umwelt unabhängig von der Individualität seine Entwicklung vollzog. Ehre, Pflicht und Scham gehören in Japan zu Werten, die ihre Bedeutung als Moralbewusstsein im Handeln des interaktiven Verhältnisses (historisch: Herr-Untertan-Beziehung; gegenwärtig: Reziprozität einer persönlichen Beziehung im Allgemeinen) einen wichtigen Stellenwert einnehmen, wohingegen in Europa diese Werte im Kontext des kommunikativen Handelns im Bereich der Ethik eine sekundäre Bedeutung haben (Franz Alexander, Jean-Pau Sartre, Max Scheler, Sigmund Freud). Entscheidend für die Moralisierung des Bewusstseins war auch die Konzeption des *seken*, wodurch das Wesen des Bewusstseins zur einheitlichen Moralvorstellung führte. Dennoch wurde die mit der Bedeutung des Bewusstseins verbundene Privatheit in der reproduzierten Bushidō-Konzeption im Einfluss westlicher Denkweisen nicht zum Wert, der die rechtliche Freiheit der Individuen nach europäischer Perspektive voraussetzt. Die Bedeutung der Privatheit verblieb im Rahmen der Konzeption des *messhi hōkō*, die in der zwischenmenschlichen Beziehung an Signifikanz gewinnt. Dies begründet, warum die Loyalitätsstruktur in Japan in einem relativ kurzen Zeitraum geändert und die direkte Verbindung zwischen Tennō und Volk hergestellt werden konnte.

In der Analyse der Bushidō-Konzeption im Übergang vom individuellen zum einheitlichen Moralbewusstsein wurde eine Entsprechung der zwei historischen Diskursen mit Habermas' Definition belegt, wonach durch kommunikatives Handeln gegensätzliche Elemente in der Bushidō-Konzeption einerseits praktisch reflektiert und andererseits zugleich im intellektuellen Diskurs theoretisch erfasst wurden. Insbesondere letzterer Aspekt untermauert die eingangs aufgestellte These einer Kontinuität des gesellschaftlichen Moralbewusstseins. Dies führte zum Befund, dass menschliches Handeln (Selbstmord) im Bushidō in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit (Konzeption des *seken*) verformbar wird und so eine Kontinuität in der Reproduktion des Bewusstseins ermöglicht. Dieser Befund bietet im weiteren eine Erklärung dafür, dass die Bushidō-Konzeption im Bewusstsein der Japaner bis heute kontinuierlich fortbesteht, jedoch nicht als „formeller“ Wert präsent ist. Sie begründet abschließend nicht nur, warum das Moralbewusstsein in den

Ausprägungen Ehre, Pflicht und Scham eine Trennung von der Handlung seine Kontinuität vollzog und als Attribut für eine Handlung dennoch seine ethische Qualität bewahren konnte, sondern belegt auch die mögliche Gedankenbildung der rekonstruierten Bushidō-Konzeption von D auf A nach der Theorie von Maruyama Masao (siehe Seite 24). Die reproduzierte Bushidō-Konzeption als einheitliches Moralbewusstsein in seiner sich durch verformbare Handlungen ergebenden Kontinuität im Übergang von Tradition in die Gegenwart impliziert den Charakter einer privaten moralischen Sittlichkeit und entwickelte sich in ihrem synkretistischen Kontext zu einer gleichsam nationalen Norm.

7 Literaturverzeichnis

Akiyama Goan

- 1905 Gendai taika *Bushidō sōron (Zeitgenössische Berühmtheiten. Gesammelte Beiträge zum Bushidō)*. Tokyo: Hakubunkan.

Akutagawa Ryūnosuke

- 1963 „Shōgun“, *Akutagawa Ryūnosuke zenshū. Sankan (Sammelband von Akutagawa Ryūnosuke. Band 3)*. Tokyo: Shōwa shuppansha, 177-194.

Ameri, Amir-Ali

- 2001 *Zum Begriff des Willens bei Kant und Schopenhauer*. Wien: Universität Wien.

Antoni, Klaus

- 1998 „Shintō und die Konzeption des Japanischen Staatskörpers (*kokutai*): der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans“, W. J. Boot: (Hg.) *Handbuch der Orientalistik. Abt.5 Japan Band 8*. Leiden: Brill

Arima Sukemasa

- 1905 „Meiji Bushidō“, Akiyama, 285-288.

Bälz, Erwin

- 1936 *Über die Todesverachtung der Japaner*. Stuttgart: J. Engelhorn's Nachf.

Beasley, William Gerald

- 1957 „Samurai Leadership in the Meiji Restoration Movement“, *Kokusai tōhō gakusha kaigi kiyō (Transactions of the international conference of orientologists in Japan)*, Tokyo: Tōhō gakkai, 49-51.

Beier, Axel Stefan

- 2007 „Loyalität und Auflehnung in Japan am Vorabend der Moderne. Yamagata Daini (1725-1767) im Kontext des Dualismus zwischen Kaiserhof und Shogunat“, *Bunka Wenhua Band 15*, Münster: LIT Verlag.

Benedict, Ruth

1989 *The chrysanthemum and the sword: patterns of Japanese culture.*
Boston: Houghton Mifflin.

Blokland, Hans

1997 *Freedom and culture in Western society.* Üb. von Michael
O'Loughlin. London und New York: Routledge.

Blumenfeld, Walter

1968 „Vom sittlichen Bewusstsein“, Gerhard Funke: *CONSCIENTIA. Studien zur Bewußtseinsphilosophie Band 2.* Bonn: H. Bouvier u. co. Verlag.

Bowen, Roger W.

1980 *Rebellion and democracy in Meiji Japan: a study of commoners in the popular rights movement.* Berkeley: University of California Press.

Chong, Bang Hee

2004 *Chōsen shushigaku to nihon • kumamoto - T'oegye Yi Hwang to Yokoi Shōnan o chūshin ni- (koreanischer Neokonfuzianismus und Japan, Kumamoto – im Mittelpunkt der Persönlichkeiten T'oegye Yi Hwang und Yokoi Shōnan.* Kumamoto: Sōgensha.

De Bary, William Theodore, Tsunoda Ryūsaku und Donald Keene

1970 *Sources of Japanese Tradition Volume II.* New York: Columbia University Press.

Duara, Prasenjit

1995 *Rescuing History from the Nation.* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Earl, David Magarey

1963 *Emperor and Nation in Japan: political thinkers of the Tokugawa period.* Seattle: University of Washington Press.

Epiktet

2001a „Die richtige Vorstellung von den Göttern“, Weinkauff, 125-126.

- 2001b „Reinlichkeit“, Weinkauf, 284-289.
2001c „Lebensregeln“, Weinkauf, 289-291.

Fujii Kenjirō

- 1905a „Meiyo ka gimu ka (Ehre oder Pflicht)“, Akiyama, 307-329.
1905b „Seiyō no stoa shugi to nihon no bushidō (Stoizismus in Westen und Bushidō in Japan)“, Akiyama, 462-474.

