

Historische Frauenforschung in Japan : Die Rekonstruktion der Vergangenheit in Takamura Itsues "Geschichte der Frau" (Josei no rekishi)

Germer, Andrea
Faculty of Social and Cultural Studies, Kyushu University

<https://hdl.handle.net/2324/22092>

出版情報 : 2003. German Institute for Japanese Studies
バージョン :
権利関係 :



4 JOSEI NO REKISHI („DIE GESCHICHTE DER FRAU“)

4.1 ENTSTEHUNGSBEDINGUNGEN UND ZEITGESCHICHTE

Josei no rekishi ist unter dem Einfluß der Nachkriegszeit entstanden, und die politischen und zeitgeschichtlichen Spuren dieser Zeit zeigen sich nicht nur implizit in dem Werk. Eines seiner konstitutiven Elemente ist gerade auch der an manchen Stellen offen thematisierte Bezug zur Gegenwart.

Im folgenden wird zunächst der Entstehungskontext des Werkes in Hinblick auf den gesellschaftlichen, politischen und sozialen Wandel in den Nachkriegs- und in den 1950er Jahren umrissen. Dabei werden nur einige wesentliche, für die Nation als ganzes und für die Veränderungen der Geschlechterverhältnisse zentrale Aspekte ausgewählt: Prägend für die entsprechenden Entwicklungen in der japanischen Nachkriegsgesellschaft war die Besatzungspolitik der USA (1945–1952), die auf der gesetzgeberischen Ebene bei der Einführung und Gestaltung einer neuen Verfassung federführend waren und Japan in ihre Außenpolitik im Pazifischen Raum miteinbinden konnten. Die wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen in Japan waren maßgeblich durch die Direktiven der Besatzungsmacht bestimmt und die Aufhebung intellektueller und individueller Beschränkungen sowie die Aufklärungs- und Umerziehungskampagnen veränderten auch das geistige Klima. Auf die direkten Maßnahmen, welche von japanischer wie von US-amerikanischer Seite getroffen wurden, soll im folgenden Kapitel unter der Fragestellung der rechtlichen Veränderungen, aber auch Verfestigungen der Geschlechterverhältnisse sowie der Auswirkungen des rapiden gesellschaftlichen Wandels vor allem für die Frauen eingegangen werden.

Sodann werden die Autobiographie (Takamure 1965) und die Tagebucheintragen (*TIZS* 9) der Autorin Takamure Itsue für den Zeitraum des Kriegsendes bis zur Beendigung von *Josei no rekishi* unter der Fragestellung betrachtet, welche gesellschafts- und außenpolitischen, aber auch welche persönlichen Themen darin besondere Erwähnung finden.¹³⁹ Die enttäuschten Reaktionen Takamures auf die Niederlage Japans im Zweiten Weltkrieg wurden bereits in der biographischen Vorstellung geschildert. An dieser Stelle sollen in detaillierterer Form der Zeitraum der Niederschrift von *Josei no rekishi* untersucht und die Umstände

¹³⁹ Dies betrifft vor allem das fünfte Kapitel der Autobiographie, das nicht von Takamure selbst verfaßt wurde. Hashimoto hatte nach ihrem Tod auf der Grundlage ihrer Tagebucheintragen die Kapitel vier bis sechs ihrer Autobiographie ergänzt.

der Veröffentlichung beschrieben werden. Dabei soll insbesondere auf die in Takamures Autobiographie und Tagebuch wiederholt und ausführlich thematisierte körperliche und seelische Verfaßtheit im Prozeß des Forschens und Schreibens eingegangen werden.

4.1.1 Frauen in der japanischen Nachkriegsgesellschaft

Neben den tiefgreifenden wirtschaftlichen und politischen Umwälzungen der unmittelbaren Nachkriegszeit wie der Bodenreform, die den großen Grundbesitz und die Pächterschaft beseitigte, der Entflechtung der industriellen Konzerne und Banken (*zaibatsu*), den Änderungen im Erziehungswesen und der Einsetzung einer neuen Verfassung war auch die verfassungsrechtliche Gleichstellung von Frauen und Männern ein wesentlicher Startpunkt für das „neue Japan“.¹⁴⁰

Die vorrangigen Ziele der US-amerikanischen Besatzungsmacht waren Entmilitarisierung, Demokratisierung und Rehabilitierung, und als die wichtigste politische Änderung galt die Formulierung der neuen Verfassung. Die inhaltlichen Vorgaben dafür waren wesentlich von der US-amerikanischen Besatzungsmacht und von der Person des Oberkommandierenden General Douglas MacArthur geprägt und wurden nach vielem Ringen mit japanischen Regierungsbeamten schließlich in der Nachkriegsverfassung umgesetzt. Sämtliche von dem Kabinett Shidehara vorgelegten Verfassungsentwürfe waren dem auf eine grundsätzliche Neuorientierung bedachten Alliierten Hauptquartier (GHQ) nicht weit genug gegangen, so daß MacArthur einen Verfassungsentwurf vom GHQ ausarbeiten ließ. Die endgültige Form der japanischen Nachkriegsverfassung folgt im wesentlichen diesem Entwurf, um dessen einzelne Bestimmungen zwischen GHQ und der japanischen Seite hart verhandelt wurde (ausführlich bei Neumann 1982 und Maki 1980, Fujiwara 1995: 22f.). Die Gleichberechtigung der Geschlechter und der sogenannte Friedensartikel 9 waren nach Berichten von Beate Sirota Gordon, der damaligen amerikanischen SCAP-Beamtin, (SCAP = Supreme Command for the Allied Powers), die sich für die Aufnahme des Gleichberechtigungs-Artikels in die Verfassung einsetzte, die heftigst umstrittenen Punkte.¹⁴¹ Mit Artikel 24 der neuen japanischen Verfassung, in dem die rechtliche Gleichheit der Geschlechter festgelegt wurde und der die Rechte der einzelnen Famili-

¹⁴⁰ Zur Bodenreform siehe Dore 1984, für allgemeine Darstellungen der Nachkriegsgeschichte und -politik siehe u.a. Duus 1998, Fujiwara *et al.* 1995, Hall 1983, Beasley 1981. Zur Frauenpolitik der Nachkriegszeit siehe insbesondere Nishi 1985 und *Asahi Jānaru* 1984.

¹⁴¹ Vortrag von Gordon am 9.4.1997 im Kyōto-fu Josei Sōgō Sentā, Kyōto, siehe auch Gordon 1997 und Ōgai 1996: 96.

enmitglieder stärkte, wurden gleichzeitig die Grundlagen der Demokratisierung des japanischen Volkes gelegt. Diese Verfassungsgrundsätze wurden in den jeweiligen Gesetzen im Zivil- und im Strafgesetzbuch 1947 gegen starken konservativen Widerstand konkretisiert: Die Unmündigkeit der Frau in Vermögensdingen wurde ebenso wie das Alleinerbe, die Primogenitur und das Bestimmungsrecht des Wohnsitzes durch den Hausvorstand abgeschafft (Neuss-Kaneko 1990: 102f.). Frau und Mann wurde gleiches Scheidungsrecht zugesprochen und die Strafbarkeit des Ehebruches seitens der Frau aufgehoben (Itō 1990b). Das Wahlrecht für Frauen war bereits im Oktober 1945 durch eine Direktive des SCAP eingeführt worden. Die gesellschaftliche Gruppe, die am grundlegendsten von den legislativen und politischen Veränderungen profitierte, waren zweifellos die Frauen.

Zwar hatten auch Protagonistinnen der früheren Frauenbewegung ihren Kampf wieder aufgenommen: Bereits 11 Tage nach Kriegsende hatte die Führerin der alten Frauenwahlrechtsbewegung, Ichikawa Fusae, das „Frauenkomitee zu Maßnahmen für Nachkriegsbelange“ (Sengo Taisaku Fujin linkai) mit der Aufgabenstellung gegründet, sowohl soziale Nöte der unmittelbaren Nachkriegszeit zu bekämpfen, als auch das Frauenwahlrecht zu fordern.¹⁴² Intellektuelle Frauen, Schriftstellerinnen, linke feministische Aktivistinnen und Erzieherinnen die z.T. bereits in der Frauenbewegung der Vorkriegszeit aktiv waren,¹⁴³ gründeten mit Unterstützung des GHQ den bis heute existierenden „Demokratischen Frauenclub“ (Fujin Minshu Kurabu) (Itō 1987: 275). In der ersten Unterhauswahl der Nachkriegszeit am 10. April 1946 konnten 39 weibliche Abgeordnete einen Parlamentssitz erringen,¹⁴⁴ und sechs von ihnen waren auch an der Gestaltung der neuen Verfassung beteiligt. In den ersten vier Monaten des neuen Parlamentes formierte sich sogar ein überparteiliches Bündnis von Frauen (Fujin Giin Kurabu), das sich sehr für das

¹⁴² Weitere Gründungsmitglieder waren u.a. Yamataka Shigeri und Akamatsu Tsuneko. Das Komitee löste sich mit der SCAP-Direktive der Befreiung der Frauen (*Fujin kaihō shirei*) im Oktober 1946 wieder auf (Mitsui 1963: 175).

¹⁴³ Die acht Gründungsmitglieder des Clubs waren Akamatsu Tsuneko, Katō Shizue, Sata Ineko, Hani Setsuko, Matsuoka Yōko, Miyamoto Yuriko, Yamamuro Tamiko und Yamamoto Sugi. Sie eröffneten am 16. März 1946 die „Versammlung Demokratischer Frauen“, an der 300 Frauen teilnahmen und eine Organisationsstruktur bestimmt wurde. Das Organ des Clubs, *Fujin minshu shinbun* („Demokratische Frauenzeitung“), erschien erstmals im August 1946 (Mitsui 1963: 176f.).

¹⁴⁴ Dies waren so viele wie nie mehr danach. Bis zur 40. Wahl des Unterhauses im Jahre 1993 betrug die Zahl der weiblichen Abgeordneten durchschnittlich lediglich 10,8 (Ogai 1996).

drängende Problem der Nahrungsmittelknappheit engagierte, danach aber wegen politischer Differenzen zerbrach. Trotz dieses Engagements wurde das, wofür die alte Frauenbewegung bis in die 1940er Jahre gekämpft hatte, bevor sie verstummte, sich vereinnahmte ließ oder kollaborierte, den Frauen nun erst durch Druck von außen mit einem Mal zugestanden.

Die Nachkriegszeit brachte die Liberalisierung der Abtreibung aus bevölkerungspolitischen Gründen (1948) (Norgren 1998). Die Frauenabteilungen in den Gewerkschaften kämpften auf der Grundlage der Forderung nach gleichem Lohn für den Mutterschutz und erreichten u.a. die gesetzliche Einführung des Menstruationsurlaubes (Itō 1990b: 300). Die politischen Umwälzungen und rechtlichen Verbesserungen wurden jedoch erschwert durch die desolate wirtschaftliche Lage und die gravierende Nahrungsmittelknappheit. Sie waren begleitet von Massenentlassungen der Frauen,¹⁴⁵ die den aus dem Krieg und den ehemaligen Kolonien zurückkehrenden Männern¹⁴⁶ Platz machen mußten, sowie der – trotz gewerkschaftlichen Engagements – steigenden Lohndifferenz zwischen Männern und Frauen (Itō 1990b: 301).

Der Ausbruch des Koreakrieges 1950 brachte für Japan einen wirtschaftlichen Aufschwung, verlangte aber auch nach einer eindeutigen politischen und wirtschaftlichen Positionierung im Kalten Krieg. Mit dem Friedensvertrag von San Francisco 1951 (*Kōwa jōyaku*) erlangte Japan unter Beibehaltung der US-Besatzung in Okinawa seine Souveränität wieder und ließ sich durch einen gleichzeitig geschlossenen Sicherheitsvertrag (*Nichibei anzen hoshō jōyaku*) fest in das bilaterale Bündnis mit den USA einbinden. 1952 entschied sich die konservative japanische Regierung durch den Friedensvertrag mit Taiwan gegen die Volksrepublik China, und diese Entscheidung wurde in Japan auch in den folgenden Jahren als politische Frage nach „Krieg oder Frieden, Amerika oder Asien“ diskutiert.¹⁴⁷ Innenpolitisch und wirtschaftlich war die Zeit ab

¹⁴⁵ Im Oktober 1945 wurden zunächst 1,81 Millionen, dann 1,26 Millionen Frauen aus dem öffentlichen Dienst entlassen, und im Juli 1946 entließ die Staatliche Eisenbahn 75.000 ArbeiterInnen, meist Frauen und Jugendliche. Waren während des Krieges fast 5,25 Millionen Frauen in Arbeit, so führte auch die Wirtschafts- und Deflationspolitik des SCAP dazu, daß die Zahl bis März 1950 auf 2,86 Millionen sank (vgl. Itō 1990b, Iijima 1975).

¹⁴⁶ Von den 6,5 Millionen Heimkehrern waren bis Ende 1946 bereits fünf Millionen repatriiert (Neuss-Kaneko 1990: 100).

¹⁴⁷ Vgl. Itō 1987: 280, Fujiwara *et al.* 1995. Die Volksrepublik China und die Sowjetunion hatten 1950 einen ausdrücklich gegen Japan gerichteten Freundschafts- und Beistandspakt abgeschlossen und gehörten 1951 nicht zu den Unterzeichnern des Friedensvertrages von San Francisco. In Japan wurde der

1949 von harten ideologischen Auseinandersetzungen der linken Opposition und der Gewerkschaften gegen die Regierung, von Streiks und gewalttätigen Demonstrationen und Zusammenstößen mit der Polizei sowie dem Entfernen radikaler linker Aktivisten aus den Massenmedien und aus der Industrie geprägt (Duus 1998: 272).

Als im März und April 1954 die USA zu Abschreckungs- und Demonstrationszwecken Wasserstoffbomben-Tests im Bikini-Atoll durchführten und dadurch ein japanisches Fischerboot und seine Besatzung verstrahlt wurden, entwickelte sich aus diesem Vorfall eine großangelegte Bewegung gegen Atomwaffen. Sie begann mit einer von Frauen im Tōkyōer Stadtteil Suginami initiierten und schließlich weltweit durchgeführten Unterschriftensammlung zum Verbot von Wasserstoff- und Atomwaffen. Hieraus entwickelten sich die Mütterkongresse (Hahaoya Taikai), die in Japan seit 1955 jährlich stattfinden.¹⁴⁸ Fast 2000 Frauen versammelten sich zum ersten Kongreß, sprachen über ihre Sorgen und Erfahrungen während des Krieges und der Besatzungszeit, über die Angst vor einem Dritten Weltkrieg, aber auch über die Form von Demokratie, die sie im Engagement in Parent Teacher Associations (PTA)¹⁴⁹ und kommunalen

Friedensvertrag von der Kommunistischen Partei als Ausdruck des amerikanischen Imperialismus und von konservativer Seite als „ungleiche Verträge“, welche die Souveränität Japans antasteten, kritisiert (Duus 1998: 276f., Glau-bitz 1994: 192).

¹⁴⁸ Siehe Itōs (1990c) Darstellung der Anfänge der Hahaoya-Taikai-Bewegung in Japan. Japanische Frauen, die sich als Mütter in der Bewegung gegen Atom- und Wasserstoffbombentests engagierten, reichten auf der im November 1954 in Berlin stattfindenden Internationalen Versammlung Demokratischer Frauen eine Petition gegen Atom- und Wasserstoffbomben-Tests ein, woraufhin im Februar 1955 der Aufruf zur Gründung von Mütterkongressen in jedem Land erfolgte. In Japan fand am 19. März 1955 ein Vorbereitungstreffen statt, an dem über 60 Frauengruppen, Verbrauchergruppen, Kinderschutzgruppen, politische Gruppen wie der Demokratische Frauenclub und Frauenabteilungen der Gewerkschaften teilnahmen. Bis Mai waren bereits in 13 Präfekturen Vorbereitungskomitees entstanden, als der erste Mütterkongreß am 7. Juni 1955 in Tōkyō eröffnet wurde. Siehe das Manifest in *NEMSS* 2: 804, vgl. Mitsui (1963: 225) und Itō (1987: 278f.). Takamura Itsue schickte eine Grußnote an diesen ersten Mütterkongreß (Itō 1990c: 9).

¹⁴⁹ Das System der Parent Teacher Associations wurde von der US-amerikanischen Besatzungsmacht eingeführt, um die Demokratisierung des Schul- und Bildungswesens zu fördern. Vorrangiges Ziel war u.a., die finanzielle und materielle Unterstützung der Bevölkerung für die Ausstattung von Schulen zu gewinnen. 1947 wurden auf Anregung des Erziehungsministeriums lokale PTAs in ganz Japan und 1952 eine landesweite Organisation gegründet. Mitglieder der PTAs waren später auch in den Anti-Atom-, VerbraucherInnen-, Friedens- oder Umweltschutzbewegungen aktiv (Kondō 1984).

Organisationen gelernt hatten, und die sich nun im Widerstand gegenüber staatlicher Politik äußerte. In ihrem Slogan „Mütter, die menschliches Leben hervorbringen, wollen es nähren und schützen“ (vgl. Iijima 1975: 71), verbanden sie das Konzept der Mütterlichkeit mit Frieden (vgl. auch Itō 1990c: 1). Wie Ilse Lenz schreibt, konnte damit die öffentliche Artikulation von Frauen symbolisch als Verlängerung der häuslichen Rolle dargestellt werden, und sie gibt zu bedenken, daß hierdurch „die Geschlechterdifferenz in der Demokratisierung fortgeschrieben und (...) ein Rollenarsenal angepaßter öffentlicher Weiblichkeit verbreitet [wurde]“, das erst in der neuen Frauenbewegung hinterfragt wurde (Lenz 1998: 144).

Die Mütterkongresse kritisierten den von dem konservativen Yoshida-Kabinett nach 1949 eingeschlagenen sogenannten „Gegenkurs“ (*gyaku kōsu*),¹⁵⁰ der einen mit der Einreihung in das westliche Bündnis gekoppelten, außen- wie innenpolitisch gegenüber Linken und Gewerkschaften restriktiven Kurs beschrieb. Die Hahaoya Taikai engagierte sich für den Schutz der Demokratie und war in diesen ersten Jahren systemkritisch, sozialkritisch und pazifistisch eingestellt und entwickelte sich erst mit zunehmender Institutionalisierung zu einer stärker in das existierende politische System eingebundenen und auf soziale Einzelaspekte beschränkten Organisation (Iijima 1975). Im Vorfeld der Erneuerung des Japanisch-Amerikanischen Sicherheitsvertrages (*Nichibei anzen hoshō jōyaku kaitei*, 1960) stellte sich die linksorientierte pazifistische Hahaoya Taikai zusammen mit anderen Oppositionsgruppen gegen die Regierungspolitik.

Zur gleichen Zeit, als der erste Mütterkongreß veranstaltet wurde (1955), begann auch die sogenannte Debatte um Hausfrauen (*shufu ronsō*), an der sich sechs Jahre lang führende Zeitschriften, Kritiker, Professoren und Vorsitzende von Frauengruppen oder Frauenabteilungen in Gewerkschaften beteiligten. Die Rationalisierung der Hausarbeit hatte Frauen bereits die Zeit freigesetzt, sich sozial zu engagieren (in PTAs, Friedensbewegung, Frauenbildung). Zur selben Zeit brachte die rasche Urbanisierung den Rückgang von kleinen Familienunternehmen und der im Agrarsektor arbeitenden Bevölkerung mit sich, beides Bereiche, in denen Frauen gleichzeitig Erwerbs- und Hausarbeit verrichtet hatten. Vor die-

¹⁵⁰ Der Begriff wurde von einer japanischen Zeitung 1952 geprägt und sollte das plötzliche Wiederbeleben von nationalistischen Ritualen aus der Vorkriegszeit – Besuche im Yasukuni-Schrein, wo der Kriegstoten gedacht wird, oder patriotische Lieder – beschreiben. Er wurde darüber hinaus zum Inbegriff der konservativen Maßnahmen zur Zurückdrängung linker politischer und gewerkschaftlicher Aktivitäten (Duus 1998: 279f.).

sem sozialen Hintergrund stellten sich die grundlegenden Fragen, über die sich der gesellschaftliche Diskurs entspann: ob eine Frau arbeiten gehen oder zuhause bleiben sollte, ob die Hausarbeit einen Wert schaffe, oder welches die Rolle der Hausfrau in der Frauenbewegung sei (Ueno 1991a).

Zu den ersten politischen Maßnahmen der japanischen Regierung gegenüber Frauen unmittelbar nach Kriegsende gehörte die Rekrutierung von Frauen für die Prostitution in eigens für die US-amerikanische Besatzungsarmee vorgesehenen Einrichtungen.¹⁵¹ Während des Krieges war die staatlich kontrollierte Prostituierte von hauptsächlich koreanischen Frauen als „Armee-Trösterinnen“ (*jūgun ianfu*) in den Kolonien eingesetzt worden, damals unter Zwang und u.a. als Zermürbungsstrategie gegenüber den Kolonisierten (Suzuki 1992: 75f.). In der Nachkriegszeit bediente sich die Politik der öffentlichen Prostituierten und dringend nach Arbeit suchender Frauen zur Bewahrung der Keuschheit japanischer Frauen vor der amerikanischen Besatzungsarmee (Iijima 1975: 68). Das organisierte Verbrechen nutzte in der Nachkriegszeit verstärkt die wirtschaftliche Notlage von Frauen zur Expansion der Geschäfte mit der Prostitution (Duus 1998: 255f., Shiga-Fujime 1993, Euler-Cook 1991: 158). Mitte der 1950er Jahre wurde ein regelrechter „Prostitutions-Boom“ mit mehr als einer halben Million Prostituierten festgestellt und in den Medien diskutiert. Die Abschaffung der Prostitution war ein erklärtes Ziel der Frauenbewegungen seit der Meiji-Zeit und wurde mit zahlreichen ins Parlament eingebrachten Petitionen angegangen. 1954 brachten überparteiliche Zusammenschlüsse weiblicher Abgeordneter in beiden Häusern des Parlaments einen Gesetzentwurf zur Aufnahme von Prostitution als Straftatbestand ein, der 1956 verabschiedet wurde und 1958 in Kraft trat.¹⁵² Die sozialistische Abgeordnete Kamichika Ichiko argumentierte, daß es notwendig sei, die halbe Million Prostituierte zu bestrafen, um den Lebens-Stil von 40 Millionen Hausfrauen zu schützen.¹⁵³ Wie Shiga-Fujime zeigt, wurden dabei die soziale Lage der Prostituierten und die Notwendigkeit der Organisation ihrer Interessen nicht berücksichtigt. Weder die Frauenbewegung der Mittelschicht noch die Gewerkschaften

¹⁵¹ Die öffentlichen Aufrufe sind abgedruckt in *NFMSS* 1: 535–537. Vgl. Fujime 1997: 326f., Shiga-Fujime 1993: 7, Euler-Cook 1991: 151, Nishi 1985: 35, Iijima 1975: 68.

¹⁵² Siehe die umfangreiche Zusammenstellung der relevanten Texte und Aufsätze in *NFMSS* 2, vgl. Nishi 1985, Shiga-Fujime 1993.

¹⁵³ Kamichika Ichiko: *Sayonara ningen baibai* („Nie wieder Menschenhandel“), Tōkyō: Gendai-sha, 1956, S. 106–107, zit. nach der Übersetzung von Shiga-Fujime 1993: 10.

oder die Frauenabteilungen der linken Parteien zeigten Verständnis für die betroffenen Frauen. Diese waren nicht durch die Arbeitsschutzgesetze von 1947 geschützt. Im Verlauf des Gesetzgebungsprozesses gründeten sie in den Rotlichtvierteln Angestellten-Gewerkschaften und protestierten bis zu seinem Inkrafttreten gegen das Anti-Prostitutions-Gesetz, welches kaum soziale Übergangsmaßnahmen vorsah. Die beiden Sozialisten, die wesentlich an der Gewerkschaftsgründung beteiligt waren, Iwauchi Zensaku und Takahara Asaichi, wurden schließlich aus ihrer Partei ausgeschlossen (Shiga-Fujime 1993).

Die Prostitution wurde mit dem Gesetz aber nicht abgeschafft, vielmehr verschlechterte es die rechtliche und soziale Lage der betroffenen Frauen. Die Diskussion um die Abschaffung der Prostitution ist auch im Zusammenhang mit der Frage des Rollenwandels der Frau und Hausfrau in der sich demokratisierenden japanischen Gesellschaft zu sehen. Sie berührt den offensichtlichen Widerspruch der rechtlichen Gleichstellung von Mann und Frau und der gleichzeitigen sexuellen Ausbeutung der Frau, ein Widerspruch, der durch die Anti-Prostitutionskampagne und die Diskussion in den Medien auch in der Öffentlichkeit wahrgenommen wurde. Die japanische Nachkriegsgesellschaft der 1950er Jahre hatte sich noch nicht von den Folgen des Krieges erholt und sah sich sowohl innen- und außenpolitisch als auch wirtschaftlich mit tiefgreifenden Änderungen konfrontiert. Auf diese auch sozio-kulturellen Änderungen reagierten die japanischen Frauen, indem sie sich als Demokratinnen, Mütter, Arbeiterinnen, Prostituierte, Hausfrauen oder Verbraucherinnen situieren und organisierten.

4.1.2 Takamure Itsues Prozeß des Schreibens

Im folgenden soll zunächst der formale Entstehens- und Veröffentlichungsprozeß von *Josei no rekishi* nachgezeichnet werden. Auf die inhaltlichen zeitgeschichtlichen Bezüge, die in diesem Werk auftauchen, wird in der Analyse eingegangen. Von vorrangigem Interesse ist hier Takamures persönliche und seelische Verfassung beim Schreiben, die in enger Anlehnung an ihre wiederholten diesbezüglichen Äußerungen in der Autobiographie und im Tagebuch dargestellt werden. Die Zeitgeschichte findet nur insofern Erwähnung, als Takamure dazu in ihren privaten Aufzeichnungen explizit Stellung nimmt.

Im Anschluß an *Bokeisei no kenkyū* (1938a) und *Shōseikon no kenkyū* (1953a) plante Takamure eine weitere wissenschaftliche Arbeit, die den dritten Teil ihrer *Kodai joseishi no kenkyū* („Forschungen zur Frauengeschichte des Altertums“) bilden sollte. Jedoch kam 1953 vom Verlag Kōdansha das Angebot, ein universalgeschichtliches und an ein breiteres

Publikum gerichtetes frauengeschichtliches Werk zu verlegen. Für dieses Projekt wurde Takamura die bibliothekarische und archivarisches Unterstützung durch den Verlag zugesagt, und sie nahm es nicht zuletzt aus finanziellen Überlegungen an (Takamura 1965: 380). *Josei no rekishi* war vom Verlag als populärwissenschaftliches Werk geplant, doch heißt es in der Autobiographie, daß Takamura nach wie vor wissenschaftlich daran arbeitete (Takamura 1965: 383). Die Spuren der Auseinandersetzung zwischen der Vorgabe des Verlages und ihrer eigenen Konzeption und ihrem wissenschaftlichen Anspruch finden sich in den Vorworten ihrer vier Bände, in denen sie sich sowohl an ein Laienpublikum als auch an die Wissenschaft wendet (siehe das Kapitel „Die Vorworte“).

Sie hatte ihren ursprünglichen Plan, einen ersten Band von *Kodai joseishi no kenkyū* zu schreiben, in dem es um die wirtschaftliche und gesellschaftliche Grundlage der japanischen Frühzeit und des Altertums gehen sollte, nicht aufgegeben. Vielmehr forschte und beschäftigte sie sich tagsüber mit dieser Thematik, etwa mit der Entwicklung des *shōen*-Systems,¹⁵⁴ und schrieb abends an *Josei no rekishi*. Im Verlauf ihrer Forschungen war sie „intuitiv“ darauf gestoßen, daß das Fortbestehen frühzeitlicher Eheverhältnisse mit dem relativ lange fortbestehenden frühzeitlichen Produktionsbeziehungen (*genshiteki seisan kankei*) Zusammenhang (Takamura 1965: 394).¹⁵⁵ Diese Forschungen sollten schließlich als *Zoku Shōseikon no kenkyū* und damit als Fortsetzungsband der bereits veröffentlichten und vielfach gelobten Studie *Shōseikon no kenkyū* herausgegeben werden, was aus von ihr nicht näher erläuterten Gründen jedoch nie verwirklicht wurde (Takamura 1965: 395).

¹⁵⁴ Dies sind Ländereien im Privatbesitz, die sich mit Auflösung der alten Felderordnung gegen Ende der Nara-Zeit bildeten, in der Heian-Zeit stark anwuchsen und bis Ende der Muromachi-Zeit Bestand hatten (8.–16. Jahrhundert). Anfangs wurden private Nutzungsrechte nur bei erschlossenem Neuland zuerkannt. Solche Ländereien sammelten sich im Besitz der Tempel und Adelsgeschlechter und führte zur Entwicklung von Großgrundbesitz. Im mittelalterlichen Feudalsystem bildeten sie das ökonomische Fundament, da die Besitz- und Verwaltungsrechte dem Schwertadel vom *bakufu* zugesprochen wurden (KWJ: 431f.).

¹⁵⁵ Sie schreibt in der Autobiographie von einer Kombination der Produktionsbeziehungen der Frühzeit und des Altertums. Diese Forschungen hat sie nie in Buchform veröffentlichte, doch vermutlich verstand sie unter frühzeitlichen Produktionsbeziehungen den fortbestehenden Gemeinbesitz. Abgesehen davon war der Niedergang des *shōen*-Systems seit dem 15. Jahrhundert von der Verselbständigung der Bauern und der Bildung von Dorfgemeinden, die viel Land in ihre Selbstverwaltung, also in Gemeinbesitz nahmen, begleitet (KWJ: 431f.).

Der erste Band von *Josei no rekishi* erschien am 15. April 1954 in einer Auflage von 4000 Exemplaren und wurde in den Zeitungen *Asahi shinbun*, *Mainichi shinbun* und *Yomiuri shinbun* sowie in den Zeitschriften *Shūkan yomiuri*, *Tosho shinbun*, *Fujin kōron* und *Fujin tenbō* wohlwollend besprochen (Takamure 1965: 386). Die zweite Auflage folgte bereits am 25. Juni 1954. Ein Jahr später, am 30. Mai 1955, erschien der zweite Band, von dem die Zeitschrift *Sandē mainichi* schrieb, daß er die „bisherige Geschichtswissenschaft auf den Kopf stellen“ würde (zit. nach Takamure 1965: 389). Eigentlich war nur noch ein weiterer Band geplant, der jedoch aufgrund der hohen Seitenzahl in zwei Bände geteilt wurde. Ein dritter Band erschien am 25. Juni und ein Ergänzungsband einen Monat später, am 25. Juli 1958. Damit hatte Takamure, wie es in der Autobiographie heißt, zusammen mit *Bokesei no kenkyū* (1938a) und *Shōseikon no kenkyū* (1953a) insgesamt sechs Bände veröffentlicht, wie sie es ursprünglich geplant hatte.

In diesen Jahren war Takamure der Autobiographie zufolge sehr an der internationalen Politik, der Entwicklung des Kalten Krieges und der Anti-Atomwaffen-Bewegung interessiert. Beim Zeitungslesen, heißt es, schlug sie als erstes immer die Seite mit den internationalen Nachrichten auf (Takamure 1965: 384). Die internationalen Ereignisse des Jahres 1953 finden in der Autobiographie besondere Erwähnung: etwa die Unterzeichnung des koreanischen Waffenstillstandsabkommens am 27. Juli, die Thronbesteigung von Königin Elisabeth II. im Juni oder die Hinrichtung des Ehepaares Rosenberg¹⁵⁶ am 19. desselben Monats in den USA (Takamure 1965: 383). Takamures kritische Haltung gegenüber den USA wird an dieser Stelle nicht erwähnt. Eine Notiz aus dem Jahr 1957 jedoch, als sie auf Vermittlung Ichikawa Fusaes Forschungsgelder der US-amerikanischen Stiftung Aja Zaidan (Asia Foundation)¹⁵⁷ in Höhe von 10.000

¹⁵⁶ Das Ehepaar Ethel und Julius Rosenberg wurde am 5. April 1951 unter der Anklage der Spionage wegen Weitergabe amerikanischer Atomgeheimnisse zum Tode verurteilt und in der Nacht zum 20. Juni 1953 im New Yorker Staatsgefängnis hingerichtet. Sie gelten als die prominentesten Opfer der sogenannten McCarthy-Ära der Kommunisten-Verfolgung in den USA. Der republikanische Senator J. R. McCarthy war von 1950 bis 1954, ab 1953 als Vorsitzender eines ständigen Untersuchungsausschusses des Senats, die treibende Kraft der antikommunistischen Hysterie in der Anfangszeit des Kalten Krieges (Fried 1990).

¹⁵⁷ Die auch heute noch existierende Stiftung (www.ajiazaidan.org) wurde 1952 für Empfängerländer in ganz Asien gegründet. Der Stiftungsfond besteht hauptsächlich aus Zuschüssen der US-Regierung und aus Spenden aus der Bevölkerung. Das breitgefächerte Stiftungsziel beinhaltet den Aufbau von so-

Yen erhielt,¹⁵⁸ macht ihre Haltung deutlich: „In der Frauengeschichte, die ich gerade im Begriff bin zu schreiben, werde ich viel Schlechtes über die USA zu sagen haben. Das tut mir zwar leid, aber die Unterstützung werde ich trotzdem dankend annehmen“ (Takamure 1965: 400).

Auch die innenpolitische zeitgenössische Diskussion über Prostitution wurde von Takamure in ihrem Tagebuch erwähnt und kommentiert. In ihrem Eintrag vom 27. Dezember 1952 heißt es: „Als Forschende der Frauengeschichte interessiere ich mich für das Prostitutionsproblem (*pan-pan mondai*). Ich denke, daß es ein für die japanische Frauengeschichte spezifisches Problem ist. Es heißt, daß es in China etwa selbst unter japanischer Besatzung kein solch ausuferndes Phänomen gegeben habe. Dies zu reflektieren und zu erforschen halte ich für notwendig“ (TIZS 9: 415). Die Prostitutionsgeschichte und -problematik nimmt in Takamures *Josei no rekishi* breiten Raum ein. Auch den hier angeführten Vergleich mit China wiederholt sie in ihrem Geschichtswerk, dort allerdings mit einer deutlicher moralisch und kulturalistisch gefärbten Argumentation (siehe das Kapitel „Prostitution“).

Die persönliche Verfassung Takamures im Prozeß des Forschens und Schreibens wird in ihren wiederholten autobiographischen Äußerungen deutlich. In dem Zeitraum, in welchem sie *Josei no rekishi* verfaßte, war sie mehrmals körperlich schwer erkrankt und durchlebte Phasen tiefer Depression. Nach Beendigung einer kleineren überblicksartigen Schrift *Josei no rekishi* („Geschichte der Frau“, Takamure 1948a) sowie der Arbeiten an *Shōseikon no kenkyū* (1953a), und damit nach Beendigung eines großen Arbeitsabschnittes, litt Takamure Mitte 1952 an körperlicher und seelischer Erschöpfung, von der sie sich gegen Ende des Jahres jedoch soweit erholt hatte, daß sie die Arbeit wieder aufnehmen konnte. Doch auch ihre Tagebucheinträge im folgenden Jahr 1953 sind von Selbstkritik und Autoaggression geprägt: „Ich ärgere mich über mich selbst. Ich bin kein selbständiger Mensch. Ich lebe ängstlich und verkümmert. Meine Liebe hat mich hierhergeführt. Meine Liebe zum Frieden und meine Liebe zu den Menschen. Aber das hier ist nicht die wahre Gestalt eines Menschen“ (Takamure 1965: 380). Sie litt unter ihrer Schüchternheit, Ängstlichkeit und Schamhaftigkeit, fühlte sich innerlich einsam, zweifelte an sich als

zialen und Bildungseinrichtungen, die Ausbildung von Führungskräften, die Entwicklung von Verwaltungs- und Rechtsinstitutionen, Unterstützung in Fragen der Ernährung, Hygiene und Bevölkerungspolitik sowie die Förderung der Verständigung zwischen den USA und Asien (HDHJ 1/197).

¹⁵⁸ Die gleiche Summe wurde ihr auch im folgenden Jahr 1958 zugesprochen. Verantwortlich für die Zuwendung war eine gewisse Yamamoto Matsuyo, die Takamures Arbeit wohlwollend gegenüberstand (Takamure 1965: 400).

Wissenschaftlerin und klagte sich selbst für ihr „kindisches“ und „sklavenhaftes Wesen“ an (Takamure 1965: 385). In ihr Tagebuch schreibt sie am 8. Dezember 1953 über ihr Leben, in dem sie die Leichtigkeit vermisst:

Ich bin gescheitert. In meinem Herzen sind viele Widersprüche. Das ist die verborgene Quelle meiner Leidenschaft und meiner Energie. In mir gibt es unendlich viel Material zur Selbstreflexion. (Takamure 1965: 384)

In bezug auf ihren Mann beklagt sie ihre Abhängigkeit, ihr fehlendes Selbstvertrauen und die Unfähigkeit, auch ohne ihn als fragendes Gegenüber ihre Gedanken selbst entwickeln zu können. Ein Tagebucheintrag vom 18. September 1956 vermittelt den Eindruck eines hochgradig aggressionsgehemmten Charakters mit depressiven Neigungen:

In mir gibt es nur Traurigkeit und keinen Haß. Nein, zwar gibt es Haß, aber der löst sich sofort auf halbem Weg wieder auf. Die Schnelligkeit, mit der er sich auflöst! Bin ich ein ‚Mensch‘? (Takamure 1965: 399)

Das Schreiben des zweiten Bandes von *Josei no rekishi* bereitete Takamure große Schwierigkeiten, und kurz nach seiner Veröffentlichung Ende Mai 1955 erkrankte sie und war fast anderthalb Monate bettlägerig. Der Arzt stellte eine vermutlich durch Überarbeitung bedingte leichte Veränderung der Schilddrüse fest. Die Arbeit am dritten Band war nach zweieinhalb Jahren noch nicht abgeschlossen, obgleich die Seitenzahlen ständig stiegen.

Takamure befand sich zeitweise in einer psychischen und körperlichen Krise, die sie als Umwälzung erlebte. In *Josei no rekishi* thematisiert sie sich selbst und ihr Schreiben in einem Vergleich mit der Bekenntnisliteratur (*kokuhaku bungaku*) der Frauen des 11. Jahrhunderts. Mit Blick auf ihr eigenes Tagebuch und ihr leidenschaftliches Erforschen der Frauengeschichte stellt sie als Grund ihres eigenen Schreibens die Brüchigkeit bzw. die Niederlage des Ich (*jiko hatan*) fest, die jeder Mensch in Zeiten epochaler Umwälzungen und Übergänge erlebe. Schreiben bedeute für sie einen Weg zur Ganzwerdung (228).

Lichtblicke in dieser Zeit des Schreibens waren für Takamure und ihren Mann die Haustiere. Sie hielten Hennen, denen sie Namen gaben, über die Takamure Gedichte und kleine liebevolle Beschreibungen in Tagebuchform verfaßte, zu denen das Ehepaar also starke emotionale Bande in der Art eines Kinder-Ersatzes knüpfte. Auch die Erinnerung an Takamures Schwangerschaft und die Trauer um ihren totgeborenen Sohn stiegen nach über 30 Jahren (1955) wieder auf (Takamure 1965: 391). Neben der äußerst engen Lebens- und Forschungsgemeinschaft unter-

hielt das Ehepaar freundschaftliche Beziehungen insbesondere zu Ichikawa Fusae und Murakami Nobuhiko. Letzterer war kurz nach dem Krieg in einen wissenschaftlichen Briefwechsel mit Takamure getreten (Takamure 1965: 396–398). Beide verband gegenseitige Wertschätzung, die Takamure auch in *Josei no rekishi* zum Ausdruck brachte. Die Rolle von Ichikawa Fusae und Hiratsuka Raichō in der japanischen Frauenbewegung wurde von Takamure ebenfalls ausführlich und wertschätzend in *Josei no rekishi* dargestellt.¹⁵⁹ Daneben stand Takamure in brieflichem Kontakt mit zahlreichen weiteren Intellektuellen und feministischen Aktivistinnen, meist Mitglieder der Vereinigung, die sich zu Takamures Unterstützung zusammengeschlossen hatten.

Trotz der relativen Abgeschlossenheit, in der Takamure ihrer Forschung nachging, und an der sie auch litt, war sie über die intellektuellen Strömungen, gesellschaftlichen Tendenzen sowie außen- und innenpolitischen Ereignisse der Nachkriegszeit informiert. Das Gefühl, sich inmitten epochaler Umwälzungen zu befinden, in deren Verlauf Japan seinen eigenen Standpunkt finden und seinen eigenen Weg beschreiten müsse, teilte Takamure sicherlich mit ihren ZeitgenossInnen, die den rapiden materiellen, geistigen, gesellschaftlichen und politischen Wandel der Nachkriegszeit und der 1950er Jahre miterlebten. Daß dies darüber hinaus ganz besonders auch für die Frauen – nicht nur ihrer Gesellschaft, sondern in der ganzen Welt – gelte, hat Takamure in *Josei no rekishi* und explizit in den Vorworten des Werkes zum Ausdruck gebracht.

4.2 KONZEPTIONELLE WERKANALYSE

Die Werkanalyse von *Josei no rekishi* gliedert sich in zwei Komplexe. Zum einen in die Kapitel, welche die strukturelle Konzeption des Geschichtswerkes in den Blick nehmen. Hier werden die Vorworte analysiert, eine Gesamtschau der Themen sowie der Aufbau des Textes vorgestellt, historischer Ansatz und Methodik der geschichtlichen Darstellung thematisiert und Takamures historische Periodisierung zusammengefaßt. Der zweite Komplex beinhaltet die hermeneutisch-interpretative Analyse zentraler Themen in *Josei no rekishi*. In Form von referierenden Darstellungen und anschließenden Diskussionen der Referate werden die Themen „Die Ehe“, „Die Mütter“, „Liebe, Sexualität und Prostitution“ sowie „Die weibliche Kultur“ einer eingehenden Analyse unterzogen.

¹⁵⁹ Ichikawas Biographie und ihrer zentralen Rolle in der Wahlrechtsbewegung ist ein eigenes Kapitel gewidmet (770–792), ebenso wie der politischen Entwicklung der „Pionierin Hiratsuka Raichō“, wie Takamure sie nennt (712–752).

4.2.1 Die Vorworte

Die Vorworte zu den vier Bänden der Original-Ausgabe von *Josei no rekishi* werden unter der Fragestellung untersucht, welche theoretischen Prämissen und welche Erkenntnisinteressen Takamure formuliert, welches Publikum sie anspricht und welche Funktionen sie ihrer Forschung zuschreibt. Der Umfang des Gesamttextes hat sich gegenüber den anfangs von Takamure anvisierten fünfhundert Seiten schließlich mehr als verdoppelt. Die Titel der ursprünglich vier Bände sind, wie Takamure selbst schreibt, Ausdruck ihrer frauengeschichtlichen Perspektive und ihrer Theorie (TIZS 4: 1). Sie lauten: „Die frauenzentrierte Gesellschaft“ (*Josei chūshin no shakai*, Bd. 1), „Der Kerker des Sexes“ (*Sei no rōgoku*, Bd. 2), „Morgendämmerung der Befreiung“ (*Kaihō no akebono*, Bd. 3) und „Das Jahrhundert der Arbeiterin“ (*Rōdō fujin no seiki*, Bd. 4).

Als Takamure *Josei no rekishi* zu schreiben begann, konnte sie bereits selbstbewußt auf 24 Jahre der Forschung im Bereich der Frauengeschichte zurückblicken, in denen sie „eine eigene Sichtweise und ein eigenes System entwickeln konnte“ (TIZS 4: 1). Mit *Josei no rekishi* war sie der Aufforderung nach einem allgemeinen Werk über Frauengeschichte nachgekommen, betont darin aber auch ihren Wunsch, von den „Experten wahrgenommen zu werden“, und weiterhin ihre Forderung nach der „Korrektur der bisherigen Geschichtsauffassung – vor allem des männerzentrierten Geschichtsverständnisses (*dansei hon'i no shikan*)“ (TIZS 4: 1). Ihren Anspruch an die Funktion, welche die Geschichtsschreibung erfüllen soll, stellt sie explizit in ihrem Vorwort zum ersten Band zur Diskussion:

„Wie sollen wir leben?“ lautet zwar schon seit jeher die Frage des Menschen. In einer Zeit wie der heutigen, in der der Friede der Menschheit und die Autonomie der Völker bedroht sind und auch der Weg der Frauen in Gefahr ist, verbogen zu werden, wird nach Antworten auf diese Frage zweifellos besonders dringend verlangt. Die Geschichte muß die Antwort sein. Ich habe mit dieser Schrift versucht, dem nachzugehen, doch wieviel und welche Art der Wahrheit konnte ich schließlich gewinnen? (TIZS 4: 1)

Die politische und menschliche Intention ihres Erkenntnisinteresses stellt sie damit im Vorwort zum ersten Band klar heraus. Die Geschichte und die Fragen der Frauen werden eingebettet in allgemeine Menschheitsfragen, und der Weg der Frauen wird auf derselben politischen Ebene wie Frieden und Autonomie der Völker angesiedelt. Sie macht deutlich: es sind keine kleinen, privaten oder belanglosen Fragen, denen sie mit einer Frauengeschichte nachzuspüren sucht. Vielmehr sind sie für sie von vita-

lem politischen Interesse für die krisengeschüttelte Gegenwart und bedeutsam für das historische Bewußtsein der heutigen Generation.

Im Vorwort zum zweiten Band umreißt sie den zeitlichen Rahmen, den dieser Band abdeckt, und zählt die Themen auf, die darin behandelt werden. Auch hier legt sie offen, daß sie von den Problemen und Fragen der Gegenwart ausgeht und deren Ursprünge geschichtlich zu ergründen sucht:

Dieser Band hat den Zeitraum von der Muromachi- bis zur Edo-Zeit zum Gegenstand. Die Themen dieses Bandes sind die Mechanismen der vom „Feudalismus“ durchdrungenen Gesellschaft, an denen wir noch heute leiden, wie etwa das Familiensystem, der Widerspruch, daß Frauen nur entweder Hausfrauen oder Prostituierte sind, sowie die Mißhandlung von Frauen am Arbeitsplatz, die Gewalttätigkeit der Männer und die Unentschlossenheit der Frauen. Diese Phänomene werden bis zu ihren Ursprüngen verfolgt und geklärt. (TIZS 4: 2)

Aktuelle politische Themen werden hier in historische Fragestellungen umgesetzt, und historische Erkenntnis soll, wie Takamure dies bereits am Anfang ihrer Forschungen 1931 betont hatte, zur Grundlage politischer Praxis werden.

Takamures emanzipatorisches politisches Interesse drückt sich in sämtlichen Vorworten und vereinzelt auch explizit im Corpus ihrer historischen Texte aus. Dennoch oder gerade deshalb betont sie andererseits die Wissenschaftlichkeit von Frauengeschichte. Im Anschluß an das obige Zitat fährt sie in ihrem Vorwort zum zweiten Band von *Josei no rekishi* fort:

Wir müssen verstehen, daß Frauengeschichte zunächst und vor allem anderen Wissenschaft ist. Was sich bislang Frauengeschichte nannte, wie etwa moderne Ausgaben der *Onna daigaku* („Hohe Schule der Frau“), erotische Bücher oder Texte, die sich der revolutionären Hüllen bedienen, deren Inhalte aber nach wie vor die alten sind, haben diese Bezeichnung nicht verdient.

