

- Ponsonby Fane, R.: *Kyōto, the capital of Japan*, Kyōto, 1956.
- Shimonaka, Y.: *Shintō Daijiten*, 3 vol., Tōkyō, 1940.
- Tajima, R.: *Les deux grands mandalas et la doctrine de l'ésotérisme Shingon*, Tokyo/Paris, 1959.
- Toyakawa, R.: "Zenshu-jūin to Inari-shinkō", in: S.Gorai (ed.): *Inari-shinkō no kenkyū*, Tōkyō, 1985.
- Tubielewicz, J.: *Superstitions magic and mantic practices in the Heian period*, Warszawa, 1980.
- Ui, H.: *Nihon Bukkyō gaishi*, Tōkyō, 1958.
- de Visser, M.W.: "The fox and the badger in Japanese folklore", in: *The transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol.36, part 3; Yokohama, 1909.
- Volker, T.: *The animal in Far Eastern Art*, Leiden, 1950.
- Wayman, A.: *The Buddhist Tantras*, London, 1973.
- N.B.: N.T.T. stands in abbreviation of *Nederlands Tijdschrift voor Theologie*.

Die Zeit in der Kultur Japans

Einige Vorüberlegungen

Klaus Kracht
(Tübingen)

Nationalhymne

Des Herrschers Zeit
währe tausend, abertausend Generationen,
bis kleine Kiesel
zum Fels geworden
und Moos entsteht.¹

Firmenhymne

Für den Aufbau eines neuen Japan
laßt uns Kraft und Herz vereinen!
Unsere unerschöpfliche Produktion,
unser Mühen, unser Streben
wollen wir schenken
den Menschen der Welt,
so wie das Wasser einer Quelle
unaufhörlich strömend fließt.
Blühe, Industrie!
Blühe, Industrie!
Harmonie und Freundschaft vereinende
Matsushita Electric!²

1

Jede menschliche Lebensform, die des Einsiedlers wie die der großen gesellschaftlichen Verbindungen, kennzeichnet sich durch ihr besonderes Verhältnis zum Medium der Zeit, durch die Art und Weise, wie sie den Tag, das Jahr, ein Menschenleben, ihre eigene Geschichte und das Dasein der Welt erlebt, d.h. die jeweilige *natürliche Zeit der Region* strukturiert und inhaltlich erfüllt und damit *menschliche Zeit* entstehen läßt. Ja, wir können darüber hinausgehen in der Feststellung, daß jeder Kulturäußerung, ob der Niederschrift eines Gedichts, der Konstruktion einer Stadt oder der Führung eines Wirtschaftsunternehmens, eine Stellungnahme des Menschen zur Zeit innewohnt³ und damit für den Historiker ein

Verständnis der geistigen Objektivationen einer Kultur nur unter gleichzeitiger Berücksichtigung ihres Zeitdenkens möglich sei.

Das Zeitdenken einer Kultur und ihrer Epochen resultiert zum einen aus den ihr überkommenen *Traditionen* der Zeiterfahrung, über die sie verfügen kann, wie zum anderen aus den natürlichen und geschichtlichen Lebensbedingungen, die sie vorfindet bzw. schafft, und den sich hierauf beziehenden *Lebenserfahrungen*, die sie sich zueigen macht. Ich werde hier vorzugsweise auf die verschiedenen Traditionen eingehen, die für eine Bestandsaufnahme des Zeitdenkens in der Kultur Japans eine besondere Bedeutung besitzen. Hierzu werde ich einige herausragende und zugleich typische Positionen nennen, die in bezug auf das 'japanische' Zeitdenken vertreten worden sind, wie auch auf das 'chinesische', das weithin einen integralen Bestandteil der Kultur Japans bildet. Was ich anbieten kann, sind also nicht eine bereits fertige Beschreibung und Analyse japanischen Zeitdenkens selbst, sondern einige Vorüberlegungen zur Bewältigung dieser schwierigen Aufgabe.

2

Bekanntlich wird aus den Haupttraditionen des westlichen Zeitdenkens, d.h. aus den heimischen Mythenkreisen, aus der hellenischen und aus der christlich-jüdischen Tradition vor allem das 'christliche' Zeitdenken in Rechnung gezogen, wenn es darum geht, Vergleichsgrößen für die Untersuchung außereuropäischer Verhältnisse zu gewinnen. Nun ist jedoch gerade auf diesem Gebiet die Gefahr europäologischer Vereinfachungen besonders groß. Solche verallgemeinernden Betrachtungen führen dann zu Aussagen wie der folgenden: Der christliche Begriff der Zeit sei vor allem gekennzeichnet durch die Strukturmerkmale der *Linearität*, der *Aszendenz* und der *teleologischen Ausrichtung*. Wenn Zeit in der jüdischen Glaubensvorstellung bereits als eine Zeit des Wartens begriffen werde, so werde sie in der christlichen Eschatologie vollends zum Ort der Hoffnung auf die Erfüllung der göttlichen Verheißung, wozu die Spannung unmittelbarer chiliastischer Erwartung und der Fernerwartung des Jüngsten Gerichts beitrage. Unter diesen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen werde die frühmoderne und moderne bürgerliche Gesellschaft Europas und Nordamerikas zur Trägerin des Gedankens einer radikal diesseitigen Erfüllung menschlicher Existenz innerhalb einer teleologisch verstandenen Geschichte und damit Erzeugerin jener philosophischen Sinnsysteme, die als vergegenständlichte Verdieesseitlichung christlicher Eschatologie und damit geistige Bedingung der Moderne beschrieben worden sind.⁴