Fukiura Tadamasa

- 1990 *Horyo no bunmeishi (Zivilisationsgeschichte der Gefangenen)*. Tokyo: Shinchōsha.
2005 *Horyotachi no nichiro sensō (Der Russisch-Japanische Krieg für Gefangene)*. Tokyo: Nihon hōsō shuppan kyōkai.

Fukuchi Shigetaka

- 1956 *Shizoku to Samurai ishiki (Kriegerstand und das Bewusstsein der Krieger)*. Tokyo: Shunshūsha.

Fukuzawa Yukichi

- 1975 „Yasegaman no setsu (Ausdauer-Theorie)“, Ishida Takeshi (Hg.): *Kindai nihon shisō taikai 2 (Sammelband der japanischen Geistesgeschichte in der Neuzeit 2)*. Tokyo: Chikuma shōbō, 266-275.
2006 *Gakumon no susume (Aufruf zur Wissenschaft)*. Tokyo: Iwanami shoten.

Funatsu Akio

- 2003 „Meijiki no bushidō ni tsuite no kōsatsu (Überlegungen zu Bushidō in der Meiji-Zeit)“, Ozaka Kōichi (Hg.): *Kotoba to bunka 4 (Wort und Kultur 4)*, Nagoya: Nagoya daigaku daigakuin, 17-32.

Furukawa Tesshi

- 1952 *Nihon rinri shisōshi (Theologische Geistesgeschichte Japans)*. Tokyo: Kōbundō.
1957 *Bushidō no shisō to sono shūhen (Ideen des Bushidō und seine Umgebung)*. Tokyo: Fukumura shoten.

Geuss, Raymond

2002 *Privatheit*. Üb. von Karin Wördemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gluck, Carol

1985 *Japan's Modern Myth. Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Habermas, Jürgen

1962 *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag.

1991 *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Harada Keiichi

2007 *Nisshin · Nichiro sensō (Der Chinesisch-Japanische und der Russisch - Japanische Krieg)*. Tokyo: Iwanami shoten.

Hashikawa Bunzō, Asuka Imasamichi und Kawano Kenji

1968 „Kindai shugi to hankindai shugi (Modernismus und Anti-Modernismus)“, Furuta Hikaru, Sakuta Keiichi und Ikimatsu Keizō (Hg.): *Kindai nihon shakai shisōshi I (Soziologische Geistesgeschichte Japans in der Neuzeit I)*. Tokyo: Yūhikaku, 143-190.

Hauskeller, Michael

1998 *Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*. München: C.H. Beck'scher Verlag.

Hayes, Peter und Habu Toshie

2006 *Adoption in Japan. Comparing Policies for Children in Need*. New York: Routledge.

Hendry, Joy

1981 *Marriage in Changing Japan*. London: Croom Helm Ltd.

Hildebrand, Klaus

2005 „»Eine neue Ära der Weltgeschichte« Der historische Ort des Russisch -Japanischen Krieges 1904/05“, *Der Russisch - Japanische Krieg*

(1904/05), Göttingen: V&R unipress Verlag, 27-51.

Hobsbawm, Eric J.

1995 *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hosokawa Junjirō

1905 „Bushidō“, Akiyama, 49-58.

Ichinose Toshiya

2004 *Meiji, Taishō, Shōwa guntai manyuaru (Das Handbuch des Militärs in der Meiji, Taishō und Shōwa-Zeit)*. Tokyo: Kōbunsha.

Ienaga Saburō

1965 „Nihon dōtoku shisōshi (Die Geistesgeschichte der Moral Japans)“, Isono Fujiko (Hg.): *Ie (Haus)*. Tokyo: Shibundō, 65-95.

Ikegami Eiko

2000 *Meiyo to junnō. Samurai seishin no rekishi shakaigaku. (Taming of the Samurai. Honorific Individualism and the Making of Modern Japan)*. Üb. von Morimoto Jun. Tokyo: NTT shuppan kabushiki kaisha.

Inoue Isao

1971 „Neeshon no keisei (Die Entstehung der Nation)“, Hashikawa Bunzō und Matsumoto Sannosuke (Hg.): *Kindai nihon seiji shisōshi I (Politische Geisteswissenschaft Japans in der Neuzeit I)*. Tokyo: Yūhikaku, 75-108.

Inoue Tetsujirō

1905a „Bushidō o ronji awasete ‚yasegamansetsu ‚ ni oyobu (Erläuterung zur Theorie der Ausdauer in der Diskussion über Bushidō)“, Akiyama, 59-69.

1905b „Bushidō to shōrai no dōtoku (Bushidō und Moral in der Zukunft)“, Akiyama, 116-140.

1905c „Jikyoku zori mitaru Bushidō (Bushidō aus der gegenwärtigen Ansicht)“, Akiyama, 169-185.

1905d „Ukita Satō ryōshi no ronsō nit suite (Über den Diskurs von zwei Herrn, Ukita und Satō)“, Akiyama, 236-241.

- 1905e „Ukita shi no tōji o yomu (Ukitas Antwort lesen)“, Akiyama, 256-264.
- 1905f „Bunmeishi jō yori mitaru nihon. Senshō no geiin (Japan aus der Perspektive der Zivilisationsgeschichte. Grund für den Sieg des Krieges)“, Akiyama, 330-373.
- 1905g „Ware sokoku honrai no shugi o wasururu nakare (Das ursprüngliche Prinzip unseres Vaterlandes sollte nicht in Vergessenheit geraten)“, Akiyama, 438-461.

Ishii Shirō

- 1972 „Kindai kokka no keisei (Aufbau des neuzeitlichen Staates)“, *Nihon kindai hōshi kōgi (Vorlesung zur japanischen Rechtsgeschichte der Neuzeit)*. Tokyo: Seirin shōin shinsha, 19-39.
- 1974 *Kinsei buke shisō (Gedankengut der Krieger in der Neuzeit)*. Tokyo: Iwanami shoten.

Ishii Susumu

- 1983 „Shujū no kankei (Das Verhältnis der Herr-Untertan-Beziehung)“, Sagara Tōru (Hg.): *Kōza nihon shisō 3 (Vorlesung japanischer Denkrichtung)*, Tokyo: Tokyo daigaku shuppankai, 259-287.

Ishikawa Chiyomatsu

- 1905 „Bushidō to touta setsu (Theorie über die Selektion des Bushidō)“, Akiyama, 426-428.

Isono Fujiko

- 1965 *Ie (Haus)*. Tokyo: Shibundō.

Iwasaki Chikatsugu

- 2004 *Nihon kindai nihon shisoshi josetsu. (Einführung in die japanische Geistesgeschichte der Neuzeit)*. Tokyo: Shin nihon shuppansha.

Jakob, Erich

- 1939 *Der Zwischenfall von Sakai (L'incident du Duplex)*. Leipzig: Universität Leipzig.