Meine *Josei no rekishi* ist zwar ein unreifes Werk, sie ist aber wohl die erste Schrift, die Frauengeschichte als Wissenschaft behandelt. In diesem Sinne ist Frauengeschichte bislang nicht als Wissenschaft sondern ausschließlich populärwissenschaftlich behandelt worden. (TIZS 4: 2)

Die Kritik am Androzentrismus der Geschichtswissenschaft ist bei Takamure also nicht mit einer Ablehnung der Wissenschaft insgesamt oder von Wissenschaftlichkeit an sich verbunden. Im Gegenteil betont sie die Wissenschaftlichkeit ihrer Forschungen und setzt sie von allem anderen,

was sich bisher Frauengeschichte nannte, ab. Diese Abgrenzung vom Populären ist nicht nur dem Umstand zu verdanken, daß sie mit ihrem Werk, dem ersten, das „Frauengeschichte als Wissenschaft behandelt“, einen neuen Forschungsbereich erschließt. Das obige Zitat liest sich gleichzeitig wie eine Bestärkung und Betonung ihrer Intention, daß trotz der politischen Fragen der Gegenwart, die Takamure zu den Forschungen motivieren, die Geschichte als Wissenschaft nicht zu kurz kommt, ja im Bereich Frauengeschichte hier erstmals als solche verstanden wird.

Die ersten beiden Bände werden von Kano und Horiba (1985: 310) als der wissenschaftlich fundierte und ausgereifte Teil von *Josei no rekishi* bewertet. Die originären Ergebnisse dieser Bände beruhen auf Takamures langjährigen Forschungen zur Ehe- und Frauengeschichte bis zur Muro-machi-Zeit. Mit ihrer These, daß Frauengeschichte eine Sklavengeschichte sei und die Zivilisation für die Frauen einen Rückschritt bedeutete, hat sie Kano und Horiba (1985: 312) zufolge vom Standpunkt der Frau aus eine echte Herausforderung an die gesamte Geschichtswissenschaft gestellt. Band drei und vier jedoch werden wegen ihrer Aneinanderreihung von historischen Daten und Ereignissen und wegen ihrer starken Konzentration auf eine Geschichte der Frauenbewegung als einer Elite der Frauen kritisiert. Diesen Mängeln liegt nach Kanos Auffassung ein Positionswechsel in Takamures theoretischem Ansatz zugrunde: Mit der Beschreibung der Moderne weiche sie von ihrer Maxime, Geschichte vom Standpunkt der Frau aus zu schreiben, ab und übernehme als historisches Erklärungsmuster die marxistische Position der Kōza-ha,¹⁶⁰ etwa in der Darstellung des *tennō*-Systems.¹⁶¹ Die Positionierung auf Seiten der Kōza-

¹⁶⁰ In der Kapitalismus-Debatte der 1930er Jahre vertrat diese Richtung die These, daß der Kapitalismus in Japan feudalistische Züge trage. Vor allem auf dem Land herrsche das halbfeudalistische Pachtsystem vor und mache eine Agrarrevolution notwendig. Das *tennō*-System wurde als absolutistisch eingestuft. Diese geschichtliche Interpretation hatte bis in die Nachkriegszeit hinein über akademische Kreise hinaus großen Einfluß auf die Bewegung und auf ein strukturalistisches Geschichtsverständnis unter den Intellektuellen. Die konkurrierende Sicht auf die Geschichte wurde von der sogenannten Rōnō-ha vertreten, die den feudalistischen Charakter des Pachtsystems verneinte und von einem bourgeoisien Charakter des *tennō*-Systems ausging (siehe Hoston 1994: 223–247).

¹⁶¹ Kano und Horiba 1985: 314. Kano und Horiba führen hier die Kōza-ha-Publikation *Shōwashi* („Geschichte der Shōwa-Zeit“) an, die bei Takamure explizit als Sekundärliteratur genannt wird (934). Diese Publikation wurde 1955 von Tōyama Shigeki (geb. 1914), Professor für japanische Geschichte, Fujiwara Akira (1922–2003), Professor für moderne Geschichte und von Imai Seiichi (geb. 1924), Professor für Politikgeschichte, verfaßt und herausgegeben. Takamure hat auch andere Kōza-ha-Autoren rezipiert.

ha, welche Takamure in *Josei no rekishi* tatsächlich vornimmt, soll im nächstfolgenden Kapitel erläutert werden. Von einem Positionswechsel würde ich jedoch nicht sprechen, vielmehr fügt sich das von der Kōza-ha vetretene Bild des *tennō*-Systems als absolutistisch, einzigartig und unvergleichlich mit anderen monarchischen Systemen (Hoston 1994: 261) sowie ihr struktureller Ansatz, der auf die Interaktionen von Institutionen, Praktiken und Ideologien aus der Vergangenheit mit neuen westlichen Formen abhob, nahtlos in Takamures strukturalistische Geschichtsauffassung ein: Auf der Grundlage der Institutionen Ehe und Familie und der Position der Frauen darin setzt sie das Altertum in der Muromachi-Zeit fest, charakterisiert die Edo-Zeit als halb zum Altertum gehörig, halb feudalistisch und die Meiji-Zeit angesichts der Stellung der Schwiegertochter in der Familie und der Arbeiterin in der Fabrikorganisation ebenfalls als halb feudalistisch. Die Grundlage für die niedrigstbezahlte Frauennarbeit innerhalb und außerhalb der Familie bildet ihr zufolge die Kombination des halbfeudalistischen Kapitalismus und des halbfeudalistischen Familiensystems. Die Analyse beider Systeme sei notwendig für ein Verständnis der Frauenfrage (799).

Die Möglichkeit eines konzeptionellen Bruchs zwischen den ersten und den letzten beiden Bänden ergibt sich aus der Entstehungszeit der letzten beiden Bände. Nach dem zweiten Band, so schreibt Takamure selbst im Vorwort zum dritten, dauerte es mehr als drei Jahre, bis sie den dritten herausgeben konnte. Diese Verspätung begründet sie mit grundlegenden Forschungen, die sie für die Folgebände durchführen mußte, sowie mit der Verdoppelung der Seitenzahlen von *Josei no rekishi*. Beide Phänomene hängen wohl zusammen: Die letzten beiden Bände enthalten weniger ihre eigenen Forschungen als die Aufarbeitung einer ganzen Reihe von Sekundärliteratur, die Takamure in dieser Zeit leistete. Hierbei gelingt es ihr streckenweise nicht, ihren eigenen theoretischen Argumentationsstrang herauszuarbeiten und sich dafür auf wesentliche Punkte zu beschränken. Ihre inhaltliche Zusammenfassung im Vorwort des dritten Bandes *Morgendämmerung der Befreiung* enthält denn auch keine wesentlich neuen oder originären Aussagen:

Die Frauenbefreiung in Japan tat ihre ersten Regungen mit der sogenannten Öffnung des Landes und der Meiji-Restauration, ging durch die Unterdrückung des halbfeudalistischen japanischen Kapitalismus und durch die Reorganisation des Familiensystems (*kazoku-sei saihen*) hindurch und erreichte über den Zweiten Weltkrieg und die einstweilige Einrichtung der bürgerlichen Demokratie mittels der neuen Verfassung die Stufe der Verwirklichung der Gleichberechtigung von Mann und Frau. (TIZS 5: 1)

Die Zusammenfassung klingt mehr nach einer chronologischen Wiedergabe der historischen Ereignisse, die auch die Narration der marxistischen Geschichtsschreibung strukturieren, als nach einer neuen geschichtlichen Struktur vom Standpunkt der Frau aus, wie dies Kano und Horiba monierten (1985: 314). Im Textkorpus bleibt Takamure, anders als in den ersten beiden Bänden, beim traditionellen historisch-politischen Rahmen. Hierin jedoch unterscheidet sich ihre Charakterisierung und Bewertung einzelner „großer“ Ereignisse wie etwa die Öffnung des Landes von jener der traditionellen wie der marxistischen Geschichtsschreibung und zeichnet sich in ihrer Bewertung als „vergewaltigende Landesöffnung“ (*gōkanteki kaikoku*) durch eine geschlechtlich strukturierte Sicht auf die Geschichte aus (vgl. 490–515).

Im Vorwort zum vierten und letzten Band findet sich eine abschließende und umfassende Sicht auf die Geschichte: Nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart und sogar die Zukunft sind Gegenstand der Geschichtswissenschaft:

In diesem Band habe ich zunächst den Weg der heutigen Heldinnen, der Arbeiterinnen, von der Meiji-Zeit bis heute verfolgt, damit einhergehend die verschiedenen Probleme, welche die Arbeiterinnen wirklich betreffen, analysiert und so den Weg zu einer Zukunftsgeschichte (*miraishi*) ausgelotet. Sodann habe ich die Zeit um den Zweiten Weltkrieg, Japans gewaltsame Vorstöße und die verschiedenen Reformen während der Besatzung, vor allem die Frauenbefreiung, behandelt und schließlich einen Ausblick auf eine neue Welt des umfassenden Friedens und der Liebe gezeichnet.

Josei no rekishi endet hiermit. (TIZS 5: 2)

In diesem Zitat findet sich eben jene dialektische Anordnung wieder, mit der Takamure ihren Forschungsgegenstand, ihre Herangehensweise und ihre Zielsetzung darlegt und rechtfertigt: Die politischen und sozialen Probleme der Gegenwart verlangen nach wissenschaftlichen Antworten aus der Geschichte, damit die Herausforderungen der Zukunft bewältigt werden können. Hier ist anzumerken, daß Gegenwartsinterpretation und Zukunftsgestaltung sicherlich als zentrale Motive nahezu jeder Form von Geschichtswissenschaft identifiziert werden können,¹⁶² neu bleibt Takamures Gedanke, daß Frauengeschichte als neue wissenschaftliche Disziplin die notwendigen Antworten liefern und gleichzeitig auch die traditionelle Geschichtsauffassung verändern kann. Frauengeschichte, die bislang entweder nicht erforscht oder in Takamures Bewertung nur populärwissenschaftlich, d. h. zu Unterhaltungszwecken, geschrieben wur-

¹⁶² Für den kritischen Hinweis danke ich Peter Weber-Schäfer.

de oder der konservativen moralischen Belehrung dienen sollte, wird bei ihr als Wissenschaft situiert, die politische Veränderung bewirkt.

Die politischen Funktionen, Fragen und Implikationen des Werkes werden klar herausgestellt. Ihre Darstellung verlangt jedoch auch immer wieder nach einer Betonung der Wissenschaftlichkeit der Frauengeschichte. So fährt Takamura fort:

Der vierte Band der *Josei no rekishi* ist ein Werk der Forschung und natürlich weder die Verkündigung einer politischen Ideologie noch eine Schrift optimistischer Erwartungen.

Dies hier ist eine Gesamtgeschichte der japanischen Frauen, die von meinem neuen wissenschaftlichen Ansatz durchdrungen ist und deren Ausgangspunkt in *Bokeisei no kenkyū* und *Shōseikon no kenkyū* liegt. Da es sich dabei jedoch um einen besonderen und eigenständigen wissenschaftlichen Ansatz handelt, stellt dieses Werk gleichzeitig sowohl eine Kritik an der japanischen Geschichtsschreibung als auch einen Vorschlag an die Weltgeschichte und an die Menschheitsgeschichte dar.

Dies hier ist das Ergebnis meiner fast 30jährigen Studien zu Frauen, in denen ich durchgängig der Frage nachgegangen bin, „wie wir leben sollen“. Es ist nur ein kleiner ärmlicher Blumenstrauß geworden, den ich meinen FreundInnen jetzt und hier sowie den Menschen, die nach uns kommen, überreiche.

Mein Leben geht bereits seiner Neige zu und deshalb habe ich diese Schrift von Beginn an im Sinne eines Vermächtnisses geschrieben, in dem ich Dinge, die gesagt werden müssen, und Dinge, die ich sagen möchte, zum Ausdruck bringe. Und nun freue ich mich darüber, daß ich in voller Zufriedenheit den Pinsel niederlegen kann. (TIZS 5: 2–3)

Josei no rekishi ist auch Takamures Vermächtnis an die ZeitgenossInnen und an jene, die nach ihr kommen. Gerade der politische Anspruch dieses Werkes ist es, der ihrer Intention, auch von denen aufgenommen und verstanden zu werden, die nach ihr kommen, zur Verwirklichung verhalf. Hierin liegt einer der wesentlichen Gründe für die Rezeption Takamures und von *Josei no rekishi* in der zweiten Welle der japanischen Frauenbewegung ab den 1970er Jahren: Die emanzipatorischen Fragen der Gegenwart gaben Anlaß für die Suche nach der eigenen Geschichte, und die Geschichte bot die notwendigen Anhaltspunkte für die Fragen nach Sinn und Wandelbarkeit des sozialen Zusammenlebens der Geschlechter. Diese Fragen ließen sich für Frauen nicht mehr mit der marxistischen Analyse allein beantworten, sondern verlangten nach einer umfassenderen Erforschung der geschlechtlichen Struktur geschichtlicher Prozesse.

4.2.2 Gesamtschau, Aufbau und Themen

Das folgende Kapitel dient in erster Linie dazu, eine Gesamtschau auf die Themen und Inhalte von *Josei no rekishi* zu geben. Das Werk soll hier in seinem chronologischen Aufbau überblicksartig dargestellt und die Inhalte der einzelnen Kapitel vorgestellt werden. Eine tiefergehende Erörterung ausgewählter Themen folgt im zentralen Teil der vorliegenden Arbeit, der Werkanalyse. *Josei no rekishi* besteht aus acht großen Kapiteln, die in ihrer Gesamtkonzeption chronologisch ausgerichtet sind. Diese Kapitel sind jeweils in zwei bis fünf nummerierte und mit eigenen Überschriften versehene Unterkapitel geteilt, welche wiederum in mehrere Absätze mit eigenen Titeln untergliedert sind. Unterkapitel und Absätze sind vornehmlich thematisch ausgerichtet. Einige stellen geschichtliche Phänomene dar, in anderen steht die Theorie und die thematische Diskussion im Vordergrund, wofür auch nach Belieben auf die Gegenwart und auf Erkenntnisse aus naturwissenschaftlichen, ethnologischen und anderen außerhistorischen Gebieten zurückgegriffen wird.

Das **erste Kapitel** von *Josei no rekishi* trägt den programmatischen Titel „**Die Epoche, in der die Frauen den Mittelpunkt bildeten**“ (*Josei ga chūshin to natte ita jidai*). Unterteilt ist dieses Kapitel in fünf Unterkapitel mit jeweils drei bis fünf Absätzen. Die Unterkapitel erörtern den Überschriften gemäß die folgenden Themen: „Die Ursprünglichkeit der japanischen Inseln“ (*Nihon rettō no motsu genshisei*) (4–10), „Eine Gesellschaft, die die [Institution der] Familie noch nicht kannte“ (*Katei o shiranakatta shakai*) (11–45), „Mütter ohne Geburtsschmerzen“ (*Mutsū bunben no hahatachi*) (46–73), „Die Clan-Mutter Himiko“ (*Zokubo Himiko*) (74–115), und „Die frauenzentrierte Kultur“ (*Josei chūshin no bunka*) (116–138). Wie diese Titel bereits andeuten, wird im ersten Kapitel das Bild einer japanischen Frühgesellschaft entworfen, in der Frauen den rituellen und politischen Mittelpunkt bildeten. Archäologische Funde und frauengeschichtliche Thesen werden herangezogen, um die frauenzentrierte soziale Verfasstheit der Frühgesellschaft zu veranschaulichen. In Takamures Darstellung ist die japanische Frühzeit von freier Sexualität, Natürlichkeit, Gemeinschaftlichkeit, weiblicher Spiritualität und mütterlicher Autorität gekennzeichnet. Die anhand dieser Kriterien definierte Frühzeit bildet das dichotome Gegenüber zu den Anfängen der schriftlich überlieferten Geschichte auf dem eurasischen Kontinent.

Zunächst verortet sich Takamure selbst als maternalistische Feministin und diskutiert die Notwendigkeit, jenseits der Gleichheitsrhetorik zwischen Mann und Frau die Mutter-Kind-Problematik als wichtiges Thema zu erkennen, wenn es um die Selbstbestimmung der Frauen in der Moderne geht (4). Des weiteren geht sie auf die Besonderheit und die

Bedeutung ihres Forschungsgegenstandes Japan, auf seine geographische und kulturelle Lage zwischen dem asiatischen Kontinent und den Pazifischen Inseln ein. Hieraus schließt sie auf eine Mittlerstellung Japans zwischen einem sogenannten kontinentalen und einem pazifischen Charakter, wobei die kontinentalen Gesellschaften patriarchal und die pazifischen Gesellschaften matriarchal bzw. frauenzentriert verfaßt seien. Schließlich führt sie die Exegese von japanischen Mythen und von frühen philosophischen Schriften als Mittel der Rekonstruktion einer Frauengeschichte ein. Das zweite Unterkapitel „Eine Gesellschaft, die die [Institution der] Familie noch nicht kannte“ (*Katei o shiranakatta shakai*) (11–45) wird mit einer allgemeinen Erörterung der „Familie“ (*katei*) und ihrer geschichtlichen und gegenwärtigen Misere eingeleitet. Die Familie ist für Takamure eine soziale Erscheinung, die durch männliche Genealogie und männliches Recht (*dankei danken*) (11) gekennzeichnet ist und als solche in der Frühzeit Japans noch nicht existierte.

Allgemeine Darstellungen über die Lebens- und Produktionsbedingungen der Menschen der Jōmon- und Yayoi-Zeit, über den Beginn des Ackerbaus und die Veränderungen der Wohnverhältnisse in der Clan-Gesellschaft dienen der Untermauerung der These von der Verspätung Japans im Vergleich zum Festland. In Europa betrieben Takamure zufolge die altsteinzeitlichen Menschen bis etwa 10 000 Jahre v. u. Z. Jagen, Sammeln und Fischfang und lebten in Horden. Die Jungsteinzeit (von etwa 7 bis 8 000 v. u. Z. bis etwa 2 bis 3 000 v. u. Z.) in Europa ist im allgemeinen gekennzeichnet durch Viehzucht, Ackerbau, Weberei, Megalith-Gräber und durch eine matrilinear organisierte Clan-Gesellschaft, worauf auch Funde weiblicher Göttinnen-Figuren hinweisen (14, 19). Hingegen gab es in der japanischen Jungsteinzeit, der Jōmon-Zeit, zwar schon eine fortgeschrittene Tongefäß-Kultur; die Muster auf den Tongefäßen haben, wie Takamure auch aufgrund überlieferter Bräuche in der Südsee vermutet, Frauen hergestellt, „Frauen, die im Mittelpunkt der frühzeitlichen Gesellschaft lebten“ (18). Jedoch waren ihr zufolge die Produktionsweise und gesellschaftliche Organisation der Jōmon-Zeit verspätet und blieben lange Zeit auf dem Niveau der (europäischen) Alt- und Mittelsteinzeit, d. h. bei Jagen, Fischen und Sammeln und beim Leben in Horden.¹⁶³ Alt- und Jungsteinzeit fallen hier also zusammen, und dieses Verharren auf einer frühen Stufe der Entwicklung ist Takamures Ansicht nach dem besonderen pazifischen Inselcharakter Japans zuzuschreiben.

Takamure geht davon aus, daß in der Jōmon- und Yayoi-Zeit die Gruppenehe praktiziert wurde und gleichheitliche sexuelle Verhältnisse

¹⁶³ Mittlerweile gibt es bereits für die Jōmon-Zeit Beweise für frühen Ackerbau, insbesondere Reisanbau (vgl. Dettmer 1985: 2).

zwischen den Geschlechtern herrschten (siehe das Kapitel „Die Ehe“). Weiterhin wird die herausragende Bedeutung der Mütter in der sozialen Organisation der Clans beschrieben. Die Stellung der Mütter im Clan wird auf einer politischen Ebene mit der Existenz der charismatischen Königin Himiko im dritten Jahrhundert hypostasiert und das System der Doppelherrschaft eines weiblichen und eines männlichen Führers diskutiert (74–115). Das Yamato-Bündnis zur Zeit Himikos und seine bis heute umstrittene geographische Lokalisierung werden thematisiert und mit dem bei Morgan beschriebenen Irokesen-Bund verglichen. Dabei versucht Takamure zu zeigen, daß die Ähnlichkeit beider Bündnisse in geteilter Herrschaft und in matrilinearere Organisation liegt. Auch die Stellung der Frauen auf den Ryūkyū-Inseln und deren große rituelle und teils daraus resultierende politische Macht diskutiert Takamure, um die Existenz der Doppelherrschaft von Mann und Frau in frühen Gesellschaften darzustellen. Als Grundlage dieser politischen Organisation beschreibt Takamure eine „frauenzentrierte Kultur“ (*Josei chūshin no bunka*) (116–138): Die mit magischen Fähigkeiten ausgestattete „geistbegabte Frau“, die als spirituelle Beschützerin oder als Geschichtenerzählerin (*kataribe*) eine „Kultur des Wortes“ vor der patriarchalen Kultur der Schrift erschafft, steht im Mittelpunkt der philosophischen Reflexion dieses ersten Kapitels.

In weiteren allgemeinen Erörterungen, in welche sie gegenwartsbezogene und naturwissenschaftliche Erkenntnisse einbezieht, diskutiert Takamure die soziale und historische Kontingenz von Formen des Geschlechtsverkehrs und des Geburtsvorganges. Hierbei postuliert sie, daß Homosexualität eine geschichtliche Folgeerscheinung des deformierten heterosexuellen Geschlechterverhältnisses sei. Auch das Phänomen der Geburtsschmerzen, von denen sie annimmt, daß sie in der frühen frauenzentrierten Kultur (*Josei chūshin no bunka*) nicht existierten, führt sie auf die unterdrückte gesellschaftliche Stellung der Frauen, also auf kulturgeschichtliche Bedingungen zurück. Durchsetzt ist dieses erste Kapitel auch von einer Theoriediskussion um das Wesen der Frau bzw. der Geschlechter, wobei die Auseinandersetzung mit Simone de Beauvoirs Klassiker *Das andere Geschlecht* (1956) großen Raum einnimmt (siehe das Kapitel „Sexualität“).

Das **zweite Kapitel** befaßt sich mit der Frage „**Unter welchen Umständen hat sich die Position der Frauen verschlechtert?**“ (*Josei no chiho wa donna guai ni kōtai shitaka?*). Die fünf Unterkapitel mit jeweils zwei bis drei Absätzen sind durchzogen von der Darstellung der Thesen Engels' in seinem Klassiker *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884). Die Untertitel des zweiten Kapitels deuten bereits den geschichtlichen Prozeß an, welchen Takamure in bezug auf die Stellung

der Frauen nachzeichnet und den sie als Rückschritt (*kōtai*) bewertet: „Der Beginn der Zivilisation“ (*Bunmei no kaimaku*) (140–162), „Die Entstehung des Privateigentums“ (*Shiyū zaisan ga umareta*) (163–193), „Das Zerbrechen der Clans“ (*Shizoku ga kowareta*) (194–209), „Der Staat entstand“ (*Kokka ga dekita*) (210–223) und schließlich „Die weibliche Kultur zerfiel“ (*Josei bunka ga kuzureta*) (224–238). Auf der theoretischen Grundlage von Engels' Werk werden die japanischen Verhältnisse diskutiert und eine neue Periodisierung der japanischen Geschichte vorgeschlagen, die sich wesentlich an der Stellung der Frau in Ehe und Familie orientiert. Von dem durch Engels vermittelten Bild einer Weltgeschichte und ihrer auf der Entwicklung der Produktionsverhältnisse basierenden patriarchalen Prinzipien setzt Takamura die japanische Frühgeschichte weitgehend gleichberechtigter und variabler Formen der Ehe und des Zugangs zu Eigentum beider Geschlechter als Sonderfall und damit als Herausforderung an die Universalgeschichte ab. Der Beginn der Zivilisation und der Niedergang der Clan-Gesellschaft werden jedoch auch bei Takamura für die allmähliche Verschlechterung der Stellung der Frau verantwortlich gemacht. Auf die Auseinandersetzung Takamures mit Engels soll ausführlich im Kapitel „Geschichtliche Periodisierung“ eingegangen werden.

„Die Entstehung des Privateigentums“ (*Shiyū zaisan ga umareta*) (163–193) in Engels' Sinne setzt Takamura für Japan erst mit der vollständigen Auflösung der Clan-Gesellschaft im Übergang von der Kamakura- zur Muromachi-Zeit an. Bis zum dritten Jahrhundert habe es ausschließlich Gemeinbesitz (*kyōsansei*) gegeben. Die Entstehung von Privateigentum habe zwar Mitte der Yayoi-Zeit begonnen, sei aber in Japan lange an den Gemeinbesitz gebunden und nicht durch den Ausschluß der Frauen gekennzeichnet gewesen. Im Rahmen des Gemeinbesitzes des Clans wurde seit der Taika-Reform Privateigentum befristet oder auf Dauer an Männer und Frauen verteilt. Dies bezeugen die Beteiligung beider Geschlechter am *kubunden*-System, der rotierenden Zuteilung von Reisfeldern, und ihre Möglichkeit zum Besitz von Sklaven, später von *shōen* (sog. „Lehen“). Auch die Gütertrennung zwischen Ehepaaren bis zum 11. Jahrhundert verweist für Takamura auf die geschlechtsunabhängige starke Bindung des Besitzes an den jeweiligen Clan (193). Aus diesen Kriterien schließt Takamura nicht nur auf geschlechtsegalitäre Vermögensrechte (*danjo byōdō no zaisansei*) sondern auch darauf, daß das Patriarchat (*kafuchōsei*) und das „Männerrecht“ (*fukensei*) noch nicht existierten (182). Der Ausschluß der Frauen von Privateigentum und die strikte geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, die Engels als Ursachen für die „weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechtes“ postuliert, werden von Takamura für Japan in Frage gestellt bzw. relativiert.

„Das Zerbrechen der Clans“ (*Shizoku ga kowareta*) (194–209) und die Entwicklung vom ursprünglich matrilinearen Clan (*shizoku*) zur Familie (*kazoku*) war Takamure zufolge begleitet vom Wandel zum patrilinearen Prinzip, von der duolokalen Besuchsehe (*tsumadoikon*) über die Einheirat des Mannes (*shōseikon*) zur patrilokalen und patrilinearen Eheform, der *yometorikon* („Einheirat der Frau“). Entstehung und Niedergang des Clan-Systems umfassen den Zeitraum vom Beginn der Yayoi-Zeit bis in die Muromachi-Zeit. Ein für die Existenz des Clan-Systems ebenso wichtiges Kriterium wie getrennter Privatbesitz von Ehefrau und Ehemann ist für Takamure das Kriterium der getrennten Gräber der Eheleute, die es bis Mitte der Muromachi-Zeit gab (194f.), und welche die starke Bindung an den jeweiligen Clan bezeugen. Der Niedergang des Clan-Systems ist in Takamures Darstellung mit der gesellschaftlichen Differenzierung in Arme und Reiche, mit der Akkumulation von Reichtum durch militärische Siege seit Mitte der Heian-Zeit und mit der steigenden Bedeutung des Handels verbunden (201). Daß bis Beginn der Nanbokuchō-Zeit (1336–1392) die Einheirat des Mannes vorherrschte, führt sie auf das Weiterwirken des matrilinearen Prinzips zurück, welches wiederum der Verspätung Japans und der allgemeinen Unreife der Produktivkräfte zugeschrieben wird (209).

Die Entstehung des Staates (*Kokka ga dekita*) (210–223) wird wie bei Engels mit dem Niedergang der Clan-Gesellschaft, der Entwicklung der Produktivkräfte, der sozialen Differenzierung und Ausbeutung und der Entstehung eines Rechts- und Polizeisystems (als dessen Rückseite) erklärt. Wie an der Reihe der Kaiserinnen in Japan deutlich wird, nehmen Frauen darin aber noch lange eine hohe Stellung ein. Die allmähliche Entrechtung der Frauen wird als ein Prozeß dargestellt, der durch das vom chinesischen Festland eingeführte Rechtssystem (*ritsuryō*) und religiöse Ideen (Buddhismus) getragen und von oben initiiert war. Die Folge war, daß die „weibliche Kultur zerfiel“ (*Josei bunka ga kuzureta*) (224–238): In diesem Unterkapitel wird das Bild einer weiblichen Kultur und seiner pantheistisch-religiösen, sozial und ökonomisch gleichheitlichen Bedingungen entworfen und mit einer „Kultur der Mütter“ gleichgesetzt (siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur“). Die Literatinnen der Heian-Zeit lieferten den künstlerischen Ausdruck dieser Kultur, die bereits im Niedergang begriffen war. Im 11. Jahrhundert entstand das Genre der Tagebücher, das bis in die Kamakura-Zeit von Frauen geprägt wurde. Die Frage, warum in Europa keine solche frühe Frauenliteratur entstanden sei, beantwortet Takamure mit dem Hinweis, daß im Gegensatz zu Japan in Europa und auf dem Festland die weibliche Kultur bereits vor Beginn der Geschichte (*yūshi izen*) zerfallen war (229).

Das **dritte Kapitel** in *Josei no rekishi* trägt den Titel „**Die Epoche der Erniedrigung der Frau**“ (*Josei no kutsujoku jidai*). Die Muromachi-Zeit wird darin als eine Art Zeitenwende in der Entwicklung der Eheformen und der Unterordnung der Frau bis zu ihrer vollkommenen Entrechtung dargestellt. Die Gleichsetzung jener Epoche mit dem Altertum und die Charakterisierung der Edo-Zeit als halb dem Altertum zugehörig, halb feudal wird auf mehreren Ebenen unternommen und vor dem Hintergrund der sozialen Veränderungen in den Städten erläutert.

Im ersten Unterkapitel „Die japanische Frauengeschichte aus der Sicht der Prinzipien und Methoden der Universalgeschichte“ (*Sekaishi no kihon hōsoku kara mita Nihon joseishi*) (240–261) wird die untergeordnete Stellung der Frauen im Griechenland des Altertums mit jener der japanischen Muromachi-Zeit verglichen und eine auf vielfältigen Ebenen angesiedelte Beweisführung ihrer strukturellen Ähnlichkeit unternommen. Dabei entwirft Takamure das Bild der völligen Rechtlosigkeit der Frau und Mutter in der griechischen Gesellschaft des Altertums und zieht dieses Bild immer wieder als Vergleich zu der seit der Muromachi-Zeit ebenfalls von Unterdrückung und Rechtlosigkeit gekennzeichneten Situation der japanischen Frauen heran. Die Epoche des griechischen (und römischen) Altertums ist für sie synonym mit der Entstehung des Patriarchats, das durch folgende Merkmale gekennzeichnet ist: die Einheirat der Frau in die Familie des Mannes, ihre weitgehende Besitz- und Rechtlosigkeit darin, die Verdinglichung ihrer Sexualität und Reproduktionsfähigkeit durch Prostitution einerseits und das Recht des Vaters über die Kinder andererseits sowie durch die öffentlich sanktionierte Forderung nach weiblicher sexueller Treue. So kommt sie zu ihrer provokanten These, daß nämlich in Japan dieses Patriarchat, und somit auch das Altertum, für die Frauen erst mit der Muromachi-Zeit begonnen habe.

Die städtische Gesellschaft und Kultur, die in der Muromachi-Zeit entsteht, wird in dem Unterkapitel „Das Entstehen der städtischen Gesellschaft“ (*Shimin shakai ga shutsugen shita*) (262–318) in den Zusammenhang der zunehmenden Geldwirtschaft gestellt. Diese ist Takamure zufolge begleitet von der Entstehung der Prostitution auf der einen Seite und der Knebelung der Frauen in der Familie auf der anderen Seite. Die Spaltung der Frauen in Ehefrauen auf der einen und Prostituierte auf der anderen Seite, ihre Reduzierung auf diese Rollen, sowie die Bedeutung und Entwicklung der Prostitution werden als zentrale Momente in der Geschichte der Frauen erläutert. Die Stadtentwicklung ist Takamure zufolge ebenfalls Indiz für die Zuordnung zur Frühzeit bzw. zum Altertum. Die ersten Städte Japans, Asuka, Fujiwara, Nara und Heian waren nach chinesischem Vorbild erbaut, hatten aber keine für die Städte des Altertums typischen Befestigungsanlagen und verweisen für Takamure damit

auf ihren frühzeitlichen Charakter. Harada Tomohiko zufolge wären Städte mit Schloßmauern erst für die Endphase des Mittelalters, in Takamures Periodisierung des Altertums, typisch gewesen (283).¹⁶⁴

Die Entwicklung der Familienformen über die Besuchsehe zur Einheit des Mannes und schließlich zur Etablierung der patrilokalen und patrilinearen Ehe seit der Muromachi-Zeit beschreibt Takamure in dem folgenden Unterkapitel „Die ‚Familie‘ (ie) nimmt Gestalt an“ („Ie“ *ga katachi tsukurareta*) (319–360). Die Patriarchalisierung von Ehe und Familie geht demnach einher mit der Entrechtung der Frau zunächst in der Oberschicht. Die Verbindung von Konkubinat und Despotismus, die Utilisierung der Frauen zu politischen Heiraten bis in die Edo-Zeit hinein, der einseitig gegen die Frauen gerichtete Straftatbestand des Ehebruchs und die Scheidung als Existenzbedrohung der Frau werden als Folgen des Familiensystems dargestellt.

Auf der politischen Ebene beschreibt Takamure die Entstehung des japanischen Feudalismus als patriarchales Herrschaftssystem in dem Unterkapitel „Die Feudalgewalt übernahm die Herrschaft“ (*Hōken kenryoku ga tenka o totta*) (361–465). Zunächst jedoch wird die der Feudalzeit vorausgehende wirtschaftliche Grundlage, das *shōen*-System und der dezentrale Großgrundbesitz der Clan-Führer (*zokuchōteki daitochi shoyū*) unter dem politischen Begriff der Sklavengesellschaft der Clan-Führerschaft (*zokuchō doreisei shakai*) subsumiert. Daraus sei in der Muromachi- und Sengoku-Zeit der Großgrundbesitz des *daimyō*-Systems (*daimyōsei teki daitochi shoyū*) entstanden. Echtes Privateigentum entwickelte sich in den Händen der Patriarchen der einzelnen Familien, deren Mitglieder einen sklavenähnlichen Status innehatten. Zum Ende der Sengoku-Zeit sei die wirtschaftliche Einheit der „erweiterten patriarchalen Familie“ (*kakudai kafuchōsei*) mit ihrer Aufteilung in Haupt- und Zweigfamilien (*honke bunke teki dōzokudan*) entstanden. Auf dieser wirtschaftlichen Basis der Sengoku-Zeit entwickelte sich während der Regentschaften Oda Nobunagas und Toyotomi Hideyoshis das politische System des Feudalismus (372). In einem Vergleich zwischen dem europäischen und dem japanischen Feudalismus (453) hebt Takamure die „sklavische“ Stellung der Frauen und der Bauern, die Kontrolle der Bauern in bezug auf Essen, Kleidung und Wohnen im Japan der Edo-Zeit hervor (465). Auch die konfuzianischen und buddhistischen Tugend- und Morallehren verdeutlichen ihr zufolge die abhängige und abgewertete soziale Stellung von Frauen und Bauern. Dies trage Züge der Sklaverei des Altertums und verweise auf

¹⁶⁴ Takamure zitiert Harada Tomohikos *Chūsei ni okeru toshi no kenkyū*. („Studien zur Stadt im Mittelalter“), erschienen 1942.

den Charakter der Edo-Zeit als halb feudalistisch, halb dem Altertum zugehörig.

Die Tugend- und Morallehren hätten allerdings die dörfliche Gemeinschaft nicht völlig durchdrungen. Die lebendige und widerständige Kultur des Dorfes wird in dem Unterkapitel „Die sogenannte Kultur des Volkes“ (*Iwayuru shomin bunka*) (466–488) umschrieben: Volkserzählungen, Volkslieder und Wiegenlieder erzählen von der Schönheit und der Heiterkeit der ländlichen Kultur Japans. Diese stellt Takamura der Kultur der Städter und des Amusements seit der Muromachi-Zeit in kritischer Absicht gegenüber. Die in dieser Darstellung von Sex und Geld geprägte japanische Stadtkultur erscheint auch gegenüber der mit Religion und Rittertum sowie mit der Unauflöslichkeit der Ehe und der Verehrung Marias assoziierten europäischen Kultur des Feudalismus als degeneriert.

Der **zweite Band** von *Josei no rekishi* innerhalb der Gesamtausgabe *TIZS* besteht aus den Kapiteln vier bis acht. Die **Kapitel vier bis sieben**, und damit fast der gesamte Band, stehen in vier großen gleichnamigen Kapiteln unter dem Motto und der Überschrift „**Die Frauen erheben sich nun**“ (*Josei wa ima tachiagaritsutsu aru*). Das achte und letzte Kapitel mit dem Titel „Dem Jahrhundert des Friedens und der Liebe entgegen“ (*Heiwa to ai no seiki e*) (1030–1059) ist nur 29 Seiten lang.

Im **vierten Kapitel** werden die politischen Umstände der Meiji-Restauration diskutiert. Im ersten Unterkapitel „Die Öffnung des Landes und die *geisha-girls*“ (*Kaikoku to geisha gāru*) (490–515) wird die Öffnung des Landes als ein Akt der Vergewaltigung bezeichnet, dem das moralisch verfallene *bakufu* nicht standhalten konnte. Die Gesellschaft wird unter den verschiedenen Blickwinkeln der Prostituirung betrachtet und „der Export“ (*yushutsu*, 512) von Prostituierten nach Asien und Amerika, die Einrichtung von Bordellvierteln für Ausländer in Japan und der Aufstieg der Kurtisane zur Dame der Meiji-Gesellschaft thematisiert. Die Beschränkung der japanischen Ehefrauen auf die häusliche Sphäre wird der Stellung der westlichen Ehefrau und ihrem öffentlichen Auftreten kritisch gegenübergestellt. So äußerten Mitglieder der ersten japanischen Auslandsdelegationen sich bei Besuchen im Weißen Haus in Washington und bei General Perry erstaunt darüber, daß bei offiziellen Empfängen keine Prostituierten, sondern die Ehefrauen der Politiker anwesend seien (500). Andererseits bestimmten Takamura zufolge die Begriffe „Fujiyama“ und „*geisha gāru*“ („*geisha-girl*“) das internationale Bild von Japan seit der Öffnung des Landes. Dies bedeute, daß für Ausländer die *geisha* auf der gesellschaftlichen Ebene auffällig präsent war, während die gewöhnliche Frau (*ippan fujin*) den Status einer Sklavin im Haus innehatte. Von diesem Sachverhalt habe die Frauengeschichtsschreibung der Meiji-Zeit auszugehen (497). In Japan, so behauptet Takamura, habe es ein dem europäischen

vergleichbares Mittelalter nicht gegeben. In der Edo-Zeit habe zwar eine Adelsschicht existiert, aber keine Schicht adliger Frauen, die wie in Europa eine öffentliche gesellschaftliche Rolle gespielt hätten (503).

In dem folgenden Unterkapitel „Die Meiji-Regierung und die Frauen“ (*Meiji seiken to josei*) (416–555) charakterisiert Takamure die Meiji-Regierung ganz auf der Linie der Kōza-ha als „absolutistische Regierungsform mit dem *tennō* als Mittelpunkt“ (*tennō chūshin no zettai-shugi seiken*) (525), die dem europäischen Absolutismus vergleichbar, jedoch nicht mit ihm identisch sei. Während die europäische Salonkultur gebildeter adliger Damen im 17. und 18. Jahrhundert Treffpunkte für Literaten, Intellektuelle, späterhin Liberale und Revolutionäre bereitgestellt habe, wo Frauen großen Einfluß auf die Politik nehmen konnten, hätte die japanische Teehaus-Kultur mit seinen *geisha sarōn* oder *machiai sarōn*, die zur Zeit der Restauration und der gesamten Meiji-Zeit von zahlreichen führenden Politikern frequentiert wurden, Orte geschaffen, an denen das Animalische der Männer angesprochen wurde, Korruption und Geschäfte gediehen (529).

Die Anfänge der staatlichen Frauenbildung hätten zunächst unter der Maxime der Angleichung an den Westen in der Rokumeikan-Kultur sowie der „Verbesserung“ der Frauen (*fujin kairyō*) gestanden. Sie mündeten unter Mitwirkung namhafter Frauen in die ab den 20er Jahren der Meiji-Zeit staatlich propagierte Ideologie der „guten Ehefrau und weisen Mutter“ (*ryōsai kenbo*), welche die Frau als verständige Gattin und Mutter mit Erziehungsfähigkeiten und -pflichten imaginiert. Diese Idee, so zeigt Takamure anhand der Schriften der Erzieherin und Aufklärerin Hatoyama Haruko (1861–1938), beruhte ursprünglich auf westlichen Vorstellungen, wurde aber zu einem Teil der japanischen schönen Sitte (*junpū bizoku*) stilisiert.

Die wirtschaftliche und politische Entwicklung der Meiji-Zeit benennt Takamure als „Die Reorganisation des Patriarchats“ (*Kafuchōsei no saihen*) (556–590): Die Einführung des Kapitalismus (ursprüngliche Akkumulation) von oben unter Ausweitung des parasitären Pachtsystems, das die Bauern in die Armut und in die Lohnarbeit trieb, geschah unter Beibehaltung und Ausnutzung feudalistisch patriarchaler Strukturen, die als schöne Sitten (*junpū bizoku*) verherrlicht wurden. Die Verabschiedung der kaiserlichen Verfassung (1889) und des Zivilgesetzbuches (*Meiji shin minpō*, 1898) wird von Takamure als Bollwerk gegen das eingeführte westlich-liberale Gedankengut dargestellt und die verfassungs- und zivilrechtliche Diskussion der 1880er und -90er Jahre um die gesetzliche Festlegung der Familie (*ie*) in seiner Bedeutung für die Stellung der Frau darin nachgezeichnet. Mit der generellen Festlegung der Primogenitur sei die Familienform der Kriegerschicht (*buke*) übernommen und zur

Norm für das ganze Volk gemacht worden. Mit der Erlaubnis der Heirat für zweit- und drittgeborene Söhne hingegen, welche Zweifamilien gründen durften, wäre das Volksrecht (*shominhō*) aufgenommen und damit ein großpatriarchales System (*dai kafuchō sei*) begründet worden (578).

Eine für Takamura zentrale Seite der kulturellen Entwicklung seit der Meiji-Zeit bilden die gesellschaftlichen und literarisch geäußerten Vorstellungen über das Verhältnis der Geschlechter zueinander. In dem Unterkapitel „Das Entstehen der modernen Liebe und ihr Scheitern“ (*Kindai ren'ai no hassei to zasetsu*) (591–643) zeichnet sie die moderne Liebe als ein Produkt des europäischen Intellektualismus, das in der unvollendeten Moderne Japans keine allgemeine Verbreitung finden konnte. Die freie Liebe jedoch sei in der japanischen Frühzeit und bis in die Kamakura-Zeit möglich gewesen und erst danach durch die sozialen und die Eheverhältnisse sowie durch die Frauenverachtung ausgetrieben worden. Ausführlich behandelt Takamura die Liebesvorstellungen aber auch das Privatleben japanischer Schriftsteller der Meiji-, Taishō- und Shōwa-Zeit, insbesondere Kitamura Tōkoku (1868–1894), Tokutomi Roka (1868–1927), Kunikida Doppo (1871–1908), Shimazaki Tōson (1872–1943) und der Dichter und Bildhauer Takamura Kōtarō (1883–1956) (642). Die Ehe von letzterem mit Naganuma Chieko (1886–1938), Malerin und Zeichnerin für die Zeitschrift *Seitō*, wird als Beispiel für die vollkommene Liebesehe aufgeführt (auch 729).

Das **fünfte Kapitel** von *Josei no rekishi* thematisiert die Entstehung und Entwicklung der Frauenbewegung und ihrer Diskurse in Japan. Zunächst erörtert Takamura in dem Unterkapitel „Die Entwicklung der Frauenfrage“ (*Fujin mondai no tenkai*) (648–672) die Ursachen des Entstehens der Frauenfrage. Sie stellt die einfachen Fragen: „Nur eine Frauenfrage gibt es, und warum keine Männerfrage? Nur eine Frauenbewegung gibt es, und warum keine Männerbewegung?“ (648) Ihre Antwort lautet, daß Frauen Unterdrückte seien, und daß eine Gesellschaft, in der es die Frauenfrage und Frauenbewegung gibt, eine für die Frauen nicht förderliche Gesellschaft sei, die es durch die Bewegung mit zu verändern gelte (648). Die Ursache für das Unglück der Frauen liege grundsätzlich jedoch in der Familie. Als ideale Gesellschaft ohne Frauenfrage führt sie die Gesellschaft der Frühzeit an, in der „die Familie“ (*katei*) noch nicht existierte (650).

Der Diskurs über die Frauenfrage wurde seit der Meiji-Zeit von männlichen Experten geführt. Klar ist Takamura zufolge für fortschrittliche wie für gewöhnliche Männer, daß „die Frauenfrage nicht nur ein Problem der Frauen, sondern ein drängendes Problem für die Männer selbst“ sei (656). Die aufklärerischen Aktivitäten fortschrittlicher japanischer und westlicher Männer (z. B. J. S. Mill, 1806–1873), allen voran die Thesen Fukuzawa Yukichis (1834–1901) für Frauenbildung werden anerkennend diskutiert aber auch kritisiert.

In dem folgenden Unterkapitel über „Die Bewußtwerdung und Bewegung der Frauen“ (*Josei no jikaku to undō*) (673–792) wird das Scheitern der Meiji-zeitlichen Bewegung für Freiheit und Volksrechte (*jiyū minken undō*) und der Frauenrechtsbewegung, die aus ihr hervorging, auf die auch von der Kōza-ha vertretene These zurückgeführt, daß eine bürgerliche Revolution in Japan nicht wirklich stattgefunden habe. Takamure diskutiert in den einzelnen Abschnitten Themen wie Frauenbildung, den Eintritt der Frauen in die modernen Naturwissenschaften (Yoshioka Yayoi, 1871–1959, Ogino Ginko, 1851–1913), die Aktivitäten Yajima Kajikos (1832–1925) in der Anti-Prostitutionsbewegung. Die Literatur von Frauen wie Higuchi Ichiyō (1872–1896) und Yosano Akiko (1878–1942) wird vor dem jeweiligen zeitgeschichtlichen Hintergrund besprochen. In einer ausführlichen Hommage an Hiratsuka Raichōs (1886–1971) Leben und Werk werden schließlich zentrale Diskurse in der Frauenbewegung bis in die 1950er Jahre sowie Takamures eigener Aktivismus und die Zusammenarbeit mit Hiratsuka Raichō bei der Herausgabe der anarchistisch-feministischen Zeitschrift „Die Frauenfront“ (*Fujin sensen*, 1930–1931) vorgestellt. Des weiteren findet sich eine kritische Auseinandersetzung Takamures mit Yamakawa Kikue (1890–1980), in der trotz Takamures anerkennender Worte auch eine Wiederauflage ihrer kritischen Haltung gegenüber marxistischen Positionen im Diskurs um die Frauenfrage in den 1920er Jahren deutlich wird. Schließlich wird mit den Leistungen Ichikawa Fusae die Entwicklung der Bewegung für das Frauenwahlrecht dargestellt.

Im **sechsten Kapitel** behandelt Takamure eingehend das Thema Frauen und Lohnarbeit. Die Ausbeutung und Benachteiligung der Frauen in der Arbeitswelt wird in Berichten und einzelnen Statistiken erläutert. Darüber hinaus wird die Priorität, die der Sphäre der Produktion vor der Reproduktion beigemessen wird, sowie ihre theoretische Spaltung in bezug auf die Frauen kritisch hinterfragt. Die Probleme der Frauen in einem primär an der Produktion orientierten System werden als die Zukunftsprobleme der Gesellschaft im allgemeinen verstanden.