Nun mag eine solche sich auf die paulinische Tradition und johanneische Offenbarung berufende Deutung christlichen Zeitdenkens im Rahmen des zwischenkulturellen Vergleichs im Sinne einer vorläufigen Konstruktion eine gewisse Berechtigung besitzen; doch müssen wir in einem weiteren Schritt über eine solche Vereinfachung hinausgehen und, sofern wir überhaupt glauben, von der Einbeziehung der beiden anderen Traditionsströme absehen zu können, wenigstens die größere Komplexität des christlichen Zeitdenkens zur Kenntnis nehmen, d.h. uns vergegenwärtigen, daß mit den genannten Merkmalen der Linearität, Aszendenz und der teleologischen Ausrichtung des chiliastischen Denkens zwar einer der Traditionsströme des christlichen Zeitdenkens angesprochen ist, daß wir diese Tradition jedoch nicht verstehen können, wenn wir sie isoliert und nicht in Beziehung zu einer historisch wenigstens ebenso bedeutsamen Traditionslinie sehen, die von der mittelalterlichen Kirche des Abendlandes den ketzerischen Sekten und Außenseitern entgegengehalten wird: zur Tradition der Spiritualisierung der Apokalypse, wie wir sie im *Johannes-Evangelium* vorformuliert finden, wo die Verheißungen der Zukunft zurücktreten zugunsten einer bereits erfüllten Gegenwart. Um diesen Gegensatz von zukunftsgerichteter Glückserwartung und gegenwärtiger Glückseligkeit in den Worten von Paul Althaus zuzuspitzen: "Die eschatologische Religion drückt ihre Spannung in den Gedanken der zwei Äonen, des jetzigen und des kommenden, aus; die Mystik ihre Spannung in dem Gedanken der beiden Welten, des Diesseits und des Jenseits. Dort wartet man auf die *neue Welt*, hier sucht man die *Über-Welt*. Dort ist das Heil in der Zukunft, hier im Jenseits."⁵ Die einseitige Charakterisierung christlichen Zeitdenkens erweist sich also als durchaus problematisch. Vielmehr ist es der Richtungswechsel von Gegenwärtigkeit und spezifisch gedachter Zukünftigkeit, worin wir ein wesentliches Moment christlichen Zeitdenkens erkennen können.

3

Es zeigt sich, wie fragwürdig es ist, von *einem* 'christlichen' oder erst recht von *einem* 'chinesischen', 'japanischen' usw. Zeitdenken zu sprechen, wie es selbst die erfahrenen Geisteshistoriker Marcel Granet, Nakamura Hajime u.v.a. versucht haben. Vielmehr ist es die Vielfalt der unterschiedlichen Formen des Zeitdenkens, d.h. die häufig heterogene und widersprüchliche Gesamtheit der Zeitbegriffe, die das Gesicht einer Kultur und ihrer Epochen mitbestimmt; und da der Grundsatz gilt, daß Tradition und Lebenserfahrung zusammen das Zeitdenken ausbilden,

haben wir auch innerhalb einer Epoche wesentliche regionale und soziale Unterschiede zu berücksichtigen, können also keineswegs das akademische Zeitbewußtsein neokonfuzianischer Geschichtstheorie auf 'die Kultur Japans' und damit auch auf das Bürgertum von Edo oder die Einwohner eines Fischerdorfs der Tokugawa-Zeit projizieren oder das religiös-meditative Zeitdenken des Zen-Buddhismus auf die aufständischen Bauern zur Zeit der Meiji-Restauration. Diese Einwände gelten prinzipiell für die Beschreibung jedes Verhältnisses von Zeit und Kultur; freilich sind sie ganz besonders zu beherzigen innerhalb einer Gesellschaft, in welcher es ein Rom als geistig-religiöses Zentrum nicht gibt und der Begriff der Orthodoxie im Sinne einer gesamtgesellschaftlich durchzusetzenden Wahrheit ein Fremdwort geblieben ist, wie wir es für die Kultur Japans festzustellen haben, welcher, wie Maruyama Masao erklärt, eine "geistige Achse", die im Westen vom Christentum gebildet werde, fehlt.⁶ Dieser letztere Gesichtspunkt wird von westlichen Historikern leicht übersehen, während in der geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Diskussion des modernen Japan dem Achsenmotiv eine herausragende Stellung zukommt und etwa die verfassungsmäßige Konstruktion des modernen Tennōtums bis 1945 von Anbeginn im Sinne der Schaffung einer solchen Achse gedacht war, die zugleich als Zeitachse der Kultur Japans dienen sollte.

Auch ist es nicht möglich, und hier zeigt sich ein weiterer verbreiteter Denkfehler der Historie, von der Geschlossenheit und Widerspruchsfreiheit des Zeitdenkens selbst innerhalb identischer gesellschaftlicher Gruppen und individueller Personen auszugehen. Ein solcher Fehlschluß liegt besonders nahe in einer überwiegend monotheistischen Tradition wie der hiesigen, innerhalb derer die inhaltliche Kohärenz und die logische Konsistenz der Glaubens- und Erfahrungsinhalte wenigstens dem Prinzip nach eine Bedingung des religiösen Glaubens wie auch der akademischen Weiterführung darstellen. Innerhalb einer vorwiegend polytheistischen Kultur, wie der japanischen bzw. der chinesischen, ist dagegen in besonderem Maße von der *Gleichzeitigkeit konkurrierender Zeitvorstellungen* auszugehen. Es ist somit leicht möglich, die Zeit des einheimischen Mythos anzuerkennen und daneben buddhistische Formen des Zeitdenkens für wahr zu halten wie auch konfuzianische Zeitstrukturen zu übernehmen. Selbst die Einführung bestimmter Formen des überkommenen westlich-abendländischen Zeitdenkens bildete in dieser Hinsicht zwar ein emotional nicht ohne weiteres zu verkraftendes, aber keineswegs ein unüberwindliches dogmatisches Problem. Vielmehr können sich alle Vorstellungen gleichzeitig nebeneinander und miteinander behaupten und, was einen wesentlichen Gesichtspunkt darstellt, in verschiedenen Zusammenhängen des Lebenszyklus und

zu unterschiedlichen Geschichtszeiten dominant werden. – Dies heißt aber nicht, daß die Frage nach einem gemeinsamen Nenner japanischen Zeitdenkens als illegitim verworfen werden müßte.