Kamishima Jirō

- 1971a „Teikoku nihon no shisō (Ideen im Kaiserreich Japan)“, Matsumoto, 396-410.

1971b „Taisei no anten (Szenenwechsel des Systems)“, Matsumoto, 411-424.

Kano Masanao

1971 „Atarashii kokuminzō no tsuikyū (Die Untersuchung des neuen Volksbildes)“, Matsumoto, 229-253.

Kasaya Kazuhiko

1995 „Bushidō gainen no shiteki tenkai (Die historische Entwicklung der Bushidō-Konzeption)“, *Bulletin of International Research Center for Japanese Studies. Band 16*, Tokyo: Kadokawa gakusei shuppan, 231-274.

Katō Hiroyuki

1905 „Satō tai Ukita ron ni tsuite (Über die These von Satō kontra Ukita)“, Akiyama, 265-272.

Katō Shūichi

1977 *Nihonjin no shiseikan. Jō.* (Die Betrachtung zu Leben und Tod der Japaner. Erster Band). Tokyo: Iwanami shinsho.

Kawaguchi Kōfū

1988 „Hensha Shaku Goan ni tsuite (Über den Herausgeber Shaku Goan)“, *Hara Tanzan oshō zenshū (Sämtliche Sammlung vom Mönch Hara Tanzan)*, Tokyo: Meicho fukkyūkai, 409-411.

Kawashima Takeyoshi

1970 *Nihonjin no hōishiki (Das Rechtsbewusstsein der Japaner)*. Tokyo: Iwanami shoten.

Keene, Donald

2001 *Emperor of Japan. Meiji and his world, 1852-1912*. New York: Columbia University Press.

Kimura Isao

2006 *Nihonkai kaisen to media (Die Seeschlachten auf dem Japanischen Meer und die Medien)*. Tokyo: Kōdansha.

- Klein, Ulrike
 1993 *Deutsche Kriegsgefangene in japanischem Gewahrsam 1914-1920. Ein Sonderfall*. Bochum: Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Brücke.
- Kobayashi Ichirō
 1905 „Bushidō no hihan (Kritik an Bushidō)“, Akiyama, 70-115.
- Kojima Yasunori
 1979 „ Akōrōshi uchiiri jiken o meguru ronsō (Der Diskurs um die Rache der herrnlosen Akō-Krieger), Imai Jun und Ozawa Tomio (Hg.): *Nihon shisō ronsōshi (Der historische Diskurs der japanischen Geistesgeschichte)*, Tokyo: Perikansha, 253-273.
- Kōtoku Shūsui
 1973 „Bushidō ron (Bushidō-Diskurs)“, Kōtoku Shūsui zenshū henshū iinkai (Hg.): *Kōtoku Shūsui zenshū bekkans 2 (Kōtoku Shūsui Sammelausgabe. Extra-Band 2)*, Tokyo: Meiji bunken, 35-40.
- Kreiner, Josef
 2005 „Der Ort des Russisch-Japanischen Krieges in der japanischen Geschichte“, *Der Russisch-Japanische Krieg (1904/1905)*, Göttingen: V&R unipress, 53-76.
- Laun, Rudolf
 1946 *Die Haager Landkriegsordnung (Das Übereinkommen über die Gesetze und Gebräuche des Landkriegs)*. Hamburg: Selbstverlag der Universität Hamburg.
- Lawen, Irene
 1996 *Konzeptionen der Freiheit: zum Stellenwert der Freiheitsidee in der Sozialethik John Stuart Mills und Michael A. Bakumins*. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik Saarbrücken.
- Lebra, Sugiyama Takie
 1976 *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: The University Press of Hawaii.

Leiter, Samuel L.

1979 *Kabuki encyclopedia: an English-language adaptation of Kabuki jiten*.
Westport: Greenwood Press.

Leontjew, Alexej Nikolajewitsch

1977 *Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit*. Übers. und hg. von Thomas
Kussman. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

Ligneul, Francois Alfred Desire

1905 „Nihonkoku ni okeru Bushidō (Bushidō in Japan)“, Akiyama, 295-306.

Linhart, Sepp und Otto Ladstätter

1996 *China und Japan. Die Kulturen Ostasiens*. Wien: Ueberreuter.

Lippert, Wolfgang

1979 „Entstehung und Funktion einiger chinesischer marxistischer Termini:
der lexikanisch-begriffliche Aspekt der Rezeption des Marxismus in
Japan und China“, *Münchener ostasiatische Studien Band 19*,
Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Lokowandt, Ernst

1976 *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der
Meiji-Zeit (1868-1890)*. Bonn: Rheinische Friedrich – Wilhelms -
Universität.

Lynd, Helen Merrell

1983 *Haji to aidentitii (On shame and the search for identity)*. Üb. von
Tatara Mikiachitarō und Tsuruta Kazumi. Kyoto: Kitaōji shōbō.

MacDonald, Michael und Terence R. Murphy

1993 „ Die Säkularisierung des Selbstmords. Literaten, Rechtsgelehrte und
religiöse Fanatiker im frühzeitlichen England“, Gabriela Signori (Hg.):
*Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und
Selbstmordversuche im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen
Gesellschaften*. Tübingen: edition diskord, 233-281

Mae Michiko

- 2002 „Öffentlichkeit und Privatheit im japanischen Modernisierungsprozess“, *Japanstudien Band 14. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien der Stiftung Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland*. München: Iudicium Verlag, 237-266

Manzenreiter, Wolfram

- 2004 „Skriptum zur Vo/UE. Die Wirtschaft Japans“.
http://www.univie.ac.at/Japanologie/Lehre_SoS2004/jw-skriptum.pdf

Maruyama Masao

- 1988 *Denken in Japan*. Übers. von Wolfgang Schamoni und Wolfgang Seifert. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 1995a „Chōkokkashugi no ronri to shinri (Psyche und Logik im Ultra-Nationalismus)“, *Maruyama Masao shū dai 3 kan (Sammelband des Maruyama Masao..Band 3)*. Tokyo: Iwanami shoten, 17-36.
- 1995b „Nihon ni okeru jiyūishiki no keisei to tokushitsu (Die Gestaltung des freien Bewusstseins und dessen Charakteristik in Japan)“, *Maruyama Masao shū dai 3 kan (Sammelband des Maruyama Masao. Band 3)*. Tokyo: Iwanami shoten, 153-161.
- 1995c „Meiji kokka no shisō (Ideen des Meiji-Staates)“, *Maruyama Masao shū dai 4 kan (Sammelband des Maruyama Masao Band 4)*. Tokyo: Iwanami shoten, 51-96.
- 1997 *Loyalität und Rebellion*. Üb. und anno. von Wolfgang Schamoni und Wolfgang Seifert. München: Iudicium Verlag.
- 1999 *Maruyama Masao kōgiroku daigokan (Sammel-Vorlesungen von Maruyama Masao Band 5)*. Tokyo: Tokyo daigaku shuppankai.