In dem Unterkapitel „Der Weg der Arbeiterin“ (*Rōdō fujin no ayumi*) (794–888) werden die Positionen der Rōnō-ha und der Kōza-ha in der sogenannten japanischen Kapitalismus-Debatte (*Nihon shihon-shugi ronsō*) erstmals ausführlich vorgestellt. Die Kōza-Position wird von Takamure in modifizierter Weise für die Frauengeschichte übernommen. Ihren Namen erhielt die Kōza-ha durch die 1932–1933 erschienene siebenbändige Publikation *Nihon shihon-shugi hattatsushi kōza* („Vorlesungen zur Geschichte der Entwicklung des japanischen Kapitalismus“). Die Kōza-Position wurde von Wissenschaftlern und Aktivisten, die der Komintern-Linie der Kommunistischen Partei Japans nahestanden, entwickelt. Zu ihnen gehörten Noro Eitarō, Hirano Yoshitarō, Yamada Moritarō,

Hattori Shisō und Hani Gorō.¹⁶⁵ Auf der anderen Seite stand die schließlich mit der Sozialistischen Partei Japans affilierte und nach der von Yamakawa Hitoshi u. a. herausgegebenen Zeitschrift *Rōnō* („Arbeiter und Bauern“) benannte Rōnō-ha, deren Hauptvertreter Yamakawa, Inomata Tsunao und Sakisaka Itsurō waren.¹⁶⁶ Die Kōza-Position vertrat die Auffassung, daß die Meiji-Restauration keine bürgerliche Revolution gewesen sei, sondern in erster Linie der Einrichtung einer absolutistischen Monarchie gedient habe.¹⁶⁷

Takamures Sicht deckt sich mit jener der Kōza-ha auf zwei Ebenen, der Beurteilung des *tennō* und der Frauenarbeit. Dem *tennō* sei in der Meiji-Verfassung eine absolutistische Stellung als Souverän des Volkes eingeräumt worden, die er in der neuen Nachkriegs-Verfassung nicht mehr innehabt; die Souveränität ging in die Hände des Volkes über. In Anlehnung an Maki Kenjis Darstellung¹⁶⁸ beschreibt Takamure die Entwicklung des *tennō* von einer religiösen Institution zur Zeit der frühzeitlichen Clan-Gesellschaft zu einem patriarchalen Despoten (*kafuchōsei-teki sensei kunshū*) unter dem chinesischen Einfluß seit der *ritsuryō*-Gesetzgebung,

¹⁶⁵ Die folgenden Autoren und Schriften führt Takamure als Sekundärliteratur auf: Noro Eitarō: *Nihon shihon-shugi hattatsushi* von 1930 (762), Hattori Shisō: *Tennōsei zettai-shugi no kakuritsu* (557), Ōuchi Hyōei wird zitiert (799), Ōkōchi Kazuo: *Sengo Nihon no rōdō undō* (862), Tōyama, Fujiwara und Imai: *Shōwashi* (934).

¹⁶⁶ Siehe die ausführliche Darstellung der Rōnō- und Kōza-Positionen in bezug auf den Staat und das *tennō*-System, die Agrarfrage und den japanischen Kapitalismus bei Hoston 1994.

¹⁶⁷ Dem gegenüber verstanden die Rōnō-Vertreter die Meiji-Restauration als unvollständige bürgerliche Revolution und begründeten die Deformation des japanischen Kapitalismus mit der Verspätung Japans. Hierbei ging es bis 1955 auch um die Strategie der proletarischen Parteien, d. h. um die Frage, ob die nächste Stufe eine bürgerliche oder eine proletarische Revolution sein müsse. Wie Ilse Lenz (1984: 233) im Anschluß an Uchida Yoshiaki anmerkt, berücksichtigten im Gegensatz zu der im wesentlichen ökonomischen Argumentation der Rōnō-Richtung die Kōza-Vertreter die Dimension der Herrschaft und damit soziologische und kulturelle Fragestellungen in der Analyse des japanischen Kapitalismus. Lenz weist jedoch darauf hin, daß auch die Kōza-Richtung Fragen patriarchaler Herrschaftsverhältnisse kaum berücksichtigt hätte. Das Patriarchat erscheine als Erbe der feudalen Vergangenheit. Auch die dynamischen Faktoren in den Arbeitsverhältnissen würden weitgehend außer acht gelassen (Lenz 1984: 234).

¹⁶⁸ Takamure zitiert aus der Schrift *Hōseishi jo ni okeru tennō* (797). Maki Kenji (1892–1989) war Rechtshistoriker und gehörte zu jenen Wissenschaftlern, die die These von der Lokalisierung Yamatais in Kyūshū verfochten (siehe das Kapitel „Die Mütter“). Hohe Anerkennung erlangte seine Studie über die Besonderheiten des japanischen Feudalismus *Nihon hōken seido seiritsushi*.

sodann zu einem absolutistischen Monarchen in der europäisch beeinflussten Meiji-Verfassung und schließlich zu einem symbolischen *tennō* (*shōchō tennō*) in der Nachkriegs-Verfassung. Letzterer sei – wie der *tennō* der japanischen Frühzeit – wiederum von religiösem Charakter (798). Die absolutistische Problematik des *tennō*-Systems hält Takamure mit der neuen Verfassung für gelöst und es ist herauszulesen, daß sie die symbolische Funktion, die sie als religiöse deutet und als Anschluß an die Frühzeit interpretiert, bejaht.

Die Entwicklung der Frauenarbeit vor allem in der Textilindustrie und ihre Bedeutung für die japanische Wirtschaft seit der Meiji-Zeit stellt Takamure ebenfalls in den politischen Rahmen feudaler Familien- und Arbeitsbeziehungen: „Die Besonderheit der japanischen Frauenarbeit (...) ergibt sich aus dem halbfeudalen Charakter des japanischen Kapitalismus und aus dem feudalen und halb dem Altertum zugehörigen Charakter des japanischen Familiensystems“ (801). Sowohl die weibliche Heimarbeit als auch die Lohnarbeit in den Fabriken werde auf der Grundlage eines Kontraktes zwischen Patriarchen und Arbeitgebern geleistet und durch einen Vorschußlohn sowie durch die Unterbringung der Arbeiterinnen in Fabrikswohnheimen abgesichert. Anders als in England, wo die Kapitalisten selbständige Arbeiterinnen suchten, brauchte der japanische Kapitalismus die an das patriarchale System zweifach gefesselte Arbeiterin (803).¹⁶⁹ Die Arbeitskämpfe von Frauen von der Meiji-Zeit bis in die Nachkriegszeit hinein und die Vernachlässigung ihrer Anliegen in den entstehenden Gewerkschaften bilden weitere Themen.

In dem Unterkapitel „Verschiedene Probleme der Frauenarbeit“ (*Fujin rōdō no shomondai*) (889–906) beleuchtet Takamure im einzelnen die ver-

¹⁶⁹ Takamure hatte auch Ōkōchi Kazuos Arbeiten rezipiert (vgl. 862), wenngleich sie ihn an dieser Stelle nicht ausdrücklich nennt. Er hatte zum Verständnis der Veränderungen der japanischen Arbeitsbeziehungen die Typologie eines „vormodernen“ und eines „modernen“ Typus der Reproduktion der Arbeitskraft entwickelt. In England habe sich durch die Auflösung der Kleinbauernschaft eine „moderne“ urbanisierte Arbeiterklasse herausgebildet, die eine eigene Lebensform entwickelte und sich auf der Basis des Lohnes reproduzieren konnte. Im Gegensatz dazu hätten sich in Japan in der Anstellung, der Allokation, der Arbeitsmigration und der Kündigung der Arbeitskraft „vormoderne“ Standes- und Machtbeziehungen erhalten (Ōkōchi 1972, vgl. Lenz 1984: 235f.). Takamure betrachtet und ergänzt die *Kōza*-Position im Hinblick auf den hohen Anteil an Frauen in den Fabriken der Meiji-Zeit (60%) (801). Ilse Lenz (1984: 234) kommt zu einem ähnlichen Ergebnis wie Takamure, wenn sie schreibt, daß die industrielle Lohnarbeit den Frauen wenig Raum zur Individuation gab und sie gleichzeitig in ihrer Lebensperspektive an das Kollektiv Familie band (Lenz 1984: 267).

schiedenen politischen, sozialen und strukturellen Ebenen der Frauenarbeit. Die Kompatibilität von Mutterschaft und Lohnarbeit oder die doppelte Last, die die Frauen in der Hausarbeit und Lohnarbeit tragen (heute als doppelte Vergesellschaftung bezeichnet), stehen dabei im Mittelpunkt von Takamures Kritik an marxistischen Ansätzen wie denen Alexandra Kollontais oder Rappaports.¹⁷⁰ Takamure theoretisiert die Notwendigkeit, die Forderung nach Mutterschutz und gleichzeitig die Forderung nach Lohn- und sonstiger Gleichheit zu stellen und plädiert für die Vergesellschaftung der Kindererziehung (*ikuji no shakaika*) und der Hausarbeit (904).

Im **siebten Kapitel** schließt sich eine Diskussion über die amerikanische Besatzung, die Demokratisierung und ihre Auswirkungen auf die Frauenbefreiung an. Die Abschaffung der Prostitution, die Vision einer neuen Familie und die Bürgerbewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg bilden weitere Themen.

In dem Unterkapitel „Die Zeit vor und nach dem Zweiten Weltkrieg“ (*Dai niji taisen no sengo*) (908–985) wird zunächst ein Rückblick auf die innergesellschaftlichen Widersprüche in der Meiji-, Taishō- und Shōwa-Zeit gegeben. Den Fokus bilden dabei die sexuelle Ausbeutung aller Frauen im Familiensystem und die Ausbeutung der Arbeiterinnen, wie sie in der Taishō-zeitlichen Schrift *Jokō aishi* („Die traurige Geschichte der Fabrikarbeiterinnen“) aus dem Jahr 1925 dargestellt ist (910f.).

Die internationalen Widersprüche werden an dem Thema der Kolonialisierung Asiens auch durch das westlich unterstützte Japan thematisiert (915). Die Meiji-Restauration steht hier sowohl für eine Öffnung Japans nach Asien als auch für eine Verbündung mit westlichen Mächten und für einen geistigen Rückzug aus Asien.¹⁷¹ Takamure umschreibt ihre eigene Vision eines „neuen Asien“ (916), indem sie Sun Yat-sens Asianis-

¹⁷⁰ Vermutlich handelt es sich hier um den Marxisten Philip Rappaport, dessen Schrift *Looking Forward*, 1906, von Yamakawa Kikue übersetzt wurde und seit 1924 unter dem Titel *Shakai shinka to fujin no chii* vorlag. Seine darin enthaltenen Aussagen zur Unterdrückung und Befreiung der Frau kritisierte Takamure 1926 bereits ausführlich in *Ren'ai sōsei*.

¹⁷¹ Takamure bezieht sich auf die Ergebnisse einer Unesco-Studie von 1956, die das Wissen von Jugendlichen über andere Länder untersuchte. Die sich darin zeigende geschichtliche und geographische Unkenntnis über und das Desinteresse japanischer Jugendlicher an Asien führt Takamure auf die Europäisierung seit der Meiji-Zeit und die imperialistische Politik gegenüber Korea und China zurück (916f.). Gegenwärtig wird bekanntermaßen eine seit den 1980ern und verstärkt seit den 1990er Jahren auf allen gesellschaftlichen Ebenen feststellbare Rückkehr Japans nach Asien konstatiert oder propagiert (Hijiyakirschneit 1996), eine Rückkehr, für die Takamure in den 1950er Jahren plädierte.

mus (*Dai Ajia-shugi*) – als die Befreiung vom Westen – der japanischen Unterwerfung Asiens in der Ideologie des Groß-Ostasiens (*Dai Tōa-shugi*) gegenüberstellt (923).¹⁷² Die außenpolitischen Ereignisse bis zum Krieg, Japan als brutale Kolonialmacht in Asien, die Selbstmordtragödien von Okinawa zu Kriegsende, die Atombomben und die folgende Anti-Atomwaffenbewegung werden ausführlich behandelt. Die Besatzungszeit wird von Takamure zum einen unter den Aspekten der Demokratisierung, der verfassungsmäßigen Gleichberechtigung der Frauen und dem Wiederaufleben der Frauen- und Mütterbewegung gesehen. Zum anderen bezeichnet sie aber die Errichtung und Ausweitung amerikanischer Militärbasen gegen den Widerstand der bäuerlichen Bevölkerung psychologisch wiederum als eine Art „vergewaltigende Landesöffnung“ (962). Auch den Aspekt der Bordelleinrichtungen für die Besatzungsarmee und den Kampf der Frauen gegen die Prostitution in der Nachkriegszeit stellt Takamure in einen historischen Zusammenhang zur Meiji-Zeit (siehe das Kapitel „Prostitution“).

Takamure thematisiert Sexualität und Prostitution nochmals in dem folgenden Unterkapitel „Die Kultur in der Krise und die Frauen“ (*Kiki no bunka to josei*) (986–1022), hier nun im Zusammenhang mit dem Familiensystem. Zwei Formen von Familie stellt sie darin einander gegenüber: die isolierte und zum Untergang bestimmte Familie und die in die Gemeinschaft eingebundene, auf einem sexuell und materiell gleichberechtigten Geschlechterarrangement basierende, neue Familie. Das Geschlechterarrangement in der Volksrepublik China wird als Vorbild auf dem Weg zur gleichberechtigten und allein von Liebe zusammengehaltenen Partnerschaft zwischen Mann und Frau vorgestellt. Staatskritik und Hoffnung auf eine engagierte Masse (*taishū*) verbinden sich in den Darstellungen der von Frauen gegründeten neuen Religionen des 20. Jahrhunderts und der Anti-Atomwaffen-Bewegung der 1950er Jahre.

Das **achte und letzte Kapitel** ist ganz Takamures Visionen der Zukunft gewidmet und trägt den programmatischen Titel „**Dem Jahrhundert des Friedens und der Liebe entgegen**“ (*Heiwa to ai no seiki e*) (1030–1059). Sie beschreibt die von Müttern getragene japanische Friedensbewegung und ihre Resonanz in der Welt. Des weiteren skizziert sie die wirtschaftlichen (sozialistischen) und sozialen Bedingungen für ein „Jahrhundert der Liebe“. Den Abschluß des Kapitels und des ganzen Werkes bilden ins Metaphysische übergehende visionäre Anschauun-

¹⁷² Ausführlich gibt Takamure Marius B. Jansens 1954 erschienene Studie *The Japanese and Sun Yat-sen* wieder, die sie als „äußerst interessant“ bezeichnet (919f.).

gen Takamures über eine Integration von Glaube, Liebe und Wissenschaft.

In dem Unterkapitel „Die Friedensbewegung“ (*Heiwa undō*) (1030–1045) beschreibt Takamura den politischen Zusammenschluß der Mütter auf dem ersten internationalen Mütterkongreß 1955 in Lausanne als epochales Ereignis. Das von japanischen Frauen vorgetragene Anliegen, die Ächtung von Atom- und Wasserstoffbomben, mache Japan zum Mittelpunkt und Ausgangspunkt für den weltweiten Kampf gegen die atomare Bedrohung (1039). Im Kalten Krieg zwischen den USA und der Sowjetunion bezieht Takamura klar Stellung für letztere.

Das letzte Unterkapitel des Werkes, „Das Jahrhundert der Liebe“ (*Ai no seiki*) (1046–1059), leitet Takamura mit einer Art religiös deterministischer Anschauung über Geschichte und die Natur des Menschen, das heißt sein Gewissen, ein. Ihre Anklage gilt dem Holocaust, der Rassendiskriminierung in den USA ebenso wie der Diskriminierung der *burakumin* in Japan. In der Entwicklung der Ökonomien hin zum Sozialismus sieht sie die Grundlage für ein verändertes Sozialgefüge hin zu Humanität und sozialer Liebe. Ihre Vision des Friedens und der Befreiung liegt in einer mutterrechtlichen kommunistischen Gesellschaft, in der die gesamte Produktion automatisiert wird und in der die Nutzung der Sonnenenergie wieder an die Verehrung der „Mutter Sonne“ (1058) in der japanischen Frühzeit anschließt (siehe das Kapitel „Schlußgedanken: Geschichte, Romantik und Utopie“).

Zusammenfassend läßt sich anmerken, daß Takamures Darstellung der Frauengeschichte Japans auf eigenen empirischen familiengeschichtlichen Forschungen und auf wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit traditioneller und mit marxistischer Geschichtstheorie und Ethnographie basiert. In der Gesamtschau auf das Werk zeichnet sich jedoch auch ihre romantische Sicht auf die japanische Geschichte ab. Diese ist durch eine Dreiteilung gekennzeichnet, in der auf ein goldenes Zeitalter der geschichtliche Abfall folgt, der wiederum durch die Heraufkunft einer neuen Zeit überwunden wird, welche ihre Wurzeln in frühesten geschichtlich-mythologischen Ursprüngen hat.

Die in religiöser, sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht frauenzentrierte Gesellschaftsform der japanischen Frühzeit konnte sich aufgrund externer Bedingungen, der geographisch-kulturellen Insellage zwischen den kontinentalen, patriarchal geprägten und den pazifischen, mutterrechtlich geprägten Gesellschaften sowie aufgrund der wirtschaftlichen Besonderheit Japans als einer Agrargesellschaft ohne Herdenhaltung in seinen sozialen Bezügen, Ehe- und Familienformen noch lange nach Einführung der Schrift erhalten. Die mit dem Patriarchat gleichgesetzte historische Stufe des Altertums mit seinen geschlechtsspezifischen Krite-

rien „Versklavung“ der Frau, Patrilokalität und Patrilinearität, die Zuordnung und Einschließung der Frauen ins Haus, ihre weitgehende Besitz- und Rechtlosigkeit, das Recht der Väter über die Kinder und die Existenz von Prostitution kann erst mit der Muromachi-Zeit als gegeben angesehen werden. Das Altertum wirkt bis in die feudalistische Edo-Zeit mit ihren misogynen Tugend- und Morallehren fort. Der Meiji-Restauration folgt mit der verfassungsmäßigen Einsetzung des *tennō* als Souverän die Einrichtung einer absolutistischen Monarchie, in der Volksbewegungen von unten gnadenlos unterdrückt werden. Im Zivilrecht wird mit der Festsetzung der Primogenitur das patriarchale Familienrecht der Krieger-schicht auf alle Bevölkerungsschichten ausgeweitet. Mit der neuen Nachkriegsverfassung, welche die Gleichberechtigung der Geschlechter und formale politische Freiheiten für Männer und Frauen garantiert, ist die absolutistische Phase politisch überwunden, wenngleich auf sozialer Ebene feudale Beziehungen immer noch weiterwirken. Die aus dem Altertum stammende Spaltung der Frauen in Ehe- bzw. Hausfrauen und Prostituierte bleibt ein Problem, das sich erst in der sozialistischen Gesellschaft lösen wird, wenn die Geschlechter gleichen Zugang zur Produktion und zu materiellen Ressourcen haben. Damit würde die – im Sinne von materieller Unabhängigkeit – freie Liebe erstmals seit der Frühzeit wieder möglich werden. Die an Frauen und Kindern und ihren Bedürfnissen orientierte, wirtschaftlich auf sozialistischen Prinzipien basierende Gesellschaft bildet Takamures Vision einer Gesellschaft, wie sie in der japanischen Frühzeit existiert haben soll und nun in einer entwickelteren Form wieder möglich werden könne.

4.2.3 Quellen und Methoden

Takamure verwendet in *Josei no rekishi* eine Vielzahl von Methoden. Zum einen basieren ihre Forschungen auf den Studien früher Historiker. Ihre Forschungen über die Frauengeschichte hatte sie im Jahre 1931 in der Abgeschiedenheit ihres Waldhauses mit der 44bändigen Ausgabe des *Kojikiden* von Motoori Norinaga begonnen. Der berühmteste Vertreter der „nationalen Schule“, seine etymologisch und sprachwissenschaftlich begründeten historischen Deutungen, sowie seine – wie wir es heute nennen würden – kulturanthropologischen Thesen beeinflussten Takamure nachhaltig. Des weiteren nimmt sie in der *Josei no rekishi* archäologische Funde und Erkenntnisse ihrer Zeit in ihre Darstellung der Frühgeschichte auf und diskutiert sie vor dem Hintergrund ihrer Thesen über eine geschlechtlich wenig differenzierte oder hierarchisierte Gesellschaft von der Frühzeit bis in die Yayoi-Zeit. Ein wesentliches Fundament ihrer Thesen bilden die ältesten Mythen Japans in den Sammlungen *Kojiki* und

Nihon shoki und der Gedichtsammlung *Man'yōshū*.¹⁷³ Die in Mythen, Gedichtsammlungen und Romanen bis in die Heian-Zeit aufscheinenden Beschreibungen der erotischen Geschlechterverhältnisse, der Eheformen und des Kindschaftsrechtes setzt sie in Beziehung zu dem, was Ethnologen der ersten Generation über noch lebende „unzivilisierte“ (*mikaiteki*) Völker erforscht haben, und zu denen vor allem auch die ethnographischen Berichte Morgans und deren Theoretisierung durch Engels gehören. Zugleich macht Takamura deutlich, daß es ihr in dieser Universalgeschichte der Frauen um die Darstellung der großen Thesen geht. Für Belege verweist sie auf ihre früheren Studien, in denen sie sich aufgrund extensiver Auswertung schriftlicher Quellen mit den Eheformen auseinandergesetzt hat:

Übrigens gibt es in der Frauengeschichte zwischen meinen Forschungsergebnissen und den Thesen verschiedener Wissenschaftler mancherlei Unterschiede, und diese Punkte sind auch das besondere Merkmal dieser kleinen Schrift. Da ich aber aufgrund des begrenzten Seitenumfangs nicht zu sehr ins Detail gehen kann, werden wohl meine bereits erwähnten Studien *Shōseikon no kenkyū* und andere (*Bokeisei no kenkyū*) und die diesen folgende *Kodai joseishi no kenkyū* diese Funktion erfüllen. (15)

Immer wieder verweist sie auf ihre großen Arbeiten über Matrilinearität und Eheformen. Darin hatte sie als Referenzen und Quellen die *Rikkokushi* („Die sechs offiziellen Reichsgeschichten“), *Nihon shoki* (720), *Shoku Nihongi* (797), *Nihon kōki* (842), *Shoku Nihon kōki* (869), *Nihon Montoku tennō jitsuroku* (879) und *Nihon sandai jitsuroku* (901) sowie noch erhaltene amtliche Dokumente verschiedener Perioden benutzt. Sie hatte das *Shinsen shōjiroku* (815), ein Kompendium von 1182 Genealogien und Familiennamen, sowie Dokumente aus dem Shōsoin, dem Schatzhaus des Tōdaiji

¹⁷³ Das *Man'yōshū* ist die älteste Gedichtsammlung und gilt als das Hauptwerk der ersten literarischen Blüte Japans in dem Jahrhundert vor 759. Unterteilt in 20 Bände, enthält es 4516 nummerierte Waka-Gedichte sowie nicht nummerierte Gedichte, Fußnoten, Briefe und andere Prosatexte. Das letzte Gedicht ist auf den Neujahrstag des Jahres 759 datiert, die frühesten sind Kaiserin Iwanohime aus dem 4. Jahrhundert zugeschrieben. Der Hauptbeteiligte an der Kompilation war vermutlich der Dichter Ōtomo no Yakamochi (718?–785). Die Entstehungszeit des Werkes war geprägt vom kulturellen und institutionellen Einfluß Chinas. Dennoch ist die Gedichtsammlung für ihre Direktheit und die Darstellung von Leidenschaftlichkeit bekannt. Das chinesische Ideal der eleganten Uneindeutigkeit ist noch nicht in dem Maße wie in der späteren Adelsliteratur aufgenommen (NKBT, Bde. 4–7, siehe die Übersetzungen *The Man'yōshū* (1965) und Levy 1981).

in Nara aus dem 7. und 8. Jahrhundert untersucht. Des weiteren gehörten mehr als 50 Tagebücher von Mitgliedern verschiedener Familien aus der Heian-, Kamakura- und Muromachi-Zeit zu ihren Quellen (siehe Takamure 1953a: 22–24).

In *Josei no rekishi* verarbeitet Takamure neben ihren eigenen Forschungsergebnissen auch sehr unterschiedliche Forschungsliteratur: Historiographische und wirtschaftsgeschichtliche Texte der Kōza-ha, Statistiken und auch internationale Forschungsliteratur wie etwa Sansoms *Japan. A Short Cultural History* aus dem Jahr 1931. Sie führt eine Fülle an historischen Gegebenheiten in der Geschichte Japans an, setzt sich mit soziologischen und ideengeschichtlichen Interpretationen des Geschlechterverhältnisses, etwa mit Simone de Beauvoirs Thesen auseinander und läßt stellenweise Bemerkungen über ihre eigene Person in ihren Text einfließen, in denen sie ihr eigenes Schreiben thematisiert. Dieses als „kleine Schrift“ geplante Werk erstreckt sich auch aus diesen Gründen schließlich über vier Bände und über tausend Seiten. Ihre Aufnahme sehr unterschiedlicher primärer und sekundärer Quellen erzeugt den Eindruck eines Konglomerats verschiedener Ansätze, mit denen sie auf unterschiedlichen Ebenen, der Familienbeziehungen, der erotischen und der wirtschaftlichen Beziehungen und der ideologischen Geschlechtsrollenzuweisungen ein Bild der japanischen Geschichte von der Frühzeit bis in ihre Gegenwart der Nachkriegszeit zeichnet.

4.2.3.1 Historischer Ansatz – Gegenwartsbezüge

Die Methoden und das Begriffssystem, das Takamure verwendet, bestimmen ihre Darstellung und ihre historiographischen Ergebnisse. Gerda Lerner schreibt in ihrer Abhandlung *Die Entstehung des Patriarchats*: „Solch ein Begriffssystem, das Gerüst einer Analyse, ist niemals wertfrei. Wir stellen an die Vergangenheit Fragen, die wir heute beantwortet haben wollen“ (Lerner 1995k: 33). Takamure selbst formuliert ihren Anspruch an die historische Forschung in den Worten: „„Wie sollen wir leben? (...) In einer Zeit wie der heutigen (...) wird nach Antworten auf diese Frage zweifellos besonders dringend verlangt. Die Geschichte muß die Antwort sein“ (I, 1). Die Gegenwartsbezüge, mit denen Takamure ihre Vorworte spickt und die regelmäßig in den theoretischen Einleitungen der einzelnen Kapitel ausgeführt werden, verdeutlichen diese Motivation. Normativität im Sinne eines emanzipatorischen Anspruches wird damit offengelegt. Die Gegenwartsbezüge und die darin geschilderten normativen Fragestellungen bilden ein methodisches Mittel ihrer Gesamtkonzeption.

Beispielhaft hierfür sind Takamures Verweise auf die Thematik der Mutterschaft, die sie bereits in den ersten Sätzen ihres Werkes einführt:

Was nach Takamure sowohl die Frauenbewegung als auch sie selbst beim Schreiben der Frauengeschichte nicht außer acht lassen könne, sei das Thema Mutterschaft. Ginge es nur um Gleichberechtigung, das bereits zum weit verbreiteten Modewort geworden sei, wäre die Sache einfach und jeder und jede könnte sich dazu äußern. Das Thema Mutterschaft (*bosei*) jedoch erfordere „die wirkliche Bewußtwerdung der Frauen selbst“ (4). Gerade für die modernen Frauen seien die „Rechte von Mutter und Kind“ ein wichtiges Thema, in dem es um die Selbstbestimmung der Frau gehe. Dies zeige sich auch in der „Deklaration der Frauenrechte“ bei der Weltfrauenkonferenz in Kopenhagen 1953. An dieser Konferenz nahmen auch japanische Delegierte, unter anderem eine Freundin Takamures teil.¹⁷⁴

Takamure führt das Thema Mutterschaft von der sozialen Ebene über eine ontologische Betrachtung der Unterschiedlichkeit männlicher und weiblicher Sexualität hin zur Annahme eines essentiellen „Mutter-Ichs“ (*boseiga*). Takamures Ziel und Vorgehensweise in *Josei no rekishi* basieren auch auf diesen ontologischen und politischen Annahmen:

Was ich in dieser Schrift versuche, ist kurz gesagt, eine Geschichte zu schreiben, wie sie sich von der auf dem Mutter-Ich basierenden (*boseiga teki*) matriarchalen Gesellschaft der Frühzeit über die von dem Individuellen Ich (*kojinga*) bestimmte patriarchale Gesellschaft bis hin zu einer sich als deren Korrektur (*teisei*) entfaltenden Gegen-

¹⁷⁴ Dem an alle Länder gerichteten Friedensappell und Aufruf zu einer Weltfrauenkonferenz durch die Internationale Demokratische Frauenliga Ende 1952 folgten 67 Staaten mit 7000 VertreterInnen, die an der am 7. Juni 1953 eröffneten Weltfrauenkonferenz in Kopenhagen teilnahmen. Die dort vorgetragene „Deklaration der Frauenrechte“ enthielt folgende Punkte und Forderungen: Recht auf Arbeit, gleicher Lohn, Mutter-Kind Schutz, Mutterschutz- und Mutterschaftsurlaub, die Einrichtung von Geburtskliniken, Mutter-Kind-Beratungsstellen, Kinderhorten und Kindergärten, Schutz für Frauen in landwirtschaftlichen Betrieben, Chancengleichheit in Bildung und Ausbildung, aktives und passives Wahlrecht, gesetzliche Gleichberechtigung in bezug auf Vermögen, Heirat und Kinder, die Freiheit, Vereine zu gründen, Institutionen beizutreten und darin aktiv zu sein, des weiteren die gesetzliche Anerkennung dieser Rechte, die Schaffung von Bedingungen, die zu ihrer Verwirklichung notwendig sind, sowie die Anerkennung dieser Rechte für alle Frauen unabhängig von „Rasse“, Nationalität oder sozialer Position. Von japanischer Seite nahmen 10 Frauen, darunter Hani Setsuko, Takada Naoko und Hamada Itoe teil (Mitsui 1963: 212–214). Die Schriftstellerin Hamada Itoe (geb. 1907) besuchte auch die Weltfrauenkonferenz 1995 in Peking. Sie ist zudem eine der wenigen Freundinnen, die von Takamure in ihrem Haus im Wald empfangen wurde. Durch sie war Takamure also aus erster Hand über die zeitgenössische internationale Diskussion der Frauenrechtsfrage informiert.

wart und Zukunft entfaltet. Dies läßt sich im japanischen Rahmen beobachten. (5)

Das gesamte Erbe der Vergangenheit und dessen matriachale und patriarchale Spuren, die Takamure identifiziert, können mit Reinhart Koselleck (1979) als Erfahrungsraum bezeichnet werden. Dieser bereitet den Boden, auf dem unsere Wünsche, Prognosen und Pläne, unsere Antizipationen von Zukunft und damit unser Erwartungshorizont sich gründen. Koselleck spricht von einer fundamentalen Polarität zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont. Die Dialektik dieser Pole gewährleiste die Dynamik des historischen Bewußtseins. Der Austausch zwischen den beiden Polen vollziehe sich innerhalb der lebendigen Gegenwart einer Kultur. Diese Gegenwart lasse sich nicht auf einen Punkt auf der Zeitgeraden reduzieren. Als Vermittlerin in der Dialektik zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont führe sie bereits jüngste Vergangenheit wie unmittelbare Zukunft in sich mit.

Die Gegenwartsbezüge in der Komposition von *Josei no rekishi* beinhalten die Thematisierung der Geschlechterverhältnisse der jüngsten Vergangenheit wie der unmittelbaren Zukunft. Die Vor- und Nachkriegszeit und ihre gesellschaftlichen Diskurse, Theoretisierungen des Geschlechterverhältnisses sowie Ausblicke auf die unmittelbare Zukunft lassen in *Josei no rekishi* auch die lebendige Gegenwart seiner Entstehungszeit in den 1950er Jahren deutlich werden. Das heißt, daß die Gegenwartsbezüge *Josei no rekishi* selbst auch zu einer zeitgeschichtlichen Quelle machen. Darüber hinaus sind sie der explizite Ausdruck des historischen Bewußtseins, das dem Werk zugrundeliegt.

Die Dynamik dieses historischen Bewußtseins entspringt dem zeitlichen Orientierungssinn (Koselleck 1979, Rüsen 1989). Dieser bezieht seinen ersten Impuls aus dem Erwartungshorizont, der bei Takamure die ‚Korrektur des Patriarchats‘ heißt, wirkt anschließend bereichernd oder abschwächend auf den Erfahrungsraum ein und verleiht schließlich der gegenwärtigen Erfahrung jenen Grad an Sinn oder Nicht-Sinn, der letztlich dem historischen Bewußtsein seinen qualitativen, auf die rein chronologische Dimension der Zeit nicht reduzierbaren Wert verleiht.

4.2.3.2 Interdisziplinarität

Bei *Josei no rekishi* handelt es sich jedoch nicht, wie das letztgenannte Zitat Takamures vermuten läßt, um ein rein historisch begründetes, einfaches lineares Geschichtsmodell, in dem Altertum, Mittelalter, Feudalismus und Moderne sich sukzessive ablösen. Takamure zieht die ethnographischen Berichte Morgans (1877) und die Theoretisierung Engels' (1962) heran, bezieht sich aber auch auf MacLennan, Briffault und Malinowsky

sowie auf japanische Forscher wie Sakima, Itonami, Torigoe und Okada, die über die Ryūkyū-Inseln und die Pazifischen Inseln schrieben und feststellten, daß es selbst heute noch Indizien für Matrilinearität und Mutterrecht gebe (6). Takamure propagiert eine interdisziplinäre Herangehensweise an die historische Problematik, in der nicht nur schriftliche Quellen herangezogen werden. So zitiert sie beispielsweise auch Wiegenlieder (*komori uta*) aus ihrer Heimat. Darüber hinaus plädiert sie dafür, in der Frauengeschichte auch Rechts- und Wirtschaftsgeschichte zu kombinieren (385) und löst diesen Anspruch selbst in ihrer Rezeption wirtschaftsgeschichtlicher Studien der Kōza-ha ein.

Eine wesentliche Textsorte, derer sie sich zur Untermauerung ihrer geschichtlichen Thesen bedient, besteht in literarischen Quellen vornehmlich aus der Heian-Zeit. Literatur als historiographisches Quellenmaterial heranzuziehen, ist wie im Falle der Literatur der Heian-Zeit, die nicht nur die Phantasie der Autorinnen, sondern auch in gewissem Maße die Wirklichkeit oder die zeitgenössisch anerkannten Formen sozialen Verhaltens widerspiegelt, sicherlich sinnvoll. Mit der nötigen Vorsicht und Distanz verwendet, enthalten sie implizit oder explizit Informationen über Ehepraktiken oder über Lebens- und Wertgefühle der damaligen Zeit, die in offiziellen Dokumenten keine Rolle spielen. Die frauen- und ehegeschichtlichen Arbeiten William McCulloughs (1964), Wakita Harukos (1984, 1994) oder Fukutō Sanaes (1991) sind gelungene Beispiele hierfür. Allerdings birgt diese Methode auch die Gefahr in sich, daß zur Untermauerung einer feststehenden These beliebig Beispiele aus der Literatur herangezogen werden (Gay 1984), ein Eindruck, der auch in Takamures Argumentationen mitunter entsteht.¹⁷⁵ Neben literarischen Texten als historiographischem Quellenmaterial bedient sich Takamure auch der Mythen. Die Form ihrer Verwendung bei Takamure und eine Diskussion über Mythenrezeption soll im folgenden dargestellt werden.

4.2.3.3 *Mythenexegese*

Der Verwendung von Mythen und Legenden in der geschichtswissenschaftlichen Forschung widmet Takamure einen eigenen Abschnitt mit der Überschrift „Auch Mythen sind nicht zu übergehen“ (*Shinwa mo suterarenai*). Takamure zufolge sind Mythen, auch wenn sie nicht zur Geschichtsschreibung zählen, durchaus ernst zu nehmen. Es gebe kein

¹⁷⁵ Einen systematischeren Zugang zu Literatur als historischer Primärquelle stellt etwa Ogata Kazukos Analyse der Eheformen im Hinblick auf die Häufigkeit und ihre Beschreibungen in einem bestimmten Werk, dem *Konjaku monogatari*, dar (vgl. Wakita 1984).

von der Realität losgelöstes Denken, Mythen reflektierten vielmehr eine bestimmte Dimension geschichtlicher Wirklichkeit (8).

Takamure vergleicht die japanischen mit den jüdischen und indischen Mythen und Schöpfungsgeschichten. Im alten Testament verführe Eva Adam zum Sündenfall, und auch in der indischen Legende sei es die Frau, die dem Mann als Begleiterin anheimgestellt werde und schließlich Leid über ihn bringe. In der japanischen Schöpfungsgeschichte hingegen verhalte es sich umgekehrt. Nachdem die Götter das Land geschaffen hätten, schafften sie eine Frau als Herrscherin und den Mann nicht als sexuellen Gefährten, sondern als politischen Mitarbeiter in einem geschwisterlichen Verhältnis. Die ältere Schwester Amaterasu ōmikami werde dabei als die Verkörperung der Liebe, der jüngere Bruder Susanoo no mikoto als Verkörperung der Kraft, aber auch der Gewalttätigkeit gezeichnet. Von dem Entstehungsdatum her gesehen sei der japanische im Vergleich zum indischen und jüdischen Schöpfungsmythos der jüngste, seinem Inhalt nach jedoch, der matrilineare und mutterrechtliche gesellschaftliche Verhältnisse reflektiere, sei er der älteste. Takamure schreibt: „In patrilinearen und vaterrechtlichen Mythen ist der Mensch ein Mann (*man* im Englischen und *l'homme* im Französischen bedeuten sowohl Mann als auch Mensch) und die Frau ist das dem Mann beigegebene weibliche Wesen“ (8), das auch in Dokumenten des chinesischen Altertums für das Unglück der Menschen verantwortlich gemacht werde. In japanischen Mythen hingegen sei die Frau nicht zum biologischen Pendant des Mannes degradiert, sondern sei der weibliche Teil des *himehiko*-Systems, der Doppelherrschaft von Frau und Mann in der Clan-Gesellschaft (siehe Kapitel „Die Mütter“). Wenn Susanoo no mikoto patriarchale Verhaltensweisen zeige, werde er von der Clan-Gesellschaft in der „großen Versammlung der acht Millionen Clanmitglieder (*shizokuin*)“ bestraft (8).

Ein Abschnitt mit der Überschrift „Im Anfang war die Frau die Sonne“ (*Genshi josei wa taiyō deatta*) befaßt sich mit der mythologischen Symbolik. In den meisten Ländern werde die Sonne mit dem Männlichen und der Mond mit dem Weiblichen assoziiert, während in Japan die Sonnengöttin Amaterasu als Urahnin auf eine matrilineare und mutterrechtliche Gesellschaft verweise. In der patriarchalen Gesellschaft der Muromachi- und Edo-Zeit gab es Versuche, das Geschlecht der Amaterasu zu neutralisieren oder zu vermännlichen (9). So wurden Takamures Vermutung nach wahrscheinlich auch in anderen Kulturen weibliche Figuren in männliche umgeändert. Die männliche Assoziation mit der Sonne hält sie für ein Resultat des Sieges über das matrilineare Prinzip. Der griechische Sonnengott Apollo und das männliche Sonnengeschlecht seien aus dem Sieg gegen die Frauen, d.h. gegen die Amazonenstämme hervorgegan-

gen (10).¹⁷⁶ Auch die Vorstellungen von *yin* und *yang*, wie sie in China seit der Zhou-Dynastie auftraten, assoziieren das Weibliche mit dem Mond und das Männliche mit der Sonne in einem hierarchischen Verhältnis (10).

Takamure erwähnt die Versuche, Amaterasu als männliche Gottheit darzustellen, wie es sie in der Muromachi- und Edo-Zeit gab. Tatsächlich beschrieb auch Engelbert Kaempfer (1651–1716),¹⁷⁷ der im späten 17. Jahrhundert in Dejima lebte, Amaterasu ōmikami als männlich und fügte hinzu, daß die Japaner nicht wußten, wer seine Frau gewesen sei (vgl. Shillony 1999: 9). Außerdem repräsentierten ab dem 14. Jahrhundert nicht mehr Kultprinzessinnen (*saiō*) den Kaiser im Schrein der Amaterasu in Ise, sondern nur noch männliche Aristokraten. Allerdings gab es bereits in der Heian-Zeit erste Identifikationen Amaterasus mit einer männlichen buddhistischen Gottheit, Dainichi Nyorai (Toba 1997, zit. nach Shillony 1999: 9). Die Maskulinisierung setzte also schon früher als in Takamures Darstellung ein. Die Vernachlässigung dieses Sachverhaltes kann dem damaligen Forschungsstand geschuldet sein, hängt vermutlich jedoch auch mit ihrer Periodisierung zusammen, in welcher der kulturelle und soziale Niedergang der Frauen erst mit dem Übergang von der Kamakura- zur Muromachi-Zeit einsetzt.

Im übrigen ist Amaterasu selbst natürlich als eine Konstruktion zu verstehen. Sie war möglicherweise, bevor sie als Ahnin des Kaiserhauses zur gesamtjapanischen Gottheit wurde, eine Lokalgottheit von Kyūshū. Der Herrschaftsanspruch des Kaiserhauses, welcher durch die Abstammung von ihr legitimiert wird, wurde erst in einem komplizierten Prozeß und durch die Konstruktion einer göttlichen Genealogie erworben (vgl. Weber-Schäfer 1989). Den textuellen Nachweis, daß die ältesten Chroniken Japans, das *Kojiki* oder das *Shoku Nihongi* aus dem 8. Jahrhundert, keine objektiven Beschreibungen historischer Fakten, sondern Kompositionen

¹⁷⁶ Auch Bachofen, für den Geschichte und Mythos gleichberechtigte und einander ergänzende Mittel zum Sinnverstehen bildeten, verknüpfte die Sonnen- und Mondsymblik mit einer geschichtlichen Abfolge von Gynaiokratie und Vaterrecht: „Stets hat das Verhältnis der Geschlechter in demjenigen von Mond und Sonne seinen kosmischen Ausdruck gefunden. Der Kampf der Geschlechter ist ein Kampf von Sonne und Mond um den Vorrang im Verhältnis zur Erde“ (Bachofen 1993: 100, 99). Im Gegensatz zu Takamure geht er aber von einer natürlichen Verknüpfung des Weiblichen mit dem Mond und des männlichen mit der Sonne aus, so daß die Herrschaft des Mannes über die Frau wie der Sonne über den Mond natürlich und zwangsläufig erscheinen.

¹⁷⁷ Arzt und Forschungsreisender aus Lemgo. Von 1690 bis 1692 verbrachte er in Japan in der holländischen Faktorei Dejima. Seine naturwissenschaftlichen, geschichtlichen und landeskundlichen Studien haben als erste wissenschaftliche Erschließung Japans bedeutenden historischen Quellenwert (KW): 182–183).

waren, die der Untermauerung kaiserlicher Autorität dienen sollten, lieferte Tsuda Sökichi (1873–1961), der als Autorität auf dem Gebiet der japanischen und chinesischen (Ideen-)Geschichte gilt, bereits in den 1940er Jahren.¹⁷⁸ Auch Takamure bemerkt den Umstand, daß Quellenmaterial wie das *Kojiki* und *Nihon shoki* bereits selbst Absichten in sich trage (20).

Die Ausdehnung des Herrschaftsbereichs einer Sippe ging zunächst durch militärische Eroberung – sei es von Korea oder von Kyūshū aus – vor sich und wurde, wie Peter Weber-Schäfer schreibt, „*ex post facto* in den Mythen von der Souveränität legitimiert, in denen der Herrschaftswechsel auf jener göttlichen Ebene stattfindet, die irdischen Ereignissen ihre Rechtmäßigkeit verleiht“ (Weber-Schäfer 1989: 410). Weber-Schäfer untersucht auf einer politisch-sozialpsychologischen Ebene die Konstruktion und Legitimitätssichernde Funktion des Mythos, dessen Hintergründe historische Vorgänge und Machtverschiebungen bilden. Takamures Sicht auf Amaterasu geht ebenfalls von sich wechselseitig beeinflussenden geschlechtsspezifischen politischen und sozialen Veränderungen und deren kulturellen Manifestationen aus, welche ihren Niederschlag in der Geschlechtsumwandlung Amaterasus finden.

Auch die Erforschung der alten Geschichte im Westen bediente sich von Anfang an der Mythologie. Johann Jakob Bachofen, der die eigentliche Mutterrechtsdebatte eröffnete, stützte sich in seinem 1861 erschienenen Buch *Das Mutterrecht* neben antiken Quellen und der Gräbersymbolik der „Alten“ vor allem auf die Mythen, in denen er weibliche Macht und ihren Niedergang gespiegelt sah. Er verband den Mythos mit geschichtlichen Quellen und entwarf dadurch ein historisches Entwicklungsmodell, in dem die Geschichte vom naturhaft stofflichen und gleichheitlichen Mutterrecht zum geistigen Vaterrecht voranschreitet. Bachofen nahm die Matriarchatsmythen der Griechen als Zeugnisse realer Verhältnisse (Heinrichs 1993). Takamure zieht die japanischen Mythen ebenfalls zur Untermauerung ihrer sozialgeschichtlichen Thesen heran, mehr noch aber dient der Vergleich mit den Mythen anderer Kulturen zur Postulierung von kulturell unterschiedlichen symbolischen Ordnungen und der differierenden Stellung der Frau in den jeweiligen Kulturen.

Erst in der neueren strukturalistischen Mythenanalyse, die mit Simon Pembrokes Untersuchungen über Herodot begann, wurden die Schlüsse, die sich aus dem Mythos ziehen lassen, auf seine Strukturen und die darin zutage tretenden Denkweisen reduziert und darüber hinaus der

¹⁷⁸ Repressalien von rechtskonservativer Seite waren die Folge. In der Nachkriegszeit äußerte sich Tsuda dennoch stark antikommunistisch und propagierte Respekt vor dem Kaiser. Er war auch Mitglied des Unterstützervereins für Takamure Itsue.

Blick auf den zeitlichen Kontext gelegt, in welchem der Mythos entsteht und erzählt wird. Mit der Frage nach der Funktion, die der Mythos für den Erzähler hat, wurde eine dritte Zeit- und Bezugsebene eingeschoben, die vor allzu einfachen und projektivem Umgang mit dem Mythos schützte (Wagner-Hasel 1992: 329). Ken Dowden zufolge ist er als Instrument zur Rekonstruktion der Stellung der Frau von äußerst begrenztem Nutzen (Dowden 1995), da Mythen spezifischen historischen Kontexten nicht eindeutig zuzuordnen sind. Dennoch bedient sich die Altertumswissenschaft notgedrungen der Mythen, da sie allgemeine Haltungen deutlicher noch als geschichtliche Darstellungen illustrieren (Lefkowitz 1993) oder jene Bereiche menschlicher Erfahrung und komplexer kultureller Normen und Werte gerade in Bezug auf das Geschlechterverhältnis ausdrücken (vgl. Zeitlin 1986).

Allan Megill beantwortete in ähnlicher Form die Frage nach dem Wahrheitsgehalt jeglicher Narration: „No, narrative does not have a cognitive value of its own – it does not carry its own truth with it. The truth of narrative always needs to be justified by evidence outside narrative. The plausibility of narrative (...) is not the same as its truth“ (Megill 1998: 41). Andererseits trägt jegliche Form von Narration einen Wahrheitsgehalt als eine mögliche Vorstellung von der Welt. Allein die Existenz der Narration bezeugt, daß die Vorstellung, die sie vermittelt, ebenfalls existieren oder existierten. Diese Argumentation läßt sich auf die Verwendung von Mythen in der Historiographie beziehen, aber auch auf historiographische Darstellungen selbst. Die Frage nach den Strukturen und Denkweisen, die in Takamures *Josei no rekishi* zutage treten, ebenso wie nach dem zeitgeschichtlichen Kontext, in dem das Werk geschrieben wurde, sowie nach der Funktion, die es für die Erzählerin ebenso wie für die nachkommenden RezipientInnen hatte, dienen dazu, die kognitive Bedeutung seiner Konstruktion, den „Wahrheitsgehalt“ des Werkes auf unterschiedlichen Ebenen zu beleuchten.