4

Versäumnisse in der Beachtung jener *Pluralität* des Zeitdenkens führen gewöhnlich zu pauschalen Aussagen wie jener, wonach die "Konfrontation Chinas mit westlichen Denk- und Verhaltensmustern seit Mitte des letzten Jahrhunderts" bewirkt habe, "daß unter den chinesischen Intellektuellen erstmals über Zukunft nachgedacht wurde".⁷

Freilich ist es richtig, daß die Begegnung mit christlichen Geschichtsentwürfen und ihren säkularen Ableitungen etwa in Gestalt evolutionstheoretischer Konzepte einhergehend mit einem veränderten Bewußtsein der globalen Stellung Ostasiens im machtpolitischen Gefüge der Welt seit der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts das Verhältnis wesentlicher Teile der ostasiatischen Intellektuellen in bezug auf das Künftige – später vor allem auch unter dem Eindruck marxistischen Denkens – in einer besonderen Weise bestimmt, die, sofern sie sich durchgesetzt hätte, als eine grundsätzliche Neuordnung des Bewußtseins hätte verstanden werden müssen. Insofern können wir feststellen, daß die *Art und Weise*, wie über Zukunft nachgedacht wurde, in eine neue Richtung wies. Aber dem traditionellen Denken Ostasiens das Nachdenken über und die Hoffnung auf die Zukunft schlechthin abzusprechen, wie es der protestantische Theologe Paul Tillich tut, bzw. ihm eine Gestalt zu unterstellen, die "die Zukunft nur als Wiederholung von Vergangenen" verstehe und die "Geschichte als kreisförmige Bewegung" begreife, heißt die tatsächlichen Verhältnisse aus jener unfruchtbaren Dialektik orientalischer Verallgemeinerung und europäologischer Vorwitzigkeit fehlzuinterpretieren, die eines der chronischen Leiden der ostasienbezogenen Historie darstellt. Ohne Frage haben es – und hierzu brauchen wir nicht einmal, wie es der Sinologe Wolfgang Bauer empfiehlt, eine Trennung der "Nachtseite" und der "Tagseite" der Kultur Chinas bzw. Japans vorzunehmen, der "Nachtseite" der Hoffnungen und Utopien und der "Tagseite" der nüchternen konfuzianischen Erforschung des Vergangenen⁸ – jene Kräfte, die wir als die Gelehrten und Intellektuellen ansprechen, auch in Ostasien stets als ihre Aufgabe angesehen, über die Zukunft nachzudenken und Ratschläge für deren Bewältigung zu geben. Eines der herausragenden Beispiele der intellektuellen Zukunftsbemühungen ist die Gelehrsamkeit des "Leitfadens der Wandlungen"

(*I-ching*), die sich den Umstand zunutze macht, daß die kosmischen Geister (*shen*) imstande sind, "das Kommende zu erkennen" (*chih lai*)⁹, ein Sachverhalt, dem die Menschen ihre präkognitive Begabung verdanken, die sie in dem Maße erlangen, wie sie im wahren Sinne ihre göttlichen Eigenschaften zur Entfaltung bringen.

Es zeigt sich also, daß die unter westlichen Beobachtern verbreitete, in der Weberianischen Sprache des Mangels¹⁰ vertretene Behauptung der 'Zukunftslosigkeit' der Intellektuellen des traditionellen Ostasien auf einem dreifachen Mißverständnis beruht: auf einem besonderen Verständnis dessen, was 'Zukunft' sei, im Sinne einer linear-teleologischen Künftigkeit, auf einer eigenwilligen Festlegung der geistigen Hinwendung zum Kommenden im spezifischen Sinne westlicher Prophetie und Utopie sowie auf einem unnachlässig verengten Begriff dessen, was 'asiatische Tradition' beinhalte, die damit auf jene rudimentären und banalen Bestandteile reduziert wird, die ihre modernen asiatischen Kritiker oder auch die weltanschaulich motivierten Vertreter eines modernen asiatischen Kulturalismus bzw. die westlichen Kritiker oder Verehrer eines zeit- und zukunftslosen Ostens als geistige Essenz der Vergangenheit begreifen. Wir sehen darüber hinaus, daß die Tauglichkeit unseres sprachlichen Instrumentariums für die Untersuchung der Zeitbegriffe grundsätzlich überdacht werden muß.

5

Der Wissenschaftshistoriker Joseph Needham, der auf der Suche nach den Ursachen für die ausgebliebene Entwicklung der modernen Naturwissenschaften im chinesischen Kulturkreis das 'chinesische' Zeitdenken untersuchte, gelangt zu dem Ergebnis: "<...> im großen und ganzen ähnelte die chinesische Kultur <in ihrem Zeitdenken> viel mehr dem iranisch-christlich-jüdischen Typ als dem indo-hellenischen. <...> Wenn die chinesische Zivilisation nicht <...> die moderne Naturwissenschaft entwickelte, <...> hatte dies nichts mit ihrer Einstellung zur Zeit zu tun."¹¹ Wir können Needham wohl insofern zustimmen, als bei genauerem Hinsehen in der Kultur Chinas wie Japans – und in Japan wohl wesentlich stärker noch als in China – dem linearen Element ein wichtiger Stellenwert zukommt, während im Falle der westlichen Tradition die nichtlinearen Elemente leicht unterschätzt werden. Andererseits können wir aber nicht in der Weise vorgehen, daß wir die einzelnen Strukturelemente im Zeitdenken der verschiedenen Kulturen gewissermaßen mathematisch addieren und unter Ausschaltung soziologischer Gesichtspunkte als funktional gleichberechtigt nebeneinanderstellen. Denn tatsächlich ist ja

ihre unterschiedliche Gewichtung im Kulturvergleich nur mit größter Schwierigkeit auch nur tendenziell zu bestimmen. Darüber hinaus entgeht Needham, dem es darum zu tun ist, das lineare Element und evolutionstheoretische Ansätze im "östlichen" Zeitdenken nachzuweisen, die wesentliche Bedeutung der einmaligen und endgültigen Begrenzung der Zeit im jüdisch-christlichen Zeitdenken und deren Abwesenheit in den geistigen Traditionen Chinas wie Japans, eine Begrenzung, für welche die buddhistische Vorstellung eines Zeitalters des "Endes des Gesetzes" (*mappō*) nur oberflächlich gesehen eine Entsprechung darstellt.