Matsumoto Sannosuke

- 1971 *Kindai nihon seiji shisōshi I (Politische Geisteswissenschaft Japans in der Neuzeit I)*. Tokyo: Yuhikaku.
- 1974 *Tennōsei kokka to seiji shisō (Tennoistischer Staat und politische Ideengeschichte)*. Tokyo: Miraisha.
- 1975 *Nihon seiji shisōshi gairon (Einführung in die politische Ideengeschichte Japans)*. Tokyo: Keisō Shōbō.
- 1996 *Meiji shisō ni okeru dentō to kindai (Tradition und Neuzeit in den Meiji-Ideen)*. Tokyo: Tokyo daigaku shuppankai.

Matsushita Yoshio

1965 *Nogi Maresuke*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan.

McDougall, Bonnie S. und Anders Hansen

2002 *Chinese Concepts of Privacy*. Leiden, Boston, Köln: Brill.

Mikami Sanji

1905a „Buke jidai no hōritsu ni arawaretaru dōtokushugi (Moralismus im Gesetz des Kriegeradels)“, Akiyama, 143-162.

1905b „Jikyoku to rekishi kyōiku (Gegenwart und Erziehung in der Geschichte)“, Akiyama, 186-218.

1905c „Rekishi yori mitaru tabijun no kajō (Einblick in die umwälzende Folge der Kapitulation in der Geschichte)“, Akiyama, 374-410.

Mikat, Paul

2005 *Konflikt und Loyalität - Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche und römischem Imperium*“, *Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften: G; Geisteswissenschaften*; 402. Paderborn: Schöningh.

Mill, John Stuart

1945 *Die Freiheit*. Üb. und hg. von Adolf Grabowsky. Zürich: Pan-Verlag.

Minamoto Ryōen

1996 *Giri (Verpflichtung)*. Tokyo: Sanseidō.

Minois, Georges

1996 *Geschichte des Selbstmords*. Üb. von Eva Moldenhauer. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler.

Miyamoto Musashi

2002 *Fünf Ringe. Die Lehre eines Samurai-Meisters*. Üb. von Siegfried Schaarschmidt. München: Knauer.

Miyamura Haruo

2005 *Nihon seiji shiōshi. Jiyū no kannen no jiku ni shite (Die politische Geistesgeschichte Japans. In der Betrachtung des Sinnes der*

Freiheit). Tokyo: Hōsō daigaku kyōiku fukkōkai.

Mori Mikisaburō

2005 *Na to haji no bunka (Kultur des Rufes und der Scham)*. Tokyo: Kōdansha.

Mori Ōgai

1960 *Das Geschlecht der Abe*. Üb.v. Koike Kenji. Tokyo: Japanisch - Deutsche Gesellschaft.

Murao Jirō

1994 *Shifū ginjō (Die Reife der ritterlichen Vornehmlichkeit)*. Tokyo: Nishiki seisha.

Nakane Chie

1977 *Kazoku o chōshin to shita ningen kankei (Menschliche Beziehung in der Familie als Mittelpunkt)*. Tokyo: Kōdansha.

Nanjō Bunyū

1905 „Bushidō to bukkō to no kankei nit suite (Über die Beziehung zwischen Bushidō und Buddhismus)“, Akiyama, 416-419.

Nawrocki, Johann

1998 *Inoue Tetsujirō (1855-1944) und die Ideologie des Götterlandes*. Hamburg: LIT Verlag.

Nihon kokugo daijiten dainihan henshū iinkai (Hg.)

2002 *Nihon kokugo daijiten dainihan (Großes Japanisches Wörterbuch) 2. Auflage*. Tokyo: Shōgakusan.

Nitobe Inazō

1901 *Bushidō. Die Seele Japans*. Üb. von Ella Kaufmann. Halle: A. D. Saale.

Oguma Eiji

2003 *Tanitsu minzoku shinwa no kigen (Die Mythologie der homogenen Nation)*. Tokyo: Shinyōsha.

Ōki Masao

1983 *Nihonjin no hōgainen. Seiyōteki gainen to no hikaku (Die Rechtsvorstellung der Japaner. Ein Vergleich mit der westlichen Vorstellung)*. Tokyo: Tokyo daigaku shuppankai.

Ōkuma Miyoshi

1973 *Seppuku no rekishi (Die Geschichte des Seppuku)*. Tokyo: Yūzankaku.

Ōkuma Shigenobu

1905 „Bushidō ron (Bushidō-Diskurs)“, Akiyama, 429-437.

Paine, S.C.M.

2003 *The Sino-Japanese War of 1894-1895. Perceptions, Power and Primacy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pekar, Thomas

2002 *Der Japan-Diskurs im westlichen Kulturkontext (1890-1920)*. München: Iudicium Verlag.

Pfulb, Gerhard

2000 „Staatsformenlehren in Japan im Übergang zu westlichen politischen Begriffen und Theorien. Katō Hiroyuki, 1861-1875“, *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung Band 23*. München: Iudicium Verlag, 269-283.

Pörtner, Peter und Jens Heise

1995 *Die Philosophie Japans - Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Saitō Tsuyoshi

2005 *Meiji no kotoba (Begriffe aus der Meiji-Zeit)*. Tokyo: Kōdansha.

Sakai Yūkichi

1972 „Meiji kenpō to dentōteki kokka kan (Meiji-Verfassung und traditionelle Sicht zum Staat)“, Ishii Shirō (Hg.): *Nihon kindai hōshi kōgi (Vorlesung zur japanischen Rechtsgeschichte der Neuzeit)*. Tokyo: Seirin shōin shinsha, 61-93.

Sako Junichirō

1995 *Kindai nihon shisōshi ni okeru jinkaku kannen no seiritu (Die Bildung der Persönlichkeit in der neuzeitlichen Geistesgeschichte Japans)*. Tokyo: Chōbunsha.

Sakurai Shōtarō

1971 *Meiyo to chijoku. (Ruf und Schande)*. Tokyo: Tokyo hōsei shuppanyoku.

Sakuta Keiichi

1965 *Haji no bunka saikō (Die Überlegung zur Schamkultur)*. Tokyo: Chikuma shōbō.

Samuels, Richard J.

1994 *Rich Nation, Strong Army. National Security and the Technological Transformation of Japan*. Ithaca: Cornell University Press.

Satō Masahide

2006 *Kōyō gunkan (Die Chronik der Familie Takeda)*. Tokyo: Chikuma shōbō.

Satō Tadashi

1905 „Gakusha no jasetsu o hasu (Die Beseitigung der absurden Thesen von Wissenschaftlern)“, Akiyama, 228-234.

Schad-Seifert, Annette

1998 *Sozialwissenschaftliches Denken in der japanischen Aufklärung: Positionen zur modernen bürgerlichen Gesellschaft bei Fukuzawa Yukichi*. Leipzig: Leipziger Universität - Verlag.