4.2.4 Geschichtliche Periodisierung

Die Diskussion um geschichtliche Periodisierungen gehört der Auseinandersetzung um die Definitionsmacht unterschiedlicher historiographischer Disziplinen an. Frauengeschichte und Sozialgeschichte haben hieran einen großen Anteil. Beide haben neue Quellen ausfindig gemacht, neue Forschungsmethoden erprobt und die üblichen historischen Periodisierungen in Frage gestellt. In der westlichen Historischen Frauenforschung war es Kelly-Gladol, die mit ihren Arbeiten in den 1970er Jahren die Diskussion um die Interpretation von Geschichtsperioden entfachte. Die Renaissance beispielsweise bedeutete ihrer Einschätzung nach keine

„renaissance“ für die Frauen: „Indeed what emerges is a fairly regular pattern of relative loss of status for women precisely in those periods of so-called progressive change“ (Kelly-Gladol 1976: 810). Kelly-Gladols Anregungen wurden von Historikerinnen aufgegriffen (Davis 1996: 89, Scott 1988: 19, Frevert 1988: 248, Kuhn 1990, Frevert, Wunder, Vanja 1991: 304), wenn auch bislang kein umfassender Neuentwurf der üblichen Periodisierung unternommen wurde und vereinzelt auch davor gewarnt wird (Davis 1996: 92).

Auch in Japan ist die Frage der Periodisierung Gegenstand einer allgemeinen Diskussion innerhalb der Historiographie, dem etwa in dem wissenschaftsgeschichtlichen Band über die japanische Historiographie in der Reihe *Iwanami kōza Nihon rekishi* ein eigener Abschnitt gewidmet ist (Tōyama und Nagahara 1963). Takamure nimmt in *Josei no rekishi* eine neue Periodisierung der japanischen Geschichte vor, die vor allem auf der Frage nach der Stellung der Frauen in der Familie und der Verfügbarkeit ihrer Sexualität, aber auch nach ihrer spirituellen und politischen Macht basiert. Die „große Periodisierung“, die sie unternimmt, wurde von der traditionellen japanischen Historiographie zu weiten Teilen ignoriert. ForscherInnen der Historischen Frauenforschung allerdings bezogen sich anerkennend, kritisch und relativierend auf Takamures Studien. Hier sind es vor allem der neue Blick auf die Geschichte und die Möglichkeit, den Rahmen der traditionellen, an der politischen Geschichte großer Männer orientierten Geschichtsschreibung in Frage zu stellen, welche die HistorikerInnen an Takamures Arbeiten inspirierte und ihnen neue Horizonte eröffnete (Wakita 1994). Daß Takamure dies mit ihrer Universalgeschichte bereits in den 1950er Jahren unternahm und noch nicht auf extensive und differenzierte Forschungen im Bereich der Frauengeschichte zurückgreifen konnte, erklärt ihren großen und notwendig groben Entwurf. Sie orientierte sich dabei am westlichen Vorbild vor allem Friedrich Engels, mit dessen universalistischen Thesen sie sich auseinandersetzte und die sie durch die japanische Frauengeschichte relativierte.

4.2.4.1 Die Relativierung von Engels' Thesen

Takamure widmet der Besprechung von Engels' Thesen ein eigenes Kapitel, in dem sie aus dem *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884) (im folgenden Engels 1962) ausführlich zitiert und das Werk kommentiert. Die Engels' Schrift zugrundeliegende ethnographische Forschung Morgans (1877) benennt sie hingegen vergleichsweise selten und nur in paraphrasierender Form. Auf die Bedeutung der Familiensoziologie Morgans gehe ich in dem Kapitel über die „Ehe“ ein. An dieser Stelle soll Takamures Auseinandersetzung mit Engels' Schrift im einzelnen nachgegangen und dabei veranschaulicht werden, wie die universal-

geschichtlichen Thesen Engels einerseits übernommen, andererseits mit Verweisen auf die japanische Geschichte überprüft und relativiert werden.

Takamure faßt Engels' Thesen wie folgt zusammen (140–151): Er hatte die zwei großen Umbrüche in der griechischen Geschichte mit dem Wandel vom Gemeinbesitz zum Privateigentum und damit einhergehend dem Wandel vom Mutterrecht zum Vaterrecht und zur patrilokalen Ehe beschrieben. Die Entstehung des Privateigentums führte zur sozialen Differenzierung der Gesellschaft in Arme und Reiche und war der Motor zur Entwicklung von der gemeinschaftlich organisierten Clan-Gesellschaft (*shizoku*) hin zur Dominanz der Familie (*kazoku*), in der schließlich Kinder, Frauen und Sklaven zum Eigentum des Patriarchen zählten. Zur Sicherung des Privateigentums und dieser neuen Gesellschaftsordnung entstand der Staat (199–200).

Takamure erkennt diese Entwicklung als grundlegendes geschichtliches Prinzip auch in der japanischen Geschichte an, allerdings konstatiert sie einige Verzögerungen und Abweichungen. Die noch unreife Entwicklung der Produktivkräfte und der Tauschwirtschaft führten ihr zufolge in Japan dazu, daß auch die Entwicklung hin zur Familie lange Zeit stagnierte und die Ehefrau dem Ehemann, die Mutter dem Vater lange gleichgestellt und die Eheform matriloikal blieb. Die wirtschaftliche Verspätung Japans bewirkte eine andere und verspätete Entwicklung der Geschlechterverhältnisse hin zur patriarchalen Dominanz, die sich ihr zufolge schließlich erst in der Muromachi-Zeit durchsetzen konnte. Der Weg dazu führte über die zunehmende Militarisierung in der Kamakura-Zeit, der räuberischen Akkumulation von Reichtum und der steigenden Bedeutung des Handels. Der vollständige Niedergang des Clans war die Grundlage für das autoritär patriarchale Familiensystem, in dem „die Frau ihre Vermögensrechte verlor und zur Sklavin wurde“ (201).

Engels' Erklärung und Definition der Zivilisation werden von Takamure übernommen, wobei sie die Phänomene betont, daß die Zivilisation die Arbeitsteilung und die Warenproduktion mit sich brachte, und daß in diesem Prozeß auch der Mensch – und vor allem die Frauen – zu Waren, zu Sklaven gemacht wurden (Takamure, 141):

Zivilisation ist also (...) die Entwicklungsstufe der Gesellschaft, auf der die Teilung der Arbeit, der aus ihr entspringende Austausch zwischen einzelnen und die beides zusammenfassende Warenproduktion zur vollen Entfaltung kommen und die ganze frühere Gesellschaft umwälzen. (Engels 1962: 168, Takamure 141)

Und weiter heißt es über den Zusammenhang von Zivilisation, Produktionsweise und Sklaverei:

Wir sahen oben, wie auf einer ziemlich frühen Entwicklungsstufe der Produktion die menschliche Arbeitskraft befähigt wird, ein beträchtlich größeres Produkt zu liefern, als zum Unterhalt der Produzenten erforderlich ist, und wie diese Entwicklungsstufe in der Hauptsache dieselbe ist, auf der Teilung der Arbeit und Austausch zwischen einzelnen aufkommen. Es dauerte nun nicht lange mehr, bis die große „Wahrheit“ entdeckt wurde, daß auch der Mensch eine Ware sein kann; daß die menschliche Kraft austauschbar und verutzbar ist, indem man den Menschen in einen Sklaven verwandelt. (Engels 1962: 170, Takamura 141)

Mit der Sklaverei, die unter der Zivilisation ihre vollste Entfaltung erhielt, trat die erste große Spaltung der Gesellschaft ein in eine ausbeutende und eine ausgebeutete Klasse. Diese Spaltung dauerte fort während der ganzen zivilisierten Periode. Die Sklaverei ist die erste, der antiken Welt eigentümliche Form der Ausbeutung; ihr folgt die Leibeigenschaft im Mittelalter, die Lohnarbeit in der neueren Zeit. Es sind dies die drei großen Formen der Knechtschaft, wie sie für die drei großen Epochen der Zivilisation charakteristisch sind; offene, und neuerdings verkleidete, Sklaverei geht stets danebenher. (Engels 1962: 170, Takamura 142–143)

Von der wirklich ursprünglichen, von gegenseitiger Hilfe geprägten Gemeinschaft, so kommentiert Takamura, sei es zu einem von den Gesetzen des Marktes beherrschten System gekommen, in dem die Stärkeren die Schwächeren als Ware feilbieten können (142). Die Anfänge der Sklaverei, so räumt sie ein, sind zwar bereits im japanischen Clan-System zu beobachten – von ihnen wurde bereits im dritten Jahrhundert im *Wei zhi* (jap. *Gishi* „Geschichte des Reiches Wei“)¹⁷⁹ berichtet – Sklaverei als System habe sich jedoch erst mit dem Warencharakter, den sie in der Epoche der Zivilisation annahm, verfestigt (143). Dieser Warencharakter hat Takamura zufolge seine vollständige Ausformung erst mit der Verdinglichung der weiblichen Sexualität erreicht (siehe hierzu das Kapitel „Sklaven, Frauen und Bauern“).

¹⁷⁹ Das Geschichtswerk der Wei-Dynastie (220–265) wurde von Chen Shou (233–297), einem Beamten der Westlichen Jin-Dynastie (265–317) kompiliert. Der Abschnitt über das japanische Volk (*woren*, jap. *wajin*) gilt als eine der wichtigsten Quellen für das politische und soziale Gefüge Japans im 2. und 3. Jahrhundert. Beschrieben sind darin die politische Vorrangstellung Yamatais unter den japanischen „Ländern“ und seine Beziehungen zum Hof von Wei, das Leben der Herrscherin Himiko und ihre Nachfolger, soziale Rangordnungen und geographische Gegebenheiten (siehe die Übersetzung bei Tsunoda und Goodrich 1951, Tsunoda *et al.* 1958: 6–9).

Bei Engels, der „die weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechtes“ (Engels 1962: 61) auf die Entstehung des Privateigentums auf der Grundlage der Viehzucht und seine Akkumulation in den Händen der Männer zurückführt, wird auch die Stellung der Frau mit Blick auf die römische *familia* historisch mit der einer Sklavin gleichgesetzt:

Das Wort familia (...) bezieht sich bei den Römern anfänglich gar nicht einmal auf das Ehepaar und dessen Kinder, sondern auf die Sklaven allein. Famulus heißt ein Hausklave und familia ist die Gesamtheit der einem Mann gehörenden Sklaven. Noch zu Gaius Zeit wurde die familia, id est patrimonium (d.h. das Erbteil) testamentarisch vermacht. Der Ausdruck wurde von den Römern erfunden, um einen neuen gesellschaftlichen Organismus zu bezeichnen, dessen Haupt Weib und Kinder und eine Anzahl Sklaven unter römischer väterlicher Gewalt, mit dem Recht über Tod und Leben aller, unter sich hatte. (Engels 1962: 61, Takamure 145)

Takamure zitiert Engels ausführlich und übernimmt dessen Beschreibung der untergeordneten Stellung der Frau in der griechischen und römischen Gesellschaft. Dort sei „die Frau bereits erniedrigt durch die Vorherrschaft des Mannes und die Konkurrenz von Sklavinnen. [Die griechische Frau der Heroenzeit] (...) ist doch schließlich für den Mann nur die Mutter seiner ehelichen Erbkinder, seine oberste Hausverwalterin und die Vorsteherin der Sklavinnen, die er sich nach Belieben zu Konkubinen machen kann und auch macht.“ (Engels 1962: 65–66, Takamure 152–153). Und weiter heißt es über die Lebensbedingungen der Frauen in Athen:

Die Mädchen lernten nur Spinnen, Weben und Nähen, höchstens etwas Lesen und Schreiben. Sie waren so gut wie eingeschlossen, gingen nur mit anderen Weibern um. (...) Bei Euripides wird die Frau als oikurema, als ein Ding zur Hausbesorgung (das Wort ist Neutrum) bezeichnet, und außer dem Geschäft der Kinderzeugung war sie dem Athener nichts anderes: die oberste Hausmagd. (Engels 1962: 67, Takamure 154)

Die Bedeutung der Ehe und Familie wurde bereits in der Erwähnung der römischen *familia* auf ihre unterdrückende und die Frau unterordnende Funktion festgelegt. Die monogame Ehe (der Frau) wird von Engels auch für die Griechen als der Ursprung des Geschlechterkampfes und als unmittelbarster Ort der Unterdrückung der Frau beschrieben:

Sie war die erste Familienform, die nicht auf natürliche, sondern auf ökonomische Bedingungen gegründet war, nämlich auf den Sieg des Privateigentums [das nur Männern zugänglich war, wie Takamure hier bemerkt] über das ursprüngliche naturwüchsige Gemeineigen-

tum. Herrschaft des Mannes in der Familie und Erzeugung von Kindern, die nur die seinigen sein konnten und die zu Erben seines Reichtums bestimmt waren – das allein waren die von den Griechen unumwunden ausgesprochenen ausschließlichen Zwecke der Einzelehe. (...)

So tritt die Einzelehe keineswegs ein in die Geschichte als die Versöhnung von Mann und Weib, noch viel weniger als ihre höchste Form. Im Gegenteil. Sie tritt auf als Unterjochung des einen Geschlechts durch das andere, als Proklamation eines bisher in der ganzen Vorgeschichte unbekanntem Widerstreits der Geschlechter. (Engels 1962: 67–68, Takamura 154).

Den Sieg des Privateigentums über das ursprüngliche naturwüchsige Gemeineigentum konstatiert Takamura auch für die japanische Geschichte. In Japan jedoch entwickelte sich das Privateigentum nicht als ausschließliche Domäne der Männer, sondern auch Frauen waren selbstverständliche Besitzerinnen von Privateigentum. Der vor der Taika-Reform bestehende und sich danach entwickelnde Besitz von Sklaven, die rotierende Verteilung von Feldern im *kubunden*-System, wo einer Frau zwei Drittel des Feldes eines Mannes zugesprochen wurden (183) oder der Besitz von *shōen* und *myō* (= *myōden*) war Takamura zufolge auf Männer und Frauen verteilt. Auch im Vergleich zu China und Indien werde diese Besonderheit in Japan, daß nämlich Privateigentum an Männer und Frauen verteilt ist, deutlich. Und weil Männer und Frauen, selbst wenn sie verheiratet waren, eigenen Besitz hatten, war die Scheidung ein relativ unkomplizierter Vorgang, denn die Frau war nicht vom Mann abhängig. Daß Frauen gleiche Vermögensrechte hatten, sah man weder in Rom oder Griechenland noch in Indien oder China, schreibt Takamura, denn in diesen Ländern war die Frau eine Sklavin in der klassischen altertümlichen Familie und dort entstanden auch die den Frauen aufgezwungene Sklavenmoral und die frühen Tugendlehren für Frauen (164). Daß dem nicht durchweg so war und ist haben neuere Forschungen gezeigt. Untersuchungen über die zu den südchinesischen Naxi gehörende Volksgruppe der Mosuo haben ergeben, daß selbst heute noch ein Fünftel der Mosuo in matriarchal organisierten Verbänden mit kollektivem Haushaltseigentum und weiblichem Haushaltsvorstand leben. Die Besuchsehe wird praktiziert und die Schwester-Bruder-Beziehung bildet die Stütze des Haushaltes.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Siehe Göttner-Abendroth (1998), Bubenik-Bauer (1998) und Shih (2001: 381) für umfangreiche Literaturangaben zum Forschungsstand über die Mosuo.

Takamure zufolge sei im Unterschied zur Weltgeschichte, wo nach Engels die Entwicklung der patriarchalen Familie den Hintergrund für die Herausbildung von Privateigentum in den Händen des Mannes gebildet habe oder zumindest eine parallele Entwicklung durchlief, die Entstehung von Privateigentum in Japan noch in der Phase der Clan-Gesellschaft entstanden, wenngleich diese sich bereits im Niedergang befand. Die „Familie“ war noch unreif und der Privatbesitz der Individuen war noch immer an den Gemeinbesitz des Clans gebunden (191). Das wirkliche System des Privateigentums begann Takamure zufolge erst in der Kamakura-Zeit (165).

Auch in der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern weicht Takamures Beschreibung von Engels Thesen ab und behauptet einen japanischen Sonderfall. Takamure paraphrasiert fast wörtlich Engels Darstellung der geschlechtlichen Arbeitsteilung, wie er sie für die klassenlosen kommunistischen Gesellschaften vor der Entstehung des Privateigentums behauptet:

Die Teilung der Arbeit ist rein naturwüchsig; sie besteht nur zwischen den beiden Geschlechtern. Der Mann führt den Krieg, geht jagen und fischen, beschafft den Rohstoff der Nahrung und die dazu nötigen Werkzeuge. Die Frau besorgt das Haus und die Zubereitung der Nahrung und Kleidung, kocht, webt, näht. Jedes von beiden ist Herr auf seinem Gebiet: der Mann im Walde, die Frau im Hause. Jedes ist Eigentümer der von ihm verfertigten und gebrauchten Werkzeuge: der Mann der Waffen, des Jagd- und Fischzeugs, die Frau des Hausrats. (...). Was gemeinsam gemacht und genutzt wird, ist gemeinsames Eigentum: das Haus, der Garten, das Langboot“ (Engels 1962: 155, Takamure 165–166)

Wie Gerda Lerner kommentiert, liest sich dies wie die Darstellung eines europäischen Bauernhauses, zurückdatiert in die Vorgeschichte (Lerner 1995k: 41). Die ethnographischen Informationen, auf die Engels sich stützte, waren von einem *male bias* geprägt, und seine Verallgemeinerungen haben sich als unzutreffend erwiesen (vgl. auch Göttner-Abendroth 1989). In den Jäger- und Sammler-Gesellschaften der Vergangenheit und den noch heute existierenden sorgen Frauen für zwischen 30 und 80 Prozent der Nahrungsmittel und bewegen sich dafür in einem weiten Umkreis ihres Hauses (Lerner 1995k: 41). Engels irrte in der Annahme, es gebe eine einzige Formel der geschlechtlichen Arbeitsteilung, denn die von Männern und Frauen übernommenen Arbeiten haben sich in verschiedenen Kulturen und zu verschiedenen Zeiten als sehr unterschiedlich erwiesen. Takamures Kritik und ihre Beschreibung der Sonderposition Japans setzen an diesem allgemeingültig und universalistisch gezeich-

neten Bild der geschlechtlichen Arbeitsteilung an. Im Gegensatz zur Hirtengesellschaft waren in der bäuerlichen Gesellschaft Japans die Arbeitsbereiche von Männern und Frauen nicht klar in ein drinnen und draußen geteilt. Wie im *Engishiki* zu sehen ist, war zwar das Jagen Sache der Männer, das Fischen aber Angelegenheit der Frauen. Auch die Erfindung des Ackerbaus gehe auf die Frauen zurück, was sich aus der Tatsache herleiten läßt, daß agrarische Gottheiten alle weiblich und die Durchführung der Pflanzungs- und Ernte-Riten am Hof und in den Schreinen den Frauen oblag. Im *Man'yōshū*, *Nihon ryōiki* (geschrieben 810–814)¹⁸¹ und im *Makura no sōshi*¹⁸² und anderen werde auch deutlich, daß Feld- und Reisanbau und die damit verbundene Arbeit Hauptaufgabe der Frauen (*saotome* oder *ueme* genannt) war (167f.).¹⁸³ Takamura zufolge setzte erst mit der Teilung von Stadt und Land in der Heian-Zeit die innerfamiliäre geschlechtliche Arbeitsteilung ein, als nämlich die Frauen von ihrer Grundlage, dem Boden getrennt wurden (169). In der Weltgeschichte, so folgert Takamura aufgrund von Engels' Darstellung, gab es bereits in der Frühzeit die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung. In Japan hingegen gab es trotz einer gewissen Trennung der Arbeitsbereiche aufgrund des weiblich dominierten Ackerbaus nicht die Unterteilung: der Mann = draußen, die Frau = drinnen. Im Gegensatz zur Herdenhaltung und dem Handel der Männer waren in Japan Reis und Seide die Grundlage für die Entwicklung der Geldwirtschaft. Dies waren zu großen Teilen Geschäfte der dadurch zu Wohlstand gelangenden Frauen (*hisame* oder *ichime* genannt) (173). Im *Konjaku monogatari* („Geschichten aus vergangener Zeit“)¹⁸⁴ findet sich die Geschichte eines Ehemannes, der seine Frau

¹⁸¹ Dies sind 3 Bände mit buddhistischen Erzählungen, gesammelt von Mönch Kyōkai (auch Keikai), um 782 bis um 824 (NKBT 70, NKBZS 6).

¹⁸² „Das Kopfkissenbuch“; im späten 10. Jahrhundert von Sei Shōnagon verfaßt, begründet das Werk das Genre der *zuihitsu*. Darin werden Personen und Begebenheiten am Kaiserhof geschildert. Neben dem *Genji monogatari* bildet es das zweite klassische Prosawerk der frühen Adelsliteratur (NKBT 19, NKBZS 11, übersetzt von Ivan Morris: *The Pillow Book of Sei Shōnagon*, 2 Bde., 1967).

¹⁸³ Ähnlich beschreibt Wagner (1982) die frühgriechischen Verhältnisse, in denen die Frauen im Ackerbau kooperierten, und deren Spuren der Agrarmagie sich im Ritus des ausschließlichen von Frauen gefeierten Thesmophorien-Festes ausdrückt. Daß die Erfindung des Ackerbaus auf die Frauen zurückgehe, wird in der neueren Kulturanthropologie vielfach angenommen (Wakita 1992: 80).

¹⁸⁴ Auch *Konjaku monogatari shū* genannt. Dies ist eine im 11. Jahrhundert (zwischen 1111 und 1123) kompilierte Sammlung von mehr als tausend Kurzgeschichten aus Japan, über den Buddhismus, Anekdoten aus dem Adel, aber auch aus dem Volk, wodurch sie im Gegensatz zur Adelsliteratur einen Eindruck über das Leben und Denken im Volk vermitteln (NKBZS 21–24, NKBT 22–26).

verläßt, weil ihre Seidenarbeit und ihre Geschäfte schlecht gehen. Er wendet sich einer anderen Seidenspinnerin zu, kehrt aber zu seiner Frau zurück, als deren Geschäfte wieder florieren (172).

Die von Engels beschriebene Teilung in drinnen und draußen kommt Takamure zufolge erst in der Adelschicht der Heian-Zeit vor, doch auch dort sei die Adlige nicht mittellos gewesen: Ihr gehörte meist das Haus, und von ihren eigenen Verwandten bekam sie Landbesitz zugeteilt, über den sie frei verfügte (174). Die chinesisch inspirierte *ritsuryō*-Gesetzgebung bestimmte zwar, daß bei der Heirat das Vermögen der Frau in den Clan des Mannes übergang, doch war Takamure zufolge der Brauch im Volk vorwiegend die Gütertrennung. Andererseits gab es Fälle, in denen der Mann Landbesitz in die Familie der Frau einbrachte, wie im *Eiga monogatari* im Falle des Fujiwara no Michinaga (966–1028)¹⁸⁵ bei der Heirat mit einer Frau aus dem Clan der Genji beschrieben (191).

Engels' These vom Zusammenhang von Monogamie und Privateigentum in den Händen des Mannes wird von Takamure ebenfalls für die japanischen Verhältnisse modifiziert. Bei Engels heißt es, daß „der Übergang in volles Privateigentum sich allmählich und parallel mit dem Übergang der Paarungsehe in Monogamie [vollzieht]“ (Engels 1962: 159, Takamure 175). Bis zum Ende der Kamakura-Zeit, Beginn der Nanboku-chō-Zeit dauerte Takamure zufolge in Japan die Periode der Einheirat des Mannes. Erst mit der Entwicklung hin zur Einheirat der Frau, die mit der Entwicklung vom Gemeinbesitz der Clans hin zu wirklichem Privateigentum zusammenfiel, läßt sich ihr zufolge der Zusammenhang von Monogamie und Privateigentum in Engels' Sinne feststellen (175). Engels vertrat die Auffassung, daß sich das Vaterrecht über die Weitergabe des väterlichen Besitzes an die Kinder etablierte. In Japan, so konstatiert Takamure, wo sowohl Frauen wie Männer Privateigentum besaßen und an die Kinder weitergaben, ist von einer Gleichzeitigkeit von Vater- und Mutterrecht zu sprechen (197). In den Gesetzescodices der Kamakura-

¹⁸⁵ Siehe auch McCullough 1967. Michinaga gilt als der größte Staatsmann der Heian-Zeit. Nach dem Tod seines Vaters Kaneie und seiner älteren Brüder wurde er 995 im Alter von 29 Jahren Familienoberhaupt des Fujiwara-Clans. Obgleich er formal auf das Amt des Regenten (*kanpaku*), das sein Vater und seine Brüder innegehabt hatten, verzichtete, verfügte er über die absolute Kontrolle über den Thron und regierte Japan über 30 Jahre lang. Wie die meisten Hofbeamten der Heian-Zeit war er in Musik, Poesie und buddhistischen Lehren bewandert. Seine Tagebücher *Midō kanpaku ki* (Midō ist der Name seiner Residenz) bilden eine wichtige Quelle für das soziale und politische Leben am Hof der Heian-Zeit. Sie geben auch Aufschluß über die geschlechtsspezifischen Wohnverhältnisse im Fujiwara-Clan.

Zeit, den *shikimoku*, wird davon gesprochen, daß „Vater und Mutter“ das Recht hatten, Gegebenes wieder zurückzufordern (197).

Ebenso wie Engels sieht Takamure die Möglichkeit der Befreiung der Frau aus der ökonomischen Abhängigkeit vom Mann nur durch ihre Teilhabe an der Produktion und durch die Vergesellschaftung der Haus- und Familienarbeit gegeben. Engels wird zitiert:

Hier zeigt sich schon, daß die Befreiung der Frau, ihre Gleichstellung mit dem Manne, eine Unmöglichkeit ist und bleibt, solange die Frau von der gesellschaftlichen produktiven Arbeit ausgeschlossen und auf die häusliche Privatarbeit beschränkt bleibt. Die Befreiung der Frau wird erst möglich, sobald diese auf großem, gesellschaftlichen Maßstab an der Produktion sich beteiligen kann, und die häusliche Arbeit sie nur noch in unbedeutendem Maß in Anspruch nimmt. Und dies ist erst möglich geworden durch die moderne große Industrie, die nicht nur Frauenarbeit auf großer Stufenleiter zuläßt, sondern förmlich nach ihr verlangt, und die auch die private Hausarbeit mehr und mehr in eine öffentliche Industrie aufzulösen strebt. (Engels 1962: 158, Takamure 175–176)

Auch die Gesellschaft der Zukunft, die im letzten Band der vierteiligen *Josei no rekishi* beschrieben ist, stellt Takamure in Übereinstimmung mit Engels Sicht auf die Geschichte dar. Die alten Gentes und deren kommunistische Verfaßtheit bilden das Vorbild für die Gesellschaft der Zukunft. Diese werde auf einer höheren Stufe der Produktion und der Gesellschaft schließlich wieder am Anfang der Geschichte anlangen. Engels selbst zitierte und übernahm hier Morgans Anschauungen in *Ancient Society*:

Democracy in government, brotherhood in society, equality in rights and privileges, and universal education, foreshadow the next higher plane of society to which experience, intelligence and knowledge are steadily tending. It will be a revival, in a higher form, of the liberty, equality and fraternity of the ancient gentes. (Morgan 1877: 552, in deutscher Übers. bei Engels 1962: 172–173, Takamure 151)

Die Gentes heißen bei Takamure geschichtlich Clans (*shizoku*), und die frühzeitliche wie die zukünftige Gesellschaft nennt sie Gemeinschaften (*kyōdōtai*). Die Brüderlichkeit (*fraternity*) ist bei ihr mit Geschwisterlichkeit zu ersetzen. Auch sie hat ihr Pendant in der japanischen Frühzeit: Unter der Ägide der Mütter und der rituellen Macht der Frau, unter den Bedingungen der weiblich dominierten Agrarproduktion und der Doppelherrschaft von Mann und Frau im *hime-hiko*-System (siehe das Kapitel „Die Mütter“), in der Eigenständigkeit von Mann und Frau in der Ehe durch ihr Eingebundensein in ihren jeweils eigenen Clan und durch die

Bindung von Privatbesitz an den Gemeinbesitz habe eine frühzeitliche japanische Gesellschaft existiert, die das Modell für die Befreiung der Frau von ihren sozialen, moralischen und ökonomischen Fesseln in der Familie und für eine gerechtere, repressionsfreie und friedvollere Gesellschaft der Zukunft sein könne.

Takamure folgt Engels in der wiederholten Gleichsetzung der Unterdrückung durch die Klassenherrschaft und die Geschlechterherrschaft, die in der Entstehung des Privateigentums und in der fortgesetzten Akkumulation von Reichtum gründe. Diesen Weg der Theoriebildung beschritt Takamure in weiten Teilen für ihre Periodisierung der japanischen Frauengeschichte. Ebenso wie Engels' sind Takamures Ausführungen wichtige Beiträge zum Verständnis der Position der Frau in Geschichte und Gesellschaft zu verdanken. Beide weisen auf die vielfältigen Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichen, sozialen, ökonomischen und politischen Phänomenen und Entwicklungen in der Geschichte der Frau und der ganzen Gesellschaft hin: Strukturelle Veränderungen in den Verwandtschaftsbeziehungen, der geschlechtlichen Arbeitsteilung und der Stellung der Frau, Zusammenhänge zwischen der Entstehung von Privateigentum, Monogamie und Prostitution, Zusammenhänge zwischen der ökonomischen und politischen Herrschaft des Mannes und seiner Kontrolle über die weibliche Sexualität, sowie den geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Herausbildung archaischer Staaten und der allmählichen Unterordnung der Frau (vgl. Lerner 1995k: 42).

Der relativ umstrittene britische Altphilologe George D. Thomson hatte in den 1940er Jahren ebenfalls versucht, das in Anlehnung an Morgans Forschungen von Engels entwickelte evolutionäre Konzept fachwissenschaftlich zu untermauern. Thomson leitet dabei aus der Arbeit der Frauen im Ackerbau – im Gegensatz zu anderen Matriarchats-theoretikern wie Bachofen oder Lothar von Dargun (Wagner-Hasel 1992: 320) – die Entstehung der matrilinearen Clanstruktur und eine Konzentration der Kontrollfunktionen in den Händen von Frauen ab. Neben der Wertschätzung weiblicher Arbeit liegt die Besonderheit seiner Analyse und die Ähnlichkeit zu Takamures Ansatz in seinen Studien über den weiblichen Anteil bei den Anfängen von Dichtung und Musik, die er in den kulturellen Leistungen der Griechen nachzuspüren sucht. Wie Takamure eröffnete er damit eine Perspektive für die Wahrnehmung des weiblichen Anteils an der kulturellen Wissensproduktion (siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur“), wo andere, sich auf Engels beziehende soziologische und sozialpsychologische Ansätze noch von einer reduzierenden Sicht der weiblichen Naturnähe ausgingen (vgl. Wagner-Hasel 1992: 321).

Auch wenn Engels' Thesen durch ausgeprägte biologistische Vorstellungen von der natürlichen Arbeitsteilung der Geschlechter gezeichnet waren, war er bestimmend für weite Teile der Theoriebildung. Sozialistische und marxistische Emanzipationstheorien, sowie freudomarxistische Theoretiker wie Fromm (1994) und Reich (1972) und marxistische Feministinnen seit den 1970er Jahren (Sacks, Leacock) beriefen sich auf Engels Theorie. Sie konstituiert sich aus ökonomischen und biologisch-psychologischen Elementen, enthält eine historische kontingente Sicht auf Frauen und stellt die Entwicklung vom Mutterrecht zum Vaterrecht in einer herrschaftskritischen Sicht dar (vgl. Lenz 1990a).

4.2.4.2 *Takamures Periodisierung*

Takamure unternimmt ihre Periodisierung der japanischen Geschichte dezidiert aus dem Blickwinkel der Frauengeschichte. Die Stellung der Frau in der Gesellschaft, ausgehend von ihrer Stellung in Ehe und Familie, dient als Indikator für die Verfaßtheit der Gesamtgesellschaft und folglich als Ausgangspunkt für die Einteilung und Definition der unterschiedlichen historischen Epochen. Takamure wählt einzelne Definitionen und Merkmalsbeschreibungen, welche allgemein den gängigen Epochen einteilungen Frühzeit, Altertum, Mittelalter, Feudalzeit und Moderne zugeschrieben werden, und überprüft sie im Hinblick auf den weiblichen Teil der japanischen Gesellschaft in jeder dieser Epochen. Das schematisch vereinfachte Bild, das sie vom Altertum in Griechenland, Rom, Ägypten und Indien, vom Feudalismus in Europa und von der Moderne, vor allem in den USA, aber auch in der SU und in der VR China zeichnet, ist großen Teils monolithisch und dichotomisierend. Es dient als Folie, vor deren Hintergrund und im Gegensatz zu der die japanische Geschichte differenziert, komplex, vielgestaltig und mehrschichtig ambivalent dargestellt wird. Sie dient gleichzeitig als Folie für die japanische Frauengeschichte, die im scheinbaren Gegensatz zum Rest der Weltgeschichte eine frauenfreundliche Frühgeschichte aufweist, welche in schriftlichen Quellen Chinas dokumentiert und in Takamures Periodisierung selbst noch weit in das japanische Zeitalter der Verschriftlichung hineinreicht. Frühgeschichte beinhaltet für Takamure die Geschichte vor dem Patriarchat, eine Geschichte, in der Frauen im Zentrum des sozialen Lebens standen.

Im folgenden sollen die Merkmale der Epochen einteilungen, die Takamure vornimmt, vorgestellt werden, wobei auf die Frühzeit detaillierter eingegangen wird als auf die nachfolgenden Epochen. Das Altertum, die Feudalzeit und die Moderne werden in den Kapiteln über die thematische Diskussion eingehender behandelt, und sollen deshalb hier nur in ihren Grundzügen dargestellt werden.

Die Jōmon-Kultur (7000–300 v.u.Z.) wurde Takamure zufolge bis nach dem Zweiten Weltkrieg als repräsentativ für die japanische Steinzeit angesehen. 1949 jedoch wurden in Iwajuku, einem Ort in der Präfektur Gunma, Steingeräte ohne Tongefäß-Beigaben gefunden. Dies ließ darauf schließen, daß es vor der Jōmon-Zeit eine noch frühere Steinzeitkultur gegeben haben muß (Takamure, 19, vgl. auch Ienaga 1990: 22). In dieser Zeit haben die Menschen hauptsächlich vom Sammeln, Jagen und Fischfang gelebt und die Weberei war noch unbekannt.

Zunächst lebte die Horde der Jōmon-Zeit als Wandervolk ohne befestigte Siedlungen, in sogenannten *tateana*, mit einem Dach bedeckte Wohngruben, mit einer Feuerstelle im Freien, eine Lebensweise, welche jener der Buschmänner des südlichen Afrika sehr ähnlich ist (Takamure, 28, siehe auch Saito 1989). Aufgrund der Funde von Muschelhaufen konnte archäologisch auf Wander- und Teilungsbewegungen von Gruppen geschlossen werden (28). Ab Mitte der Jōmon-Zeit wird die Horde allmählich sesshaft und *mure*, die Horde, wird zu *mura*, dem Dorf.

Ab Mitte der Jōmon-Zeit treten auch vermehrt Funde von Göttinnen-Figuren auf, wenngleich der Ackerbau noch nicht zum Mittelpunkt der gesellschaftlichen Organisation geworden ist. Dies ist nach Takamure die Zeit der von Morgan beschriebenen Punalua-Gruppenehe¹⁸⁶ (siehe das

¹⁸⁶ Takamure merkt an, daß die Gruppenehe, wie sie Bankroft beschrieb und auf die sich Engels in seiner *Entstehung des Privateigentums* bezog, im öffentlichen sexuellen Vollzug der Gruppe zu religiös-zeremoniellen Zwecken bestand, auch wenn daneben individuelle Vereinigungen ebenfalls möglich waren (31). Punalua stammt ursprünglich aus dem Sprachgebrauch der hawaiianischen Bevölkerung und bedeutet Gruppe. Es wurde durch Morgan schließlich zum Fachwort. Mit der Teilung der umherziehenden Horden kommt es erst zum Inzesttabu und schließlich zum Vollzug der Gruppenehe ausschließlich zwischen den Teilsippen, wodurch die Verbindung zu einem Clan geschaffen wurde (32) (vgl. Morgan 1877: 424f.). Als ethnographisches Beispiel für diese soziale Institution nennt Takamure die Kamilaroi Süd-Australiens, bei denen ein strenges Heiratsverbot innerhalb der vier Teilsippen herrscht, und wo das eine Geschlecht sich nur mit dem anderen Geschlecht einer bestimmten Teilsippe verbinden darf. Morgan hat das sogenannte Heiratsklassen-System bei den Kamilaroi beschrieben. Da es auf Geschlecht (*sex*) statt auf Verwandtschaft (*kin*) basierte, hielt er es für älter als die Gens (Morgan 1877: 52f.). Die aus den Verbindungen der Punalua-Gruppenehe hervorgehenden Kinder gehören jedoch bei allen Arten von Verbindungen zur Sippe der Mutter und bilden demnach für Takamure die Voraussetzungen für den späteren matrilinearen Clan (32). Als Beispiele für die Existenz der Punalua-Gruppenehe sind auch für Morgan Australien und Hawaii von besonderer Bedeutung (vgl. Hildebrandt 1990: 182).

Kapitel „Die Ehe“) und des Beginns der matrilinear organisierten Clan-Gesellschaft (14).¹⁸⁷

Unter dem Einfluß des Festlandes beginnt im 2. bis 3. Jahrhundert v.u.Z. die Yayoi-Zeit (3. Jahrhundert vor bis 250 n.u.Z.), in der die Charakteristika der Jungsteinzeit, Ackerbau, Weberei, der Gebrauch der Töpferscheibe und Megalith-Anlagen auftauchen, und die Takamure als die Epoche der matrilinearen Clan-Gesellschaft versteht und bezeichnet (19). Gemeinbesitz und gemeinschaftliches Arbeiten bestanden weiterhin, doch die Wohnverhältnisse änderten sich im Übergang von der Horde zum matrilinearen Clan.¹⁸⁸ Die *tateana* waren keine privaten Wohnhäuser im Stile der Kleinfamilie, wie dies oftmals in Museen dargestellt ist, vielmehr entwickelte sich Takamures Ansicht nach eine funktionelle Verwendung der Unterkünfte etwa in Hütten für Frauen mit Kleinkindern (*omoya*), Hütten für die Alten, Hütten jeweils für junge Frauen und junge Männer oder die Hütte der Clan-Mutter (28), sowie Speicher (35).

Wie bereits im jungsteinzeitlichen Südchina und Südkorea stand der Reisanbau im Mittelpunkt. Werkzeuge aus dieser Zeit, die zur Verarbeitung von Reis und Getreide dienten, wurden an zahlreichen Orten Japans gefunden und 1943 wurde in der Präfektur Shizuoka die Siedlung Toro mit Bewässerungsanlagen für Reisfelder entdeckt (21). Dort wurden zwar auch bereits Gegenstände aus Bronze und Eisen gefunden, diese

¹⁸⁷ Die von Takamure beschriebene Clan-Gesellschaft entspricht der Gentilgesellschaft bei Morgan. Sie war für ihn die erste entwickelte Form der menschlichen Gesellschaft überhaupt (Morgan 1877: 62, vgl. Hildebrandt 1990: 184). Für Morgan bildete die Punalua-Gruppenhe die Grundlage der entstehenden Gentilorganisation. In Hawaii und in Australien wies die Punalua-Gruppenhe bereits zwei zentrale Strukturmerkmale der ursprünglichen Gens auf, nämlich Verbot der Geschwisterheirat und Matrilinearität (Morgan 1877: 433). Patrilinearität war ihm zufolge eine spätere Erscheinung. Er definierte die Gens wie folgt: „A gens, therefore, is a body of consanguinei descended from the same common ancestor, distinguished by a gentile name, and bound together by affinities of blood (...). Where descent is in the female line, as it was universally in the archaic period, the gens is composed of a supposed female ancestor and her children, together with the children of her female descendants, through females, in perpetuity; and where descent is in the male line – into which it was changed after the appearance of property in masses – of a supposed male ancestor and his children, together with the children of his male descendants, through males in perpetuity“ (Morgan 1877: 63).

¹⁸⁸ Die Siedlungen waren Takamure zufolge nun mit Wassergräben umgeben. In Hie, Nord-Kyūshū, wurde eine Siedlung mit sechs von Wassergräben umgebenen *tateana* ausgegraben und außerhalb der Siedlung ein Urnenfeld gefunden (35).

waren jedoch vermutlich aus China eingeführt worden.¹⁸⁹ Die durch den Ackerbau erfolgte Entwicklung der Produktionsmethoden erlaubte eine Bevölkerungszunahme, die Entwicklung sozialer Strukturen und die Zusammenschlüsse von Clans. Diese Entwicklung war nach Takamures Annahme begleitet von der geschlechtlichen Arbeitsteilung, wobei Männern hauptsächlich das Jagen und Fischen zufiel, während Frauen Ackerbau betrieben und sich um die Belange des Dorfes kümmerten (25). Diese Art der geschlechtlichen Arbeitsteilung und die daraus resultierende große Bedeutung der Frauen finde sich auch bei den Minangkabau Mittel-Sumatras,¹⁹⁰ die Takamure an dieser Stelle anführt (26). Im gesamten südostasiatischen Raum sei auch heute noch zu beobachten, daß Landwirtschaft und der Markt die Domäne der Frauen sind. In den zu Beginn des 8. Jahrhunderts kompilierten Geschichtswerken, *Kojiki* und *Nihon shoki*, sowie in den topographischen Beschreibungen *fudoki* sind die Gottheiten der Nahrung und des Ackerbaus sämtlich weiblichen Geschlechts.¹⁹¹ Auch die jeweiligen Schutzgottheiten des Marktes und des Handwerks in Heiankyō sind weibliche Gottheiten,¹⁹² was Takamure zu dem Schluß bringt, daß in der japanischen Frühzeit Frauen in Landwirtschaft, Handwerk und Handel eine führende Rolle spielten (26).

Auch Ienaga (1959) spricht in seiner *Kulturgeschichte Japans* von der im Vergleich zu Europa eigentümlichen „Stagnation der Produktionstechnik“ in der japanischen Jōmon-Zeit, die trotz der handwerklichen Perfektion bei der Bearbeitung von Steinwerkzeugen und Tongefäßen weder Ackerbau noch Viehzucht kannte. Und auch er bezieht diese Rückständigkeit auf die geographische Lage des Archipels im äußersten Osten des eurasischen Kontinents und auf die Abgeschiedenheit vom Festland (Ienaga 1990: 24f.). Ebenso wie Takamure geht Ienaga von dem hohen gesellschaftlichen Rang der Frauen und von „blutsverwandtschaftlichen Mutter-Kind-Beziehungen als Fundament der damals herrschenden mütterrechtlichen Familienordnung“ aus (28).

¹⁸⁹ Vgl. auch Kidder 1993: 80f. In China verlief die Entwicklung von der Steinzeit über die Bronzezeit bereits im 4. Jahrtausend v. u. Z. (24) und schließlich zur Eisenzeit seit dem 8. Jahrhundert v. u. Z. (vgl. auch Brown 1993: XX).

¹⁹⁰ Zu den Minangkabau in der vorkolonialen Epoche vgl. auch Lenz 1990b. Takamure bezieht sich bei ihrer Aussage auf die von dem Amt für Frauen und Jugend im Arbeitsministerium (Rōdōshō Fujin Seinenkyoku) herausgegebene Publikation *Sekai no fujin tachi* („Die Frauen der Welt“) von 1953.

¹⁹¹ Im *Kojiki* ist Ōgetsuhime die Göttin der Nahrung, im *Nihon shoki* ist Ukemochi (auch Ukemoke) no kami, die Gottheit der Nahrung, ebenfalls eine Frau (Takamure, 26). Siehe übereinstimmend Saito 1989: 14.

¹⁹² Ichihimekami (Gottheit des Marktes), Ishikoridome, Ahninnen-Gottheit des Handwerks (Takamure, 26).

Takamure kritisiert jene nicht namentlich benannten „konservativen Historiker“, die davon ausgingen, daß bereits um die Zeitenwende herum eine großartige Monarchie (*kunshu koku*) und eine zivilisierte Gesellschaft mit patriarchalem Familiensystem existiert habe. Von der Ahistorizität des japanischen Patriarchats auszugehen komme einer „Geschichtsfälschung“ (*rekishi no gizō*) gleich (20). Sie merkt an, daß der Versuch der androzentrischen Verzerrung bereits in den ersten japanischen Geschichtswerken, dem *Kojiki* und dem *Nihon shoki* unternommen wurde, daß jedoch auch fortschrittlichen Historikern Voreingenommenheit zu unterstellen sei, wenn sie davon ausgehen, daß die Geschichte von Beginn an eine Geschichte der Ausbeutung gewesen sei (20).

Takamure differenziert verschiedene kulturelle Ebenen der gesellschaftlichen Wirklichkeit wie etwa die *ritsuryō*-Gesetze als Überbau (*jōbu*), die Produktionsverhältnisse als innere Struktur (*naibu*) und die Verwandtschafts- und Eheverhältnisse als Untergrund-Struktur (*kabu*). Sie verweist darauf, daß es Verschiebungen und Unterschiede zwischen diesen Ebenen oder fortwirkende geschichtliche Strömungen gibt. Ihre grundlegende These kommt in folgendem Zitat zum Ausdruck:

Wie sich die heute über 50jährigen und aus der Provinz Stammenden wahrscheinlich noch erinnern können, gab es in sämtlichen Gegenden Japans bis zur Meiji- und Taishō-Zeit noch das frühzeitliche Altersklassen-System, die Besuchsehe und die Einheirat des Mannes (die älteste Schwester als Hausvorstand). Das heißt, wir dürfen nicht vergessen, daß jede Epoche sich auf der Basis dieser Untergrund-Struktur (*kabu*) geformt hat. Während etwa das Ehe-System in Mesopotamien, Ägypten, Griechenland, Rom, Indien und China in der mehrere Tausend Jahre bis Tausend v.u.Z. andauernden Bronze-Zeit bereits die Einheirat der Frau in die Familie des Mannes bedeutete und damit das Patriarchat begann, hat sich in unserem Land im Gegensatz dazu die Einheirat des Mannes in die Familie der Frau bis zur Nanbokuchō-Zeit im 14. Jahrhundert erhalten. Erst ab der Muro-machi-Zeit begann schließlich die Einheirat der Frau. Diese Umstände sind für ein Verständnis der Familienstruktur wie auch der Organisation und der Stufe der Produktion unseres Landes keineswegs zu unterschätzen. Dennoch haben die Historiker bis heute diese Dinge schlichtweg ignoriert, und dies war ein gravierender Fehler. (27)

Die Entwicklung des Ackerbaus bildete die Grundlage der matrilinearen Clan-Gesellschaft, die die vorangehende Punalua-Gruppenehe noch lange Zeit fortführte. Hier veranschlagt Takamure den eigentlichen Beginn des Matriarchats in Japan: „Hier haben unsere Vorfahrinnen, die japanischen Frauen, (...) schließlich mittels ihres eigenen Mutter-Ich die Bewegung der

Geschichte beeinflusst und den matrilinearen und mutterrechtlichen Charakter hervorgebracht“ (33). Im Vergleich dazu hat die Entwicklung zum patriarchalen Clan in China bereits in der Qin-Dynastie (221 v. u. Z.) eingesetzt und sich im dritten Jahrhundert v. u. Z. schließlich im patriarchalen Staat des Altertums mit einer ausgeprägten Metallkultur etabliert (Takamure, 33, vgl. auch Ienaga 1990: 30). Im dritten Jahrhundert v. u. Z. brachten Chinesen und Koreaner diese Metallkultur nach Japan und bildeten hier einen Teil der Oberschicht. Aus chinesischen Geschichtsdokumenten der Han-Dynastie, dem *Hanshu* („Annalen der Han-Dynastie“)¹⁹³ weiß man, daß Japan im zweiten Jahrhundert v. u. Z. aus über 100 unabhängig organisierten „Ländern“ (*kuni*) bestand (Takamure, 34, vgl. Ienaga 1990: 32). Diese, so führt Takamure aus, sind nicht mit den Stadtstaaten der griechischen Polis zu vergleichen, sondern auf einer viel früheren Stufe der (von Engels beschriebenen) Phratrie anzusiedeln.