6

Aus buddhologischer Sicht hat Nakamura Hajime den Versuch einer Bestimmung des japanischen Zeitdenkens unternommen. Er geht von einer grundsätzlichen Einschätzung dessen aus, was den japanischen Buddhismus als 'japanischen' kennzeichne. Während der indische Mahāyāna-Buddhismus in seiner pessimistischen Grundhaltung die Vergänglichkeit der Welt der Erscheinungen hervorhebe, die zugunsten einer transzendenten höchsten Wirklichkeit verworfen werde, neige der japanische Buddhismus dazu, die Welt in all ihrer Vergänglichkeit zu bejahen und nicht ein jenseits dieser angesiedeltes Absolutes, sondern die Welt der Erscheinungen selbst als das Absolute anzusehen.¹²

Nakamura bezieht sich in seiner Argumentation vor allem auf den Zen-Buddhismus in der Formulierung Dōgens (1200–53) und belegt seine Auffassung mit einem Zitat aus der "Schatzkammer der Erkenntnis des Wahren Dharma" (*Shōbō genzō*, 1231–53), wo der Zen-Mönch die Interpretation einer Aussage des *Mahāparinirvāṇa-sūtra* vornimmt. Die chinesische Version¹³ des indischen Textes lautet: "Wer die Bedeutung des Buddhawesens erkennen will, muß das Karma der Zeit erschauen. Wenn die Zeit gekommen ist, wird sich das Buddhawesen offenbaren."¹⁴ Aus dieser Abfolge des Wenn-Dann (*jo-tse*), die dem klassischen Bild vom buddhistischen Üben mit seinen zahlreichen zum Ziel führenden Übungsstufenfolgen und komplexen Heilsschemata entspricht¹⁵, wird in der Interpretation Dōgens: Das Buddhawesen *ist* die Zeit und offenbart sich in der Zeit. Für den Menschen gibt es keinen Grund, die Erwartung der Erfahrung des Buddhawesens in die Zukunft zu verlegen, da sich das Wesen des Buddha in allen Erscheinungen der Zeit, d.h. in allen Dingen gegenwärtig zu offenbaren vermag.

Freilich beruht der von Nakamura konstruierte Gegensatz von zielgerichteter Zeitlichkeit im indischen Mahāyāna und Gegenwärtigkeit im japanischen Zen, wie

wir feststellen müssen, auf einer einseitigen Festlegung des indischen Buddhismus, der seinerseits, wie auch der chinesische Mahāyāna, durchaus ähnliche Ansätze und Entwicklungen verzeichnet, wie der Buddhologe Klaus Robert Heinemann überzeugend dargetut¹⁶, so daß wir hier einem gängigen Denkfehler des japanischen Kulturalismus begegnen, der darin besteht, um es einmal vereinfacht auszudrücken, japanische Besonderheit aus der Gegenüberstellung mit einem mehr oder weniger beliebigen, außerhalb der historischen Zusammenhänge gesehenen nichtjapanischen Gegenstand zu bestimmen.

Es ist richtig, daß zu den ursprünglichen Vorstellungen des Buddhismus das "Ziel einer stufenweisen Daseinsüberwindung des Menschen im Weltzusammenhang" (L. Gabriel) gehört und die Verkündigung des Buddha "in erster Linie einen Erlösungsweg zeigen" will, wobei die "Schilderung dieses Weges <...> ihren Mittelpunkt und wesentlichen Inhalt aus<macht>" (E. Frauwallner). Und es ist ebenso richtig, daß sich bei Dōgen das traditionelle Motiv des zeitlich gerichteten Weges als das Motiv des in sich geschlossenen "Weg-Kreises" (*dōkan*) wiederfindet. "... der Weg verläuft im Kreis", sagt Dōgen, "und ist ohne Unterbrechung, <zwischen> Entschluß, Üben, Erleuchtung und Nirvāna ist nicht die geringste Kluft; <der Weg> bildet einen 'Weg-Kreis des fortgesetzten Übens'."¹⁷

Aber der Vergleich solcher historisch disparater Gegenstände berechtigt noch nicht zu Aussagen über die besonderen Merkmale 'japanischen' Zeitdenkens.

Für Nakamura gilt indessen, daß diese – unbestrittene – *Gegenwartsbezogenheit* des japanischen Zen-Buddhismus, der einen distanzierenden Dualismus von Mensch und Zeit bzw. Buddhawesen und Zeit nicht aufkommen läßt, auch in den anderen großen Traditionen der Kultur Japans zu entdecken sei, im Shintō wie auch im Konfuzianismus, so daß der japanische Zen-Buddhismus sich als der sinnfälligste Ausdruck dieser Grundhaltung erweise.¹⁸

7

In die Gattung dieser Deutungsversuche gehört im Bereich der Philosophie vor allem Nishida Kitarō (1870–1945), der u.a. unter dem Eindruck des Zen zum Begriff der Vergangenheit und Zukunft umfassenden "Absoluten Gegenwart" (*zettai genzai*) gelangte, den er zugleich als geistiges Substrat der Kultur Japans begreift. Freilich zeigt die "praktische Philosophie" (*jissen tetsugaku*) Nishidas in der eklektischen Einbeziehung evolutionstheoretischer Elemente in den Rahmen ihrer Ge-

schichtsspekulation auch, daß die Bestimmung eines gemeinsamen Nenners japanischen Zeitdenkens über den Zeitbegriff des Zen-Buddhismus schwerlich möglich ist, da sie von dem hier formulierten Prinzip der Gleichzeitigkeit heterogener Zeitvorstellungen unter den besonders förderlichen Bedingungen der paradoxen Logik, die Nishidas Denken selbst beispielhaft verkörpert, absieht. Vielmehr erweist sich in diesem Falle der geistige Anspruch auf die Bestimmung japanischen Zeitdenkens aus heutiger Sicht ebenfalls als das fragwürdige Unternehmen eines weltanschaulich motivierten Kulturalismus, dessen moderne geistesgeschichtliche Bedingungen in der Konfrontation mit den Geschichtsentwürfen westlichen Ursprungs gegeben sind, woraus, z.T. inspiriert durch westliche Positionen der Kritik der Moderne, das widersprüchliche Konglomerat eines japanischen Anti-Modernismus entsteht, dessen eigentliche gesellschaftliche Aufgabe in der Wahrung des vermeintlichen "Wesens der Nation" (*kokutai*) liegt.¹⁹