Scheiner, Irwin

1970 *Christian converts and social protest in Meiji Japan*. Berkeley: University of California Press.

Scheler, Max

1933a „Tod und Fortleben“, *Schriften aus dem Nachlass. Band I*. Berlin: Der neue Geist Verlag, 1-51.

1933b „Über Scham und Schamgefühl“, *Schriften aus dem Nachlass. Band I*.

Berlin: Der neue Geist Verlag, 55-148.

Schwald, Oliver

2002 *Selbstmord: Versuch einer Positionierung im Spannungsfeld von Freiheit und Zwang*. Wien: Universität Wien.

Seneca, Lucius Annaeus

2001a „Die Notwendigkeit der Philosophie“, Weinkauf, 63-64.

2001b „Über den Freitod“, Weinkauf, 310-317.

Shimada Shingo

1996 Die soziologischen Grundbegriffe ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ aus der Perspektive der interkulturellen Kommunikation“, *Japanstudien Band 8. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien der Philipp-Franz-von-Siebold-Stiftung*. München: Iudicium-Verlag, 265-285.

Shimaji Mokurai

1905 „Bushidō no shōrai (Die Zukunft des Bushidō)“, Akiyama, 411-415.

Spatschek, Gertrud

1973 *Der ökonomische Liberalismus im Japan der Meiji-Zeit. Taguchi Ukichis Freihandelstheorie*. Bochum: Ruhr-Universität Verlag.

Sprotte, Maik Hendrik

2001 *Konfliktaustragung in autoritären Herrschaftssystemen: eine historische Fallstudie zur frühsozialistischen Bewegung im Japan der Meiji-Zeit*. Marburg: Tectum Verlag.

2007a „Fukoku kyōhei – Japans Entwicklung bis 1904 als „reiches Land mit starkem Militär“, *Der Russisch-Japanische Krieg 1904/05*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 23-39.

2007b „Cry 'Havoc! and let slip the dogs of war.“ Das japanische Kaiserreich und der Russisch-Japanische Krieg“, *Der Russisch-Japanische Krieg 1904/05*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 83-111.

Straelen, Henri van

1952 *Yoshida Shōin: forerunner of the Meiji restoration; a biographical study*.

Leiden: Brill.

Suzuki Koshi

2001 „Meijiki Nihon ni okeru bushidō no sōshutsu. (Die Entstehung des Bushidō in der Meiji-Zeit)“, *Taiku kagaku kei kiyō 24 (Bulletin for Institute of Health & Sport Science 24)*. Ibaragi: Tsukuba daigaku, 47-56.

Takeo, Yuri

2003 *Das japanische Adoptionssystem. Zur Funktion und Bedeutung der Adoption in Japan*. Wien: Universität Wien.

Tamura Sadao

1977 *Shokusan kōgyō (Produktionszunahme der industriellen Unternehmen)*. Tokyo: Kyōikusha.

Tanaka Hakashi

1991 „Akō gishiron ni kansuru kōsatsu (ge). (Überlegung zum Diskurs über die Akō-Samurai [Letzter Teil])“, *Meiji daigaku kyōyōronshū 242 gō (Sammlung der Artikel über Bildung von der Meiji Universität Band 242)*, Tokyo: Meiji daigaku kyōyō ronshū kankōkai, 75-117.

Tomizu Hirondo

1905 „Bushidō to kongo no kyōiku (Über Bushidō und künftige Erziehung)“, Akiyama, 219-223.

Toyabe Shuntei

1904 „Hyōron no hyōron (Kritik zur Kritik)“, *Taiyō dai jukkan 14 gō (Sonne. Band 10, Nr.14)*, Tokyo: Hakubunkan, 209-227.

Tsuda Sōkichi

1976 „Bushidō no engen ni tsuite (Über den Ursprung des Bushidō)“, Shigeno Yasutsugu (Hg.): *Meijishi ronshū 2 (Sammlung der Arbeiten über Meiji-Geschichte 2)*, Tokyo: Chikuma shōbō, 316-318.

Uchida Yoshihiko

1968 *Nihon shihonshugi no shisōzō (Das Bild des Gedankenguts des*

japanischen Kapitalismus). Tokyo: Iwanami shoten.

Uete Michiari

1971 „Taigaikan no tenkō (Wandlung der Sichtweise gegenüber Ausland)“,
Matsumoto, 33-74.

Ukita Kazutami

1905 „Bungaku hakase Inoue Tetsujirō kun no hihyō ni kotau (Antwort auf die
Kritik von Dr. phil. Tetsujirō Inoue)“, Akiyama, 242-247.

1910 *Jinkaku to hini (Persönlichkeit und Vornehmlichkeit)*. Tokyo: Kōbundō.

Umesao Tadao

1986 *Nihonjin to wa nanika. Kindai nihon bunmei no keisei to hatten (Was
ist ein Japaner? Die Entwicklung und der Aufbau der modernen
japanischen Zivilisation)*. Tokyo: Nihon hōsō shuppan kyōkai.

Umetani Noboru

2000a *Gunjin chokuyu seiritsushi (Die Entstehungsgeschichte des
Kaiserlichen Erlasses für Soldaten)*. Tokyo: Seishi shuppan.

2000b *Kyōiku chokugo seiritsushi (die Entstehungsgeschichte des
Kaiserlichen Erziehungserlasses)*. Tokyo: Seishi shuppan.

Unoda Shōya

1997 „Bushidō ron no seiritsu (Das Entstehen des Bushidō-Diskurses)“, *Edo
no shisō 7 (Gedankengut der Edo-Zeit 7)*. Tokyo: Perikansha, 29-50.

Watanabe Ikujiro

1938 *Meiji Tennō to kyōiku (Meiji-Kaiser und Erziehung)*. Tokyo: Chikura
shōbō.

Watsuji Tetsurō

1962 „Gen no gaku toshite no rinrigaku (Theologie als Wissenschaft des
Menschen)“, *Watsuji Tetsurō zenshū 9 Kan (Sammelausgabe der
Werke von Watsuji Tetsurō, Band 9)*. Tokyo: Iwanami shoten, 7-185.

Weinkauf, Wolfgang

2001 *Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte*. Stuttgart: Philipp Reclam

jun.

Wilson, M. George

1991 *Patriots and Redeemers in Japan. Motives in the Meiji Restoration.*
Chicago: The University of Chicago Press.

Wilson, Robert A.

1978 *Genesis of the Meiji Government in Japan 1868-1871.* Connecticut:
Greenwood Press.

Yamaga Sokō

1971 *Nihon no meicho 12: Yamaga Sokō (Bekannte japanische Werke 12:
Yamaga Sokō).* Tokyo: Chūōkōron

Yamakawa Kenjirō

1905 „Bushidō to jantoruman (Bushidō und Gentleman)“, Akiyama, 420-425.