Takamure wendet sich gegen nicht näher benannte „in der Nachkriegszeit geschriebene Geschichtsbücher“, in denen die 100 „Länder“ als Kleinstaaten (34) und diese Zeit als die Entstehungszeit des Patriarchats (14f.) verstanden würden. Die Funde von Kupfer-, Eisen- und Goldgegenständen, die vom Festland importiert waren, reichen ihr zufolge zu diesem Schluß nicht aus. Vielmehr vertritt sie aufgrund der Beschreibungen des damaligen sozialen Lebens, wie es in chinesischen Geschichtswerken beschrieben ist, und aufgrund ihrer eigenen Forschungen die These, daß bis zur Nanbokuchō-Zeit (14. Jahrhundert) die matrilinear organisierte Ehe und Familie (*bokai kazoku*) dominierten (15). Unter Einbeziehung dieser soziologischen Grundlagen sei die Festsetzung des Patriarchats bereits in der Yayoi-Zeit verfrüht.

Die anschließende Kofun-Zeit dauerte vom 3. bis zum 6. oder 7. Jahrhundert und wurde nach den Grabhügeln benannt, in denen Clan-Chefs bestattet wurden. Die Größe und die Statusbeigaben lassen auf wirtschaftliche Kraft sowie auf Kampf und Invasion zwischen den Clans schließen (41). Die der Yayoi-Zeit eigene Töpferform wurde von sogenannten *hajibe*, Gruppen von Töpfern, hergestellt und fand in der Kofun-Zeit breite und standardisierte Verwendung (41). Die Zirkulation der Generationen und Geschlechter durch verschiedene *tateana* bestand zwar weiterhin, immer deutlicher soll sich jedoch die Mutter-Kind-Wohnstätte zur Grundlage der auf Mütter und Kinder zentrierten kleinen Familieneinheit herausgebildet haben (42). Dadurch soll sich eine Eigenständig-

¹⁹³ „Annalen der späteren Han-Dynastie“ (*Hou Hanshu*), die erst im 5. Jahrhundert entstanden, enthalten ähnliche Passagen über Japan wie das ältere *Wei zhi* (übersetzt bei Tsunoda und Goodrich 1951 und Tsunoda *et al.* 1958: 9, vgl. Dettmer 1985: 4).

keit des weiblichen Hauses entwickelt haben, wie sie in der nachfolgenden Nara- und Heian-Zeit die Voraussetzung für die Besuchsehe des Mannes gewesen ist. Für die Kofun-Zeit geht Takamure davon aus, daß es ein monogames Ehesystem nicht gegeben habe, daß eine Frau vielmehr von mehreren Männern (*muko*) besucht werden konnte und dies ein Zeichen von Prestige war. Dieser Brauch setzte sich bis in die Heian-Zeit fort (41). Funde einer Wohnanlage in Tōkyō (Shimura iseki in Itabashi-ku) mit unterschiedlich großen *tateana*, welche jedoch immer die gleiche Herdgröße und wenig Differenzierung in den Haushaltsgerätschaften aufwiesen, lassen Wajima Seiichi¹⁹⁴ zufolge noch kein Standessystem erkennen (42f.). Takamure geht davon aus, daß es ein „*ōya tsumaya*“-System gab, bei dem das „große Haus“ (*ōya*) den Mittelpunkt bildete und die kleineren „Rand“-Häuser (*tsumaya*) sich darum herum gruppieren, ein in der Bauweise ausgedrücktes soziales System, das die Grundlage der Clangemeinschaft (*shizoku kyōdōtai*) in Japan abbildete (43). Selbst nach der Muromachi-Zeit drückt sich Takamure zufolge dieses soziale Verhältnis in den Bezeichnungen der Erweiterten Verwandtschaftsgruppen (*dōzoku soshiki*) aus, wo das Haupthaus als *omoya*, *ohoya* oder *nakaya*, und die Zweighäuser als *maki*, *kuruwa* oder *sotomaki* bezeichnet wurden (43). Neben der Besuchsehe bestanden jedoch auch lange noch Formen der Gruppenehe. Überreste dieser Eheformen erkennt Takamure in anthropologischen Berichten aus dem 20. Jahrhundert, etwa in Ema Miekos Beschreibungen in *Shirakawa mura no dai kazoku* („Die Großfamilien des Dorfes Shirakawa“, 1943).¹⁹⁵ Demnach gab es in diesem Dorf bis in die jüngste Zeit die Besuchsehe. Diese zeige selbst noch Reste der Gruppenehe in der Form, daß die Frauen eines Hauses von ihren Männern in einem dafür bestimmten gemeinsamen Schlafrum besucht wurden (43).

Die Clan-Chefs (*uji no kami*) oder die Länder-Chefs (*kunitsuko*)¹⁹⁶ waren Geschwisterpaare, die als *hime* und *hiko* eine Art Doppelherrschaft ausübten (45). Takamures Ansicht nach war die unterste Produktions-

¹⁹⁴ Takamure macht keine Angabe darüber, welche Schrift sie zitiert. Wajima (1909–1971) war Archäologe, und seine theoretische Grundlage war der historische Materialismus. 1938 gelang ihm die Ausgrabung Nara-zeitlicher und in den 1950 Jahren vor-Jōmon-zeitlicher Siedlungsreste.

¹⁹⁵ Erschienen bei Mikuni Shobō in Tōkyō. Ema Mieko (1903–1983) war Volkskundlerin und Schülerin Yanagita Kunios. Sie stellte durch ihre Feldforschungen das heute auch durch seine gut erhaltene japanische Architektur berühmte Shirakawago vor.

¹⁹⁶ Im *Kojiki* und *Harima fudoki* werden auch Frauen als *kunitsuko* genannt. Hora Tomio (1959: 32) schließt daraus, daß Frauen auch auf der Ebene des Clans, also unterhalb der Stammesvereinigung (*buzoku rengō*) den Clan-Vorstand innehaben konnten, wenngleich er dies nicht für ein allgemeines Phänomen hält.

und Organisationseinheit in der bereits sozial differenzierten Gesellschaft der Kofun-Zeit und lange Zeit danach kein patriarchal, sondern ein gleichheitlich organisierter Verband. Nach der Taika-Reform (645 n. u. Z.) verbreitete sich das Recht auf Privateigentum, doch Eheleute wirtschafteten noch jeweils eigenständig (*fūfu bessan*). Das im Altertum mit dem Privateigentum einhergehende patriarchale Recht über Leben und Tod war noch unbekannt (46).

Seit der Taika-Reform des 7. Jahrhunderts sah man Takamure zufolge in den entstehenden Städten und in der Adelschicht das Aufkommen von sich nicht selbst versorgenden Frauen. Im Volk jedoch hatten die Frauen Anteil an Landwirtschaft und Handel, waren direkt an der Produktion beteiligt, hatten Vermögensrechte und eine relativ hohe gesellschaftliche Stellung. Alte Frauen waren traditionell für die Riten (*saishi*) verantwortlich. Auf der politischen Ebene hatten die Frauen des Adels, der Krieger und auch die Frauen am Kaiserhof eine hohe Stellung und übten vereinzelt, wie etwa die berühmte *shōgun*-Witwe Hōjō Masako (1157–1225)¹⁹⁷, noch bis zur Kamakura-Zeit (1192–1333) politische Macht aus.

Unter Berücksichtigung des Ehe- und Familiensystems, das sich durch die Gleichzeitigkeit von Vater- und Mutterrecht, durch Vermögensrechte beider Geschlechter und durch die im Clan aufgehobene Paarungsehe auszeichne, setzt sich Takamures Charakterisierung von jener der führenden marxistischen Historiker der Nachkriegszeit ab. Watanabe Yoshimichi (1901–1982)¹⁹⁸, Matsumoto Shinpachirō (geb. 1913)¹⁹⁹ u. a. hat-

¹⁹⁷ Sie war die älteste Tochter von Hōjō Tokimasa und die Ehefrau von Minamoto no Yoritomo, dem Begründer des Kamakura-*bakufu*, und die Mutter seiner Söhne und Nachfolger, Minamoto no Yoriie und Minamoto no Sanetomo. Nach Yoritomos Tod 1199 regierte sie gemeinsam mit ihrem Vater und ihrem Bruder Hōjō Yoshitoki das *bakufu* und setzte ihren Sohn Sanetomo als *shōgun* ein. Sie scheute sich nicht, ihren Vater ins Exil zu schicken, als dieser seinen Schwiegersohn als *shōgun* installieren wollte. Sie wurde auch Nonnen-*shōgun* (*ama shōgun*) genannt, da sie nach Yoritomos Tod die buddhistischen Gelübde abgelegt hatte. Bis zu ihrem Tod blieb sie sehr einflussreich in den Beratungsgremien des *bakufu* (siehe Saito 1989).

¹⁹⁸ Watanabe Yoshimichi war führender marxistischer Altertumsforscher und Mitglied der KPJ. 1936–1937 gab er zusammen mit Hayakawa Jirō, Wajima Seiichi, Akizawa Shūji und Izu Kimio die zweibändige *Nihon rekishi kyōtei* („Lehrbuch Geschichte Japans“) heraus. Seine 1939 begonnene Gemeinschaftsforschung mit den marxistischen Historikern Ishimoda Shō, Matsumoto Shinpachirō und Tōma Seita konnte erst 1948 mit *Kodai shakai no kōzō* („Die Struktur der Gesellschaft des Altertums“) publiziert werden, war aber sehr einflussreich in der Geschichtswissenschaft der Nachkriegszeit.

¹⁹⁹ Marxistischer Historiker, der vor allem für seine Forschungen zu Geschichte und Theorie des japanischen Feudalsystems bekannt ist. Als Matsumoto-These

ten das Altertum von der Taika-Reform über die Nara-Zeit (710–784) und die Heian-Zeit (794–1185) bis zur Nanbokuchō-Zeit (1336–1392) angesetzt.²⁰⁰ Laut Takamure ist dieser Zeitraum eher durch die Fortsetzung vorpatriarchaler Geschlechterverhältnisse und agrarischer Produktionsweisen der Frühzeit charakterisiert und in ihrer Periodisierung als eine Mischung von Frühzeit und Altertum zu verstehen (159, 162). Auch auf der militärischen Ebene habe sich das Militärsystem von patrilinearen Clans erst in der Kamakura-Zeit (1192–1333) etabliert, welche folglich mit der griechischen Heroen-Zeit vergleichbar sei (163).

In der Zeit des Niederganges der Clan-Gesellschaft wandelte sich Takamure zufolge das Clan-System zum patriarchalen Familiensystem und der Gemeinbesitz zum System des Privateigentums. In diesem Verlauf verloren Frauen Vermögensrechte, wurden zu Abhängigen und das Mutterrecht wurde durch das Vaterrecht überwältigt. Hier hat laut Takamure die Kriegergesellschaft, vor allem nach den Ōnin-Aufständen (1467–1477), wo durch Raub und Krieg Reichtümer akkumuliert wurden, zu einer Vorrangstellung der Männer und seit der Muromachi-Zeit zum großen Umsturz der Stellung der Frauen geführt.

Die japanische Frühzeit dauerte Takamure zufolge bis in die Kamakura-Zeit, welche die Übergangszeit hin zu der Etablierung patriarchaler Verhältnisse in der Muromachi-Zeit (1338–1573) darstellt. Takamures Vergleiche zwischen griechischem Altertum und japanischer Muromachi-Zeit sind von weitgehenden Übereinstimmungen geprägt. Die Konzeptionalisierung ihrer Frauengeschichte bleibt sich auch hier gleich: Die eurasische Geschichte des Patriarchats bildet die feststehende monolithische Folie und den Hintergrund, vor welchem die Besonderheit der japanischen Geschichte aufleuchtet und zu einer grundlegenden Korrektur der Prinzipien der Universalgeschichte herausfordert.

Mit der Muromachi-Zeit sieht Takamure die „Epoche der Demütigung der Frau“ (*josei no kutsujoku jidai*) gekommen (239, 240). Diese Epoche, in der sie den Höhepunkt der Unterdrückung der Frauen in der japanischen

wurde seine Theorie von der feudalistischen Revolution zur Nanbokuchō-Zeit (*Nanboku chō hōken kakumei*) bezeichnet. Sie war in der Nachkriegszeit weithin anerkannt.

²⁰⁰ Mitte der 1930er Jahre wurde der Übergang vom Altertum zum Feudalismus von Watanabe Yoshimichi auf das Ende der Nara-Zeit angesetzt. Nach dem Krieg wurde er von Matsumoto Shinpachirō auf die Nanbokuchō-Zeit datiert. Araki Moriaki habe in den 1950er Jahren schließlich das Altertum bis zum Ende der Sengoku-Zeit datiert (Takamure, 159).

Geschichte konstatiert, wirke bis in die heutige Zeit weiter. Takamure schreibt:

Indem ich die Wirklichkeit dieser Zeit so genau wie möglich beschreibe und benenne, versuche ich die Ursachen jener altertümlischen und feudalistischen Fesseln zu verdeutlichen, unter denen wir heute noch leiden. (240)

Die Epoche des (griechischen und römischen) Altertums ist für sie synonym mit der Entstehung des Patriarchats. Hiermit begründet sie ein weiteres Element ihrer neuen und provokanten These, daß nämlich in Japan das Patriarchat und somit auch das Altertum sich aus Sicht der Frauengeschichte erst vollständig in der Muromachi-Zeit etablierte. Es ist der von Takamure ab der Muromachi-Zeit konstatierte Sklavenstatus der Frau, welcher ihre Periodisierung so wesentlich von anderen unterscheidet. Ihre Zivilisationskritik, stützt sich, wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, auf Morgan und Engels, geht aber wie im Kapitel über die Matriarchatsidee zu zeigen ist, in der feministischen Betonung der geschlechtlichen Versklavung über deren Thesen hinaus.

Takamure problematisiert den Begriff, Gehalt und die Periodisierung des Feudalismus für Japan (362f.): Der Begriff *hōken* stammt aus alten chinesischen Texten der Zhou-Dynastie und bezeichnete ein System, in dem der Kaiser seinen Beamten Land als Lehen übergab. Weil dies der Form nach dem Lehenssystem des westeuropäischen Mittelalters ähnelt, haben japanische Historiker der Meiji-Zeit²⁰¹ bei der Einfuhr westlicher Geschichtsschreibung den Begriff Feudalismus mit *hōkensei* übersetzt. Dies hält Takamure für einen Fehler, weil das *hōken*-System des chinesischen Altertums (*kodai*) auf einer völlig anderen geschichtlichen Stufe als das westeuropäische Mittelalter angesiedelt ist. Denn ersteres war, was sich auch in der vergleichenden Frauengeschichte zeige, das Zeitalter, in dem die Clan-Gesellschaft noch nicht völlig überwunden, die Sklavenhaltergesellschaft noch nicht gekommen war und eine Art militärisches Clan-Bündnis entstand, also eine Zeit, die in der westlichen Geschichte viel früher liegt und eher mit der griechischen Heroenzeit zu vergleichen sei (362–364). Dies wiederum ähnele dem Krieger-System (*buke seido*) der

²⁰¹ Takamure nennt zwar an dieser Stelle keine Namen, zuvor hatte sie sich jedoch auf die Historiker Shigeno Yasutsugu und Masuda Shirō (geb. 1908) bezogen (362). Letzterer forschte während des Krieges über die Struktur mittelalterlicher deutscher Städte und die Mentalität der Städter (*shimin ishiki*). In der Nachkriegszeit verlegte er sich in seinen vergleichenden Studien auf die mittelalterlichen europäischen Dorfgemeinschaften und betonte das Element des Widerstands gegen die Herrschaft von oben.

Kamakura-Zeit, wo das *sōryō*-System²⁰² des gemeinsamen Landbesitzes eines Clans als Grundlage für das militärische Clanbündnis diente, an dessen Spitze der *shōgun* stand. Der Begriff *ie* war zu jener Zeit noch ein Ausdruck für den ganzen Clan und bezeichnete noch nicht einzelne Familien (363). Im Laufe der Muromachi-Zeit erst wurde das *sōryō*-System durch die Herausbildung der Familie (*kazoku*) ausgehöhlt, die selbständig und zur patriarchalen Großfamilie wurde (365). Im Verlauf der Diskussion in der Fachwelt der 1930er bis in die 1950er Jahre, die Takamure nachzeichnet, bewegte sich die Datierung des Beginns der japanischen Feudalzeit von der Taika-Reform im Jahr 645 bis zum Ende der Sengoku-Zeit (1467–1568) (370).²⁰³

Ein wesentliches strukturierendes Element in Takamures Zuordnungen liegt in dem Kriterium der Matrilinearität oder der Patrilinearität der Clan-Verbindungen. Historiker der Meiji-Zeit versuchten, das Yamato-Bündnis mit dem chinesischen *hōken*-System der Zhou-Zeit zu vergleichen, da sie sich der Form nach ähneln. Takamure argumentiert jedoch, daß das Yamato Bündnis ebenso wie der von Morgan beschriebene Irokesen-Bund matrilinear organisiert gewesen sei – im Unterschied zu den Clans der griechischen Heroen-Zeit, der chinesischen Zhou-Dynastie sowie der Kamakura-Zeit, die sich als Bündnisse patrilinearere Clans einer Zeit auszeichnen, in der aus dem Niedergang der Clans das Patriarchat entstand (365). Takamure verweist darauf, daß das *hōken*-System nicht nur politisch, sondern auch soziologisch betrachtet und verglichen werden müsse. Vom Standpunkt der japanischen Frauengeschichte aus gesehen müsse daher die Muromachi- und besonders die Edo-Zeit (1603–1868) eher mit dem patriarchalischen griechischen Altertum als mit dem

²⁰² Der Begriff bezeichnet die interne Organisation landbesitzender Familien in der Kamakura-Zeit, auf der Basis der Erbteilung unter der Führung eines Haupterben (*sōryō*). Als ein System der Besitzverwaltung in der zweiten Hälfte der Heian-Zeit entstanden, waren ursprünglich alle Söhne und Töchter erbberechtigt, doch der *sōryō* war für die Verteilung und Verwaltung der Felder verantwortlich. Im allgemeinen wird das *sōryō*-System als Übergang hin zu einem Vasallen-System verstanden, da sich die Landbesitzer in dieser Zeit militarisierten und Mitglieder als fiktive Verwandte in die Familie aufgenommen wurden.

²⁰³ Takamure nennt und zitiert hier wiederum die führenden marxistischen Historiker der Vor- und Nachkriegszeit: Die 1936 erschienene Publikation *Nihon kodai shi no kisō mondai* von Watanabe Yoshimichi, Hayakawa Jirō, Izu Kimio und Akizawa Shūji (368), die 1944 geschriebene Studie *Chūseiteki sekai no keisei* von Ishimoda Shō, außerdem Matsumoto Shinpachirō und Araki Moriaki (370). Eine Problematisierung des Begriffes Feudalismus im japanisch-westlichen Vergleich und ein Vergleich von Feudalregierungen in Europa mit politischen Institutionen in Japan zwischen 1200 und 1500 liefert Duus (1976).

westlichen Mittelalter verglichen werden. Bei der Edo-Zeit handele es sich um einen frühreifen – und mit der Einfuhr von Gewehren unter äußerem Einfluß entstandenen – Feudalismus, der eine Verbindung mit dem Charakter des Altertums eingehe (366).

Das in der Moderne (Meiji-, Taishō- und Shōwa-Zeit) erstmals landesweit einheitlich geregelte und gesetzlich festgelegte patriarchale *ie*-System, die beschränkten Vermögens- und Erbrechte von Frauen und ihre gesellschaftlich und politisch machtlose Stellung sind nach Takamura eher mit dem europäischen Feudalismus als mit der Stufe der kapitalistischen Gesellschaft zu vergleichen (162). Während in Europa mit dem Feudalismus eine verhältnismäßige Verbesserung der Stellung der Frau im Vergleich zum Altertum einherging, habe es sich in Japan umgekehrt verhalten. Denn die im allgemeinen mit dem Feudalismus assoziierte Edo-Zeit war von Takamures frauengeschichtlichem Blickwinkel aus umfassend durch die misogynen Elemente des Altertums geprägt.

Die Meiji-Restauration von 1867 bezeichnet Takamura als das „Morgengrauen Asiens“ (518) und bewertet sie als einen positiven Schritt, wengleich die erzwungene Öffnung des Landes durch die USA (im Jahr 1854) von ihr als eine „vergewaltigende Landesöffnung“ (*gōkanteki kaikoku*) bezeichnet wird. Sie habe gleichzeitig die Abkehr von Asien bedeutet (915). Die von den außerparlamentarischen Älteren Staatsmännern (*genrō*) kontrollierte Meiji-Regierung hätte ein absolutistisches *tennō*-System eingerichtet, das in seiner Unterdrückung der Volksbewegungen von unten mit Hilfe von Bürokratie, Militär und Polizei der feudalistischen Gewalt über die Unterebenen geglichen habe (526).²⁰⁴ Das Ziel der Meiji-Regierung habe nicht in der Entstehung einer modernen bürgerlichen Gesellschaft gelegen, sondern in der Verhinderung der Kolonisierung von außen (532, 538). Dennoch hatte die Restauration die Gleichstellung der Stände und die Einführung allgemeiner Bildung auch für Frauen zur Folge, wengleich die staatlichen Initiativen für Frauenbildung nur als Hilfsmittel zur Europäisierung zu verstehen seien (536).

²⁰⁴ Die Meiji-Restauration ist nach Peter Weber-Schäfer im Unterschied zur bürgerlichen Revolution europäischen Musters als eine „Revolution von oben“ zu bezeichnen, „deren Führungsschicht sich aus einer zahlenmäßig kleinen Gruppe mit der Vorherrschaft des Tokugawa-Clans und der außenpolitischen Machtlosigkeit Japans unzufriedener Samurai rekrutierte“ (Weber-Schäfer 1981: 449f.). Unter der Person des *tennō* als Nation geeint „bedeutete die Restaurationsbewegung selbst eine Machtverlagerung vom höheren Adel des Feudalsystems auf die unteren Ränge seiner dem Kriegerstand angehörigen Clientèle“ (ebd.). Schon die Herkunft der neuen Herrschaftsspitze deutete also auf deren konservative innenpolitische Gesinnung hin.

4.3 THEMATISCHE ANALYSE

Für die thematische Diskussion von *Josei no rekishi* wurden die Themen „Die Ehe“, „Die Mütter“, „Liebe, Sexualität und Prostitution“ sowie „Die weibliche Kultur“ ausgewählt. Diese Auswahl ergab sich aus meiner Auseinandersetzung mit dem Stoff. Aus der Fülle der Informationen, Aspekte und Metaphern schälen sich die vier genannten Motive heraus, die als durchgängig wiederkehrende Themen geschichtliche Stränge des Erzählens bilden. Jedes Motiv ist dabei Platzhalter für einen vielschichtigen Themenkomplex. Auch dessen Subthemen kristallisierten sich in der Analyse des Textes heraus, wurden von mir ausgewählt und in ihrer chronologischen Reihenfolge behandelt.

Zunächst wird in Form von referierenden Darstellungen ein genauerer Blick auf Takamures Argumentations- und Schreibweise ermöglicht. Dies scheint um so mehr geboten, als das Werk (wie alle ihre wissenschaftlichen Werke) nicht in Übersetzung vorliegt. An das Referierte schließt sich meist jeweils eine als solche gekennzeichnete Diskussion an, ohne daß ein neues Kapitel dafür eingerichtet wäre. Lediglich am Schluß der ersten drei Themenkomplexe wird eine zusammenfassende Diskussion unter Einbeziehung gegenwärtiger Forschungsliteratur gegeben. Darin wird gegebenenfalls eine wissenschaftsgeschichtliche Einordnung des Referierten und eine zeitgeschichtliche Kontextualisierung vorgenommen.

4.3.1 Die Ehe

Der folgenden Bearbeitung des Themenkomplexes Ehe in Takamures *Josei no rekishi* sind wesentliche Merkmale der Familienforschung des 19. Jahrhunderts voranzustellen, auf die sich Takamure meiner Einschätzung nach vorwiegend über Engels bezog.²⁰⁵ Hier nimmt Lewis Henry Morgans *Ancient Society* (1877) eine zentrale Position ein, wengleich Takamure auch die Namen Bachofen, McLennan, Briffault, Malinowski und Bancroft anführt (6).

Hans-Jürgen Hildebrandt hat in seinen umfassenden Studien über die evolutionistischen Gesellschaftstheorien²⁰⁶ in der Familienforschung

²⁰⁵ Takamure macht in *Josei no rekishi* kaum Quellenangaben zur westlichen Familienforschung. Wie bereits erwähnt, ist der einzige Text, den sie ausführlich zitiert, die Bearbeitung von Morgans *Ancient Society* durch Friedrich Engels (1962). Andere Texte werden nur genannt oder paraphrasiert wiedergegeben.

²⁰⁶ Hildebrandt subsumiert unter Evolutionismus „diejenigen umfassenden Theorien über die Entwicklung der Natur und/oder Gesellschaft (...), die sich

Bachofens, McLennans und Morgans den wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund berücksichtigt und als die herausragende Leistung des gesellschaftlichen Evolutionismus die „Emanzipation der Wissenschaft von der Theologie“ herausgearbeitet (Hildebrandt 1983: 13). Er führt die kontroverse Diskussion und das pauschale Verwerfen von evolutionistischen Theorien zum einen auf mangelhafte Aufarbeitung der primären Quellen und zum anderen auf die ungenügende Beachtung des historischen Hintergrundes zurück (1983:18), von welchem die Evolutionisten sich abhoben.

Wissenschaftsgeschichtlich galt bis Mitte des 19. Jahrhunderts auch im Bereich der Gesellschaftswissenschaften die Bibel als weitgehender Orientierungspunkt, und die monogame patriarchale Ehe und Familie wurde als die dem Menschen mit der Schöpfung gegebene ideale Form und als gesellschaftlicher Ursprung verstanden. Spätestens seit der Entdeckung Amerikas war die Existenz von Völkern mit anderen sozialen und Geschlechterarrangements ein Phänomen, das nicht mehr übergangen werden konnte, jedoch mit Theorien der Degradation, dem Herabsinken von ehemals höherem Niveau, der Abweichung oder der Geschichtslosigkeit von „Naturvölkern“ erklärt wurde.²⁰⁷ Demgegenüber war für die Vertreter der evolutionistischen Theorien tendenziell der Unterschied zwischen „Kultur-“ und „Naturvölkern“ kein qualitativer, sondern ein zeitlich-quantitativer, und die christliche Religion wurde nicht als primärer Faktor des gesellschaftlichen Fortschritts angesehen. Aufgrund reichhaltiger Materialsammlungen wurde versucht, die Häufigkeit und Ähnlichkeit von bislang als Abweichungen erklärten Phänomenen festzustellen, ihre Struktur zu ergründen und eine allgemeine Theorie zu entwickeln, die auch vermeintliche Kuriosa zu integrieren vermochte. Auf dem Gebiet der Familienforschung führte diese Herangehensweise zur Kritik der traditionellen patriarchalen Theorie und zur Entwicklung von Alternativen. Die monogame Ehe und Familie wurde nicht als biologisch festgelegte oder von Gott gegebene Institution, sondern als relativ spätes Produkt eines gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses verstanden, womit erstmals ein soziologischer Begriff von Ehe und Familie angewendet

– in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – im Gegensatz zur traditionellen, teleologischen Sichtweise herausbilden und alternative Erklärungsmuster anbieten“ (Hildebrandt 1983: 13). Eine tabellarische Gegenüberstellung der Grundzüge „traditioneller“ und „evolutionistischer“ Theorieansätze findet sich bei Hildebrandt (1983: 230f.).

²⁰⁷ Hildebrandt (1983) referiert die aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stammenden rassistischen wissenschaftlichen Ansichten über die „Naturvölker“. Siehe die umfangreichen Quellenangaben bei Hildebrandt 1983: 66, Fußnote 2.

wurde (Hildebrandt 1990: 35). Hierbei gelangten Bachofen, McLennan und Morgan unabhängig voneinander zu ähnlichen Ergebnissen (Hildebrandt 1983, 1990, 1996).

Auf die Theorie Bachofens gehe ich im Kapitel über „Die Mütter“ näher ein. An dieser Stelle sei die Familienforschung von Lewis Henry Morgan (1818–1881) angeführt, dessen Theorien Takamura in weiten Teilen zustimmte. Morgan ging es in seinen Studien zur menschlichen Evolution und zu den Irokesen (*Ancient Society*, 1877) um den technisch-zivilisatorischen Fortschritt und die Entwicklungen der sozialen und politischen Institutionen von der Gruppenehe zur monogamen Familie und von den verwandtschaftlichen Gentilorganisationen hin zum Staat.²⁰⁸ Äußerst umfangreiche ethnographische Quellen- und Feldforschungen²⁰⁹ bildeten die Grundlage seiner Stufentheorie zum Wandel der Familie. Darin stellt er eine nach der ursprünglichsten Stufe der Promiskuität einsetzende historische Abfolge von fünf Familienformen dar: 1. die blutsverwandtschaftliche (*consanguine*) Familie, die auf der Gruppenehe zwischen leiblichen und kollateralen Brüdern und Schwestern basiert, 2. die Punalua-Familie, welche sich auf die Gruppenehe zwischen kollateralen Brüdern und Schwestern beschränkt, 3. die daraus hervorgehende „syndyasmische“ oder Paarungsfamilie bzw. Paarungsehe, welche die leicht auflösbare Ehe zwischen einzelnen Paaren ohne exklusive Kohabitation bezeichnet und auf der Grundlage der matrilinearen Gens existiert, 4. die patriarchale Familie, welche als polygame Eheform eine Ausnahmerecheinung der hebräischen Herdenhaltergesellschaft darstellt, und schließlich 5. die monogame Form der Familie, welche auf der Einzelehe mit exklusiver Kohabitation basiert, in deren Zentrum die väterliche Gewalt und zum Teil die Abschließung der Frauen (auch bei 4)

²⁰⁸ *Ancient Society* (1877) besteht aus fünf Teilen mit den Überschriften „I. Growth of intelligence through inventions and discoveries“, „II. Growth of the idea of government“, „III. Growth of the idea of the family“, „IV. Growth of the idea of property“. Die Entwicklung der Familie ist nur ein – wenn gleich gewichtiger – Teil in der umfassenderen Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung.

²⁰⁹ Morgan unternahm umfangreiche Reisen auf dem amerikanischen Kontinent und sammelte Material zur Kultur und Lebensweise verschiedener indianischer Völker. Im Zusammenhang mit der Erforschung von Verwandtschaftssystemen führte er weltweite Fragebogenaktionen durch. Er stand in wissenschaftlichem Kontakt mit Lorimer Fison und A.W. Howitt, denen er sein Material über Australien verdankt. Neben *Ancient Society* bilden *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, 1871, und *Houses and House Life of the American Aborigines*, 1881, weitere wichtige Werke (Hildebrandt 1976).

steht.²¹⁰ Beispielhaft für die Monogamie in ihrer Ursprungsform ist die Familie im alten Griechenland, insbesondere zur Zeit Homers, und im antiken Rom.

Für den Wechsel der Abstammung zur Vaterfolge im Übergang von der syndyasmischen Paarungsehe zur patriarchalen und monogamen Familie macht Morgan die Entstehung des Eigentumsdenkens verantwortlich. Es ist die sozioökonomische Entwicklung, vor allem der Reichtum und dessen schädliche Auswirkungen, denen sein Interesse im letzten Teil von *Ancient Society* in dem Abschnitt „The growth of the idea of property“ gilt. Dort schreibt er:

Since the advent of civilization, the outgrowth of property has been so immense, its forms so diversified, its uses so expanding and its management so intelligent in the interests of its owners, that it has become, on the part of the people, an unmanageable power. (...) The dissolution of society bids fair to become the termination of a career of which property is the end and aim; because such a career contains the elements of self-destruction.²¹¹

Auch Takamura beschwört in ihrer Zivilisationskritik die zerstörerischen Tendenzen einer auf Geld und Reichtum ausgerichteten Gesellschaft (151). Wie bereits in der Diskussion von Engels erörtert wurde und in den folgenden Abschnitten auszuführen ist, stellt sie darüber hinaus wiederholt eine kausale Verbindung zwischen der Warengesellschaft, der Geld- und Handelswirtschaft, der Verwandlung der weiblichen Sexualität und der reproduktiven Fähigkeit der Frauen in Waren sowie der Unterordnung der Frauen in der Familie her. Desgleichen bildet für sie der Clan (*shizoku*) ebenso das zentrale Kriterium zum Verständnis der frühzeitlichen Gesellschaft wie Morgan dies für die *Gens* (Geschlecht) in *Ancient Society* behauptete (Morgan 1877, vgl. Shaw 1984: 226).

²¹⁰ Morgan 1877: 383. Die grobe Zusammenfassung kann nicht die differenzierte Argumentation Morgans und seine keineswegs unlinearen Beschreibungen der Übergänge zwischen den Familienformen wiedergeben. Abgesehen davon war sich Morgan des hypothetischen Charakters seiner Darstellungen bewußt (1877: 508). Dies betont auch Hildebrandt (1983: 227), der im Anschluß an Guhr die Position vertritt, daß in Ermangelung überzeugender Alternativen oder einer adäquaten Überprüfung und Widerlegung Morgans dessen Schema der Familien- und Gesellschaftsentwicklung immer noch eine logische Hypothese darstellt (Guhr 1980: 160, Hildebrandt 1983: 228).

²¹¹ Morgan 1877: 552, in deutscher Übersetzung auch zitiert bei Engels (1962: 172–173).

4.3.1.1 Von der Gruppenehe zur Besuchsehe

Die Darstellung der Entwicklung der Ehe- und Familienformen in *Josei no rekishi* ist durchsetzt von theoretischen Erörterungen über Charakteristika der Familie, die Takamure mit dem japanischen Ausdruck *katei* und dem englischen Begriff *home* bezeichnet.²¹² *Katei* bzw. *home* wird als ein Phänomen der „männlichen Genealogie und des Männerrechtes“ (*dankei danken*) definiert, das in der Philosophie der Männer, vor allem im christlichen Europa, zum unantastbaren Heiligtum stilisiert worden sei. Die frühzeitliche Gesellschaft Japans hingegen wird charakterisiert als eine Gemeinschaft, „die noch keine Familie (*katei*) kannte“ (11). In der Frühzeit habe es nur die Gruppen- oder die Besuchsehe gegeben.²¹³

Eine Zusammenfassung der Geschichte der Ehe gibt Takamure im dritten Band von *Josei no rekishi*, in dem sie im Vergleich zur europäischen Geschichte auf die Besonderheit und Bedeutung Japans für eine Universalgeschichte verweist:

Die Ehe der Frühzeit (*genshi*) Japans, also die menschheitliche Ehe der Frühzeit – die es in Europa nicht gab – ist anders gesagt eine Eheform, die mit der frühzeitlichen Gemeinschaft (*genshi kyōdōtai*) zusammenhängt. Die ersten Gemeinschaften waren umherziehende Horden (*mure*), die sich durch Sammelwirtschaft ernährten. Deren Eheform scheint hauptsächlich die innerhalb der Gruppe praktizierte Gruppenehe (*gunkon*) gewesen zu sein, die sich bald darauf mit dem Beginn des Ackerbaus und der Bildung von Clan-Siedlungen (*shizoku buraku*) zur exogamen Clan-Ehe (*zokugaikon*) wandelte. Auf

²¹² *Katei* ist die erst von Iwamoto Yoshiharu (1863–1942) eingeführte und in der zweiten Hälfte der 1880er Jahre in Gebrauch gekommene Übersetzung des englischen Begriffs *home*. Damit war ursprünglich nicht das *ie*, sondern die Familie moderner westlicher Prägung gemeint. Die Debatten um das Zivilgesetzbuch und seine Verabschiedung 1898 verdeutlichen jedoch, daß Ehe und Familie weiterhin am Ideal des *ie* und an dem Gebot der Kontinuität des Hauses orientiert war (vgl. Koyama 1991: 78–92, zusammenfassend bei Wöhr 1997: 42f.).

²¹³ Hinweise auf die Besuchsehe des Mannes finden sich auch in der Bibel, wo sie *beena*-Ehe genannt wird, sowie bereits im Codex Hammurabi (Lerner 1995k: 135). Der Codex Hammurabi wurde auf einer Dorit-Stele ca. 1760 v. u. Z. eingemeißelt und enthält eine Vielzahl von Gesetzen, die im Babylonischen Reich schon seit Jahrhunderten galten. König Hammurabi hatte die Gesetze der von ihm beherrschten Völker gesammelt und zusammengestellt, um seine Autorität in seinem Herrschaftsbereich zu sichern. In der mesopotamischen Region war die Ehe ohne gemeinsamen Wohnsitz neben der patrilokalen Ehe die lange Zeit bestehende ältere Form, die der Frau eine größere Autonomie zubilligte und die Scheidung relativ einfach machte (Lerner 1995k: 145).

dieser Ebene des Clan-Systems bleiben Mann und Frau jeweils Mitglied ihrer eigenen Gemeinschaft (*kyōdōtai*) und wohnen getrennt voneinander, so daß hierin die Form der Besuchsehe zu sehen ist. Dies ist die unter anderem im *Kojiki*, im [*Nihon*] *shoki*, in den *fudoki* und im *Man'yōshū* beschriebene Form des *tsumadoi* (den Gatten/die Gattin besuchen). Hier gab es gelegentlich halber Besuche sowohl von Seiten des Mannes als auch von Seiten der Frau, aber normalerweise war die Form der Besuchsehe vorherrschend, bei welcher der Mann die Frau besucht. Deshalb wurde in der Gemeinschaft einem Mädchen, sobald es die Pubertät erreichte und von Männern besucht werden konnte, eine Hütte (*tsumaya*) gegeben, die dem Vollzug der Ehe, dem Gebären und der Kindererziehung diene. Aber diese isolierte Form des *tsumaya* ist als Form der Endphase ab der Kofun-Zeit zu verstehen. Das Produkt einer viel früheren Zeit war die zum Gebären vorgesehene gemeinschaftliche Gebärhütte (*kyōdō no ubuya*); die Kindererziehung erfolgte ebenso gemeinschaftlich. Für die älteren Kinder scheint es dann getrennte Hütten für Jungen (*wakamono goya*) und für Mädchen (*musume goya*) gegeben zu haben.

Die Kinder wurden in der Gemeinschaft der Mutter geboren und erzogen. Und sie trugen den Namen des Clans und des Stammes der Mutter. Diese Gemeinschaft war ein matrilinearer Verband (*bokeigata shudan*). In unserem Land bestanden diese Verhältnisse bis zur Zeit vor der Taika-Reform. (606)

Wie Morgan und Engels geht Takamura also davon aus, daß die erste Eheform der Menschheit die Gruppenehe war. Noch nicht selbständige Gruppen (*mure*) paktierten gemeinsames Essen und gemeinsame Ehe (*kyōshoku kyōkon*). Takamura vermutet, daß bei den Menschen der Frühzeit die geschlechtliche Paarung beliebig war und es ähnlich wie bei den Tieren Paarungs- bzw. Brunftzeiten gab, wobei sich das Geschlechtsleben nach den Fruchtbarkeitsphasen der Frauen richtete. Diese Art der Ehe nennt sie die „reine Naturehe“ (*jun shizenkon*).

Takamures Annahmen basieren auf japanischen und westlichen archäologischen und ethnographischen Forschungen²¹⁴ sowie auf Rückverlängerungen zeitgenössischer Erzählungen alter Leute und auf den Beschreibungen in Nakayama Tarōs *Nihon kon'inshi* („Ehegeschichte Japans“) von 1928, wo es heißt, daß zu bestimmten Frühlings- oder Herbstfesten oder Festen zu Ehren der Clan-Gottheit (*ujigami*) auf den Dörfern

²¹⁴ Die Archäologen und Historiker Kagamiyama Takeshi (Takamura, 35) und Wajima Seiichi (Takamura, 37) werden ohne bibliographische Angaben zitiert und diskutiert.

wilde Tanz- und Paarungsfeste im Wald stattfanden. Diese Feste dienten dem Zusammenhalt des Clans und zu ihnen waren ausschließlich Clanmitglieder – diese aber unterschiedslos – zugelassen (55). Die Überreste der Gruppenehe, so schließt Takamure, hätten also bis in die jüngste Zeit in vielen Volkssitten fortbestanden (vgl. auch Saito 1989: 12), vor allem in der Peripherie, wo bis vor kurzem die Bezeichnungen übriggeblieben waren und von der Volkskunde aufgezeichnet wurden (344–349). Sexualität war ein Teil des Gemeinschaftslebens und wurde in der Gruppe vollzogen, die dabei entstandenen Kinder galten als Kinder der ganzen Gemeinschaft.

Solcherlei Praktiken der Ehe innerhalb des Clans (*zokunai gunkon*) vermutet Takamure auch für die eigenständig umherziehenden Noma-denstämme (*mure*) der frühen Jōmon-Zeit (56). Hier habe sich auch die Geschwisterehe entwickelt, für die Takamure etymologische Hinweise anführt. Schwestern wurden von ihren Brüdern *imo* und umgekehrt wurden Brüder von ihren Schwestern *se* genannt. Im klassischen Japanisch hat der Ausdruck *imose* sowohl die Bedeutung von Ehepaar als auch von Geschwister (Takamure, 56, siehe auch Saito 1989: 12). Das Inzesttabu sei erst mit der allmählichen Entwicklung hin zu festen Siedlungen und zu Clanteilungen entstanden. Ab Mitte der Jōmon-Zeit sei zwischen den sich ausbildenden Untergruppen (*bunki zoku*) der seßhaften Gruppe die exogame Gruppenehe (*zokugai gunkon*) praktiziert worden, wobei die geschlechtliche Vereinigung dem Zusammenhalt der verschiedenen Sippen gedient habe. Diese Gruppenehe wird im *Nihon shoki* und im *Man'yōshū* *kagahi* oder *utagaki* (oder *kagai*)²¹⁵ genannt: Bei einer Zusammenkunft von zwei oder mehreren Gruppen wurden auf einem offenen Platz, der den Zeremonien diente, Tänze und Sprechgesänge abgehalten und zuletzt Geschlechtsverkehr vor den Göttern praktiziert.²¹⁶

²¹⁵ Der Brauch des *kagai*, eine Kurzform von *uta no kakeai*, bezeichnet auch ein Treffen, bei dem Männer und Frauen abwechselnd die Zeilen eines Liedes singen, in dem die Worte der vorhergehenden Zeile wiederholt werden. Sie sind von Tänzen – vor allem der Frauen – mit sexuellen Konnotationen begleitet (58).

²¹⁶ In der mittleren Jōmon-Zeit wiesen die Wohnstätten innere Feuerstellen auf. Die Lebensweise veränderte sich hin zur Seßhaftigkeit. Die Horde teilte sich in zwei oder mehrere Gruppen, ein Fest- oder Zeremonienplatz (*saishi no hiroba*) wurde angelegt. Während Saito (1989: 10) darauf hinweist, daß dieser freie Platz für Jagdbeschwörungen, für Tänze und Feste allgemeiner Art gedient haben könnte, geht Takamure mit Verweis auf Engels und seine Hinweise auf Bancrofts Forschungen davon aus, daß dies auch ein Festplatz war, welcher der Einigung der Sippe durch den Vollzug einer Art Punalua-Gruppenehe diente (30). Bei Engels heißt es: „Und von den Halbinsel-Kaliforniern (...) erzählt

Die öffentlichen Plätze für den Vollzug dieser Gruppenehen heißen im klassischen Japanisch *kunado*. *Kuna* hat die Bedeutung von Geschlechtsverkehr, die Verbform lautet *kunagu*. *Do* bedeutet Ort, und *Kunado no kami* ist die Gottheit des *kunado*. Aus dem *Kojiki* zitiert Takamure weitere Bezeichnungen für diese Gottheit, etwa *Sahe no kami* oder *Chimata no kami*, Gottheiten, die am Rand des Dorfes, an Verkehrsstraßen, die das Dorf mit anderen Dörfern verband, und an Plätzen, an denen Austausch von Waren stattfand, plaziert waren. Der Ort der Gruppenehe wurde demzufolge auch zum Ort des ökonomischen Austausches (57). Später wurde der *kunado* auch zum Ort des Eheversprechens vor den Göttern, ein Schritt zur Individualisierung der sexuellen Beziehungen zwischen den Geschlechtern, die jedoch weiterhin dem Zusammenhalt verschiedener Sippen diene.

Auf dieser Stufe bleiben Frau und Mann jeweils Mitglied ihrer eigenen Sippe. Die Kinder bleiben selbstverständlich Teil der matrilinear organisierten Gemeinschaft, aus der die Mutter stammt. Die aus dem Zeitraum Mitte bis Ende der Jōmon-Zeit gefundenen „mütterlichen Tonfiguren“ (*bosei dogū*) und die Bezeichnung unter den Sippenmitgliedern als *harakara* („aus der gleichen Muttersippe“) können Takamure zufolge als Ausdruck der Verehrung der mütterlichen Ahnen und des matrilinearen Prinzips gedeutet werden. Geschwisterehen zwischen den Kindern der gleichen Mutter sind im *Kojiki* und *Nihon shoki* bereits verboten und tabuisiert. Zwischen Geschwistern, die zwar den gleichen Vater, aber verschiedene Mütter hatten, war die Ehe noch bis zum Ende der Kamakura-Zeit erlaubt. Dies deutet für Takamure auf die Stärke des auf die Mutter zentrierten blutsverwandtschaftlichen Denkens hin und darauf, daß es kein Bewußtsein von der väterlichen Lineage als Verwandtschaft gab (100).

Im Freien auf den Feldern stattfindende geschlechtliche Begegnungen wurden *yagō* genannt; in Gebäuden hießen sie *kumidoshiki*. Letztere unterschieden sich bereits vom freien Partnertausch in der Gruppenehe und bedeuteten eher den Geschlechtsverkehr in individuellen Paarbeziehungen, der jedoch im selben Raum stattfand (63).²¹⁷ Wie der ursprüngliche Brauch des gemeinschaftlichen Geschlechtsverkehrs jedoch fortwirkte,

Bancroft, daß sie gewisse Festlichkeiten haben, wo mehrere ‚Stämme‘ zusammenkommen zum Zweck des unterschiedslosen geschlechtlichen Verkehrs“ (Engels 1962: 54–55, Bancroft, „The native races of the pacific states of North America“, Bd. 1, Leipzig 1875, S. 352–353).

²¹⁷ Ähnliches beschreibt Malinowski in seinen anthropologischen Berichten über die *bukumatula*, die Ledigen-Häuser in Nordwest-Melanesien, in denen eine gewisse Anzahl von jüngeren Paaren vorübergehend wohnt oder sich zum geschlechtlichen Beisammensein trifft (Malinowski 1979: 64). Die *bukumatula* werden von Takamure jedoch nicht erwähnt.

beschreibt Takamure mit einem Beispiel aus Awaji-kuni, wo eine Frau erst dann in das Haus ihres Bräutigams gehen konnte, wenn sie die Nacht vor der Ehezeremonie mit drei Männern seiner Jungmännergruppe im Wald verbracht hatte. Takamures Erklärung besagt, daß damit ein exklusiver Besitzanspruch des Bräutigams auf eine Frau verhindert wurde (60).