8

Einen bemerkenswerten Versuch der Bestimmung japanischen Zeitdenkens, der geeignet sein könnte, dem methodischen Problem wiederum etwas näher zu kommen, hat der Geisteshistoriker Maruyama Masao in seiner Studie "Die 'alte Schicht' des historischen Bewußtseins" (*Rekishi ishiki no "kosō"*, 1972) unternommen.²⁰ Als "alte Schicht" spricht Maruyama "die aus den Ausführungen am Beginn der Mythen der 'Aufzeichnungen von Begebenheiten aus alter Zeit' (*Kojiki*, <712>) und der 'Japanischen Annalen' (*Nihongi*, <720>) gewonnenen Ausdrucksweisen" an, d.h. jenes Zeitdenken, das "unmittelbar aus der Darstellung des <Welt>entstehungsmythos oder aus der Ausdruckskraft ihres Sprachgebrauchs" schöpfte und "im späteren Verlauf <der Geschichte Japans> stets <das Grundmuster> der japanischen Geschichtsdarstellung" bilde. "Denn", so argumentiert Maruyama, "auf dem Grunde der Annäherungsweise an die geschichtlichen Ereignisse vernehmen wir einen heimlich oder mit lauter Stimme tönenden, beharrlichen Basso ostinato, der von dort letztlich auch den Oberläufen des historischen Bewußtseins folgt. <...> in dem Fundament, das <diese Annäherungsweise> möglich macht, liegt jene gewichtige geschichtliche Wirklichkeit begründet, welche die unter den 'zivilisierten Nationen' der Welt gänzlich *beispiellos* zu nennende Homogenität <Japans> <...> über ein Jahrtausend und mehrere Jahrhunderte fortsetzte und bewahrte."²¹

Den Ausgangspunkt der Betrachtungen bildet eine Feststellung des Gelehrten der Japanischen Schule (*Kokugaku*) Motoori Norinaga (1730–1801), in dessen "Kommentar zum *Kojiki*" (*Kojikiden*, 1764–98) es heißt: "Wenn <wir> prüfen, in welcher Weise von alter Zeit bis heute Gutes und Böses in der Welt überkommen sind <stellen wir fest, daß der Verlauf der Dinge> niemals von der Grundkraft des Götterzeitalters abgewichen ist; und so können wir von heute bis in die künftigen zehntausend Generationen <den Gang der Dinge als Fortsetzung dieser Tendenz> ermessen."²² An anderer Stelle argumentiert Motoori: "Allgemein gilt für die Seinsweise der Welt, daß die Vernunftprinzipien, nach denen Generation um Generation, Zeitalter um Zeitalter Gutes und Böses *aufeinanderfolgend überkommen* <...>, sämtlich auf der Grundkraft des Anfangs dieses Götterzeitalters beruhen."²³

Maruyama interpretiert nun die von Motoori als der "substantielle Inhalt" der Geschichte Japans gewerteten Vernunftprinzipien seinerseits als die Grundstrukturen der "Denk- und Darstellungsweise des Japaners bezüglich der geschichtlichen Ereignisse." Hierbei bilden für ihn die aus der Sprache des Mythos bezogenen "Grundkategorien", das "Werden" (*naru, nariyuku*), die Konjunktionen des Aufeinanderfolgens (*tsugi, tsugitsugi*) und der Begriff der sich gleichbleibenden "Grundkraft" (*ikioi*) der Geschichte, zusammen einen "Denk-Rahmen", dessen Gestalt er in der Wendung *tsugitsugi ni nariyuku ikioi*, der geschichtlichen "Grundkraft des fort und fort dauernd im Werden Begriffenen", beschreibt, die den "japanischen" Grundrhythmus zur fremdländischen Melodie des von außen eingeführten Konfuzianismus, Buddhismus, Taoismus und auch des westlichen Denkens bilde.²⁴

9

Maruyamas Argumentation im Sinne einer linear-additiven Organisation japanischen Zeitdenkens als der Grundströmung einer komplexen, polyphonen Gesamtheit einheimischer und übernommener Elemente, mit der er seine in den fünfziger Jahren formulierte Position der Verneinung einer geistigen Achse der Kultur Japans²⁵ zum Erstaunen eines Großteils seiner modernistisch eingestimmten Schüler z.T. revidiert, ist sicherlich in ihren Bezügen auch zu jenem Kulturalismus zu sehen, an den Maruyama zu Beginn seiner Abhandlung in den Worten von Motoori anknüpft, und unter diesem Gesichtspunkt wiederum ebenso sehr von weltanschaulichem wie wissenschaftlichem Interesse. Aber bemerkenswert sind doch zum einen

seine Verweise auf die sprachlichen Besonderheiten japanischen Zeitdenkens, die, wie der Sprachwissenschaftler Roy Andrew Miller im Anschluß an Whorf gefordert hat, einer genaueren Untersuchung bedürfen²⁶, und zum anderen seine Hinweise auf die Zusammenhänge von Zeitdenken und Textstruktur. Beides wäre in künftigen Untersuchungen weiterzuerfolgen.

Einen Hinweis, in welche Richtung eine textliche Untersuchung unter den Gesichtspunkten der inhaltlichen Kohärenz und heilsgerichteten Konsistenz gehen könnte, möge folgendes Beispiel geben. Unternehmen wir ein Experiment und stellen den – methodisch freilich gewagten – Vergleich zwischen dem *Nihongi* auf der einen Seite und Teilen des *Neuen Testaments*, hier dem *Matthäus-Evangelium*, auf der anderen an, d.h. den Vergleich des Aufbaues solcher kanonischer Texte, deren Exegese an der Welt- und Selbstinterpretation und Sinnfindung der Kulturen Europas und Japans beteiligt war bzw. noch ist. Während an Texten wie den konfuzianischen "Analekten" (*Lun-yü*) oder dem taoistischen "Tao-te-king" (*Lao-tzu*) unmittelbar die additive Analekten-Struktur auffällt, die bereits erste Voraussagen im Hinblick auf deren Sinnkonsistenz zuläßt, liegen die Verhältnisse etwas anders beim *Nihongi*, dessen Aufbau, da es sich um den Versuch einer Spekulation über den Anfang der Welt und des Menschen und seiner Geschichte handelt, z.T. insofern zusammenhängend ist, als zum einen in Gestalt der "Geister" (*kami*), der Institution des "Hauses" (*ie*) und seiner paradigmatischen Verwirklichung in der Tennō-Institution zentrale Symbole der Kontinuität vorgegeben sind, und zum anderen der dargestellte historiogenetische Prozeß nicht umkehrbar ist, wenn auch nicht von Kohärenz in dem Sinne gesprochen werden kann, daß die Struktur nicht zahlreicher ihrer Elemente, die im wesentlichen additiv organisiert sind, entbehren könnte.