Yamamoto Hirofumi

2003 *Bushi to seken (Krieger und Gesellschaft).* Tokyo: Chūōkōron.

Yamamoto Tsunetomo

2003 *Hagakure jō (Hinter den Blättern. Erster Band).* Tokyo: Iwanami shoten.

Yates, C. L.

1998 „Saigō Takamori in the emergence of Meiji Japan“, *Meiji Japan 1:
political, economic and social history, 1868-1912.* London: Routledge,
182-202.

Yoshida Kenryū

1905 „Stoa tetsugaku to Bushidō (Die stoische Philosophie und Bushidō)“,
Akiyama, 475-495.

Zehetbauer, Martin

2000 *Das Suizidproblem gemäß der Philosophie des 19. Jahrhunderts.*
Wien: Universität Wien.

8 Anhang

1. Die Anzahl der japanischen Kriegsgefangenen im Russisch-Japanischen Krieg

Einordnung:	Status	Anzahl	Einzelsumme
Landstreitkräfte	Offiziere	33	1574
	Soldaten	1541	
Seestreitkräfte	Offiziere	4	21
	Soldaten	17	
Zivilpersonal der Landstreitkräfte	Bahnarbeiter	12	95
	Dolmetscher	2	
	Bauarbeiter für Belagerung	2	
	Mitglieder des Schiffs „Izumi“	71	
	Mitglieder des Schiffs „Sado“	8	
Zivilpersonal der Seestreitkräfte	Mitglieder des Postschiffs	2	142
	Soldaten	69	
	Mitglieder des Schiffs „Kinshūmaru“	71	
Besatzungs- mitglieder der Handelsschiffe	Mitglieder des Schiffs „Shūho“	25	159
	Mitglieder des Schiffs „Hiromichi“	13	
	Mitglieder des Schiffs „Keiichi“	18	
	Mitglieder des Schiffs „Hokusei“	24	
	Mitglieder des Schiffs „Kyōei“	28	
	Mitglieder des Schiffs „Taijin“	8	
	Mitglieder des Schiffs „Senryō“	7	
	Mitglieder des Schiffs „Yae“	8	
	Mitglieder des Schiffs „Yahata“	1	
	Mitglieder des Schiffs „Aranton“	1	
	Mitglieder des Schiffs „Kōno izumi“	26	
Andere	Fotograf	2	9
	Handelsleute	3	
	Steinhauer	1	
	Frau	1	
	Koreanische Mitglieder	2	
Gesamtsumme			2000

(Personen, die während der Kriegsgefangenschaft gestorben sind, werden hier nicht berücksichtigt)

(Übersetzt aus: Fukiura 2005: 22)

2. Der Kaiserlichen Erlasses für Soldaten und Matrosen in japanischer Originalfassung:

我国の軍隊は世々天皇の統率し給ふ所にそある昔神武天皇躬つから大伴物部の兵ともを率ゐる中国のまつろはぬものともを討ち平け給ひ高御座に即かせられて天下しろしめし給ひしより二千五百有余年を経ぬ此間世の様の移り換るに随ひて兵制の沿革も亦屡なりき古は天皇躬つから軍隊を率ゐ給ふ御制にて時ありては皇后皇太子の代らせ給ふこともありつれと大凡兵権を臣下に委ね給ふことはなかりき中世に至りて文武の制度皆唐国風に倣はせ給ひ六衛府を置き左右馬寮を建て防人など設けられしかは兵制は整ひたれとも打続ける昇平に狃れて朝廷の政務も漸文弱に流れければ兵農おのつから二に分れ古の徴兵はいつとなく壮兵の姿に変わり遂に武士となり兵馬の権は一向に其武士どもの棟梁たる者に歸し世の乱と共に政治の大権も亦其手に落ち凡七百年の間武家の政治とはなりぬ世の様の移り換りて斯なれるは人力もて挽回すへきにあらずとはいひなから且は我国体に戻り且は我祖宗の御制に背き奉り浅間しき次第なりき降りて広化嘉永の頃より徳川の幕府其政衰へ剩外国の事とも起りて其侮をも受けぬへき勢に迫りければ朕か皇祖仁孝天皇皇考孝明天皇いたく宸襟を悩し給ひしこそ忝くも又惶けれ然るに朕幼くして天津日嗣を受けし初征夷大將軍其政権を返上し大名小名其版籍を奉還し年を経すして海内一統の世となり古の制度に復しぬ是文武の忠臣良弼ありて朕を輔翼せる功績なり。歴世祖宗の專蒼生を憐み給ひし御遺沢なりといへとも併我臣民の其心に順逆の理を弁へ大義の重きを知れるか故にこそあれされは此時に於て兵制を更め我国の光を耀さんと思ひ此十五年か程に陸海軍の制をは今の様に建定めぬ夫兵馬の大権は朕か統ふる所なれば其司々をこそ臣下には任すなれ其の大綱は朕親之を攬り肯て臣下に委ぬへきものにあらず子々孫々に至るまで篤く斯旨を伝へ天子は文武の大権を掌握するの義を存して再中世以降の如き失体なからんことを望むなり朕は汝等軍人の大元帥なるそされは朕は汝等を股肱と頼み汝等は朕を頭首と仰きてそ其親は特に深かるへき朕か国家を保護して上天の恵に応し祖宗の恩に報いまらする事を得るも得さるも汝等軍人か其職を尽すと尽さゝるとに由るそかし我国の稜威振はさることあらは汝等能く朕と其憂

を共にせよ我武維揚りて其榮を耀さは朕汝等と其譽を偕にすへし汝等皆其職を守り朕と一心になりて力を国家の保護に尽さは我国の蒼生は永く太平の福を受け我国の威烈は大に世界の光華ともなりぬへし朕斯も深く汝等軍人に望むなれば猶訓諭すへき事こそあれいてや之を左に述へむ

一、軍人は忠節を尽すを本分とすへし

凡生を我国に稟くるもの誰かは国に報ゆるの心なかるへき況して軍人たらん者は此心の固からては物の用に立ち得へしとも思はれず軍人にして報国の心堅固ならさるは如何程技芸に熟し學術に長するも猶偶人にひとしかるへし其隊伍も整ひ節制も正くとも忠節を存せざる軍隊は事に臨みて烏合の衆に同かるへし抑国家を保護し国権を維持するは兵力に在れば兵力の消長は是国運の盛衰なることを弁へ世論に惑はず政治に拘らす只々一途に己か本分の忠節を守り義は山岳よりも重く死は鴻毛よりも軽しと覚悟せよ其操を破りて不覚を取り汚名を受くるなかれ