Der Wandel von der gemeinschaftsstiftenden Gruppenehe zur Paarbeziehung ging laut Takamure in vielen einzelnen Entwicklungsschritten vor sich und war mit dem gesellschaftlichen Wandel von der Sippe zur Clan-Gesellschaft verbunden. Die Einehe geht ihrer Ansicht nach zum einen auf die zunehmende Individualisierung zurück, ist zum anderen jedoch auch auf die Notwendigkeit zurückzuführen, durch Besuchsehen eine Verbindung zwischen den abgespaltenen Clans zu schaffen. Aus der Gruppenehe und dem öffentlichen Eheversprechen vor den Göttern wurde die auf der Liebe zwischen der einzelnen Frau und dem einzelnen Mann basierende Individualehe (*kōbetsukon*) (bei Morgan und Engels die Paarungsehe). Diese Individualisierung in der Besuchsehe habe jedoch zunächst nur geheim stattfinden können (*shinobi tsumadoikon*), weil die individuellen Zweierbindungen aus Liebe die Einheit des Clans gefährdeten (63).

Diese Besuchsehe hält Takamure für die eigentliche Eheform der matrilinearen Clan-Gesellschaft (*bokei shizokusei*), für deren genauere Beschreibung sie auf ihre Studien *Bokeisei no kenkyū* und *Shōseikon no kenkyū* verweist (98). Die Besuchsehe sei innerhalb der Paarungsehe die erste Eheform. Sie enthält folgende Merkmale: Die Lebensgrundlage bleibt für jede(n) Beteiligte(n) ihr (sein) eigener Clan (*shizoku*); der Mann besucht die Frau, aber diese Verbindung ist schwach und jederzeit leicht zu lösen. *Yobai* (von *yobi ai*) geht auf das Rufen und Singen des Ehwunsches durch den Mann zurück. Wenn die Frau antwortet, ist die Ehe geschlossen. Es gibt keine Unterscheidung zwischen Eheleuten und Geliebten, Mann und Frau nennen sich gegenseitig *tsuma*. Die Ehebeziehung ist synonym mit der Liebesbeziehung. Der Unterhalt von Frauen und Kindern hängt nicht von männlichen Partnern ab, sondern wird garantiert durch den eigenen Clan.

Frauen seien Produzentinnen in der Landwirtschaft, Fischerei und Textilherstellung gewesen, und eine Scheidung habe daher in keiner Weise die Lebensgrundlage von Müttern und Kindern bedroht. Morgan hat die Eheformen, bei denen die Basis der beiden Eheleute, unabhängig davon, ob sie zusammen oder getrennt voneinander wohnen, der eigene Clan bleibt, als Paarungsehe (Takamure übersetzt dies mit *taigūkon*) bezeichnet (609). Auch die Besuchsehe zählt für Takamure wie die ursprüngliche Gruppenehe noch zur „Naturehe“ (*shizenkon*) (609).

4.3.1.2 Von der Einheirat des Mannes zur Einheirat der Frau

Den Ausführungen Takamures ist in diesem Abschnitt eine Erläuterung der Ehe-, Residenz- und Deszendenzformen und der Bedeutung ihrer Kombination voranzustellen. Die Leichtigkeit, mit der Ehen in der Nara- und Heian-Zeit geschlossen oder aufgelöst werden konnten, die Vielfalt der Eheformen und die Tatsache, daß ein Ehepaar im Laufe seiner Verbindung mehrere Formen durchlaufen konnte, stellte für die japanische Familienforschung vom Standpunkt allgemeiner soziologischer Theorien ein schwieriges analytisches Problem dar.

Unumstritten ist die in den offiziellen Dokumenten seit der Taika-Reform festgelegte formale patrilineare Deszendenz (vgl. auch Takamura, 192). Hingegen bildete die Bedeutung der in den übrigen zeitgenössischen Quellen beschriebenen Eheschließungszeremonien, der Residenzformen und der Vererbungspraktiken den Gegenstand der Diskussion bzw. der Herausbildung unterschiedlicher Bewertungen über die tatsächliche Konstitution der Ehe.

Yanagita Kunio vertrat die These von der Virilokalität²¹⁸ der Ehe bei uxorilokaler Eheschließungszeremonie in der Heian-Zeit.²¹⁹ Diese These wurde in der Folge von Aruga Kizaemon, Nakagawa Zennosuke und Nakayama Tarō übernommen²²⁰ und wird gegenwärtig auch von Kurihara Hiromu (1994) vertreten. Der soziologisch seltene Fall von Patrilineari-tät bei gleichzeitiger Uxoriokalität wird ausgeschlossen. Takamura hin-

²¹⁸ Die Terminologie übernehme ich im folgenden von McCullough (1967: 105), der eine Kategorisierung nach Lokalität vorgeschlagen hat: Uxoriokalität (der Ehemann wohnt bei der Familie der Ehefrau), Virilokalität (die Ehefrau wohnt im Haus ihres Mannes), Duolokalität (Besuchsehe) und Neolokalität (Ehemann und Ehefrau beziehen einen neuen Haushalt).

²¹⁹ So in seinem frühesten Aufsatz über Heiratszeremonien in Japan, „Mukoirikō“ von 1929 (Yanagita 1989). Darin belegt Yanagita anhand einer Fülle von Beispielen, daß in der Zeit vor der zeitgenössischen allgemeinen Zeremonie des Einzuges der Braut in den Haushalt des Ehemannes (*yomeiri gishiki*) eine Zeremonie weit verbreitet war, bei welcher der Bräutigam für eine gewisse Zeit in das Haus der Ehefrau zog (*mukoiri*). Yanagita korrigierte mit volkswundlichem Material eine geschichtswissenschaftliche These, ging aber nicht so weit, von der Existenz der Einheirat des Mannes (*mukoirikon*) zu sprechen. Vielmehr hielt er die Einheirat der Frau (*yomeirikon*) für generell gültig, einen historischen Wandel konstatierte er lediglich für die Zeremonie der Eheschließung (Yanagita 1989: 207–271, vgl. Murakami 1977: 12–13).

²²⁰ Siehe Nakayama in seiner 1928 erschienen *Nihon kon'inshi* (1928: 655), Nakagawa in dem Aufsatz „Kon'inshi gaisetsu“ in der 1937–1938 zusammen mit Hozumi Shigetō herausgegebenen *Kazoku seido zenshū*, Bd. I, Tōkyō: Kawade Shobō, S. 1–49, Aruga in der Studie *Kon'inshi-ron*, Tōkyō: Nikkō Shoin, 1948, S. 8, zit. nach McCullough 1967.

gegen vertrat aufgrund der Auswertung von Tagebüchern und literarischer Quellen der Nara- und Heian-Zeit (u.a. *Man'yōshū*, *Kagerō nikki*, Tagebücher der Familie Fujiwara) die Auffassung, daß sich aus der duolokalen Besuchsehe die uxorilokale Ehe als dominante Form entwickelt habe und sich schließlich über die neolokale (das Ehepaar bezieht vorübergehend oder ganz einen neuen Haushalt) hin zur virilokalen Ehe (bis zum Ende der Kamakura-Zeit) wandelte. McCulloughs (1967) auf literarischen Quellen der Heian-Zeit basierende Untersuchung kommt ebenfalls zu dem Ergebnis, daß die Form der Residenz in der Schicht des Adels durchgängig entweder uxorilokal, duolokal oder neolokal, niemals aber virilokal war (McCullough 1967: 104).

Die große Bedeutung der Blutsverwandtschaft, d.h. der Zugehörigkeit zum eigenen Clan sowohl für Männer als auch für Frauen, betonen Takamure, McCullough (1967), Wakita (1984) und Mass (1983). Letzterer kommt in seiner Studie über Vererbungspraktiken in der Heian-Zeit zu dem Ergebnis, daß Gütertrennung herrschte und blutsverwandtschaftliche Bindungen stärker als die ehelichen waren. McCullough (1967: 146) schließt, daß die Deszendenz auf der Clan-Ebene patrilinear, die Weitergabe der zu einem Clan gehörenden Haushalte jedoch in der weiblichen Linie erfolgte. Ebenso geht Takamure von einer Prävalenz weiblicher Vererbung an die Kinder aus. McCullough folgt ihr, wenn er schreibt: „It may also be observed that part of the theoretical difficulty may arise from the characterisation of Heian descent reckoning as patrilineal when it seems in fact to have been bilateral, but with a marked patrilineal bias“ (McCullough 1967: 113).

Eine weitere Position nimmt Nakane Chie mit ihren soziologischen Studien zur Familie im ländlichen Japan ein. Sie verweist auf die etablierte Praxis von Adoptionen und fiktiven Verwandtschaftsverhältnissen und leitet daraus die große Bedeutung der wirtschaftlichen und lokalen Einheit des Haushalts (*ie*) und des Zusammenschlusses mehrerer Haushalte in der Form von *kumi* (Nachbarschaftsgruppen) oder *dōzoku* (die auf einem Konzept der Genealogie von Haushalten, nicht von Individuen, beruhen) ab. Dagegen verneint sie für Japan auch historisch eine primäre Bedeutung von Blutsverwandtschaft, Patri- bzw. Unilinearität und individueller Deszendenz in der Familienorganisation: „Such forms as *ie* and *dōzoku*, in which a strongly male-centered principle operates, are institutions historically developed in the absence of a unilineal descent system, and are not a survival from a unilineal descent system“.²²¹ Nakanes

²²¹ Nakane 1967: 170. Zu einem entsprechenden Ergebnis in bezug auf die *dōzoku* kommt Brown 1966. Die gegenteilige Auffassung der Priorität patrilinearere

Schlußfolgerung, daß im Vergleich zu anderen Gesellschaften (China, Indien) nicht das System der unilinearen Deszendenz, sondern lokale, wirtschaftliche und politische Faktoren in der Formation des Haushalts (und darüber hinaus) Priorität hatten, steht im Einklang mit Takamures oder McCulloughs Ergebnissen.²²²

Unter diesen soziologischen Prämissen ist die folgende Wiedergabe von Takamures Ausführungen über den Wandel der Eheformen von der Nara- bis zur Kamakura-Zeit zu verstehen. Die Nara- und Heian-Zeit bis zum 9. Jahrhundert bildete ihr zufolge die Zeit des Niedergangs der Clan-Gesellschaft und die Zeit des Übergangs, in der verschiedene und institutionell nicht sanktionierte Formen der Ehe praktiziert wurden. Bis zum 10. Jahrhundert waren keine Hochzeitszeremonien bekannt. Die Bezeichnung *totsugu* bedeutete „heiraten“ und kam von *hoto o tsugu*, was gleichbedeutend mit Geschlechtsverkehr war: Ein sexuelles Liebesverhältnis galt bereits als Ehe, die ebenso leicht eingegangen wie gelöst werden konnte (609).

Die ersten schriftlichen Erwähnungen von zeremoniellen Eheschließungen wurden *mukotori* (wörtlich: einen Ehemann nehmen) genannt und dies verweist Takamure zufolge auf den bemerkenswerten Umstand, daß in Japan die Ehe als Institution zunächst an der Lineage der Frau orientiert war (*jokei chūshin*). Die Zeremonie des *mukotori* bestand zunächst darin, daß der Clan der Frau den männlichen Besucher bei dessen heimlichem Besuch überraschte und ihm *mochi* (Reiskuchen) zu essen gab. Dieser Vorgang wurde *tokoro arawashi* genannt (335, 607). Danach konnte der Mann offen das Haus der Frau besuchen, übernachten und Kinder mit ihr zeugen, welche im Haus der Mutter blieben und erzogen wurden (608). Die Besuchsehe ging Takamure zufolge im 10. und 11. Jahrhundert in die *mukotori*-Ehe über, bei welcher der Mann allmählich in der Familie der Frau wohnte. Takamure zieht zur Untermauerung das *Genji monogatari* („Die Geschichte vom Prinzen Genji“),²²³ das *Kagerō*

und unilinearer Deszendenz wurde unter westlichen Soziologen vor allem von Befu (vgl. 1963, 1968) und von Norbeck und Befu (1958) vertreten.

²²² Im Gegensatz zu Nakanes Ansatz, in dem die Kategorie der Blutsverwandtschaft (*shinrui*) nachrangige Bedeutung erhält, macht Takamure jedoch gerade eine ursprüngliche und nicht vollkommen überwundene matrilineare Blutsverwandtschaft für Praktiken wie die Einheirat des Mannes verantwortlich.

²²³ Im frühen 11. Jahrhundert ganz oder zu einem großen Teil von der Hofdame Murasaki Shikibu verfaßt, bildet der Roman das Hauptwerk der klassischen japanischen Literatur. Darin werden das Leben und die Liebschaften des Prinzen Genji beschrieben. Man nimmt an, daß die Figur nach Fujiwara no Michinaga modelliert wurde (NKBZ 14–18, NKBZS 12–17). Übersetzt von Annie Shepley Omori und Kōchi Doi: *Diaries of Court Ladies of Old Japan*, 1935, die

*nikki*²²⁴ und Tagebücher der Fujiwara-Familie heran: Dort vollzieht Fujiwara no Kaneie (929–990) zwar die Zeremonie des *mukotori*, führt aber sein Leben lang die Besuchsehe, während der Sohn Michinaga nach der Geburt seines ersten Kindes in das Haus seiner Frau Rinshi (964–1053) zieht und ein gemeinsames Eheleben beginnt. In diesem Haus bleibt schließlich die Tochter von Michinaga und bringt dort ihre Kinder zur Welt, während seine Söhne ihr Elternhaus verlassen und in die Familien ihrer Ehefrauen aufgenommen werden.²²⁵

Eine Erklärung für das Phänomen der *mukotori*-Ehe im Volk (*shomin*) sieht Takamure darin, daß wohl in der Familie der Frau die Arbeitskraft des Mannes benötigt wurde. In der Tradition des Erstgeburtsrechts, bei dem das älteste Kind den gesamten Besitz seiner Eltern erbt, wurde, wenn dies eine Tochter war, ein Ehemann adoptiert (*ane katoku*).²²⁶ Diese Form habe es bis zum Ende des *bakufu* im ganzen Land gegeben und sie entspreche der bei Morgan beschriebenen frühzeitlichen Ehe²²⁷ bei den Indianern (608). Matri-lokale Eheformen, die Besuchsehe oder die Einheirat des Mannes hielten sich Takamure zufolge in Japan vereinzelt bis in die Taishō- und Shōwa-Zeit und wurden auch in Berichten über ethnologische und anthropologische Forschungen in Südostasien und Nordindien beschrieben (608).²²⁸

deutsche Übersetzung aus dem Japanischen stammt von Oscar Benl: *Genji-monogatari. Die Geschichte vom Prinzen Genji*, 2 Bde., Zürich: Manesse, 1966. Eine lebendige Einführung in das höfische Leben der Heian-Zeit bietet Morris (1988).

²²⁴ Das Tagebuch der Hofdame und Mutter von Fujiwara no Michitsuna umfaßt den Zeitraum von 954 bis 974 und behandelt hauptsächlich die unglückliche Ehe der Autorin mit Fujiwara no Kaneie (NKBT Bd. 20, NKBSZ Bd. 9). Übersetzt von Edward Seidensticker: *The Gossamer Years*, 1964, die deutsche Übersetzung stammt von Satoshi Tsukakoshi et al.: *Kagerō Nikki. Tagebuch einer japanischen Edelfrau ums Jahr 980*, Frankfurt a. M.: Ullstein, 1981.

²²⁵ Von dieser Familie schreibt allerdings Kurihara, der Takamure der Geschichtsfälschung bezichtigt, daß sie das einzige Beispiel eines vollkommen uxori-lokalen Hauses (*tsumagata kyōjūkon*) darstelle (Kurihara 1994, 1997: 236). Takamures Darstellung wurde von McCullough (1967: 122f.) aufgenommen.

²²⁶ Die Tradition der *ane katoku* wird im allgemeinen mit der Notwendigkeit, niedrige Produktion durch steigende Arbeitskraft auszugleichen, begründet. Siehe den entsprechenden Eintrag im *Kōjien* sowie bei Gamō 1984: 1931. Letzterer schreibt, daß dieser Familientyp meist im Norden und in Gebirgsgegenden mit niedrigem Produktionsstand vorzufinden war.

²²⁷ Takamure benutzt den Begriff *genshikon*, der auch mit „ursprüngliche Ehe“ übersetzt werden kann. Sehr wahrscheinlich meint sie damit nicht die Gruppenehe, sondern die Paarungsehe, bei welcher die jeweilige Gens die Grundlage beider Ehepartner bleibt.

²²⁸ Takamure macht hier keine bibliographischen Angaben. Eine differenzierte Sicht auf die Bedeutung von Matrilinearität und die Stellung der Frauen in Südostasien liefert Lenz 1990b.

Zwei Typen der Einheirat des Mannes konstatiert Takamura in der Epoche der Clan-Gesellschaft: die duolokale Form der Besuchsehe (*tsumadoikon*) und die uxorilokale Form der Einheirat des Mannes in die Familie der Frau.²²⁹ Der getrennte Wohnsitz und die Zugehörigkeit zum

²²⁹ Eine differenziertere geschichtliche Periodisierung der Einheirat des Mannes (*shōseikon* oder *mukotorikon*) hat Takamura in ihrer letzten wissenschaftlichen Arbeit, der 1963 erschienenen *Nihon kon'inshi* („Ehegeschichte Japans“) vorgenommen (siehe Sekiguchi 1976, Ogino 1980). Takamures Kategorisierung der Einheirat des Mannes in vier Phasen wird im folgenden dargestellt.

1) Die „Zeit vor der Einheirat des Mannes“ (*zen mukotorikon*). Sie umfaßte den Zeitraum um die Taika-Reform bis Mitte der Heian-Zeit (898). Halb wurde die Besuchsehe praktiziert, halb lebte der Mann bei der Frau (Takamura 1963: 61–97). Dies war die Übergangszeit zur Einheirat des Mannes, doch die Besuchsehe (duolokale Eheform) war noch vorherrschend. Männer und Frauen konnten Beziehungen zu mehreren Geliebten unterhalten, gelegentlich in der Form der Vielehe (*tafu tasai*). Die Unterscheidung der Frauen in legitime Ehefrauen (*chakusai*) und Konkubinen (*mekake*) gab es nicht.

2) Die „reine Form der Einheirat des Mannes“ (*jun mukotorikon*) wird von der Mitte der Heian-Zeit bis zur Regierung des Shirakawa-in 1087 angesetzt. Dies bildet bereits die Übergangsphase zur patriarchalen Familienform (Takamura 1963: 98–149). In der uxorilokalen Ehe lebt der Mann im Haus und in der Familie der Frau. Folgende Gründe für die Einheirat werden genannt: In der Gesellschaft des *shōen*-Systems stieg möglicherweise mit der Vergrößerung der Produktivkraft auch die Forderung nach der Arbeitskraft des Mannes (militärische und politische Kraft inbegriffen). Der Mann konnte nicht mehr als Fremder angesehen, sondern mußte zum Mitglied der eigenen Verwandtschaftsgruppe (*dōzoku*) gemacht werden. In dieser Zeit stärkte sich das Entscheidungsrecht des Bräutigams, von ihm kam das Eheangebot (*keshikibami*) an den Bräutigam (*muko*), der auch ein fiktives Eheangebot machte (*gisei no kyūkon*). Die Heiratszeremonie wurde am Wohnort des Bräutigams durchgeführt. Frauen hatten Vermögensrechte. Bewegliche Güter wurden an Frauen und Männer (manchmal nur an Frauen) vererbt. Besonders vom Haus bestand die Auffassung, daß es „die Sache der Frau“ sei. Die Vermögensrechte der Frauen waren während des Niederganges der Clan-Gesellschaft von großer Bedeutung für die Sicherung des Lebensunterhaltes für Frauen und die Nachkommenschaft. Auch in der Kamakura-Zeit, als das Zusammenleben der Eheleute bereits überwog, bestand weiterhin grundsätzlich Gütertrennung (*fūfu bessan*). Die Gütertrennung sollte das Abfließen des Vermögens aus dem Clan verhindern und war durch das Gemeinschaftsinteresse bedingt.

3) Die an einem öffentlichen Ort durchgeführte Zeremonie der Einheirat des Mannes (*keieijo mukotorikon*) umfaßt den Zeitraum von der Regierung des Shirakawa-in 1087 bis zu den Jōkyū-Wirren 1221. Halb lebte der Mann bei der Frau, halb führte er die Frau zu sich nach Hause (*haba sumi haba mukaeru*) (Takamura 1963: 150–174). Der Vater der Braut führte die Heiratszeremonie nicht mehr im eigenen Haus, sondern an einem speziellen Ort dafür (*keieijo*)

jeweils eigenen Clan blieben bis zur Taika-Reform bestehen. Mit dem Niedergang der Clan-Gesellschaft wurde die Wahl des Wohnortes zwar freier, aber die Form der Besuchsehe bestand bis Mitte der Heian-Zeit (10. Jahrhundert) fort. Der Begriff *tsumadoi* kommt im *Kojiki* und *Nihon shoki*, in den *fudoki* und im *Man'yōshū* vor. Der getrennte Wohnsitz überwog zu jener Zeit noch vor dem zunehmenden gemeinsamen Wohnen der Eheleute. Mitte der Heian-Zeit fand der Begriff *mukotori* (Einheirat des Mannes) seine erste schriftliche Erwähnung in dem Epos *Yamato monogatari* („Erzählungen aus Yamato“)²³⁰ und tauchte bis in die Kamakura-Zeit in

durch. Dieser Ort wurde auch der neue Wohnort für das Brautpaar und wurde generell von der Seite der Frau ausgewählt. Diese Eheform brachte den Einfamilien-Haushalt hervor. Die Frau wurde in die Familie des Mannes geholt, und hier haben wir es zum ersten Mal in der Ehegeschichte mit der Einheirat der Frau zu tun. Der Brauch der Weiterführung des elterlichen Hauses durch die verheiratete Tochter verschwand. Die Großfamilie der weiblichen Linie war zur Familie auf der Basis der Einehe (*tankon kazoku*) geworden. Das Ehepaar bildete die Grundlage der patriarchalen Familie und wurde gleichzeitig darin absorbiert. Auch die Heiratszeremonie spiegelte dies wider: Der Vater des Bräutigams betrat als erster das neue Haus und wurde von der Braut bewirtet. Hier trat der Vater des Ehemannes zum ersten Mal als Beteiligter an der Angelegenheit auf, und hier begann auch der Brauch, daß die Frau zur Begrüßung das Haus ihres Schwiegervaters besuchte und dies zur Zeremonie gemacht wurde (*yomeyuki hajime*). Zusammen mit dem Auftreten der beiden Väter wurde auch die Einmischung des *kunshu* (Herrn) in die Eheschließung auffällig.

4) Die „Pseudo-Einheirat des Mannes“ (*gisei mukotorikon*) wird für den Zeitraum von den Jōkyū-Wirren 1221 bis zur Nanbokuchō-Zeit 1336 veranschlagt. Die Frau lebte nun bei ihrem Ehemann (Takamura 1963: 175–204), wurde aber noch in einer *mukotori*-Zeremonie mit dem Bräutigam verheiratet. Die Zeremonie wurde wie bisher vom Vater der Braut durchgeführt. Es gab zwei Formen: 1) Zur Zeit der Heirat verließen die Eltern des Mannes das Haus und zogen in ein anderes. Die Braut zog ein, und die *mukotori*-Zeremonie wurde durchgeführt. 2) Die *mukotori*-Zeremonie wurde im Haus der Braut durchgeführt und nach einer gewissen Zeit, wenn die Eltern des Mannes umgezogen oder gestorben waren, zog die Frau ins Haus des Mannes.

²³⁰ Dies ist eine der in der Heian-Zeit entstandenen Gedicht-Erzählungen (*uta monogatari*). Die darin enthaltenen 173 Episoden bestehen jeweils aus einem anekdotischen Text, der auf ein oder mehrere Gedichte (*waka*) ausgerichtet ist. Liebesbeziehungen zwischen Männern und Frauen bilden ein prominentes Thema darin. Mitte des 10. Jahrhunderts (wahrscheinlich 951 oder 952) von vermutlich mehreren Verfassern geschrieben, werden darin über 100 verschiedene historische Personen am Kaiserhof benannt. Das Werk vermittelt so ein Bild des kulturellen Lebens der Heian-Aristokratie (NKBZS 8, NKBT 9, siehe die kommentierte Übersetzung von Mildred Tahara: *Tales of Yamato. A Tenth-century Poem-Tale*, Honolulu: The University of Hawaii Press, 1980).

zahlreichen (historischen) Erzählungen, Tagebüchern und anderen Dokumenten auf. Hierzu gehören das *Ochikubo monogatari* („Erzählung des unteren Raumes“),²³¹ *Utsubo monogatari* („Erzählung vom hohlen Baum“)²³² und später das *Genji monogatari*, *Makura no sōshi* („Das Kopfkissenbuch“), *Eiga monogatari* („Erzählung von der prächtigen Blüte“), *Ōkagami* („Der große Spiegel“), *Konjaku monogatari*, *Kojidan* („Geschichten über die Vergangenheit“),²³³ *Gukanshō* („Abriß einer tōrichten Geschichtsschau“)²³⁴ und *Genpei seisui* („Aufstieg und Fall der Genji und Heike“)²³⁵ (332). Takamure zufolge bedeutete die Einheirat des Mannes zunächst, daß dieser in die Familie seiner Frau zieht (uxorilokal). Bis zum Ende der Heian-Zeit habe sich jedoch der Brauch durchgesetzt, daß Baupaare eine eigene Wohnung bezogen (333). Selbst dann jedoch waren die Verwandten der Braut für sämtliche Angelegenheiten der Ehe verantwortlich. In der Kamakura-Zeit schließlich zog das Paar, wenn die Eltern des Mannes gestorben waren, in dessen Haus. Auch bei dieser Form, die eigentlich die patrilokale Einheirat der Frau bedeutete, wurde der Form nach (*giseitekinii*) immer noch ein *mukotorikon*-Ritual durchgeführt (333). In dieser Übergangszeit ist das Zusammenwohnen der Eheleute mit den Eltern des Mannes tabu. Wenn das Paar keinen eigenen Haushalt gründen konnte, hatte es zumindest seinen eigenen Herd, oder die Braut nahm zeitweise den Status einer Besucherin an, bis die Eltern sich aufs Altenteil (*inkyō*)

²³¹ Eine vermutlich in den 60er oder 70er Jahren des 10. Jahrhunderts verfaßte und bis in die Edo-Zeit hinein populäre fiktionale Erzählung. Sie ist eine Art Aschenputtel-Geschichte und der älteste erhaltene Text, der das Thema des schlechtbehandelten Adoptivkindes beinhaltet (*NKBT* 13, *NKBZS* 10, übersetzt von Eizō Yanagizawa: *Ochikubo monogatari or: The Tale of Lady Ochikubo*, 1934).

²³² Im 10. Jahrhundert verfaßt, ist dies vermutlich der älteste Roman der Welt. Erzählt wird die Geschichte des Adligen Kiyowara no Toshige und seiner Familie über drei Generationen. Übers. von Edwin Cranston: „Atemiya: A Translation from the Utsubo monogatari“, in: *Monumenta Nipponica*, 1969 (autumn).

²³³ Sechsbändige Sammlung historischer, didaktisch gefärbter Anekdoten, von der angenommen wird, daß sie zwischen 1212 und 1215 von Minamoto no Akikane (1160–1215) kompiliert wurde. Das Material stammt aus älteren Anthologien und Chroniken wie dem *Shoku Nihongi* (797).

²³⁴ Im Jahr 1220 von dem Mönch Jien geschrieben (ergänzt 1221 und 1224).

²³⁵ 48bändiges Kriegererepos der Kamakura-Zeit, dessen Verfasser unbekannt ist. Es stellt eine Variante des *Heike monogatari* dar und beschreibt das Schicksal der Taira und Minamoto am Ende der Heian-Zeit. Der Stil ist eine Mischung aus japanischem und sinojapanischem Wortschatz (*KBS* 8).

zurückzogen oder starben (334). Das *inkyō*-System,²³⁶ das sich Takamure zufolge noch bis ins 20. Jahrhundert in abgelegenen Gegenden der Präfekturen Ibaraki, Tochigi und Fukushima erhalten hatte, sei auf das Tabu des gemeinsamen Wohnens und des gemeinsamen Herdes (*kamado*) zurückzuführen (333).

In Japan wurden bis ins 15. Jahrhundert, um die Zeit der Ōnin-Aufstände (1467–1477), die Eheleute noch getrennt in ihren jeweiligen Familiengräbern bestattet (610). Dies hält Takamure ebenso wie den getrennten Privatbesitz für ein wichtiges Indiz: Auch für Japan gelte also, was Morgan für die Irokesen feststellte, daß nämlich im Clan-System nicht die Ehe zwischen Mann und Frau, sondern ihre Zugehörigkeit zum jeweiligen Clan das bestimmende Element gewesen sei (196). Bis zur Kamakura-Zeit, so schreibt sie, sei die grundlegende Einheit das übergreifende *sōryō*-System und nicht die Familie gewesen. Sie verneint die unter Historikern geltende Meinung, daß dieses System mit der patriarchalen Familie gleichzusetzen sei. Getrennte Gräber und eigener Besitz zeigten vielmehr, daß dem nicht so sei (196). Beispiele aus dem im 11. Jahrhundert verfaßten *Eiga monogatari* („Erzählung von der prächtigen Blüte“) zeigen Takamure zufolge, daß nicht selten neben dem Hauptwohnsitz auch das gesamte Vermögen den Töchtern vermacht wurde (190, vgl. auch McCullough 1967: 124). Der Privatbesitz eines Individuums, das ein Mitglied des größeren Clans ist und bleibt, sei also als ein Teil des Gemeinbesitzes zu verstehen, der bei der Heirat nicht in den Clan der Ehefrau oder des Ehemannes übergehen kann (191). Erst ab der Muromachi-Zeit, die in Takamures Geschichtstheorie zur großen Wasserscheide in der ehelichen und gesellschaftlichen Stellung der Frau wird, dominiert das Vaterrecht mit all seinen Voraussetzungen und Folgen für das soziale Zusammenleben der Geschlechter und für das Verhältnis der Frauen untereinander. Hier nun konstatiert Takamure den Beginn der tragischen Beziehung zwischen Schwiegertochter und Schwiegermutter (*yome shutome*) in einem gemeinsamen Haushalt, denn erst ab der Muromachi-Zeit taucht dieses Thema in volkstümlichen Erzählungen (*minwa*) auf (340).²³⁷

In der japanischen Muromachi-Zeit taucht Takamure zufolge erstmals die schriftliche Erwähnung der Begriffe *yometori* (eine Braut nehmen) und

²³⁶ Dies bedeutet auch das Aufgeben des Hausherrn-Status. In Rom und China habe der Hausherr diese Funktion lebenslang innegehabt. In Indien habe er im Alter die Leitung an den Erben übergeben. Takamure vermutet daher, daß das japanische Altersruhe-System unter indischem Einfluß entstanden ist (339).

²³⁷ Unter den *minwa* der Heian-Zeit gab es Takamure zufolge hingegen solche, die von der schlechten Behandlung von Adoptivkindern berichten (340).

yomeiri (als Braut einheiraten) auf (327).²³⁸ Die damit bezeichnete patrilokale Ehe habe ihren qualitativen Ursprung in der Raubehe (329). Erste Anzeichen von Raubehe sind im *Mutsu waki* („Berichte und Erzählungen aus Mutsu“), einer Schrift des 11. Jahrhunderts zu erkennen, wo es heißt, daß Frauen der Verlierer unter den Gewinnern aufgeteilt werden (330).²³⁹ Im Rauben und Aufteilen der feindlichen Beute und Frauen wird, so Takamure, bereits die Sicht auf die weibliche Sexualität als Ware (*sei e no buppinshi*) deutlich. In der Raubehe liege der Ursprung der Verdinglichung weiblicher Sexualität. Hier beginne die Verachtung der Frau und die Repression gegen Frauen.

Der Wandel zur *yometorikon* sei zunächst von Mitte der Heian- bis zur Kamakura-Zeit in der Schicht der Großgrundbesitzer vor sich gegangen. Etabliert habe sich diese, in kriegerischen Zeiten entstandene Eheform in der Schicht der Krieger der Muromachi-Zeit. Unter der Herrschaft der Krieger übernahmen auch der Adel und schließlich die Städter (*chōnin*) und Bauern (*nōmin*) vollständig die patrilokale Eheform. Nur in den untersten Schichten der Landbevölkerung hielt sich in der aus dem Clan-System stammenden Gemeinschaft (*kyōdōtai*) auch der Brauch der Einheirat des Mannes (*mukotori*) (331). Diese Eheform gab es Takamure zufolge auf dem Land noch bis in ihre Gegenwart. Die reine patrilokale und patrilineare Form der Einheirat der Frau (*yomeiri*)²⁴⁰ sei zu einem Handel zwischen zwei Patriarchen geworden, in dem es um die Übertragung von Besitz und Rechten ging, und der nach einer öffentlichen und großangelegten Zeremonie verlangte. Die unterschiedliche Bedeutung der Zeremonien für die *mukotori*- und die *yomeiri*-Ehe erläutert Takamure folgendermaßen: Bei der Einheirat des Mannes handelte es sich um Zeremonien der Beschwichtigung, da das Tabu des gemeinsamen Herdes oder des

²³⁸ Davor noch habe es den Begriff *metori* gegeben. Takamure setzt diesen Begriff mit dem einfachen Raub einer Frau gleich, der auf dieser Stufe noch nichts mit dem Familiensystem an sich tun hatte. Erst mit der Etablierung des Patriarchats wird der Vorgang sich eine „Frau zu nehmen“ (*metori*) zum Ritual, in dem der Patriarch (*kafuchō*) für den Sohn eine „Ehefrau nimmt“ (*yometori*). Der Sohn kann sich nun auch nicht mehr nach eigenem Willen eine „Frau nehmen“. Das patriarchale Familiensystem und die Einheirat der Frau sind als Systeme untrennbar geworden (327).

²³⁹ Auch *Mutsu monogatari* genannt, nach 1062 entstanden zählt es zu den ersten Kriegsgeschichten (*gunki*). In *kanbun* verfaßte historische Erzählung über den Aufstand der Abe gegen die kaiserliche Hofregierung und seine Niederwerfung im Jahr 1062 (Goch 1992: 60). Siehe die Übersetzung von Helen McCullough: „A Tale of Mutsu“, in *Harvard Journal of Asian Studies* 25, (1964/65), S. 178–211.

²⁴⁰ Das Verb *kasu* wird mit dem Schriftzeichen für *yome* geschrieben und wurde in der Heian- und Kamakura-Zeit im Sinne von „ein Mann wird einer Frau zum Ehemann gegeben“ (*otoko ga onna ni kasu*) verwendet. Heute heißt das Verb „mit einem Mann verheiratet sein“ (Takamure 1963: 36–38).

gemeinsamen Wohnens mit den Eltern des Paares verletzt wurde (335). Noch im Übergang zur Kamakura-Zeit habe es kaum Zeremonien, und wenn, dann nur geheime (*mitsugi*), gegeben (336). Selbst zur Nanboku-chō-Zeit, als dann die Einheirat der Frau dominierte, sei aus Gewohnheit eher ein – wenn auch geheimes – *mukoiri*-Ritual gefeiert worden. Noch im *Kyōgenki*²⁴¹ finde sich an vielen Stellen die Beschreibung der *mukoiri*-Zeremonie (*mukoiri gishiki*), während jede Erwähnung einer *yometori*-Zeremonie (*yometori gishiki*) fehle. Takamure vermutet, daß diese nicht öffentlich gefeiert wurde (337). Die öffentliche *yometori*-Zeremonie, welche die patriarchale Form der Einheirat der Frau markiert und ihre vollkommene Abhängigkeit von der Autorität des Patriarchen in der Familie des Ehemannes bedeutete, wurde erst zur Zeit der Ōnin-Aufstände (1467–1477), Mitte der Muromachi-Zeit, praktiziert (337).

4.3.1.3 Politische Heiraten, Ehebruch und Scheidung

In der Muromachi-Zeit begann Takamure zufolge neben der Einheirat der Frau in die Familie des Mannes auch das Phänomen der politisch motivierten Heiraten. Über 100 Jahre lang, von der Muromachi-Zeit über die Azuchi-Momoyama-Periode (1568–1598) bis zum Beginn der Edo-Zeit (1603), habe die politische Heirat eine wichtige Rolle als Mittel der Bündnispolitik zwischen Gebietsoberen gespielt (343).²⁴² Die vordem noch geheime Heiratszeremonie des *yomeiri* wurde seit der Sengoku-Zeit und besonders bei politisch motivierten Heiraten zu einem öffentlichen und prachtvollen Ereignis, bei dem es sich Takamure zufolge um den bereits genannten Austausch des Besitzrechtes an der Frau gehandelt habe.

Sie nimmt an, daß Heiratspolitik in besonderen geschichtlichen Konstellationen auftritt, in denen drei gesellschaftliche Bedingungen zusammenkommen: das Familiensystem (*kazokusei*), die patrilokale Einheirat der Frau (*yometorisei*) und das früh(reif)e Feudalsystem (*sōjuku no hōken-*

²⁴¹ Mit *kyōgen* ist allgemein das Genre des Lustspiels (auch *nō-kyōgen*) gemeint, das zwischen zwei Nō-Spielen aufgeführt wird und in der Hauptsache aus einem volkstümlich-witzigen Dialog besteht. In der Muromachi-Zeit entstanden, sind bis heute etwa 200 *kyōgen* erhalten geblieben (KWJ: 235f.). Eine Sammlung von *kyōgen* findet sich in NKBZS 35. Als einzelnes Werk mit dem Titel *Kyōgenki*, das Takamure hier anführt, existiert nur eine fünfbandige mit Illustrationen versehene *kyōgen*-Sammlung, die 1662 erschien. 1699 folgten die Ergänzungen *Shūi Kyōgenki*, 5 Bde., und 1700 die Fortsetzungen *Zoku Kyōgenki*, 5 Bde. (KSSMR 2: 510f.). Ob es sich dabei um das von Takamure erwähnte Werk handelt, konnte nicht verifiziert werden.

²⁴² Daß die Heiratspolitik des Fujiwara-Clans mit dem Kaiserhaus seit Fujiwara no Fuhito (659–720) zu einem Eckstein des Einflusses in der Politik wurde, berücksichtigt Takamure hier nicht.

sei) (344). Beispiele für diese Bedingungen und für die daraus folgende Utilisierung der Frauen für die strategischen Interessen der Männer sieht Takamure in zahlreichen Kriegerepen (*gunki*)²⁴³ und historischen Erzählungen. Sie nimmt die drei großen Männer dieser Epochen unter die Lupe: Oda Nobunaga (1534–1582), der seine Frau aus politischen Motiven heiratete, sie betrog und eine kaltblütige Politik der Intrigen verfolgte; Toyotomi Hideyoshi (1536–1598), der die Scheidung seiner Schwester veranlaßte, um sie aus politischen Gründen mit Tokugawa Ieyasu zu verheiraten, und schließlich Tokugawa Ieyasu (1542–1616), der seine Tochter schon im Alter von sieben Jahren dem elfjährigen Sohn Hideyoshis zur Braut gab (Takamure, 345f., vgl. auch Neuss 1990: 16f.).

Universale Zusammenhänge zwischen politischen Verhältnissen und sexuellen Ausbeutungsverhältnissen stellt Takamure auch in dem Kapitel „Das Konkubinat und der Despotismus“ (*chikushōsei to desupottosei*) vor (348). Im China der Sui-Dynastie gab es neben der Kaiserin noch drei- bis sechstausend weitere Frauen, die dem Kaiser zur Verfügung standen. Jährlich wurden dreizehn- bis siebzehnjährige Mädchen ausgewählt, von denen die meisten dann ihr Leben im Palast eingesperrt verbringen mußten und viele den Kaiser nie zu Gesicht bekamen. Auch in Indien und Arabien konstatiert Takamure diese Form der Polygamie, um sie dann von den japanischen Verhältnissen vor und nach der Taika-Reform abzusetzen (348). Vor der Taika-Reform habe es ausgewählte Frauen gegeben, welche die Riten durchführten und dann zu Ehefrauen der politischen Führer wurden. Ein offenes Auswahlssystem wie etwa in China gab es nicht. Nach der Taika-Reform, bei der der Tang-Gesetzescode in modifizierter Weise adaptiert wurde, seien die Zuständigkeiten dieser Frauen in jene der Ehefrauen und jene der Riten geteilt worden. Auch hier habe sich zwar bald das System des Konkubinats durchgesetzt, mit dem Unterschied jedoch, daß sowohl die Kaiserin als auch die Konkubinen ihren eigenen Clan nicht ganz verließen,²⁴⁴ vielmehr auch in diesem die Riten ausführten und nach ihrem Tod im Grab ihres Clans bestattet wurden.

Ein Harems-System wie im alten China habe sich in Japan erst mit der Institution des inneren Palastes (*ōoku*) der Edo-Zeit vollendet, in dem die Haupt- und Nebenfrauen des *shōgun* lebten. Hier seien dieselben Bedingungen wie in China gegeben gewesen: das Recht des Herrn (des *shōgun*) über Leben und Tod; Frauen, die ihre eigene Familie verlassen mußten, im inneren Palast eingesperrt wurden und ausschließlich Verkehr mit

²⁴³ In den frühen Kriegerepen wie dem *Heike monogatari* überwiege noch die Erwähnung von Liebesbeziehungen, in den späteren dann die politisch motivierten Heiraten (346).

²⁴⁴ Beispiele hierfür im *Genji monogatari* und *Utsubo monogatari* (349).

dem Hausherrn hatten (350). Im Gegensatz dazu beschreibt Takamure das Konkubinatsverhältnis vor der Muromachi-Zeit als ein vieleckiges, polygynes wie polyandrisches Liebesverhältnis und die Konkubine Mitte der Heian-Zeit als eine Art freie Unternehmerin, die sie gar mit dem modernen Begriff *shokugyō fujin* (berufstätige Frau)²⁴⁵ belegt (351). Deren Grundlage sei die sexuelle Freiheit der Frau gewesen, die noch nicht abhängig vom patriarchalen Machtsystem war. Die sexuelle Fesselung der Ehefrau, die ab der Muromachi-Zeit zu beobachten sei, nennt Takamure hingegen deren „Konkubinisierung“ (*chikushōka*). Die Bezeichnung *uchi no nyōbō* (meine Ehefrau) habe hier im Grunde schon die Bedeutung von *mekake* („Konkubine“) (351) (siehe das Kapitel „Prostitution“).

Scheidung war in der Clan-Gesellschaft relativ einfach, weil die Verbindung der Eheleute nicht mit materieller Abhängigkeit verbunden war. Der Clan (*shizoku*) bildete die „absolute“ Grundlage, und die Ehe oder die Familie (*kazoku*) waren leicht aufzulösen (198). Zahlreiche Beispiele in der Literatur der Heian-Zeit nennen Scheidung mit den einfachen Ausdrücken wie *yogare* (die nächtlichen Besuche beenden), *tokosari* oder *tokohanare* (das Lager verlassen) (609). Die von der Frau ausgehende Scheidung bedurfte des aktiven Abweisens des Ehemannes, wie es etwa im *Man'yōshū* oder im *Ise monogatari* als *mon kara kaesu* (zurückschicken) oder im Falle der Scheidung eines im Haus lebenden Ehemannes als *ochikubo* (an einem niedrigeren Ort im Haus schlafen) bezeichnet wird (198). Noch Anfang der Kamakura-Zeit wird im *Meigetsuki*²⁴⁶ von einer Frau berichtet, welche die Scheidung von ihrem Mann lediglich mittels der Nachricht erklärte, daß sie einen anderen Mann geheiratet hätte (198). Takamure vertritt die These, daß die Scheidung auf dem Land bis in die Meiji-Zeit noch relativ einfach gehandhabt wurde, und führt dafür Berichte aus der Zeitschrift *Fūzoku gahō* („Illustrierte Zeitschrift für Sitten und Gebräuche“)²⁴⁷ vom

²⁴⁵ Zu dieser neuen Gruppe von berufstätigen Frauen im Dienstleistungsgewerbe der Taishō-Zeit siehe Mathias (1997).

²⁴⁶ Das in *kanbun* verfaßte Tagebuch des Höflings und Dichters Fujiwara no Teika (Sadaie) (1162–1241) enthält Eintragungen aus dem Zeitraum von 1180 bis 1235. Da der Autor enge Beziehungen sowohl zum Kaiserhof als auch zum Kamakura *bakufu* hatte, liefert das Tagebuch wertvolle Informationen über das Verhältnis zwischen Adel und Kriegerschicht und wurde zu einer Quelle für das *Azuma kagami*, die Geschichtsschreibung des Kamakura *bakufu*. Daneben gilt es wegen der darin enthaltenen poetologischen Ausführungen als kulturelle Quelle.

²⁴⁷ Die Zeitschrift erschien zwischen 1898 und 1916 in 478 Ausgaben und 39 Beilagen und war die erste, die den Begriff *gahō* (Illustrierte) in ihrem Titel trug. Nach westlichem Vorbild wurden zahlreiche Illustrationen verwendet. Neben der Darstellung von unterschiedlichen Bräuchen aus den Regionen Japans bildeten die Sitten der Edo-Zeit einen Schwerpunkt.

Juli 1894 an, wo die Scheidung der Besuchsehe beschrieben wird, bei der auch die Kinder im Haus der Mutter verbleiben (199).

Für die Frauen des Adels und zunehmend auch der Krieger und Städter bedeutete Scheidung allerdings seit der Muromachi-Zeit Rechtlosigkeit und Schande. Wie die Frau im klassischen Griechenland²⁴⁸ verlor sie damit auch ihre Kinder (246). Diese konnte sie nicht alleine großziehen, da sie bis zum Beginn der Edo-Zeit auch sämtliche Vermögensrechte verloren hatte (246). Die Redewendungen, daß eine Frau „in den drei Welten kein Zuhause“ habe (*sankai ni ie naki*) oder daß niemand karmisch mehr belastet sei als die Frau (*onna hodo gōna mono wa nai*) (126, 329), stammen Takamure zufolge aus der Muromachi-Zeit.

Vor der Kamakura-Zeit wurde Scheidung „sich trennen“ (*kareru*) genannt, nach Muromachi hieß es dann „jemanden entlassen“ (*hima o yaru*) oder „verjagen“ (*oidasu*) (246). Im Ausdruck *hima o yaru* gleiche die Frau einer Bediensteten, die entlassen wird, und das Verb *oidasu* verdeutliche das einseitige Machtverhältnis zwischen Mann und Frau (360). Der Wandel im Sprachgebrauch spiegelt für Takamure den sozialen Wandel von der gleichberechtigten Trennung zur Scheidung durch Verjagtwerden in der patriarchalen Eheform (246). Zwar hatte die Frau bei der Heirat eine gewisse Mitgift, bewegliche, persönliche und Haushaltsgegenstände, die sie bei einer Scheidung wieder mitnehmen konnte, aber sie hatte keine eigenständigen Vermögensrechte mehr. Monetäre Mitgiftforderungen waren in der Muromachi- und Edo-Zeit sehr hoch. In Rom und Griechenland des Altertums litten die Familien der Frauen ebenfalls unter den hohen Mitgiftforderungen, in Indien herrscht dieser Brauch bis heute noch. Die Mitgiftforderungen sind ein weiteres Indiz, womit Takamure die Muromachi-Zeit in die Kategorie des Altertums einordnet (341). Im europäischen Mittelalter hingegen habe die Frau die Rechte über die von ihr eingebrachte Mitgift behalten, wenn auch ihr Mann zum Verwalter ihres Vermögens wurde. Nach seinem Tod fielen die Verfügungsrechte wieder ihr zu (342).