Freilich wird der eigentliche Charakter der zeitlichen Organisation des *Kojiki* und des *Nihongi* deutlich, wenn wir ihre genetische, retrospektive Kohärenz mit der antizipatorischen Zusammenhangstruktur des *Matthäus-Evangeliums* vergleichen, die von der genealogischen Ableitung Jesu²⁷ über die Geburt, Taufe und Versuchung Jesu, die Entwicklung der Lehre in der Bergpredigt, die Praxis der Lehre, die Prophezeiung des Weltgerichtes, Leidensgeschichte und Auferstehung bis hin zu Missionsbefehl reicht, der mit dem Heilsversprechen endet: "Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende."²⁸ Der besonderen Bedeutung dieses Heilsversprechens entspricht im *Nihongi* die herausragende Stellung des sogenannten "Göttlichen Versprechens" (*shinchoku*) des Sonnengeists Amaterasu an seinen mit der Begründung der menschlichen Ordnung betrauten Enkel Ninigi

no Mikoto: "Möge das Blühen und Gedeihen der Himmlischen Dynastie wie Himmel und Erde ohne Ende dauern."²⁹

Während im einen Falle das Weltgeschehen im Sinne einer *Heilskonsistenz* vorgegeben ist, so daß der Weltanfang und was auf ihn folgt stets im Sinne des Heilsversprechens auf das *Ende* hin gedacht werden, entbehrt das *Nihongi* einer solchen teleologischen Ausrichtung. Das Versprechen des Sonnengeists besagt: Die neu eingerichtete Ordnung, die eine göttliche Ordnung ist, wird ewig währen. Aus dieser linearen Unendlichkeit ergibt sich jenes additiv-lineare Strukturprinzip des *tsugitsugi ni nariyuku ikioi*, das Maruyama beispielhaft in der historischen Aussage wie in der textlichen Struktur des Mythos vertreten sieht.

Es deutet sich also ein gewisser Zusammenhang der verschiedenen Arten der zeitlichen Deutung des Weltgeschehens und der bevorzugten Formen der textlichen Organisation an. Hierbei drängen sich dem Betrachter verschiedene Kontinuitäten auf. Um zwei Beispiele zu nennen: Von der heilsgerichteten Konsistenz und erzählerischen Kohärenz des *Matthäus-Evangeliums* bis hin zur manischen Verfolgung der trinitarischen Konsistenz im Hegelschen Denken als dem beispielhaften Fall einer weltlichen Formulierung der christlichen Heilsbotschaft unter den Bedingungen des modernistisch inspirierten akademischen Diskurses ist ein vergleichsweise kleiner Schritt zu tun. Andererseits ist es – um von der religiös motivierten Aufhebung der Denkstrukturen und der Ausschaltung des Diskurses im Zen-buddhistischen Meditationsspruch (*kōan*) und seinen modernen akademischen Entsprechungen nicht zu reden – von der additiven Struktur und prophetischen wie soteriologischen Enthaltsamkeit des *Kojiki* und *Nihongi* kein weiter Weg zur textlichen Organisation und Zeit-Interpretation des 'japanischen Hegel', als welcher Nishida sich verstand. Die findet im Rahmen der, wie gesagt, fraglichen Deutung Maruyamas seine Erklärung in dem Umstand, daß hier neben dem Zen unmittelbar an die Zeit und textliche Struktur des Mythos angeknüpft wird.

Bemerkenswert ist und für Maruyamas These spricht, wie mir scheint, zum einen das Scheitern der indisch-buddhistischen Rhetorik etwa des "Diadem-Sutra" (*Kegonkyō, Avatamsaka-sūtra*)³⁰ in Japan³¹ oder auch das Schicksal der geistigen Organisation des esoterischen Shingon-Buddhismus in der Ausprägung der "Abhandlung über das geheime Mandala der Zehn Stufen des <religiösen> Bewußtseins" (*Himitsu mandara jūjūshin ron*, 824–34) des Kūkai (774–835), deren geistige Ordnung, d.h. deren heilsgerichtete Konsistenz und textliche Kohärenz weder im vormodernen noch im modernen Japan nennenswerte Spuren hinterlassen haben³²; zum anderen das Schicksal des Marxismus, des von dem Kritiker Kobayashi Hideo

(1902–83) im Hinblick auf dessen vermeintliche strukturbildende Wirkung auf das Denken so bezeichneten "marxistischen Taifuns"³³, der an dem Gesamtbild nur insofern etwas geändert hat, als er, um es einmal etwas überspitzt zu formulieren, vorübergehend die Melodieführung bei unverändertem Basso ostinato übernahm.³⁴

10

Nach so vielen skeptischen Einwänden einerseits und problematischen Spekulationen andererseits möchte ich abschließend auf die polyphone Struktur des modernen japanischen Zeitdenkens eingehen und damit auch auf den Ausgangspunkt, die beiden Hymnen, zurückkommen.

Während die Nationalhymne den Wunsch der Nation ausspricht, die Herrschaft des Tennō möge "tausend und abertausend Jahre währen", bis – was freilich die Gesetze der Natur verbieten werden – "kleine Kiesel zum Fels geworden und Moos entsteht", während also die aus der Heian-zeitlichen Gedichtanthologie *Kokinshū* überkommene Hymne in Anknüpfung an das erwähnte "Göttliche Versprechen" die sich an der Tennō-Institution erweisende Kontinuität des mythischen Zeitdenkens symbolisch in die Moderne hinüberrettet und damit den gefürchteten geistigen Tod der Nation, den Verlust ihrer Identität in bezug auf die Ausdeutung der Zeit, überwindet, finden wir auf der anderen Seite in den Firmenhymnen, die allmorgendlich von den arbeitenden Menschen angestimmt werden, die Anknüpfung an die modernistische Tradition westlicher Prophetie und Utopie. Eine Verbindung beider Elemente, des Basso ostinato des *tsugitsugi ni nariyuku ikioi* und der modernistischen Melodie, entdecken wir in der zitierten Hymne des Matsushita-Electric-Konzerns.