一、軍人は礼儀を正しくすへし

凡軍人には上元帥より下一卒に至るまで其間に官職の階級ありて統属するのみならず同列同級とても停年に新旧あれば新任の者は旧任のものに服従すへきものそ下級のものは上官の命を承ること実は直に朕か命を承る義なりと心得よ己か隸属する所にあらずとも上級の者は勿論停年の己より旧きものに対しては総へて敬礼を尽すへし又上級の者は下級のものに向ひ聊も輕侮驕傲の振舞あるへからず公務の為に威嚴を主とする時は格別なれとも其外は務めて懇に取扱ひ慈愛を専一と心掛け上下一致して王事に勤勞せよ若軍人たるものにして礼儀を紊り上を敬はず下を恵ますして一致の和諧を失ひたらむには啻に軍隊の蠱毒たるのみかは国家の為にもゆるし難き罪人なるへし

一、軍人は武勇を尚ふへし

夫武勇は我国にては古よりいとも貴へる所なれば我国の臣民たらんもの武勇なくては叶ふまし況して軍人は戦に臨み敵に当るの職なれば片時も武勇を忘れてよかるへきかさはあれ武勇には大勇あり小勇ありて同からず血気にはやり粗暴の振舞などせんは武勇とは謂ひ難し軍人たらんものは常に能く義理を弁へ能く胆力を練り思慮を殫して事を謀るへし小敵たりとも侮らず大敵たりとも懼れず己か武職を尽さむこそ誠の大勇にはあれされは武勇を尚ふものは常々人に接するには温和を第一とし諸人の愛敬を得むと心掛けよ由なき勇を好みて猛威を振ひたらは果は世人も忌嫌ひて豺狼などの如く思ひなむ心すへきことにこそ

一、軍人は信義を重んずへし

凡信義を守ること常の道にはあれとわきて軍人は信義なくては一日も隊伍の中に入りてあらんこと難かるへし信とは己か言を踐行ひ義とは己か分を尽すをいふなりされは信義を尽さむと思は、始より其事の成し得へきか得へからざるかを審に思考すへし臆気なる事を仮初に諾ひてよしなき関係を結ひ後に至りて信義を立てんとすれば進退谷りて身の措き所に苦むことあり悔ゆとも其詮なし始に能々事の順逆を弁へ理非を考へ其言は所詮踐むへからすと知り其義はととも守るへからすと悟りなは速に止るこそよけれ古より或は小節の信義を立てんとて大綱の順逆を誤り或は公道の理非に踐迷ひて私情の信義を守りあたは英雄豪傑ともか禍に遭ひ身を滅し屍の上の汚名を後世まで遺せること其例尠からぬものを深く警めてやはあるへき

一、軍人は質素を旨とすへし

凡質素を旨とせされは文弱に流れ軽薄に趨り驕奢華靡の風を好み遂には貪汚に陥りて志も無下に賤しくなり節操も武勇も其甲斐なく世人に爪はしきせらるゝ迄に至り

ぬへし其身生涯の不幸なりといふも中々愚なり此風一たび軍人の間に起りては彼の
伝染病の如く蔓延し士風も兵気も頓に衰へぬへきこと明なり朕深く之を懼れて曩に
免黜条例を施行し略此事を誠め置きつれと猶も其悪習の出んことを憂ひて心安から
ねは故に又之を訓ふるそかし汝等軍人ゆめ此訓誡を等閒にな思ひそ

右の五ヶ条は軍人たらんもの暫も忽にすへからずさて之を行はんには一の誠心こそ大切な
れ抑此五ヶ条は我軍人の精神にして一の誠心は又五ヶ条の精神なり心誠ならされは如何な
る嘉言も善行も皆うはへの装飾にて何の用にかは立つへき心たに誠あれは何事も成るもの
そかし況してや此五ヶ条は天地の公道人倫の常経なり行ひ易く守り易し汝等軍人能く朕か
訓に遵ひて此道を守り行ひ国に報ゆるの務を尽さは日本国の蒼生挙りて之を悦ひなん朕一
人の憚のみならんや

(Umetani 2000a:348-362)

3. Der Kaiserliche Erziehungserlass in japanischer Originalfassung:

教育ニ關スル敕語

朕惟フニ我カ皇祖皇宗國ヲ肇ムルコト宏遠ニ德ヲ樹ツルコト深厚ナリ我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ億兆心ヲ一ニシテ世々厥ノ美ヲ濟セルハ此レ我カ國體ノ精華ニシテ教育ノ淵源亦實ニ此ニ存ス爾臣民父母ニ孝ニ兄弟ニ友ニ夫婦相和シ朋友相信シ恭儉己レヲ持シ博愛衆ニ及ホシ學ヲ修メ業ヲ習ヒ以テ智能ヲ啓發シ德器ヲ成就シ進テ公益ヲ廣メ世務ヲ開キ常ニ國憲ヲ重シ國法ニ遵ヒ一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ是ノ如キハ獨リ朕カ忠良ノ臣民タルノミナラス又以テ爾祖先ノ遺風ヲ顯彰スルニ足ラン

斯ノ道ハ實ニ我カ皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ子孫臣民ノ俱ニ遵守スヘキ所之ヲ古今ニ通シテ謬ラス之ヲ中外ニ施シテ悖ラス朕爾臣民ト俱ニ拳々服膺シテ咸其德ヲ一ニセンコトヲ庶幾フ

明治二十三年十月三十日

御名御璽

(Umetani 2000b:270-272)

4. Abstract 1 (Deutsch)

Der Schwerpunkt meiner Hauptthematik, die Analyse der Diskrepanz zwischen Realität und Ideal im Bushidō-Diskurs aus dem Jahr 1904, liegt auf der „Reproduktivität“ einer neu „erfundenen“ Tradition (*invented tradition*) im Fall Japans. In Anlehnung an Hobsbawm's These richtet sich meine Fragestellung nach dem Wesen einer japanischen Moralform, die auch heutzutage in der japanischen Gesellschaft einen wichtigen Stellenwert einnimmt.

Im Prozess der grundlegenden Reform des Staatswesens in der Meiji-Zeit (1868-1912) erkannte Japan die Notwendigkeit einer Moralform auf nationaler Ebene, der einst mit dem Aufstieg der Kriegerschicht um das 16. Jahrhundert entstandene Moralkodex der Samurai, das Bushidō. Dieser wurde in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt und sollte auch die rekonstruierte Loyalitätsstruktur in direkter Verbundenheit mit dem Tennō und dem Volk ermöglichen. Jedoch mussten sich die Intellektuellen in erster Linie mit der Diskrepanz zwischen Realität und Ideal konfrontieren. Bereits in der Phase der Verfeinerung des Bushidō während der Edo-Zeit (1603-1867) führte folgender Zwiespalt zur Problematik mit dem Wesen der Moral: Einerseits kreierten die herrenlosen Samurai ihre eigene Form von Moral, die zum Teil dem Shogunat kritisch gegenüber stand - ihre Kritik an die zeitgenössische Gesellschaftsform blieb zunächst auf „privater“ Ebene - andererseits strebte das Shogunat nach einer „öffentlichen“ Moralform. Dieser Zwiespalt zwischen der privaten und der öffentlichen Norm erforderte die Präzisierung der Bedeutung von „Privatheit“ und der „Öffentlichkeit“ im Zusammenhang mit der Bushidō-Konzeption. In deren Gegenüberstellung versucht meine Arbeit den Stellenwert des Bushidō-Diskurses in der Entwicklung von privater auf öffentliche Ebene zu etablieren.