Während die Muromachi-Zeit in Japan durch patriarchale Verhältnisse geprägt sei, die auch im griechischen Altertum vorherrschten, zeichne sich die nachfolgende Edo-Zeit durch eine Überlagerung von Altertum

²⁴⁸ Takamure beschreibt die Stellung der Frau im griechischen Altertum als bemitleidenswert und illustriert dies mit Beispielen aus der klassischen Literatur: In der griechischen Tragödie läßt Euripides die verjagte Medea sagen, daß es nichts Bemitleidenswerteres als Frauen gäbe. Medea rächt sich an ihrem Mann, indem sie ihre Nebenbuhlerin vergiftet und ihre beiden Kinder tötet. Takamure sieht hierin ein Zeichen der Revolte der Ehefrauen gegen ihren unterdrückten Status (246).

und Feudalismus, durch eine „frühreife“ Form der feudalistischen Herrschaft aus (240). Die Beschränkung der Frau auf das Innere des Hauses²⁴⁹ ging auch hier einher mit der „Monopolisierung der Fortpflanzungsorgane“ und der Forderung nach Treue als der wichtigsten Frauentugend in den nun erstmals erscheinenden Tugendbüchern für Frauen (*jokunsho*) (Takamure, 241, siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur“).²⁵⁰ Ein deutliches Indiz für den Altertums-Charakter der Muromachi-Zeit und dessen Fortwirken in der Edo-Zeit sieht Takamure in der Gesetzgebung der Kriegerfürsten des 14. und 15. Jahrhunderts und in der Gesetzessammlung *Osadamegaki*²⁵¹ der Edo-Zeit, wo ebenso wie im Solonischen Recht festgelegt wurde, daß ein Mann seine Ehefrau bei Ehebruch töten konnte (242). Wenn er selbst es nicht tun wollte, konnten der Hausvorstand, Nachbarn oder Beamte dies tun.

Ehebruch war zur Zeit der Einheirat des Mannes in der Clan-Gesellschaft eine Privatangelegenheit zweier Individuen, wie sie etwa im *Genji monogatari* beschrieben ist. Ab Ende der Heian-Zeit jedoch werden auch Vorkommnisse von Selbstjustiz erwähnt, die in der Kamakura-Zeit stark zunahmen. Das Festsetzen einer öffentlichen, gesetzlich mit Geldstrafen belegten Strafverfolgung in den *shikimoku* (Gesetzeskodizes des 13. bis 16. Jahrhunderts)²⁵² erklärt Takamure als Folge davon, daß Ehebruch und Selbstjustiz nun als Störung der gesellschaftlichen Ordnung verstanden

²⁴⁹ In Japan stehe hierfür der Begriff *oku* (das Hausinnere oder der hintere Teil des Hauses), in China seien es die sogenannten Schlafgemächer, in Indien das *purdah*, die Sitte der Verhüllung des Antlitzes und der Einschließung der Frauen in das Frauengemach (241).

²⁵⁰ Lerner vermutet in ihrer *Entstehung des Patriachats* (1995k: 111), daß es die sexuelle Versklavung von weiblichen Gefangenen in archaischen Staaten vor 2000 v. u. Z. war, die ein Schritt zur Entwicklung und Erweiterung von patriarchalen Institutionen bedeutete, so etwa der patriarchalen Ehe und der sie unterstützenden Ideologie, der zufolge die „Ehre“ der Frau in ihrer Keuschheit liege.

²⁵¹ Wörtlich „Ehrwürdige Festlegungen“, vollständige Bezeichnung *Kujikata osadamegaki*. Der Gesetzestext wurde Mitte der Edo-Zeit unter der Order des achten *shōgun* Tokugawa Yoshimune kompiliert. Der erste Teil enthält 81 auf verschiedene Gesetze und Verordnungen bezogene Paragraphen, der zweite Teil, auch *Osadamegaki hakkajō* genannt, enthält die 103 Paragraphen der Strafgesetzgebung.

²⁵² Sammlungen von Gesetzen und Verordnungen, die von den Militärregierungen und regionalen Kriegerfürsten herausgegeben wurden. Sie beinhalten Verhaltensvorschriften für Samurai oder direkte Vasallen des *bakufu* (*gokenin*). Die bekanntesten sind das *Goseibui shikimoku* (1232), auf das sich Takamure hier wahrscheinlich bezieht, das *Kenmu shikimoku* (1336) der Muromachi-Zeit und das *Yoshihara shikimoku* aus dem Jahr 1567.

wurden (353). Gesetzlich wurde Ehebruch zwar bereits in der Kamakura-Zeit bestraft, im Verständnis der Menschen habe die Ehe jedoch immer noch auf Liebe basiert, die vergehen oder sich auf einen anderen Menschen richten konnte.²⁵³ Ein Mann, der beim Ehebruch der Frau auf Rache sann, wurde als unmännlich angesehen und seine Rache als Straftat geahndet. Im *Azuma kagami* („Spiegel des Ostens“)²⁵⁴ der Kamakura-Zeit heißt es von einem Krieger, der seine Frau aus Eifersucht umbrachte, daß er verurteilt wurde (354).

Ab der Muromachi-Zeit stellt Takamure zufolge die Ehe keine Liebesbeziehung mehr dar, sondern wird zu einer „Beziehung zwischen Herr und Sklavin, zwischen Besitzer und Besitzstück“ (354). Der Ehebruch wird zum Raub des Besitzes durch einen anderen Mann, und dessen Bestrafung wird nun zum Recht und zur Pflicht des Beraubten. Ab Mitte der Muromachi-Zeit wurde die Selbstjustiz, selbst wenn sie einen Mord bedeutete, anerkannt, denn der beteiligte Mann, so erklärt Takamure, wurde als Räuber und die Frau als Rebellin gegenüber ihrem Besitzer bestraft (355): Die Ehebrecherinnen wurden zu „Hochverräterinnen“ (356) im patriarchalen System. Dieses Phänomen trete in allen Ländern als Besonderheit des „Sklavensystems des Altertums“ (356) zutage. Es habe sich auch in der Edo-Zeit gezeigt, als der Ehebruch schließlich als Kapitalverbrechen eingestuft und mit der Todesstrafe belegt wurde (358). Die europäische feudalistische Epoche hingegen sah weder die Selbstjustiz noch die Todesstrafe für den Ehebruch vor. Die christliche Vorstellung von der Unauflösbarkeit der Ehe bewertet Takamure im Unterschied zum Altertum als ein wesentliches Merkmal des Feudalismus (358).

Seit der Muromachi-Zeit kamen die schriftlichen Formen der Ehescheidung in Gebrauch. Sie wurden *hima no jō* (Entlassungsbrief), *rienjō* (Scheidungsbrief) und seit der Edo-Zeit aufgrund des standardisierten dreieinhalb Zeilen langen Textes *mikudarihan* (Dreieinhalbzeiler) genannt

²⁵³ Als Beleg führt Takamure die klassische Gedichtanthologie *Gosen wakashū* („Späte Sammlung japanischer Dichtung“) aus der Heian-Zeit an. Darin findet sich auch ein dialogisches Gedicht zwischen einem Ehemann und seiner Frau, die sich einem anderen Mann zuwendet, weil ihr Ehemann sie vernachlässigt. Die Anthologie wurde allerdings bereits zwischen 955 und 966, also über hundert Jahre vor Beginn der Kamakura-Zeit fertiggestellt. Takamures Behauptung, daß noch in der Kamakura-Zeit die freie Liebe auch in den Eheverhältnissen vorgeherrscht habe, kann sie hier nicht mit zeitgenössischen Quellen belegen. Daß sie es dennoch versucht, ist vermutlich ihrer Theorie von der Muromachi-Zeit als der Wasserscheide zum Patriarchat geschuldet.

²⁵⁴ Geschrieben in *kanbun*, vermutlich Anfang der 14. Jahrhunderts, besteht das Werk aus geschichtlichen Berichten über die Zeit von 1180, dem Ausbruch des Krieges zwischen den Taira und den Minamoto, bis zum Jahr 1266 (Goch 1992).

(360). Takamure benutzt in ihrer Beschreibung der Scheidungsbriefe den modernen Ausdruck *rikonjō* (Scheidungsbrief), der sich auf die Trennung zweier Individuen bezieht. Im Unterschied dazu bezieht sich der Begriff *rien* auf das jeweilige *ie* der Eheleute und auf die Trennung der Familienbande.²⁵⁵

Es war nach Takamure die Verwandlung der Ehe in ein Besitzverhältnis und in eine Transaktion zweier Patriarchen seit der Muromachi-Zeit, die dazu führte, daß die manchmal nicht ganz eindeutigen und individuell unterschiedlichen Formen von Scheidung durch einfaches Verlassen oder durch eine unangekündigte Neuverheiratung nicht mehr hingenommen werden konnten, sondern nach vertraglich festgesetzten Normen vonstatten gehen mußten (360). Der Scheidungsbrief war ursprünglich die Regel im Volk. In der Schicht der Krieger (*bushi*) wurde die Scheidung mündlich ausgesprochen.²⁵⁶ Frauen hatten Takamure zufolge in keinem Fall und in keiner Schicht das Recht, die Scheidung zu fordern oder auszusprechen.²⁵⁷ Der einzige Weg zur Scheidung war ihre Flucht in einen Nonnentempel (*bikunidera*), der in dieser Funktion Scheidungstempel (*engiridera*) genannt wurde. Die Gesetzgebung des *bakufu* legte fest, daß die Frau nach Ablauf von drei Jahren, späterhin auch nach kürzerer Zeit, geschieden war. Während der Bunka- (1804–1818) und Bunsei-Zeit

²⁵⁵ Siehe hierzu auch die Untersuchungen von Wöhr (1997: 267–271). Der Begriff *rien* beschränkt sich auf den Mann bzw. dessen Familie als Agens und war in der Edo-Zeit das gebräuchliche Wort für die von den Familien der Eheleute ausgehandelte oder vom Mann verfügte Scheidung. Im Zivilgesetzbuch der Meiji-Zeit (vgl. *Meiji minpō* 1924) werden beide Ausdrücke, jedoch in unterschiedlichen Kontexten, verwendet. *Rikon* bezieht sich hier auf die einvernehmliche und einseitig geforderte Scheidung (§§ 809–819), während *rien* im Zusammenhang mit der Scheidung eines in die Familie eingehirateten Adoptivsohnes (*muko yōshi*) oder mit der Auflösung der Adoption (*engumi*) verbunden war. Dies war auch einer der seltenen Fälle, in denen die einseitige gerichtliche Scheidungsklage erlaubt war (§§ 813, 10 und 818).

²⁵⁶ Die *bushi* der Edo-Zeit mußten sowohl Heirat als auch Scheidung den Behörden mitteilen, dies machte die Aushändigung eines Scheidungsbriefes entbehrlich (Takamure, 361, vgl. auch Humbert-Droz 1985: 95, zu Ehescheidung in Japan zwischen 1800 und 1940 siehe Fuess 1995).

²⁵⁷ Der Frau stand prinzipiell kein Scheidungsrecht zu, da der Scheidungsbrief nur von dem Mann oder einem männlichen Mitglied der Familie ausgestellt werden konnte. Neuerer Forschung zufolge ermöglichten es allerdings Brauch und Wohnrechtsrecht auch der Frau, die Scheidung zu verlangen. Dem *Ritsuryō yōryaku*, einem Kompendium der *bakufu*-Rechtsprechung, zufolge konnte eine Frau unter fünf Bedingungen die Scheidung erwirken (Neuss-Kaneko 1989: 424, Fuess 1995: 124).

(1818–1830) hätten am meisten Frauen in diesen Tempeln Zuflucht gesucht (361).

Im Zivilgesetz der Meiji-Zeit (*Meiji minpō*, 1898) wurde der Ehefrau, die vordem sowohl im Adel als auch im Volk von ihrem Ehemann verjagt werden konnte, selbst aber kein Recht hatte, die Scheidung zu fordern, ein sehr restriktiv gehaltenes Recht auf Scheidung zuerkannt. Zwei Arten von Scheidung waren vorgesehen: Scheidung durch Übereinkunft (*kyōgi rikon*) und die gerichtliche Scheidung (*saiban rikon*). Die Scheidung durch Übereinkunft stellte für die Frauen keinen echten Fortschritt dar, da der Mann sich dieser verweigern, andererseits aber die Frau aus dem Haus werfen konnte und ihr keinerlei finanzielle Absicherung schuldig war. Der Frau blieb also nur die gerichtliche Scheidung, bei der jedoch die Scheidungsgründe, die Männer und Frauen geltend machen konnten, zum Teil unterschiedlich waren. Ein gültiger Scheidungsgrund für den Mann war der einfache Ehebruch seiner Frau. Die Frau konnte jedoch nur dann die Scheidung einreichen, wenn ihr Mann Ehebruch mit einer verheirateten Frau begangen hatte und hierfür von dem anderen Ehemann angeklagt und auch verurteilt wurde (*Meiji minpō* §813, Abs. 2 und 3) (588). Dies zeige, so kommentiert Takamura, daß die Frau noch als Besitz ihres Ehemannes verstanden wurde und ein Mann sich nur strafbar machte, wenn er den Besitz eines anderen Mannes antastete (589). Die Frau konnte den Ehebruch des Mannes nicht gerichtlich verfolgen lassen, der Mann konnte jedoch den Ehebruch der Frau, der als Straftatbestand aufgeführt war, mit einer Gefängnisstrafe bis zu zwei Jahren ahnden lassen (590, 993).

4.3.1.4 Exkurs: Universalgeschichtliche Vergleiche

Die universalgeschichtlichen Vergleiche, von denen *Josei no rekishi* durchzogen ist, bedienen sich vornehmlich einer monolithischen Folie der alten Geschichte des klassischen Griechenland und Rom, aber auch Chinas und Indiens: Die Familie des Altertums sei in Asien, d.h. in Indien und China, ebenso wie in Griechenland und Rom, etwa zur selben Zeit aus dem patrilinearen Prinzip entstanden und wurde durch die Einheirat der Frau (*yometorikon*) gestützt. In China habe sie sich in der Qin- und Han-Dynastie des 2. und 3. Jahrhunderts v.u.Z. etabliert (250). Während in Griechenland und China aus dem Zusammenbruch der Häuser bzw. der Clan-Gesellschaft das patriarchale Ehesystem entstand, war in Japan die Zeit des Niedergangs der Clan-Gesellschaft von der Taika-Reform bis zur Nanbokuchō-Zeit begleitet von der faktischen Gleichzeitigkeit des matrilinearen und des patrilinearen Prinzips (*fubo ryōkei no heison*) (251). Dies führt Takamura auf den pazifischen Einfluß in Japan zurück, denn im pazifischen Raum gibt es heute noch Gesellschaften mit „frühzeitlicher“,

und das bedeutet matrilinearer Organisation. Hierin sieht Takamure eine Verschmelzung des pazifischen und des kontinentalen Charakters in der japanischen Geschichte (250f.).

Den Zusammenhang zwischen der Entstehung und Ausweitung von Privateigentum und der Patriarchalisierung der Familienformen in der Clan-Gesellschaft veranschaulicht Takamure beispielsweise an einem auf China bezogenen etymologischen Beispiel:

Das Schriftzeichen für Haus (*ie*) sieht so aus, daß auf dem Zeichen für Schwein (*buta*) das Radikal für Dach (*yane*) angefügt ist. Es hat also die Bedeutung von Schweinestall. Schweine waren im China des Altertums die ersten Haustiere, die zu Privateigentum wurden. Diesen Charakter des Privateigentums verdeutlicht der Schweinestall (*butagoya*) bzw. das Haus (*ie*). (993)

Die etymologische Herangehensweise an das Schriftzeichen für Haus im Sinne von Familie hatte Takamure bereits 1930 in einem Aufsatz mit dem Titel „Negation der Familie“ (*Katei hitei ron*) (Takamure 1930d) ausgeführt. Ihr aktivistischer, provokativer Schreibstil steht in diesem Aufsatz im Vordergrund vor dem wissenschaftlich-geschichtlichen Interesse. „Was ist die Familie?“ fragt sie darin rhetorisch und zitiert konservative Frauen, welche die Familie als einen heiligen Ort stilisieren, bevor sie selbst antwortet: „Die Familie (*katei*) ist ein Schweinestall“ (Takamure 1930d: 19). Es folgt dieselbe etymologische Erklärung, die sie später in *Josei no rekishi* ausführt, und sie fährt fort, indem sie Geschichte und Theorie miteinander verbindet: Die Menschen in China aßen Schweine, und diese Tiere waren der Hauptbesitz. Das Haus (*ie*) entwickelte sich als das Gebäude und als die Einheit, wo Schweine und jede andere Form von Privateigentum, zu dem schließlich auch Frauen und Kinder zählten, untergebracht wurden. Was folgte, so erklärt Takamure nun auch in *Josei no rekishi*, war die Einschließung und Versklavung der Frauen und Kinder im Haus (*ie*) und unter der Allmacht eines Hausherrn, wie dies auch in der römischen *familia* geschah (993). Aus diesen Ursprüngen entwickelte sich auf gesellschaftlicher und politischer Ebene allmählich der Staat, der die patriarchale Familie zur Grundlage hat. „In der Familie herrscht der Patriarch, und ebenso herrscht im Staat der Landesherr, der das Volk und die Familien von oben her kontrolliert“ (993).

In der mittelalterlichen Ehe- und Familiengeschichte Europas erkennt Takamure jedoch einen echten Fortschritt in der Stellung und der Wertschätzung der Frau. Die androzentrische Vereinigungsehe (*ittaikon*) des europäischen Mittelalters sei ein Konglomerat, das aus römischem Recht, aus christlicher Lehre und aus dem germanischen Clan-System hervorgegangen sei (412). In letzterem sei nach Tacitus' Berichten die Wertschät-

zung der Frauen hoch gewesen, wie am matrilinearen Verwandtschaftsrecht und an dem Recht der Frauen, die Riten durchzuführen, zu erkennen sei.²⁵⁸ Der Einfluß des Christentums habe über die Verehrung Marias zur Verehrung der Liebe (*ren'ai sanbi*) und zur ritterlichen Minne geführt. Für den europäischen Feudalismus entwirft Takamure das Bild einer Gesellschaft, in der Frauen Zugang zu Macht und Bildung hatten. Bereits im 11. Jahrhundert habe es gebildete Frauen in der Schicht des Adels und der Ritterschaft gegeben, wobei die Ritter selbst oft weder lesen noch schreiben konnten (415). Frauen waren in den Heilkünsten bewandert, und an den Universitäten des 13. und 14. Jahrhunderts waren auch weibliche Gelehrte zu finden (415). So etwa in Bologna des 13. Jahrhunderts, wo Frauen Philosophie, Recht und Mathematik lehrten. Die europäische Renaissance war geprägt von der Salonkultur der Intellektuellen und Künstler, ein kultureller Raum, der von gebildeten Frauen geschaffen wurde. Frauen nahmen auf diese Weise teil am offiziellen gesellschaftlichen und kulturellen Leben und sie waren darüber hinaus auch an den Bürgerkriegen und den Religionskriegen seit dem 16. Jahrhundert beteiligt (416). Einen interessanten Vergleich fügt Takamure an dieser Stelle ein. Sie stellt die europäischen Intellektuellen der Salons den japanischen *shishi* der Restauration und den Demokraten der Meiji-Zeit gegenüber: Während die europäischen Reformen sich in den Salons der gebildeten Frauen einfanden, trafen sich die japanischen Männer in den Tee- und *geisha*-Häusern, jener Institution, die an die Verbindung von Philosophen und Politikern mit den Hetären im alten Griechenland erinnert und für Takamure das patriarchale Herrschaftssystem versinnbildlicht (417).

In Japan habe sich der europäischen Entwicklung gegenüber eine zeitliche Verschiebung ergeben, denn die feudalistische Epoche der Edo-Zeit zeichnete sich ja, wie Takamure wiederholt ausführt, durch ein extrem patriarchales Familiensystem und die Institution der „Sklavenehe“ des Altertums aus. Die als feudalistisch charakterisierte androzentrische Vereinigungsehe und mit ihr die Ideologie der „guten Ehefrau und weisen Mutter“ sowie das Ideal der Frauenbildung wurden erst mit der

²⁵⁸ Vermutlich bezieht Takamure ihre Information von Engels, der schreibt: „Auch bis tief in das Mittelalter finden sich Spuren von Mutterrecht (...) Einen fernen Rest des eben erst absterbenden Mutterrechts bietet die dem Römer [Tacitus] fast unbegreifliche Achtung der Deutschen vor dem weiblichen Geschlecht (...) etwas Heiliges und Prophetisches sehn (sic) sie in der Frau, sie hören auf ihren Rat auch in den wichtigsten Angelegenheiten, wie denn Vele-da, die brukterische Priesterin an der Lippe, die treibende Seele des ganzen Bataveraufstandes [gegen die römische Herrschaft in den Jahren 69–70 oder 71] war“ (Engels 1962: 134).

Meiji-Zeit in Japan eingeführt und von Frauen wie Hatoyama Haruko als Befreiung aufgenommen und propagiert (414, siehe das Kapitel „Die Mütter“).

4.3.1.5 Die Ehe seit der Meiji-Zeit

Takamure merkt an, daß die Meiji-Gesetzgebung ebenso wie das ehemals aus China übernommene *ritsuryō*-System vom Ausland beeinflusst war. Der erste Entwurf für das Zivilgesetzbuch von 1890 (*Meiji kyū minpō*) basierte auf den Plänen des französischen Juristen Boissonade, die Regelungen im Verwandtschafts- und Erbrecht wurden jedoch von der dritten Reichsversammlung mit der Begründung abgewiesen, daß sie zu individualistisch, zu sehr auf das Ehepaar abgestimmt (*fūfu-shugi kojīn-shugi*) und daher dem seit alters her bestehenden japanischen Familiensystem nicht angemessen seien (574). Das neue Zivilgesetzbuch, das 1898 in Kraft trat (*Meiji minpō*), war von deutschem Recht beeinflusst. In ihm ging das patriarchale Recht (*kafuchōken*) in das Recht des Hausvorstandes (*koshuken*) über (547). Die familienrechtlichen Regelungen des neuen Zivilgesetzes enthielten Takamure zufolge sowohl Elemente aus der Schicht der Krieger als auch aus dem Volk. Beide beruhten zwar auf dem patriarchalen Prinzip, das dem Altertum entstammte, und unterschieden sich damit in ihren Grundzügen nicht wesentlich voneinander. Die Primogenitur etwa war eine Regel des Kriegeradels seit der Muromachi-Zeit, die sich in der Edo-Zeit auch im Volk durchgesetzt hatte. Die Einheit des Hauses (*ie*) habe sich vollständig jedoch nur im Kriegeradel verwirklicht. Im Volk seien die familienrechtlichen Regelungen nicht so einheitlich gewesen (577–578). Das *ie* wurde weiterhin nicht als abgeschlossene Einheit, sondern vielmehr als Teil einer größeren Verwandtschaftsgruppe (*dōzoku*) verstanden, es gab die Erbfolge der ältesten Schwester (*ane katoku*) oder des jüngsten Kindes oder auch Erbteilung unter den Töchtern und Söhnen einer Familie. Das Meiji-Zivilrecht übernahm also die Familienform des Krieger-Adels, wenn auch nicht vollständig, denn auch dem zweiten oder dritten Sohn einer Familie war nun die Heirat erlaubt. In dieser Hinsicht wurde die Familienform des Volkes, wo nachfolgende Söhne von jeher Zweigfamilien (*bunke*) gründen konnten, übernommen (578).

Die Rechte des Hausvorstandes waren umfassend: Er entschied über Vermögen, Wohnort, Heirat, Scheidung und Zugehörigkeit der Familienmitglieder. Seine Pflicht bestand darin, den Erhalt des *ie* zu garantieren und für dessen materiellen und personalen Fortbestand zu sorgen (584, *Meiji minpō*). In der Erbfolge wurden Frauen systematisch benachteiligt. Der jüngere Bruder erbte vor der älteren Schwester, selbst wenn dieser ein außereheliches Kind des Vaters war. Ein außerehelicher Sohn der Mutter

hingegen wurde nicht berücksichtigt (585). Dem Eherecht des *Meiji minpō* zufolge ging der Besitz, den eine Frau in die Ehe mitbrachte, automatisch in die Verfügungsgewalt des Ehemannes über. Die Frau wurde also, wie Takamure bemerkt, sobald sie heiratete, vor dem Gesetz wieder zu einer Minderjährigen (587).

Takamure hebt in der Darstellung des Juristenstreites über den ersten Entwurf des Zivilgesetzbuches ihre eigene Überzeugung sowohl der Historizität als auch der Universalität wesentlicher Elemente des japanischen *ie* hervor. Die Gegner des relativ liberalen ersten Entwurfs und Verfechter einer ureigenen spezifisch japanischen Familienform des *ie* hätten nicht gewußt, daß diese Familienform sich erst sechshundert Jahre vor der Meiji-Zeit etabliert hatte und kein spezifisch japanisches Phänomen sei, sondern sich auch im griechischen und römischen Altertum finde. Auch dort habe die Ehefrau den Status einer Sklavin und Gebärmaschine gehabt, habe es keine Liebe in der Ehe, sondern das Konkubinat und die Prostitution gegeben, seien die Götter des Herdes und die Ahnen verehrt worden und sei die Namensfolge mit der Erbfolge und dem absoluten Recht des Patriarchen zusammengefallen (579).

Zusammenfassend liest sich Takamures Darstellung der Ehegeschichte folgendermaßen: Erst ab der Muromachi-Zeit, dem japanischen Altertum, etabliert sich die Einheirat der Frau in die Familie des Mannes (*yometorikon*) und wird zur „Sklavenehe“ für die Frau (328). Diese Eheform hält sich durch die Edo-Zeit hindurch bis in die Gegenwart. In der Meiji-Zeit wird jedoch auch die Paarehe, wie es sie im europäischen Mittelalter gab, möglich. Auch wenn es seit der Nachkriegsverfassung (*Shōwa minpō*) nun auch die partnerschaftliche Ehe (*yoriaikon*) gibt, wiegt das Erbe der altertümlichen Ehe (*kodaikon*) dennoch schwer (328). Die Historizität geschichtlicher Erscheinungen ist es, auf die Takamure abhebt, denn sie erlaube überhaupt erst, Visionen einer anderen Zukunft zu entwerfen. Takamure schreibt:

Wenn das Patriarchat kein ewiger Zustand ist, dann ist auch die [patriarchale] Einheirat der Frau (*yometorikon*) kein unveränderbares System. (329)

Takamures Zukunftsvision der Ehe baut auf die Abschaffung des Patriarchats. Mit dessen Verschwinden werde auch die Sklavenehe obsolet, und an ihre Stelle würden die gegenseitige Unterstützung und Zusammenarbeit selbständiger Eheleute treten. Die überlegene Position des Patriarchen und seine Freiheit, viele Frauen zu haben, würden verschwinden, und die Prostitution, derer sich nur die Männer bedienten, werde nicht mehr akzeptiert werden. Statt dessen werde es bei Paaren immer häufiger Partnerwechsel geben und so werde eine Eheform wiederbelebt, wie es

sie in der japanischen Frühzeit bereits gegeben habe (329). Ihre Frage, wie es in der Zukunft um die Bedürftigen der Gesellschaft, um Kinder, Alte und Kranke stehen wird, beantwortet sie ebenfalls mit einem Verweis auf die Frühzeit. Ebenso wie der Clan die sozialen Aufgaben übernommen hatte, so werde dies auch die künftige Gesellschaft leisten. In den sozialistischen Ländern, aber auch in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern sei solch ein soziales System bereits im Entstehen begriffen.

Die Verkleinerung der Familie zur Kernfamilie in der Geschichte der Ehe und Familie ging nach Takamure einher mit der zunehmenden Isolierung der Familien. Sie erkennt jedoch zwei Arten von Kleinstfamilien, die sich grundlegend voneinander unterscheiden: Der isolierte, individualistische Typus und der auf dem gemeinschaftlichen, sozialistischen Prinzip basierende Typus. Ersterer sei zum Absterben verurteilt und in letzterem erkennt sie die Grundlage der Familie der Zukunft (986). Die Volksrepublik China und die Sowjetunion dienen Takamure mit ihren gleichberechtigten und partnerschaftlichen Modellen als Vorbild. Die Kindererziehung werde vergesellschaftet und gehe in die Verantwortung der Gemeinschaft (*kyōdōtai*) über. Die einander als ProduzentInnen gleichgestellten Eheleute würden die Ehe auf der Grundlage der Liebe und nicht der materiellen Abhängigkeit eingehen.

Takamure konstatiert eine Krise der Familie in den zivilisierten Gesellschaften, die auf den Zusammenbruch der Institution Familie hinauslaufe. Die Anzeichen der „untergehenden Familie“ (*horobiru katei*) erkennt sie in den ihrer Ansicht nach zunehmenden gesellschaftlichen Spannungen, den Familienstreitigkeiten, der Verwahrlosung der Jugend, etwa durch den zunehmenden Drogenkonsum (991). Hier bezieht sich Takamure auf zeitgenössische Auseinandersetzungen um die Rolle der Hausfrau in der japanischen Gesellschaft. In der sogenannten „Hausfrauen-Debatte“ (*shufu ronsō*) der 1950er Jahre argumentierte Sakanishi Shiho,²⁵⁹ daß der Vorstoß der Frauen auf dem Arbeitsmarkt zu einer Vernachlässigung der Familie führe, die negative Auswirkungen auf das Verhältnis der Eheleute und auf die Kinder hätten. Das Problem auffällig gewordener Kinder und Jugendlicher (*furyōji mondai*) führte er auf die Berufstätigkeit der Mütter zurück und forderte die Frauen auf, den Konkurrenzkampf mit den Männern aufzugeben und ins Haus zurückzukehren (Sakanishi 1991: 22) (997).

²⁵⁹ Sakanishis Aufsatz „Shufu dai ni shokugyōron’ no mōten“ erschien in *Fujin kōron* im April 1955 und war eine Replik auf die in der Februar-Ausgabe derselben Zeitschrift erschienenen Aufsatz von Ishigaki Yukiko über das Unbefriedigende des Hausfrauendaseins. Die Beiträge sind abgedruckt in Ueno 1991a, Bd. 1.

Takamure hingegen thematisiert die inneren Widersprüche der Familie und wendet sich gegen die „reaktionären“ Forderungen nach der Rückkehr der Frau ins Haus. Auf der anderen Seite plädiert sie für die Rationalisierung der Hausarbeit durch ihre Vergesellschaftung, und es gelingt ihr, das Ideal der Mütterlichkeit mit der Idee der Vergesellschaftung der Kindererziehung zu verknüpfen:

In diesem Streit wird die bis jetzt von der Menschheit vergessene Frage des Respektes und der Verehrung des Mütterlichen (*bosei sonchō*) aufgeworfen, und erstmals wird das Morgengrauen der Vergesellschaftung (Vergemeinschaftung) der Kindererziehung und des gesellschaftlichen Schutzes von Mutter und Kind sichtbar, die man vordem nur in der Zeit der Clangemeinschaft kannte. (996)

Der Begriff Vergemeinschaftung (*kyōdōka*) folgt in Klammern dem Begriff Vergesellschaftung (*shakaiika*). Takamure verdeutlicht damit, daß in der von ihr anvisierten mütterlichen Gesellschaft der Zukunft Gesellschaft und Gemeinschaft Synonyme bilden.²⁶⁰

In ihren Einwänden gegen Sakanishis Argumentation zieht Takamure die amerikanischen Verhältnisse zum Vergleich heran. Dort hätten die Frauen, und gerade die Frauen der Mittel- und Oberschichten, den höchsten Lebensstandard in der Welt erreicht. Dennoch quäle sie, wie eine Sondernummer des *Life*-Magazins vom 21. Januar 1957 zeige, eine Unruhe und Unzufriedenheit, deren Ursache nicht befriedigend erklärt werden könne. Takamure thematisiert hier bereits das „Problem ohne Namen“, mit dem Betty Friedan erst fünf Jahre später die Frustration der Hausfrauen in den amerikanischen Vororten benannte.²⁶¹ Für Takamure sind dies alles Anzeichen der zum Untergang verurteilten Familie, die in der amerikanischen „Ehe-Ideologie der bürgerlichen Demokratie“ die letzte Zerfallsstufe des Patriarchats erreicht habe (1000). Hier nun, am Ende der Ehe, ereignet sich Takamure zufolge die Wiederauferstehung der Sexualität (*horobiru katei to sei no fukkatsu*) (1000). In der Befreiung der Sexualität und der Fortpflanzung von den materiellen Abhängigkeiten der Ehe erkennt sie die Grundlage einer neuen Form von Familie. Dicho-

²⁶⁰ In ihren Auseinandersetzungen mit marxistischen Feministinnen in den 1920er und Anfang der 1930er Jahre hatte Takamure sich gegen die Vergesellschaftung der Kindererziehung mit der Argumentation gewandt, daß Bildung und Erziehung in den Händen der Mütter bleiben und die Bildungsinhalte von ihnen bestimmt werden müßten (vgl. Germer 1996b). Hier nun bilden Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung keinen Widerspruch mehr.

²⁶¹ Friedans 1963 erschienene Studie *The Feminine Mystique* wurde zu einem Bestseller und markiert den Beginn der neuen Frauenbewegung in den USA (Friedan 1991).

tomisierend stellt sie die zerfallende Familie (*horobiru katei*) und die neu entstehende Familie (*umareru katei*) einander gegenüber. Erstere als Ausdruck eines formalistischen Systems von Familie, letztere als Ausdruck eines Liebesverhältnisses. Ihre Vision dieser neu entstehenden Familie sieht sie in Ansätzen im „neuen China“²⁶² und in der Sowjetunion verwirklicht (1006). Sie erwähnt den Kampf der Frauen in der Revolution und ihre Teilnahme an der Produktion, sieht die Entwicklung zu einer Vergesellschaftung der Hausarbeit voranschreiten und erklärt die Gleichheit zwischen Mann und Frau durch ihren ebenbürtigen Status als ProduzentInnen (1008f.). Ihre Darstellung liest sich wie eine romantische Verherrlichung des werktätigen China, das auf dem Weg in die ersehnte Gesellschaft ‚ohne Familie‘ ist. Bis dahin, so schränkt Takamure ein, ist es freilich noch ein langer Weg. Die freie Sexualität bilde jedoch die Voraussetzung für eine Form von Ehe und Familie, wie sie für die „ferne Zukunft“ denkbar ist: Die „partnerschaftliche Familie“ (*dōshi no katei*) und die „Familie der Liebe“ (*ai no katei*) (1010).

4.3.1.6 Die Historisierung der Ehe

Die Entdeckung und Theoretisierung der Tatsache, daß Eheformen und Familienbeziehungen sich in jeder Epoche stark voneinander unterscheiden, wird von vielen HistorikerInnen anerkennend Takamure Itsue zugeschrieben (Nishimura 1976, Wakita 1984: 82). In Übereinstimmung mit Takamures Ergebnissen sieht z.B. auch Wakita (1984) die Nara- und Heian-Zeit als Phasen des allmählichen Übergangs von der Besuchsehe über die Adoption eines Schwiegersohnes zur Einheirat der Frau an.

Bis zum 10. Jahrhundert wird auch von Wakita (1984: 85) die Besuchsehe als die vorherrschende Familienform angenommen, wie sie wiederholt im *Man'yōshū* beschrieben ist, wobei Wakita im Gegensatz zu Takamure nicht von der Möglichkeit ausgeht, daß auch Frauen gleichzeitig mehrere Männer besuchen konnten. Sie teilt jedoch Takamures Auffassung, daß ab dem 10. und 11. Jahrhundert in der Schicht des Adels die uxorilokale Eheform dominierte, in der das Paar vorübergehend und schließlich ganz in der Familie der Ehefrau oder in einem von ihren Eltern

²⁶² Takamure merkt an, daß Mao Tse-tung in China bereits 1929 das revolutionäre Potential der Frauen gepriesen hatte und daß mit Gründung der Volksrepublik 1949 die in bezug auf die Geschlechter fortschrittlichsten Grundsätze festgelegt wurden (1007). Im Übrigen deckt sich ihre Sicht auf China und ihre Konzeption von Japan in Asien weitgehend mit jener der marxistischen Historiker innerhalb der Rekishigaku Kenkyūkai („Geschichtswissenschaftliche Forschungsgesellschaft“), insbesondere Ishimoda Shō und Tōyama Shigeki, die einen staatskritischen, antikolonialistischen und progressiven ethnischen Nationalismus für Japan verfochten. Siehe den erhellenden Aufsatz von Gayle 2001.

bereitgestellten Haus wohnte (Wakita 1984: 85). Dies wird mittlerweile von Kurihara (1994) verneint, der davon ausgeht, daß die uxorilokale Einheirat des Mannes allenfalls als Ausnahme zu sehen ist. Im *Eiga monogatari* und *Genji monogatari* wird diese Eheform mit dem Begriff *mukotori* bezeichnet, der sich in Takamures Analyse der Eheformen in den Begriffen *mukotorikon* oder *shōseikon* wiederfindet. Da die im Haus der Mutter lebenden Kinder jedoch den Namen des Vaters trugen, wird in der gegenwärtigen Forschung statt des mißverständlichen, weil auch bei Takamure auf Matrilinearität verweisenden Begriffes *mukotorikon* die auf die Lokalität bezogene Begrifflichkeit der uxori-lokalen (*tsumagata kyōjūkon*) und der neolokalen Ehe (*dokuritsu kyōjūkon*) verwendet (Sekiguchi 1976, Fukutō 1991). McCullough (1967) hatte, wie bereits erwähnt, die Unterscheidung der Heian-zeitlichen Eheformen nach der Lokalität vorgeschlagen: die viri-lokale, uxori-lokale, duo-lokale und die neo-lokale Form. Wakita verwendet demgegenüber eine weitere in Japan gebräuchliche Kategorisierung: *boshokon* (der Wohnort der Mutter/Ehefrau ist zentral), *tsumadoikon* (die Besuchsehe des Mannes), *mukotorikon* (die Adoption eines Schwiegersohnes), *shōseikon* (der Ehemann lebt im Haus der Frau, ähnlich wie *boshokon*), *yometorikon* (die Ehefrau lebt in der Familie des Mannes) und *dōkyō* (Zusammenleben) (Wakita 1984: 83).

Während die meisten Wissenschaftler, die sich mit der alten oder mittelalterlichen Geschichte Japans befassen, die patriarchale Familie für die Vorbedingung des Staates halten, ihre Entstehung im späten dritten bis zum sechsten Jahrhundert mit der Entstehung der Kofun-Kultur und des Yamato-Staates veranschlagen und ihre Vollendung im 7. Jahrhundert mit der Einsetzung der zentralistischen Bürokratie des *ritsuryō*-Systems festlegen,²⁶³ vertritt Takamure die These, daß in den unteren Volksschichten die Diversivität der Ehepraktiken und ursprünglich für die Gemeinschaft (*kyōdōtai*) bestimmenden sozialen Beziehungen zum Teil bis in ihre Zeit bestehen blieben und daß die patriarchale Familie erst Mitte des 14. Jahrhunderts zur Norm wurde. Wakita hingegen trifft die Unterscheidung, daß die Heian-zeitliche Gesellschaft patriarchal war, daß aber aristokratische Frauen aufgrund der uxori-lokalen Eheform, Vermögens- und Erbrechte eine relativ hohe Stellung innehatten (Wakita 1984, 1992). Im Gegensatz zu Takamures Annahme argumentiert Sekiguchi (1976, vgl. auch Wakita 1984) jedoch, daß auch die uxori-lokale Eheform nicht zwangsläufig auf weibliche

²⁶³ Inoue 1948, Yoshida 1980, zit. nach Wakita 1984. Inoue definiert die Yamato- oder Kofun-Kultur als ein Bündnis patriarchaler Familien, das andere, nicht-patriarchale Familien überwältigte. Deren soziale Verfaßtheit und Bindungen innerhalb der Gemeinschaft brachen mit der zentralisierten und patriarchalen Gesetzgebung des 7. Jahrhunderts zusammen.

Stärke oder Dominanz schließen läßt, da der Vater der Braut über die Aufnahme eines Schwiegersohnes in die Familie bestimmte.

Die Grundzüge der politischen und wirtschaftlichen Patriarchalisierung wurden Wakita und anderen zufolge in der *ritsuryō*-Gesetzgebung des 7. Jahrhunderts festgelegt, welche die patrilineare Weitergabe von Besitz und Vorstandschaft des Haushaltes sowie den Ausschluß von Frauen aus der Regierungsbürokratie bestimmte.²⁶⁴ Frauen behielten dennoch Vermögensrechte bis zum 14. Jahrhundert, aber die staatliche Patriarchalisierung bedeutete, daß sie von politischen Ämtern ausgeschlossen wurden und ihnen damit bereits im *shōen*-System die Möglichkeit genommen war, aktiv Vermögen zu akkumulieren. Übereinstimmend mit Takamures Ergebnissen sehen viele Historikerinnen (Sekiguchi 1976, Wakita 1984, Kawane 1990) den Ausgangspunkt für die Unterordnung der Frauen in der Schicht der Regierenden. Die Familie der Krieger-schicht der Kamakura-Zeit, wo der Familienvorstand die Führung über die erweiterte Familie innehatte, das sogenannte *sōryō*-System, setzt Takamure nicht mit der patriarchalen Familie gleich. Auch Wakita (1984: 91) bemerkt, daß es darin anfänglich gleiche Erbrechte für Töchter und Söhne gab und erst mit der zunehmenden virilokalen Eheform und der sich vergrößernden Unabhängigkeit der erweiterten Teile der Familie Erb-rechte für Töchter und Witwen zugunsten des Erhalts des Familienbesitzes eingeschränkt wurden.

Der Wandel der Eheformen (*tsumadoi* – *mukotori* – *yomeiri*), den Takamure konstatiert, wird von Wakita für das Mittelalter (*chūsei*, in der traditionellen Periodisierung) und für die Schicht vermögender Frauen bestätigt. Für die land- und besitzlosen Frauen jedoch stellt sie die Gegentese zu Takamure auf, daß nämlich das Vaterrecht und die niedrige ökonomische Stellung der Frauen die Eheformen hin zur Einheirat der Frau verändert haben und nicht umgekehrt (Wakita 1994: 4). Sie verweist des weiteren auf die Rollenverteilung innerhalb der mittelalterlichen Familie, die sowohl eine Reproduktions- als auch die grundlegende Produktionseinheit darstellte. Trotz der unbestreitbar untergeordneten Stellung der Frau in bezug auf den Hausvorstand oblagen ihr als Mutter und

²⁶⁴ Vgl. Sekiguchi 1990a, Fukutō 1976, Wakita 1984, 1992. Wakita schreibt: „Under the *ritsuryō* system, income depended in principle on landholdings allotted by the central government on an equal basis to all citizens. (...) However, the greater portion of the income of the aristocracy was derived (...) from the stipendary lands the aristocrats held as government officials. Since women, except for the imperial consort, were shut out of government, they were deprived of the basic ability to amass property (usually land, in this period) offered by an official post, even though they could become property holders by inheritance“ (Wakita 1984: 80).

Hausverwalterin wichtige Funktionen. Wakita (1994: 9) zufolge liegt die Ursache für die sinkende Stellung der Frau im Verlauf des Mittelalters und der Neuzeit in der oben beschriebenen Bürokratisierung und der zunehmenden Auslagerung der Produktion aus dem „ganzen Haus“.

Für die Schicht der Bauern wird auch die nicht geschlechtsspezifische Erbteilung noch bis zum 17. Jahrhundert angenommen, und auch in den Gilde-ähnlichen *za* der Händler und Handwerker scheinen sich Vermögensrechte von Frauen gleichfalls länger erhalten zu haben. Erst die am Ende der Muromachi-Zeit unter Oda Nobunaga begonnene Zentralisierung beendete die Vermögens- und Handelsrechte von Frauen (Wakita 1984: 92–94), und in der frühen Edo-Zeit wurde auch auf dem Dorf mit der Einführung des *ie*-Systems von oben die patriarchale Autorität und Kontrolle zu Besteuerungszwecken etabliert. Nach Murakami (1970) ist die vollständige Unterdrückung der Frau in der Schicht der Bauern erst mit der staatlichen Etablierung des *ie*-Systems durch die Meiji-Regierung Ende des 19. Jahrhunderts durchgesetzt worden.

Ebenso wie Takamura konstatieren die meisten Historiker für die Edo-Zeit eine gesunkene Achtung vor der Frau, wie sie in der Volkskultur, dem *kyōgen* etwa, in Sprichwörtern über den „Bauch der Frau als einer Leihgabe“ sowie in konfuzianischen Forderungen nach weiblicher Unterwerfung zum Ausdruck kommt (vgl. Wakita 1984). Takamures These von der vollständigen Unterdrückung der Frau in der Edo-Zeit wurde von Hayashi Reiko (1990) in dem Sinne relativiert, als das *bakufu* zwar die patriarchale Erbfolge in der Schicht der Krieger garantierte und die Stellung der Frau in dieser Schicht sank, daß sich aber für die anderen Stände (Bauern, Handwerker und Händler) nicht die gleiche These bestätigen ließe. Neben den frauenfeindlichen konfuzianischen Morallehren hätte es auch die wissenschaftlichen oder religiösen Lehren der *kokugaku* („nationale Schule“) oder der *shingaku* (wörtl. „Lehre des Herzens“)²⁶⁵ gegeben, die den Frauen in gewissem Umfang neue Gebiete des Wissens eröffneten (Hayashi 1990: 125). Die *shingaku* teilte auch nicht die in der Edo-Zeit mit der Behauptung weiblicher Unfähigkeit begründete negative Bewertung der Mutterrolle in der Erziehung der Mädchen, sondern zählte es vor allem bei den Armen zu den Aufgaben der Frau, eine verlässliche Mutter zu sein (Robertson 1991: 94f.). Auch für die Frauen der Kriegerschicht

²⁶⁵ *Shingaku* bezeichnet vor allem die synkretistischen Lehren Ishida Baigans (1685–1744) und seiner Schule. Sie basierten auf der konfuzianischen Zhu-Xi-Schule, vereinten jedoch auch shintoistische und buddhistische Elemente. Die Morallehren der *shingaku* transzendierten die Standesgrenzen und gelten u.a. deshalb als Beispiele modernen humanistischen Denkens. Sehr aktiv war die *shingaku* in der Volksbildung, v.a. in den auch Mädchen zugänglichen Terakoya-Dorfschulen.

stellt Wakita Osamu (1990) die sowohl von Takamura als auch von Inoue Kiyoshi vertretene These von der Neuzeit als dem dunklen Zeitalter der völligen Rechtlosigkeit und der „sklavischen Existenz der Frauen innerhalb der Familie“ (Wakita O. 1990: 62) in Frage. Ōguchi (1995) verweist auf Takamures ungenügende eigene Grundlagenforschung über die Familie seit der Muromachi-Zeit (Ōguchi 1995).

Die Zuordnung der Frau in die „Häuslichkeit“ der patriarchalen Kernfamilie hatte auch in Europa eine eminente politische Bedeutung, die mit dem Aufstieg des Bürgertums, mit der Ausweitung des Kapitalismus und der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben seit dem 18. Jahrhundert verbunden ist.²⁶⁶ In Japan war auch unter dem Einfluß des Neokonfuzianismus²⁶⁷ als einem Moralkodex, der den Frauen ihren „natürlichen“ untergeordneten Platz in der Ordnung der Geschlechter zuwies, das *ie* als die Familienform der Krieger und des Adels im 12. und 13. Jahrhundert entstanden. Die normative Ordnung des *ie* war geprägt von Patrilinearität, Patrilokalität, Primogenitur und einer starken Stellung des Hausvorstandes. In den mittleren und armen bäuerlichen Schichten hatte sich solch ein autoritäres Hausvorstandssystem nicht durchsetzen können.²⁶⁸ Auch die ländlichen Muster der Erbfolge waren zu Beginn der Meiji-Zeit noch sehr verschieden,²⁶⁹ wobei Töchter und jüngere Söhne nicht unbedingt vom Erbvermögen ausgeschlossen waren (Goldsmith und Kunkel 1971: 1065).