In dem sich hier zeigenden poetischen Elan teilt sich uns etwas von jenem 'Heroismus der Todesüberwindung' mit, den im Bereich der Musikgeschichte Walter Giesen als existentiellen Ausdruck moderner japanischer Komponisten seit der Meiji-Zeit beschrieben hat, wenn er davon spricht, daß die Begegnung mit dem Zeitdenken der großen westlichen Komponisten des 18. und 19. Jahrhunderts eine das Seinsverständnis jener Musiker tief erschütternde Todeserfahrung bedeutete, weshalb bis auf den heutigen Tag der Interpretation der westlichen Klassik ein besonders heroischer Zug zu eigen sei.³⁵

Gleichzeitig weist das Bild der Quelle, das die in der Hymne angedeutete Strommetapher erweitert, nicht etwa auf ein wenig glücklich gelöstes stilistisches

Problem des Verfassers, wie wir, auf der logischen Konsistenz des Metapherngebrauchs beharrend, zu vermuten geneigt sind. Vielmehr haben wir hier den innerhalb des Wirkungsbereichs der paradoxen Logik durchaus akzeptablen Fall der Vereinigung des – anders als der endlos dahinströmende und die Vergänglichkeit des Seienden symbolisierende buddhistische Strom der mittelalterlichen "Aufzeichnungen aus den zehn Fuß im Geviert meiner Hütte" (*Hōjōki*, 1212)³⁰ – in diesem Falle zielbewußt und hoffnungsfroh stimmend in die Welt hinaus strömenden industriellen Warenstroms und andererseits in Anknüpfung an die frühbürgerliche Tradition der taoistischen Wassermetaphorik der schöpferischen und zugleich den Stillstand der Zeit in der ziellosen Bewegung symbolisierenden Quelle.

Damit ist dem Dichter dieser Hymne ein Werk gelungen, das der Erfahrung der Möglichkeit und Notwendigkeit der Vereinigung des im Rahmen der syllogistischen Denkweise Unvereinbaren, wie sie der Kultur Japans innewohnt, Rechnung trägt; und so begegnen wir im Bereich des Trivialen dem Grundmuster eines Zeitdenkens, das in den differenzierteren Spekulationen des akademischen wie schöngestigen Diskurses gleichermaßen zu erkennen ist wie in der polaren Beziehung und widersprüchlichen Synthese des zeitlichen Ausdrucks von Hōgaku und Yōgaku in der Musik oder Nihonga und Yōga in der Bildenden Kunst.³⁷

Anmerkungen

Dieser Beitrag gibt mit wenigen Änderungen den Wortlaut meiner Antrittsvorlesung wieder, die ich am 26.1.1983 in Anwesenheit von Bruno Lewin an der Abteilung für Ostasienwissenschaften der Ruhr-Universität Bochum gehalten habe. Daß ich mich damals überhaupt zu diesem Thema zu äußern wagte, hatte auch mit der Ermutigung zu tun, die ich einige Jahre zuvor auf dem IV. Deutschen Japanologentag in Tübingen nach einem Vortrag über dieses Thema (vgl. Anm.4) durch ihn erfahren hatte.

¹ *Kimi ga yo wa / chiyo ni yachiyo ni / sazare'ishi no / iwao to narite / koke no musu made.* – Nationalhymne seit 1880. Text nach Vorlage der "Sammlung japanischer Gedichte aus alter und neuer Zeit" (*Kokin waka shū*, Anfang des 10.Jhs.). S. NKBT 8: 169 (Nr.343); dort die erste Zeile: *Waga kimi wa*. Vgl. Laurel Rasplica Rodd, Mary Catherine Henkenius (Übers.): *Kokinshū. A Collection of Poems Ancient and Modern*, Princeton, N.J. 1964, 145.

² *Shin Nihon no kensetsu ni / chikara wo awase kokoro wo awase / tsukizaru seisan / isoshimi hagemi / sekai no hito ni / ware wa okuramu / izumi no mizu no konkon to / taema naku izuru goto / sangyō shinkō / sangyō shinkō / washin itchi no Matsushita Denki.* – Firmenhymne 1960–74, Text: Sasaki Nobutsuna. Seit 1974 besitzt Matsushita Denki ein neues Firmenlied:

Strahlende Herzen, flutendes Leben
fruchtbar vereinende Matsushita Electric.
Die Zeit fließt dahin,
aber wir erleben täglich neu den Frühling.
Mit Liebe, Licht und Träumen
laßt uns begegnen
einer blühenden Welt, unsrem grünenden Lande.

**

Unsere Kraft in Glaube und Harmonie
zum Glück gestaltende Matsushita Electric.
Freude am Leben
wollen wir überall den Menschen bringen.
Mit Licht, Liebe und Träumen
laßt uns erfüllen
eine ertragreiche Zukunft, ein strahlendes Morgen.

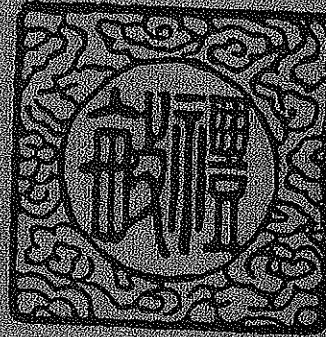
Text: Miyazawa Shōji. Der Firma sei für die Überlassung der Liedtexte gedankt.