Insbesondere im Bereich der Geschichtswissenschaft ist der Aspekt vorherrschend, Bushidō als historisch bedingte Moralform zu determinieren, dessen Aktualität in der heutigen Gesellschaft nicht im Sinne ist. Jedoch weist meine Forschung darauf hin, dass zwei Bushidō-Diskurse für den Übergang von Tradition zur Gegenwart verantwortlich sind, welche Zweifel an der Diskontinuität des Bushidō hervorrief. Der erste Bushidō-Diskurs entflammte, als der Konflikt um das Wesen der Loyalität nach der Rache der 47 Samurai im Jahr 1703 ausbrach.

Der Kampf um die Vormachtstellung Japans in der Meiji-Zeit führte zu erneuten Überlegungen um Ehre, Pflicht und Scham der Bushidō-Konzeption.

Widersprüchliche Elemente in Bezug auf Selbstmord und Kriegsgefangenschaft während des Russisch-Japanischen Krieges (1904-1905) gaben den Anlass für den zweiten Bushidō-Diskurs im Jahr 1904. Infolgedessen konzentriert sich der erste Teil der Arbeit auf den ersten Bushidō-Diskurs während der Edo-Zeit und legt maßgebend das Wesen der Privatheit in der japanischen Herr-Untertan-Beziehung fest. Die Konfrontation mit dem Zwiespalt in der Loyalitätsstruktur stellte somit die Basis für den Wandel vom Moralbewusstsein der Krieger zur einheitlichen Moralkonzeption her. Der Hauptteil meiner Arbeit legt diesen Prozess der Nationalisierung der Moralform im Zuge der radikalen gesellschaftlichen Umorientierung dar und behandelt die Frage der Kontinuität des Moralbewusstseins anhand des zweiten Bushidō-Diskurses.

Die Analyse des zweiten Bushidō-Diskurses stellt auch meine These unter Beweis, dass Bushidō in der „Formalität“ der Moral seine Traditionalität bewahrte. Jedoch trug die Auseinandersetzung mit dem im Bushidō konzipierten Moralbewusstsein, das sich im Einfluss der westlichen Moralphilosophien zum einheitlichen Bewusstsein (im Sinne einer gefühlsmäßigen Wahrnehmung des Irrationalen) der Japaner entwickelte, zur Kontinuität des Bushidō bei. Dies verleiht auch heutzutage dem Bushidō seine Gültigkeit. Diesbezüglich untersucht meine Arbeit nicht nur die Frage nach der „Reproduzierbarkeit“ einer Tradition, sondern auch das reziproke Verhältnis des Formalismus und des Idealismus in der rekonstruierten Bushidō-Konzeption.

5. Abstract 2 (English)

This dissertation analyzes the discrepancy between reality and ideal in Bushidō discourse from 1904, examining how invented Japanese traditions are “reproduced.” Following Hobsbawm, this thesis investigates the nature of the Japanese moral code, Bushidō, which continues to play an important role in contemporary Japanese society. During the period of modern state formation in the Meiji period (1868-1912), Japanese elites realized they needed a new moral code for the nation. With roots reaching back to the 16th century, Bushidō, the traditional doctrine of the Japanese warrior, was considered one of the most suitable moral codes for propagation. The nationalization of Bushidō was also aimed at forging a direct relationship between the emperor and the people in a reconstructed loyalty-structure. Meiji intellectuals, however, had to confront a discrepancy between ideal and reality. In the Edo period (1603-1867), this discrepancy had already surfaced in the process of conceptualizing Bushidō: On the one hand, masterless samurai had attempted to create their own moral code, which also implied a critique of the Tokugawa regime. That critique remained private, however. The Tokugawa shogunate, on the other hand, sought to establish a public moral code. The tension between public and private norms required the specification of the meanings of “private” and “public” in relation to Bushidō. In contrasting these two elements, this dissertation analyzes changes in discursive meaning as Bushidō developed from a private to a public moral code.

Historical studies have tended to treat Bushidō as a moral code fixed in history. My research, however, demonstrates that two strands of Bushidō discourse are responsible for the transition from past to present. This transition also casts doubt on the notion of discontinuity in discourses of Bushidō. Bushidō discourse first began amidst debate about the nature of loyalty when forty-seven masterless samurai avenged their dead master in 1703. When Japan began to strive for world achievement in the Meiji period, Bushidō elements such as honor, shame, and duty were renewed and taken into consideration. During the Russo-Japanese War (1904-1905), contradictory philosophical ideas related to suicide and captivity created an opening for a second strand of Bushidō discourse.

To illustrate this argument, the first part of my dissertation examines the first strand of Bushidō discourse in the Edo period and the meaning of privacy in the context of Japanese superior-subordinate relationships. The samurai

loyalty structure contained paradoxical elements which formed the basis for extending the scope of the moral code from warriors to the nation as a whole in more standardized form. The main part of my dissertation explains how these moral norms were nationalized and demonstrates the continuity of the moral code in light of the second strand of Bushidō discourse. The analysis of the second strand of Bushidō discourse also provides evidence for my thesis that Bushidō kept its traditional elements as a formal code, but new ways of conceptualizing Bushidō tenets contributed to the perception that it was a moral code to be juxtaposed with Western moral philosophy. From this viewpoint, this dissertation examines not only how invented tradition is “reproduced,” but also how elements of rationality and irrationality have been combined through the reproduction of the Bushidō moral code.

6 Lebenslauf

Persönliche Daten

Name Yoko Nakamura
Geburtsdatum 4. 1. 1977
Geburtsort Kanagawa, Japan

Ausbildung

Juni 1992 Matura, Bundesoberstufenrealgymnasium, 1030 Wien
September 1996 Studium an der Universität Wien, Studienrichtung: Japanologie
Juni 1998 1. Diplomprüfung
September 1999 – Teilnahme am ERASMUS Programm. Studienaufenthalt an der
März 2000 Oxford Brookes University.
November 2002 2. Diplomprüfung, Studienabschluss im Fach Japanologie und
Fächerkombination (Diplomarbeit: Das Weltkulturerbe in der
UNESCO. Ein Vergleich der Systeme des Denkmalschutzes in
Japan und Österreich)
März 2003 Doktoratstudium an der Japanologie
April 2004 – Forschungsaufenthalt als Gastforscherin an der Universität Tokyo,
März 2005 Institute of Social Science.
August 2006- Forschungsaufenthalt als Gastforscherin an der Universität Tokyo,
Dezember 2006 Institut of Social Science.

Berufstätigkeit

Seit Dezember Als Assistentin in der Redaktion des japanischen Fernsehsenders
2007 JNN-TBS tätig.