- ³ Vgl. Rudolf Wendorff: *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Wiesbaden 1980, 131.
- ⁴ S. Klaus Kracht: Zur Problematik der Endogenese von Modernität in der japanischen Geschichte. Einige Überlegungen unter Berücksichtigung der Struktur der Zeitbegriffe, in: *Referate des IV. Deutschen Japanologentages in Tübingen*. Hg. von Fritz Opitz und Roland Schneider, Hamburg 1978 (MOAG LXXIII), 77–91.
- ⁵ S. Paul Althaus: *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1970 (1935), 9 (zitiert bei Wendorff, a.a.O., 89).
- ⁶ S. Maruyama Masao: Denken in Japan (*Nihon no shisō*). Eingeleitet und aus dem Japanischen übertragen von Wolfgang Schamoni, in: *BJOAF* 4 (1981), 29ff.
- ⁷ So die Formulierung der unveröffentlichten Dissertation von Susanne Weigelin-Schwiedrzik: *Parteigeschichtsschreibung in der VR China. Typen, Methoden, Themen und Funktionen*. In der Druckfassung (Wiesbaden 1984 <VOAI 29>, 94) heißt es nun: "... daß für chinesische Intellektuelle damals 'Zukunft' zu einem philosophischen Problem wurde."
- ⁸ Vgl. Wolfgang Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*, München 1971.
- ⁹ *I-ching*, SPPY-Ausg., ch. 7:9a.
- ¹⁰ Vgl. meinen Essay "Über 'Ostasien' sprechen: Sprache des Mangels, Sprache des Da-seins", in: *BJOAF* 3 (1980), vii–xxiv, hier: viii.
- ¹¹ S. Joseph Needham: *Time and Eastern Man*, London 1965, hier zitiert nach der deutschen Übersetzung: Der Zeitbegriff im Orient, in: ders.: *Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft*. Hg., eingeleitet und übersetzt von Tilman Spengler, Frankfurt 1979 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Bd.264), 258.
- ¹² S. Nakamura Hajime: Time in Indian and Japanese Thought, in: *The Voices of Time*, hg. v. J.T. Fraser, New York 1966, 77–91.

- ¹³ Übersetzt von Yamamoto Kōshō: *The Mahāyāna Mahāparinirvānasūtra*, 3 Bde., Ube 1973–75.
- ¹⁴ S. NST 12:47f.
- ¹⁵ Vgl. Klaus Robert Heinemann: *Der Weg des Übens im ostasiatischen Mahāyāna. Grundformen seiner Zeitrelation in der Entwicklung bis Dōgen*, Wiesbaden 1979, 1ff.
- ¹⁶ Ebd., 176.
- ¹⁷ Ebd., 154.
- ¹⁸ Eine in ähnlicher Weise buddhologisch geleitete, auch außerhalb Japans weithin bekannt gewordene Interpretation findet sich bei dem Zen-Meister Suzuki Daisetsu, der von der japanischen "Neigung zum vorübereilenden Augenblick" spricht. S. *Zen und die Kultur Japans*, Hamburg 1958, 111.
- ¹⁹ Vgl. Nishidas "Supplement zu den Gesammelten Aufsätzen zur Philosophie" (*Tetsugaku rombunshū daiyon ho'i*, 1944), *Nishida Kitarō zenshū*, Bd.12, Iwanami Shoten 1950, 397–419.
- ²⁰ In: *Nihon no shisō*, Bd.6: *Rekishi shisō shū*, hrsg. v. Maruyama Masao, Chikuma Shobō 1972, 3–46. Vgl. auch das im Beiheft zum selben Band abgedruckte Gespräch zwischen Maruyama und Katō Shūichi.
- ²¹ Ebd., 294.
- ²² S. *Motoori Norinaga zenshū*, Bd.5, Chikuma Shobō 1968, 130.
- ²³ Ebd., 294.
- ²⁴ Maruyama, a.a.O., 29.
- ²⁵ Vgl. Anm.6.
- ²⁶ *JJS* 7.1 (1981), 211–13. Vgl. auch R.A. Miller: *Nihongo. In Defense of Japanese*, London 1986, 144–76. Viktória Eschbach-Szabó: *Temporalität im Japanischen*, Wiesbaden 1986.
- ²⁷ *Matthäus* 1.1.
- ²⁸ Ebd., 28.20.
- ²⁹ S. *Nihongi* 2; NKBT 67:147.3: *Amanohitsugi no sakaemasamu koto masa ni ametsuchi to kiwamarinakemu*. Vgl. Karl Florenz: *Die historischen Quellen der Shinto-Religion. Aus dem Altjapanischen übersetzt und erklärt*, Göttingen, Leipzig 1919, 189. Zum Wortlaut des *Kojiki* s. NKBT 1:12f.; vgl. Florenz, a.a.O., 69. Zum *Kogo shūi* s. GR 25:5; vgl. Florenz, a.a.O., 426.
- ³⁰ Übersetzt von Doi Torakazu: *Das Kegon Sutra*, 4 Bde., Tōkyō 1978–83.
- ³¹ Vgl. Heinemann, a.a.O., 32ff.
- ³² Vgl. Klaus Kracht: *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts. Chu-Hsi-konfuzianische Geist-Diskurse*, Wiesbaden 1986, 253f.
- ³³ S. Maruyama Masao: *Denken und Literatur im modernen Japan. Eine Fallstudie*. Aus dem Japanischen übersetzt und annotiert von Emiko Araki, Richard Barckhan, Hilaria Gössmann und Dietrich Pier, in: *BJOAF* 5 (1982), 233ff., hier: 237.
- ³⁴ Kobayashi selbst ist hierfür, wie Matthew Königsberg in seiner Dissertation

Der junge Kobayashi Hideo (Tübingen 1987) verdeutlicht, ein treffendes Beispiel.

- ³⁵ Walter Giesen: *Mittler zwischen Ost und West: Kataoka Gidō*, in: *BJOAF* 6 (1983), 295.
- ³⁶ S. NKBT 30:23.
- ³⁷ Zum Vergleich sei auf die in Anm.2 zitierte neue Matsushita-Hymne hingewiesen. Neu ist die – dem gewandelten öffentlichen Bewußtsein gemäße – ökologische Sprache, beibehalten die Spannung von ewig unwandelbarer Zeit und Fortschrittsdynamik.



Handwritten signature or calligraphy.

BRUNO LEWIN ZU EHREN
Festschrift aus Anlaß seines 65. Geburtstages

Band II

JAPAN

Geschichts- und kulturwissenschaftliche Beiträge