²⁶⁶ Vgl. Shorter (1977: 289–300), siehe auch Mies (1990: 126–138), welche die Domestizierung der Frau zur Hausfrau als einen Prozeß der ‚inneren‘ Kolonisierung beschreibt, der mit dem Prozeß der äußeren Kolonisierung, der Unterwerfung der Kolonien, in engem und kausalem Zusammenhang steht.

²⁶⁷ Der Neokonfuzianismus bildete sich im China der Song-Dynastie (960–1279) heraus und wird daher auch Song-Konfuzianismus genannt. Der wichtigste Vertreter des neokonfuzianischen Denkens jener Zeit war der Philosoph Zhu Xi (1130–1200), dessen Kommentare zu den konfuzianischen Klassikern unmittelbar nach seinem Tod in Japan Verbreitung fanden. In der Edo-Zeit wurden seine Ideen in der *shushigaku* (Zhu-Xi-Schule) der Familie Hayashi gelehrt. Hayashi Razan (1583–1657), persönlicher Ratgeber des ersten Tokugawa-*shōgun* Ieyasu, formte aus den sozialetischen Aspekten der *shushigaku* eine Staatsideologie, die bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ihre Gültigkeit behielt und darüber hinaus prägenden Einfluß hatte (Antoni 1996: 132f.).

²⁶⁸ Vgl. Fukutake (1967: 41). Der Hausvorstand teilte dem Brauch nach sein Hausvorstandsrecht mit seiner Frau oder dem Familienrat (Yanagita 1957: 118).

²⁶⁹ In einigen Gegenden Mittel- und Südwestjapans wurde die Ultimogenitur praktiziert und in den nördlichen Regionen von Honshū wurde die Nachfolge der ältesten Tochter in den Hausvorstand beobachtet (Befu 1963: 1328). Ein anderer Brauch war die freie Auswahl unter den Söhnen einer Familie (Nakane 1967: 9).

In Takamures Entwurf bildet die eurasische Geschichte des Patriarchats den feststehenden Hintergrund, vor dem sowohl die Besonderheit der japanischen Frauengeschichte als auch ihre großen prinzipiellen Gemeinsamkeiten mit der Weltgeschichte aufleuchten. Den neueren Ansätzen in der Frauen- und Ehegeschichte ist die Relativierung allgemeiner Unterdrückungstheorien und der genauere Blick auf die unterschiedlichen und tatsächlichen Lebensumstände der Frauen in ihrer jeweiligen Schicht gemeinsam. Die heutige sich auf Griechenland beziehende Forschung ist insofern vorangeschritten, als seit den 1990er Jahren die bislang verbreitete und auch von Takamure widergegebene Vorstellung von der völligen Unterdrückung und Einschließung der Frau im klassischen Griechenland nicht verworfen, aber vielfach relativiert wird (Wagner-Hasel 1992, Katz 1995). Auch die neuen Ansätze in der japanischen Frauen-, Ehe- und Geschlechtergeschichte ersetzen allgemeine Unterdrückungstheorien durch den genaueren Blick auf die historischen Behinderungen, aber auch Chancen von Frauen in ihrer jeweiligen Schicht. Die Leistung Takamures in ihrer Zeit bestand jedoch darin, die Ehe aus einem feministischen Blickwinkel als soziale Institution zu historisieren. Des weiteren liegt das Innovative an Takamures Herangehensweise, Ehegeschichte vom Standpunkt der Frau aus zu schreiben, darin, dies zum zentralen Kriterium des Geschichtsverständnisses zu machen und damit eine geschlechterbezogene Sozialgeschichte zu konzipieren.

4.3.2 Die Mütter

„Die Mütter“ bilden ein weiteres Motiv, das sich durch *Josei no rekishi* zieht und einen vielschichtigen historischen Komplex darstellt. Dieser Komplex hat gleichermaßen kulturelle, soziale, politische und ideologische Dimensionen, denen im folgenden nachgegangen wird.

Takamure Itsue gilt als ausgesprochene Verteterin des politischen Maternalismus in Japan. Ihre sozialphilosophischen Anschauungen über das Mütterliche (*bosei*) hatte sie bereits in den 1920er Jahren in diversen Schriften und Diskussionsbeiträgen dargelegt. Wesentlichen Einfluß auf ihre Mutterschaftskonzeption hatten die in der Zeitschrift *Seitō* ab 1913 übersetzten und veröffentlichten Essays von Ellen Key (1849–1926)²⁷⁰ und

²⁷⁰ Keys zentrales Werk zur Geschlechterfrage *Über Liebe und Ehe* wurde in Teilen (Kap. 1, 3, 5, das 2. teilweise) von Hiratsuka Raichō als „Ren'ai to kekkon“ ab Januar 1913 (*Seitō* 3, 1) in fünf Folgen übersetzt und kommentiert. Keys epochemachendes pädagogisches Werk *Das Jahrhundert des Kindes* wurde von Yamada Waka in Auszügen ab 1915 (*Seitō* 5, 7) übersetzt. Essays über das Mütterliche wurden ab 1914 (*Seitō* 4, 9 und 11) von Hiratsuka Raichō als „Boken“ übersetzt und kommentiert.

die für die erste Frauenbewegung so wichtige Debatte um den Mutterchutz (*bosei hogo ronsō*) von 1918/19. Mit der Motivation, sich der historischen Erforschung jener Gesellschaft zu widmen, von der sie annahm, daß sie Mutter und Kind am besten schützte, hatte sie 1931 ihren Rückzug aus der aktivistischen feministischen Publizistik begründet (Takamure 1965: 196). Die folgende Darstellung und Diskussion der Matriarchatsidee und ihrer Ursprünge soll eine Einordnung von Takamures historiographischem und politischem Konzept der „Mütter“ ermöglichen.

4.3.2.1 Die Matriarchatsidee und ihre Ursprünge

Takamure sprach im Gegensatz zu Hora Tomio (1959) in seiner späteren Studie „Die Entstehung des japanischen Matriarchates“ (*Nihon bokensei shakai no seiritsu*, Erstausgabe 1957) äußerst selten von einem Mutterrecht (*boken*), sondern im allgemeinen stets von Matrilinearität (*bokei*). Der in dem Begriff Mutterrecht (*boken*) liegende Rechtsgedanke entsprang einem modernen juristischen Konzept²⁷¹ und widersprach somit ihrem Verständnis eines soziokulturellen organischen und lebendigen Ganzen. Takamures Ansatz war dennoch dem klassischen Matriarchatsdiskurs verbunden, der von den Pionieren Johann Jakob Bachofen (1815–1887), John Ferguson McLennan (1827–1881), sowie Lewis Henry Morgan (1818–1881) ausging. Neben erheblichen Differenzen über den konkreten Ablauf der menschlichen Geschichte stimmten diese Forscher in wesentlichen evolutionistischen Gesichtspunkten überein: in der Annahme ursprünglich promiskuitiver Verhältnisse und der historischen Abfolge von Matri- und Patrilinearität, in ihrem Versuch der Rekonstruktion einer Urgeschichte u. a. anhand von Materialien über „rezente Primitive“, in ihrer Ablehnung der traditionellen patriarchalen Theorie und in ihrem soziologischen Begriff von Ehe und Familie. Gemeinsam ist ihren Theorien auch ein kulturkritischer Zug. Takamures feministische Betonung ihrer Kulturkritik unterscheidet sie jedoch von den männlichen Pionieren und rückt sie in die Nähe der vornehmlich in den 1980er Jahren im Westen zu beobachtenden feministischen Renaissance der Matriarchatsforschung.

Als Ursprung der Matriarchatsforschung im 19. Jahrhundert gilt Bachofens Studie *Das Mutterrecht* (Erstausg. 1861). Die Widersprüchlichkeit des Textes selbst, seine Mischung aus traditionellen, mythologisierenden

²⁷¹ Die Matriarchatstheorie ist ein Kind der Rechtsgeschichte: Bachofen war Jurist und hatte für einige Jahre den Lehrstuhl für Römisches Recht in Basel inne. Auch die sozial- und kulturgeschichtlichen Ansätze von Moses I. Finley und Louis Gernet nahmen ihren Ausgangspunkt in der Rechtsgeschichte (vgl. Wagner-Hasel 1988: 24). L. H. Morgan war von Beruf Rechtsanwalt. Auch Hora Tomio war Jurist.

sowie teleologischen Entwicklungsgedanken einerseits und aus evolutionistischer Gesellschaftstheorie andererseits ist ursächlich für die widersprüchliche und zum Teil reduktionistische Rezeption des Werkes, in der gewöhnlich nur ein bestimmter Aspekt auf Kosten anderer betont wird.²⁷² Hildebrandt (1990: 56) plädiert für die Unterscheidung eines rationalen wissenschaftlichen Kerns der Bachofenschen Mutterrechtstheorie und einer ideologiekritischen Aufarbeitung der geschichtsphilosophischen Thesen des Werkes und der Kontroversen, die es ausgelöst hat. Der rationale Kern besteht demnach in seiner soziologischen Betrachtungsweise von Ehe und Familie, mit der Bachofen als Alternative zu der damals vorherrschenden, patriarchalen Theorie der monogamen Ehe die „historisch erste, rationale Interpretation der Entstehung und Struktur nicht-patriarchaler gesellschaftlicher Erscheinungsformen“ vorlegte (Hildebrandt 1990: 55). Bachofen ging von einem ursprünglichen Prinzipat des gebärenden Muttertums, von einem System aus, in dem u. a. die Abstammung, die Benennung und der Status der Kinder sich nach der Mutterseite richtete und die Vererbung nur an die Töchter erfolgte. Seine konkrete geschichtliche Periodisierung²⁷³ ist heute nur noch von historischem Interesse, während die Entdeckung und Beschreibung eines matrilinearen Komplexes, mit der er ein neues Forschungsgebiet eröffnete, zu seinen bleibenden Leistungen zählt.²⁷⁴

In der ideologiekritischen Auseinandersetzung mit der „traditionellen“, geschichtsphilosophischen Seite des *Mutterrechts* rezipiert Wagner-

²⁷² Vgl. Plumpe 1975, Hildebrandt 1983. Bachofens Konzeption hat in zahlreichen wissenschaftlichen Disziplinen, so in der Ethnologie, Psychologie, Soziologie sowie in den Religions- und Literaturwissenschaften seine Spuren hinterlassen. Siehe hierzu die Ausführungen bei Wagner-Hasel 1992, vgl. auch Heinrichs 1993: XXX. In den Altertumswissenschaften wurde seine Methode sehr bald schon, und laut Hildebrandt (1983, 1990: 47f.) zu Unrecht, als unwissenschaftlich verworfen.

²⁷³ Geschichtlich habe sich das gynaikokratische System aus dem promiskuitiven Urzustand allmählich über das Amazonentum entwickelt. Dem sei in Ackerbau treibenden Gesellschaften die Mutter an die Spitze des Staates und in der Familie gefolgt. Schließlich sei die Frau von dem Mann aus dem Staatsregiment verdrängt und auf die Gynaikokratie der ehelichen Sphäre beschränkt worden. Mit der Sicherstellung der Paternität (erstmalig bei den Römern) in der Ehe habe sich das vaterrechtliche Prinzip endgültig durchgesetzt (Bachofen 1993).

²⁷⁴ Vgl. Hildebrandt (1983: 123), der sich an den Begriff „matrilineal complex“ von Robert H. Lowie anlehnt und schreibt: „Daß einzelne Züge dieses Systems vereinzelt von früheren Autoren erwähnt werden, ist relativ unerheblich, da weder ihr innerer Zusammenhang erkannt wurde, noch die Tragweite der Entdeckung.“

Hasel (1992) Bachofen primär als Denker mit einem Wissenschaftskonzept, das in bewußter Absage an den Empirismus vielmehr auf Sinnverstehen, Einsicht in die Zusammenhänge und auch auf Intuition anstelle genauer Quellenkritik setzte. Sie stellt Bachofen und das Aufkommen der Matriarchatsidee seit dem 19. Jahrhundert in den Zusammenhang mit dem „Siegeszug der empirischen Wissenschaften“ und versteht sie als Teil einer Dialektik der Aufklärung:

Die Matriarchatsidee (...) ist (...) Symbol für den Verlust mythischer Weltbilder und neuer Mythos zugleich; sie birgt als Antipode zum Rationalitätsmodell der Gegenwart die Erinnerung an dessen Komplement, an Emotionalität und Moralität ebenso wie den Vorausblick auf dessen Kehrseite: auf Irrationalität und Geistfeindlichkeit. (Wagner-Hasel 1992: 297)

Die Dialektik der Aufklärung, d.h. die romantische Reaktion in der allgemeinen kulturellen und strukturellen Umbruchssituation hin zur Industriegesellschaft in der Mitte des 19. Jahrhunderts, bildet den Hintergrund und Erklärungsversuch für Bachofens Ansatz. Letzlich ging es Bachofen um ein religiöses System, in dem das „Weib“ die Erde und das ursprünglich Materielle vertrat: „Sie ist der Erdstoff selbst“, schrieb Bachofen (1993: 158), und das „Mutterrecht ist das Recht des stofflichen Lebens“ (1993: 159). Dem das Mutterrecht ablösenden Vaterrecht hingegen gestand er die fortschrittlichere gestalterische Kraft und die geistige Dimension zu:

So fällt der Übergang aus dem Mutterrecht in das Vaterrecht mit einer höhern religiösen Entwicklung der Menschheit zusammen. Es ist der Fortschritt vom stofflichen zum intellektuellen, vom physischen zum metaphysischen Prinzip der Religion. (Bachofen 1993: 160)

Bachofens Geschichtskonzeption basierte auf seiner romantischen Polarisierung der Geschlechtscharaktere, in der die moralisch überlegene, aber naturverhaftete Weib-Mutter den einen Pol und das Männliche, das – im Vaterrecht von seiner Rolle des bloßen Besamens befreit – den metaphysischen Fortschritt repräsentiert, den anderen Pol bildet. Diese dualistische Polarisierung der Geschlechtscharaktere kombinierte Bachofen mit einer geschlechtsdualistisch geprägten und teleologisch begründeten Zweiteilung der Geschichte in ein Matriarchat und ein darauf folgendes Patriarchat.

Hildebrandt (1983: 122) nennt Bachofen treffend eine „Figur im Übergang“, da im *Mutterrecht* sowohl evolutionistische Elemente einer soziologischen und historischen Entwicklung von Ehe und Familie enthalten

sind (und durch Morgans Einfluß in späteren Werken verstärkt werden), als auch in Darstellung und Sprache religiöse und damit ihrer Struktur nach traditionelle Denk- und Argumentationsmuster dominieren. Bachofens Rekurs auf das Mutterrecht zeichnet ihn auch als Romantiker aus, denn es diente Wagner-Hasel (1992) zufolge als Handhabe der Modernitätskritik. Es diente jedoch keinesfalls zur argumentativ historischen Untermauerung der Emanzipation der modernen Frau, eine Funktion, die in Takamure Itsues im folgenden dargestellten Ausführungen zentral ist. Dies erklärt, weshalb Takamure nur an einer Stelle, in der Behandlung der *Orestie*, Bachofens Argumentation aufnimmt, obgleich auch bei ihr die Mythologie eine wichtige Rolle spielt und, wie im folgenden zu zeigen ist, romantische Züge ihre historische Gesamtkonzeption durchdringen.

Ungleich stärker setzt Takamure sich, wie bereits im vorangehenden Kapitel deutlich wurde, mit den soziologischen Ausführungen Morgans sowohl in bezug auf Ehe und Familie als auch auf die politische Signifikanz der Clans bzw. Gentilorganisationen auseinander. Das Mutterrecht basierte Morgan zufolge auf der Mutterlinie, auf freizügiger Sexualität, auf dem Nicht-Wissen um die Vaterschaft²⁷⁵ sowie auf der ökonomischen Grundlage des Gemeinbesitzes, der gemeinsamen Arbeit und des kommunistischen Haushalts. Morgan ist zum einen die ökonomische Lesart von Bachofens religiös begründetem Mutterrecht zu verdanken und mit seiner Beschreibung der auf personalen Bindungen beruhenden Gentilorganisationen auch seine soziologische Lesart. Methodisch stützte sich Morgan auf antike Quellen und einen Vergleich der europäischen Frühgeschichte mit zeitgenössischen Gesellschaften in Asien, Afrika und Lateinamerika (Lenz 1990: 26f.). Dieser vergleichende historische und ethnographische Ansatz wird auch von Takamure in ihren Darstellungen der frühzeitlichen japanischen Clan-Gesellschaft (*shizoku*) und des Yamato-Bündnisses übernommen, welches sie, wie im folgenden auszuführen ist, mit dem von Morgan beschriebenen Irokesen-Bund vergleicht. Bezeichnenderweise bezieht sich Takamure recht ausführlich auf Morgan in eben jener Beschreibung der Gentilorganisationen und des Irokesen-Bundes, nicht aber in bezug auf die Stellung der Frauen. Denn auch Morgan ging es wie Bachofen nicht um eine ursprüngliche Frauenmacht. Die Bedeutung mutterrechtlicher Verwandtschafts- und Eheformen lag für ihn in den Sozialstrukturen, die sich damit verbanden; die Macht von

²⁷⁵ Die Abstammung in der Mutterfolge in den Gentes, die für ihn die Grundlage der frühen gesellschaftlichen Organisation bildeten, erklärte er damit, daß sich die Vaterschaft der Kinder nicht mit Sicherheit bestimmen ließ (Morgan 1877: 434).

Frauen beschränkte sich ihm zufolge auf den Haushalt, und die Frau war durch ihre hohen Arbeitsleistungen benachteiligt.²⁷⁶

Zu neueren feministischen, vornehmlich in den 1980er Jahren in den USA und in Deutschland erschienenen Studien zur Matriarchatsforschung hat Ilse Lenz eine kritische Übersicht vorgelegt und die darin der matriarchalen Gesellschaft und Kultur zugeschriebenen wesentlichen Merkmale zusammengefaßt: ganzheitliche Verbindung von matrilinear er Abstammung und matrilo kaler Wohnform, wirtschaftlicher Gemeinbesitz, weibliche Erbfolge, freie Sexualität, religiöse Macht und Kreativität der Frauen.²⁷⁷ Vor allem aufgrund der dualisierenden Sicht sowohl auf die kulturellen Geschlechtszuschreibungen als auch auf den historischen Bruch zwischen Matriarchat und Patriarchat sieht Lenz diese Ansätze in der Tradition der klassischen Matriarchatsdiskurse der Moderne verhaftet.

4.3.2.2 Die „mütterlichen Verhältnisse“ der Frühzeit

In den folgenden Abschnitten soll die Bedeutung der Matriarchatsidee und von Mütterlichkeitskonzepten in Takamure Itsues *Josei no rekishi* in ihren unterschiedlichen geschichtlichen, geschichtsphilosophischen und politischen Dimensionen herausgearbeitet werden. Die geschichtliche und geschichtsphilosophische Dimension findet ihren Niederschlag in der Beschäftigung mit der in chinesischen Quellen genannten Königin Himiko aus dem dritten Jahrhundert, die Takamure als Clan-Mutter (*zokubo*) bezeichnet und auf eine symbolische Ordnung bezieht, in deren Zentrum die mütterliche Ahnin steht. Takamure untermauert ihre Thesen mit der etymologischen Entwicklung des Begriffes *oya* (Eltern). Des weiteren dient Himiko jedoch auch als Ausgangspunkt für die These von der Doppelherrschaft von Mann und Frau in der japanischen Frühgesellschaft. Hintergrund dieses scheinbar egalitären Konzeptes politischer

²⁷⁶ Siehe Morgan 1965: 128. Im Gegensatz zu Morgan vertritt Brown (1990) in ihrer kritischen Untersuchung der Stellung der Frauen bei den Irokesen die These, daß der Machtbereich der Irokesinnen über den Haushalt hinausging. Ihnen oblag nicht nur die Nahrungsmittelproduktion, sondern auch die Vorratshaltung, Verteilung und Ausgabe der Nahrung. Brown macht in erster Linie die von den Frauen ausgeübte Kontrolle über die wirtschaftliche Organisation ihres Stammes für den hohen Status der Irokesinnen verantwortlich.

²⁷⁷ Lenz (1990a: 21) bezieht sich kritisch vor allem auf Göttner-Abendroth 1988 und Rentmeister 1985. Dabei ist anzumerken, daß bei allen Bedenken, die auch etwa Hildebrandt (1990: 299f.) an Göttner-Abendroth anmeldet, die ideologiekritischen Teile ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Studie über die Erforschung des Matriarchats äußerst aufschlußreich sind. Darin liefert sie erstmals eine systematische Aufarbeitung des *male bias* in der Matriarchatsforschung.

und magischer Macht bleibt dennoch der maternalistisch begründete Differenzgedanke.

In Hanawadai, einer Jōmon-zeitlichen Siedlung in der Präfektur Ibaraki, wurden weibliche Tonfiguren gefunden, wie sie auch im altsteinzeitlichen Europa sehr zahlreich auftraten.²⁷⁸ Takamure schließt hier auf die „Verehrung des Mütterlichen“ (*bosei sūhai*) (29), das zwar noch nicht auf einem so ausgeprägten genealogischen Bewußtsein beruhte, wie es die spätere Verehrung von Göttinnen im matrilinearen Clan widerspiegelt, was aber zur Zeit der Horde darauf schließen läßt, daß bereits die Vorstellung existierte, daß die Menschheit aus dem Schoß der Mutter kam (30). Takamure geht davon aus, daß menschliche Individualität in der Frühzeit noch nicht sehr ausgeprägt und die Gruppe und der Schutz, den sie vor natürlichen und als übernatürlich wahrgenommenen Gefahren bot, sehr wichtig war. Unter der Führung von „Clanmüttern“ als „geistbegabten Personen“ (*reikakusha*) wurde mit dem Beginn einer „gesellschaftlichen Organisation“ der erste Schritt in die menschliche Geschichte getan (68). Diese „gesellschaftliche Organisation“ basierte Takamure zufolge auf einem „System des Mutter-Ichs (*bosei-ga*)“ (69) und manifestierte sich u. a. in der Bereitstellung von Menstruations- und Geburtshütten sowie in der gemeinschaftlichen Erziehung der Kinder. Menstruationshütten (*gekkei goya*) wurden in ethnographischen Forschungen von Nakagawa Zennosuke für Polynesien,²⁷⁹ von Matsuoka Shizuo²⁸⁰ für die mikronesischen Marshall-Inseln²⁸¹ und von Umehara Sueji²⁸² für Ja-

²⁷⁸ Takamure nennt hier keine Quelle. Zu europäischen Funden siehe vor allem Gimbutas 1991.

²⁷⁹ Beschrieben als große eigenständige Hütten, in denen bis zu zwanzig Frauen bis zu zwei Wochen lang wohnen können. Für Männer ist dieser Raum tabu. Die Informationen stammen aus dem Reisetagebuch (*Tabi nikki*) von Nakagawa Zennosuke (vgl. Takamure, 69).

²⁸⁰ Matsuoka Shizuo (1868–1936) war Sprachwissenschaftler und Ethnograph. Er gilt als ein früher Experte in der Ethnographie der Südpazifischen Inseln. Takamure zitiert aus seiner Publikation *Mikuronesia minzokushi* („Völkergeschichte Mikronesiens“).

²⁸¹ Hier seien es an die Wohnhäuser angegliederte Hütten, die als Menstruationshütten dienen.

²⁸² Umehara Sueji (1893–1983), Professor an der Universität Kyōto, Mitbegründer der Asiatischen Archäologie und Spezialist für die Hügelgräber Koreas und Japans sowie für die Bronze-Kultur des asiatischen Kontinents. Takamure zitiert hier aus zweiter Hand aus den „Tagebuch-Aufzeichnungen“ (*Zuihitsu nikki*) von Kita Sadakichi, der sich auf Umeharas Berichte über Geburts- und Menstruationshütten in der Nähe von Wakasakuni (Echizen) bezieht und auf solcherlei noch in der Gegenwart bestehende Einrichtungen in der Bergregion von Kiso verweist.

pan beschrieben. Bezeichnungen auf dem japanischen Land waren *kariya*, *higoya*, *himaya*, *kagiya*, *yogora*, als Bezeichnungen für Geburtshütten werden in volkskundlichen Forschungen *ubuya* oder *taya*²⁸³ genannt (71). Die Erklärung, daß solcherlei Einrichtungen dem Tabu der Verunreinigung durch Blut entstammen, versteht Takamure als nachträglich erfundene Ideologie (71). Wie die Brauchtumsforschung auf Okinoshima ergeben habe, werde dort die erste Menstruation eines Mädchens von der Familie und vom Dorf zeremoniell gefeiert (70).²⁸⁴ In der patriarchalen Gesellschaft und Familie hingegen empfinde das Mädchen dieses Ereignis als Schande, die es zu verbergen gilt. Die Folgen, die auch Beauvoir beschreibe, seien fehlende Aufklärung von Mädchen durch ihre Mütter, Isolation, Melancholie und Depression, mit der die Menstruation für die Mädchen behaftet bleibt.

Aus der Existenz der Menstruations- und Geburtshäuser deduziert Takamure die gemeinschaftliche Verantwortung in der Erziehung der Kinder, die als Kinder der ganzen Sippe verstanden worden seien. Das Recht der leiblichen Mutter sei erst mit dem Niedergang der Clan-Gesellschaft um die Zeit der Taika-Reform anerkannt worden. Bis dahin bezeichnete der Ausdruck *oya* (Eltern) die Schicht der Ältesten in einer Sippe (71). Ebenso wie es eine Arbeitsteilung innerhalb der Clans gab, in denen Gruppen (*tomobe*) für unterschiedliches Handwerk, etwa für das Weben, zuständig waren, so ist nach Takamure auch die Aufgabe der Kinderbetreuung vor der Taika-Reform von spezialisierten Gruppen (*mibube*, *koebe*)²⁸⁵ innerhalb der größeren Clans übernommen worden. Nach der Taika-Reform, so wird auch im *Shoku Nihongi* erwähnt, seien Bäuerinnen mit vielen Kindern Ammen zugewiesen worden. Dieses System (*uba no seido*), so vermutet Takamure, gab es schon seit langer Zeit als weitverbreiteten Brauch (171). Die Arbeitsteilung der *tomobe* verschwand jedoch nach der Taika-Reform und machte der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung Platz (172).

Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, die Engels beschrieben hatte, übernimmt Takamure in modifizierter Form auch für die japanische Frühgeschichte: Die Männer jagten, fischten und führten Krieg, während

²⁸³ Hier zitiert Takamure (71) aus dem *Koji ruien*, einer staatlich finanzierten und zwischen 1896 und 1913 in 350 Bänden veröffentlichten Enzyklopädie des vormodernen Japan. Darin werden Primär- und Sekundärliteratur von Autoren vor 1867 in umfangreichem Ausmaß zitiert. Zu der in den 1970er Jahren noch bestehenden Tradition der Geburtshütten siehe Nishiyama 1980.

²⁸⁴ Takamure gibt hier keine Quelle an.

²⁸⁵ Zur Institution sakraler (Heb-)Ammen siehe Okano 1976: 43.

die Frauen den Ackerbau (bei Engels den Haushalt) dominierten. Dennoch sei diese Arbeitsteilung weder mit einer Hierarchisierung noch mit einer strikten Trennung in drinnen und draußen verbunden gewesen (170). Die Frau wird bei Takamure vielmehr als die werktätige Bäuerin, Mutter und Produzentin beschrieben, die die Entwicklung des Ackerbaus vorantreibt und innerhalb der Clangemeinschaft das System der *tomobe* entstehen läßt. Die matrilineare Gesellschaft, so resümiert Takamure, war zwar auf einer sehr frühen, unzivilisierten Stufe der Menschheitsgeschichte angesiedelt, hatte aber dennoch Einrichtungen, die den Schutz und die gemeinschaftliche Sorge von Mutter und Kind in einer Weise gewährleisteten,²⁸⁶ wie es sich die späteren isolierten Mütter mit Kindern nicht mehr vorstellen konnten.

Aufgrund von Segawa Kiyokos²⁸⁷ und Fujisawa Morihikos²⁸⁸ Beschreibungen von körperlich hart arbeitenden Frauen auf dem Land und deren leichten Geburten (65) zieht Takamure den Rückschluß, daß der Geburtsvorgang für Frauen in der Frühzeit ebenfalls ein natürliches und problemloses Phänomen war. Daß Frauen heute Angst vor der Hochzeitsnacht hätten, daß sie den nächtlichen Beischlaf als eine Art Operation empfänden und auch lebensgefährliche und sehr schmerzhaft Geburten erlebten, hat für Takamure kulturelle und historische Ursachen. Zu diesen gehöre auch die buddhistische Lehre. Takamure führt buddhistische Sütren an, in denen der Kinderwunsch zu den fünf Übeln der Frau gezählt wird, und in denen es heißt, daß es für Frauen keine Erlösung geben werde, solange sie sich nicht vom Vorgang des Gebärens lösen könnten (*Zōichi agonkyō*).²⁸⁹ Einem weiteren Sūtra zufolge fängt das Übel

²⁸⁶ Takamure (72) führt hier eine der wichtigsten Veröffentlichungen Okada Yuzurus über „Die Familie in unzivilisierten Gesellschaften“ (*Mikai shakai ni okeru kazoku*) an. Okada (1906–1969) war Soziologe und Sozialanthropologe, der während seiner Lehrtätigkeit an der Kaiserlichen Universität Taipeh mit der Urbewölkerung Taiwans in Kontakt kam.

²⁸⁷ Segawa Kiyoko (1895–1984), Volkskundlerin, Schülerin von Yanagita Kunio seit 1933, forschte u. a. über das Leben der Taucherinnen in ganz Japan. Takamure zitiert hier aus Segawas von der Fachwelt hochgelobten Publikation *Amaki* („Aufzeichnungen über die Frauen des Meeres“) von 1942.

²⁸⁸ Fujisawa Morihiko (1885–1967), Volkskundler, der ein überaus umfangreiches Werk hauptsächlich über japanische Volkserzählungen und Legenden (*densetsu*) hinterließ, dem jedoch wegen methodischer Mängel in der Fachwelt wenig Anerkennung zuteil wurde.

²⁸⁹ Das *Zōichi agonkyō* besteht aus 51 Bänden und bezeichnet eines der in vier Gruppen geteilten Agon-Sütren (Āgama-Sütren), die dem Hinayana-Buddhismus angehören (in *NKBT* Bd. 83, *Tanpen hōgo*).

mit der Geburt einer Tochter an (*Busssetsu gyokuya kyō*).²⁹⁰ Andererseits werden aber unfruchtbare Frauen als *umazume* (steinerne Frauen) beschimpft. Tabus, Vorurteile und sozialer Druck würden auf diese Weise in Traditionen gegossen und seien die Ursache für die Schwierigkeiten von Frauen, ihren Platz zu finden. In der Gesellschaft der Frühzeit, fügt Takamure kontrastierend an, hätten zwar keine leichten Lebensbedingungen geherrscht, von dem Standpunkt der gemeinschaftlichen Verantwortung und dem Schutz von Mutter und Kind her gesehen, sei diese Form jedoch „begnadet“ gewesen (67). Unter Verweis auf sowjetische Schmerzforschung auf den Grundlagen der Pawlowschen Theorie der bedingten Reflexe hebt Takamure auf die kulturellen Bedingungen schmerzhafter Geburten ab. Schmerz gehöre demnach nicht, wie gemeinhin vermutet, natürlicherweise zu einer Geburt, vielmehr müßte dieser Vorgang nach Takamure ebensowenig mit Schmerzen verbunden sein wie das Ausscheiden von Exkrementen (67).²⁹¹ Auf die politischen Implikationen der genannten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und ihrer eigenen historischen Forschung verweist Takamure selbst: Wenn Geburtsschmerzen und -traumata nicht natürlich, sondern von gesellschaftlichen Bedingungen abhängig sind, lassen sie sich auch durch Veränderung dieser Bedingungen beseitigen (68).

²⁹⁰ Von Takamure als *Busssetsu gyokuya jokyō* zitiert. Die Begründung lautet, daß Töchter allgemein als unerwünscht gelten. Zur Entstehung des Sūtra heißt es, daß Buddha von Sudatta um Unterweisung in Frauentugenden gebeten wurde, weil dessen Schwiegertochter Gyokuya sich durch Hochmut und fehlende Frauentugenden auszeichnete. In dem Sūtra werden sieben Typen von Ehefrauen unterschieden (die Mütterliche, die ältere Schwester, die Lehrerin, die Hausfrau, die Dienerin, die Streitsüchtige und die Mörderin). Während die ersten fünf von den Menschen geliebt würden und der Familie Ehre brächten, bedeuteten die letzten beiden Unglück für das gegenwärtige und das kommende Leben.

²⁹¹ In *Gendai fujin undōshi nenpyō* (Mitsui 1963) ist unter dem Datum 21. Juni 1953 der Eintrag zu lesen: „Das erste in einer schmerzfreien Niederkunft geborene Baby. In allen Regionen Versammlungen zu schmerzfreien Geburten (Mutsū Bunben no Kai)“ (Mitsui 1963: 213f.). Hierbei handelt es sich also um ein Anfang der 1950er Jahre in Japan gesellschaftlich bekanntes Thema. Berichte von schmerzfreien Geburten (Schiran 1986) und Abhandlungen über die gesellschaftlichen Bedingungen für Menstruationsschmerzen (Shuttle und Redgrove 1978) gibt es auch in der neuen westlichen Frauenbewegung. Impliziert wird damit, daß ein an sich natürlicher Vorgang erst im Zusammenhang mit der patriarchalen Unterdrückung der Frau zum schmerzhaften und pathologischen Phänomen wird. Neben diesen sozusagen psychosozialen Ursachen können m.E. jedoch auch diverse ernährungsbedingte oder physiologische Ursachen Menstruation und Geburt wesentlich beeinflussen.

Von der Beschreibung der gesellschaftlichen Institutionen des sozialen Zusammenlebens und den Organisationen des Geschlechtslebens, die auf Vergleichen mit ethnographischen Berichten beruhen, geht Takamure in einem eigenen Kapitel über „Die Clannutter Himiko“ zur Erörterung der geschichtlichen Seite der matrilinearen gesellschaftlichen Organisation über.

4.3.2.3 Die „Clan-Mutter“ Himiko und das hime-hiko-System

Die erste ausführliche Beschreibung Japans und seiner BewohnerInnen im *Wei zhi* (jap. *Gishi*), der amtlichen Geschichte des chinesischen Reiches (220–265), bildet für Takamure die Grundlage ihrer Betrachtungen über die „Clan-Mutter Himiko“ (*zokubo Himiko*) und die politischen, geographischen und sozialen Verhältnisse der Yayoi-Zeit. Japan habe demnach im dritten Jahrhundert aus über 30 Herrschaftsgebieten bestanden, von denen Yamatai das größte war. Die Herrscherin über diese Gebiete sei Himiko gewesen. Vor Himiko habe ein Mann geherrscht, dann aber habe es Unruhen gegeben, von denen auch im *Gukanshō* berichtet wird. Erst mit der Aufstellung Himikos zum Oberhaupt habe die unruhige Zeit geendet. Nach ihrem Tod seien, als zu ihrer Nachfolge ein Mann gewählt wurde, wiederum Unruhen ausgebrochen, die erst mit der Einsetzung eines 13jährigen Mädchens endeten. Nach Takamures Interpretation handelte es sich bei der Aufstellung Himikos um eine Wahl des Volkes, das auch nach ihrem Tod „rebellierte“, bis schließlich wieder eine Frau auf dem Thron saß (77). Sie impliziert hier basisdemokratische Verfahren, die zudem bewußt geschlechterspezifisch ausgerichtet sind. Des weiteren verbindet sie die Zeit, in der Frauen Macht besaßen, mit langanhaltenden Friedenszeiten und die Herrschaftsperioden der Männer mit Auseinandersetzung und Krieg (84).

Takamure bemerkt, daß Himiko von Meiji-zeitlichen Historikern weitgehend ignoriert oder für das weibliche Oberhaupt eines „wildes Stammes“ (*banzoku*) aus der Gegend von Kyūshū gehalten wurde, der schließlich ausstarb. Takamure führt die Vermutungen nicht näher benannter früherer Historiker auf deren in der Gesellschaft der Meiji-Zeit geprägte Frauenverachtung (*danson jōhi*) zurück (74) und verweist damit auf die sozialen, geschlechtlichen und historischen Bedingungen des Forschens. Fachliche Kritik übt sie, indem sie betont, daß die Bevölkerung Japans im dritten Jahrhundert ausschließlich in „wildes Stämmen“ gelebt habe und dies also kein Differenzierungsmerkmal einer bestimmten Gruppe gewesen sein könne. Himiko wird im *Wei zhi* als schamanisch begabte Königin beschrieben, der ein jüngerer Bruder in der Regierung beistand. Takamure erkennt hier ein rituelles Muster der Doppelherrschaft eines Geschwisterpaares, das *hime-hiko*-System, wobei die Schwe-

ster den Willen der *kami*, d.h. der mütterlichen Ahnen, auslegt und ihr Bruder zum Ausführenden dieses Willens wird (78).

Himiko stand in freundschaftlichem Kontakt zum chinesischen Hof von Wei seit der ersten Gesandtschaft im Jahre 238, und es fand ein Austausch von Geschenken, darunter auch SklavInnen, statt (81). Im *Wei zhi* wird berichtet, daß beim Tod Himikos über 100 Menschen lebendig begraben wurden.²⁹² Takamure vermutet, daß Himiko bereits in einem *kofun*-Grab beigesetzt wurde und dies die Menschen waren, die an dem Grab mitgebaut hatten (81). Bei Himiko seien diese Gräber noch Zeichen der Verehrung der Mütter gewesen:

Das Grab (*haka*) ist der Ort der Mutter (*haka*) und bezeichnet den Verbleib der Clan-Mutter nach ihrem Tod. Wie zu Lebzeiten so auch im Tod lebte ein Clan vereint unter ihrem Schutz. [Diese Institution des Grabes] entwickelte sich also mit der Reifung des Clan-Systems. (82)

Takamures These zufolge waren die *kofun*-Gräber zunächst Zeichen der Verehrung der Mutter, die mit Himikos Grab bereits ihren Höhepunkt erreicht hatte. Nach Himiko herrschte nur noch eine Frau, genannt Toyo,²⁹³ der dann eine Reihe von Männern folgte. Bei diesen hätten die Gräber nun der Darstellung von Macht und Autorität gedient (83).²⁹⁴

Wie zahlreiche Historiker vor und nach Takamure widmet auch diese sich anhand der Beschreibungen des *Wei zhi* der bis heute nicht abschließend geklärten Diskussion der Frage, wo sich das darin erwähnte Yamatai geographisch befunden habe.²⁹⁵ Die Meinungen sind geteilt zwischen denen, die es in Kyūshū lokalisieren, und denjenigen, die es in der Kinai-

²⁹² Bei Brown (1993: 98) wird fälschlicherweise die Angabe „1000 male and female attendants“ gegeben. Vgl. auch Tsunoda *et al.* (1958) und Takamure (81).

²⁹³ Bei Tsunoda *et al.* (1958: 9) heißt sie Iyo.

²⁹⁴ Daß es bereits zu Himikos Zeit soziale Hierarchien gab, leugnet Takamure nicht. Vielmehr geht sie auch auf im *Wei zhi* beschriebene Statusunterschiede ein, die sich körperlich in Tätowierungen ausdrücken. Dort heißt es, daß Männer diese Tätowierungen trugen, dem *Sui shu* („Geschichte der Sui-Dynastie“, 630) zufolge waren jedoch auch Frauen tätowiert (84). Takamure vergleicht diese körperlichen Statuszuweisungen mit den ethnographischen Berichten über die Polynesischen Inseln aus den Reisetagebüchern von Nakagawa Zennosuke, wo die Art des Lendenschurzes (*fundoshi*) den Status einer Person anzeigt, oder mit der hierarchischen Gesellschaftsform auf den Karolinen-Inseln, wo Herrschaft in einem Clan weitervererbt wird. Im Japan der späten Yayoi-Zeit, so konzediert sie, gab es zwar soziale Hierarchien, Herrschaft sei jedoch, wie das *Wei zhi* deutlich mache, nicht erblich gewesen.

²⁹⁵ Siehe die Zusammenfassung der Ortsthesen bei Edwards (1996).

Region auf Honshū verorten. Takamure geht das Problem etymologisch an. Die in chinesischen Geschichtswerken verwendeten Bezeichnungen für Japan werden auf Japanisch meist Yamato gelesen. Die Bezeichnung Yamato komme von „der Ort am Berg“, und das bedeute den Ort, wo die Schutzgeister der Landwirtschaft wohnen. Die Bezeichnung ist außerdem der Name eines Bündnisses zwischen verschiedenen Stämmen. Die vieldiskutierte Frage, ob es sich dabei um eine Ortsbezeichnung in Nord-Kyūshū oder in der Kinai-Region handelt, läßt Takamure zunächst dahingestellt (88), äußert aber die Vermutung, daß sowohl Kinai als auch Kyūshū ihr eigenes Yamato, d.h. ihr eigenes Zentrum hatten (92).²⁹⁶ Erst mit Zusammenbruch des Bündnisses und ab der Taika-Reform tritt die Bezeichnung Nihon auf, die nun erstmals einen Staatsnamen darstellt (88–89).

Die These von Yamato als Versammlungsort eines Bündnisses leitet Takamure von den Forschungen Morgans ab. Sie vergleicht Yamato mit dem „Onondaga-Tal“, das für die alljährlich im Herbst stattfindende Versammlung der Irokesen eine besondere Bedeutung hatte, weil dort das Ewige Licht des Bündnisses brannte (Morgan 1877: 135). Auch in Japan gibt es den Ausdruck *toyo no akari*, der soviel wie Heiliges Licht oder Ewiges Feuer bedeutet (91). Der Irokesen-Bund bildete sich in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts (Morgan 1877: 126) und setzte sich aus fünf Stämmen (*buzoku*) zusammen, die aus Phratrien (*hōzoku*) und Gentes (*shizoku*) bestanden.²⁹⁷ Der Bund hatte 50 Führer, die aus den einzelnen Gentes stammten. Die Irokesen waren auf allen Regierungsebenen relativ selbstbestimmt, es gab keinen Häuptling, dafür aber zwei Kriegshäuptlinge (94) (Morgan 1877: 128f.).

Takamure vergleicht die Führer der Irokesen mit den vier Führungsämtern des Yamato-Bündnisses *omi*, *muraji*, *kunitsuko* und *tomotsuko*. *Omi* und *muraji* waren ihr zufolge Führer auf der Gentil-Ebene, *kunitsuko* Vertreter eines Gebietes oder Stammes und *tomotsuko* Vertreter eines „Berufsstandes“ (*shokuiki*) wie etwa der Priesterschaft. Die Führungsschicht und die Ämter seien komplizierter als bei den Irokesen gewesen,

²⁹⁶ Das Yamato Kyūshū vermutet sie in der Gegend südwestlich vom Berg Kahara in Kitakyūshū.

²⁹⁷ Für Morgan handelte es sich bei der Organisation in Stämmen, Phratrien und Gentes um ein universelles Phänomen der politischen und gesellschaftlichen, auf personalen, d.h. Verwandtschaftsbeziehungen basierenden Organisation der Urgesellschaft: „The Grecian gens, phratry and tribe, the Roman gens, *curia* and tribe find their analogues in the gens, phratry and tribe of the American aborigines. In like manner the Irish *sept*, the Scottish *clan*, the *phrara* of the Albanians, and the Sanskrit *ganās* (...) are the same as the American Indian gens, which has usually been called a clan“ (Morgan 1877: 63).

aber ebenso wie bei diesen habe eine übergeordnete Zentralgewalt gefehlt, denn auch das Yamato-Bündnis habe sich auf das Clan-System, auf die Gentes gestützt (96) (vgl. Morgan 1877: 133). Anders als bei den Irokesen habe das Yamato-Bündnis jedoch politische Führer (*gyōsei shunōsha*) in Form des *hime-hiko*-Doppelregentschaftssystems gehabt (ebd.). Dies sei bei Himiko und ihrem jüngeren Bruder der Fall gewesen, wobei Himikos Zeit bereits den Höhepunkt darstellte und nach ihr folgende Aufspaltung einsetzte: die *hime* leitete auf Ise beschränkt die Zeremonien, und der *hiko* übernahm die alleinige politische Leitung des Yamato-Bündnisses. Dieses Bündnis bezeichnet Takamure als „eine Art Zeremonien-Verband (*isshu no saishi dantai*)“ (97), dem die im Laufe der Zeit unterworfenen Stämme rituelle Gaben zu leisten hatten, ähnlich wie dies Morgan bei dem Azteken-Bund in Mexiko beobachtet hatte (vgl. Morgan 1877: 186–214). Mit der Machtausweitung der militärischen Führung des Mononobe-Clans und des Ōtomo-Clans verlor schließlich auch der *hiko* an Einfluß, und mit der technischen Entwicklung, der schichtenspezifischen und arbeitsteiligen gesellschaftlichen Diversifizierung und den daraus entstehenden Widersprüchen sowie infolge einer Reihe kriegerischer Auseinandersetzungen im Laufe des 6. und 7. Jahrhunderts entwickelte sich Takamure zufolge das Yamato-Bündnis ehemals unabhängiger Stämme (*buzoku*) zum *tennō*-Staat des Altertums (99).

Takamure lehnt sich hier an Morgans Beobachtungen an. Bei der Eroberung Mexikos glaubten die Spanier mit den Azteken eine Monarchie vor sich zu sehen, doch handelte es sich laut Morgan um ein Bündnis unter verwandten Stämmen, die gemeinsam andere unterwarfen und Tribut forderten (Morgan 1877: 186). Es bestand Tauschwirtschaft, gemeinschaftlicher Landbesitz, und mehrere Familien bildeten eine Großfamilie. Ebenso wie Morgan darauf hinwies, daß die Azteken keinen Staat hatten,²⁹⁸ so weist Takamure die These der Geschichtsforschung zurück, daß bereits das Yamato-Bündnis ein Staat gewesen sei (100). Engels' Beschreibung der ‚gleichen und freien‘ gesellschaftlichen Organisation der Irokesen in *Die Entstehung des Privateigentums* ist ein Portrait des „Edlen Wilden“, den solch eine Gesellschaft hervorbringt: „Und welche Männer und Weiber eine solche Gesellschaft erzeugt, beweist die Bewun-

²⁹⁸ Morgan ging davon aus, daß die frühere Gentilgesellschaft eine gesellschaftliche Organisation (*social organization*) auf der Grundlage personaler Beziehungen und die spätere eine politische Organisation (*political organization*) auf der Grundlage von Territorium (*territory*) und Besitz (*property*) war: „Wherever gentile institutions prevailed, and prior to the establishment of political society, we find peoples or nations in gentile societies, and nothing beyond. The state did not exist“ (Morgan 1877: 67).

drung aller Weißen, die mit unverdorbnen Indianern zusammenkamen, vor der persönlichen Würde, Geradheit, Charakterstärke und Tapferkeit dieser Barbaren“ (Engels 1962: 96). Takamure führt dieses Zitat fort, indem sie es historisch und kulturell noch einmal auf den Gegensatz der natürlichen, frauenzentrierten Frühzeit zur moralisch verkommenen zivilisierten Gesellschaft der Gegenwart zuspitzt: „Diese schönen Tugenden, wie sie auch den Menschen der Frühzeit eigen waren, werden vielleicht nur in dem bereits [von mir] oben beschriebenen gemeinschaftlichen System des Mutter-Ich (*boseiga*) kultiviert. Und in der Gesellschaft des zivilisierten Menschen des individuellen Ichs (*kojinga*) sehen wir demgegenüber gegenwärtig Heuchelei, Angeberei, Vernachlässigung, Ängstlichkeit, Willkür und andere Untugenden sich breitmachen“ (73).

Ebenso wie Takamure bemerkt auch Kidder (Kidder 1993: 97), daß den frühen chinesischen Berichten zufolge Japan („Wa“, chinesisch: „Wo“) aus etwa 100 „Ländern“ bestand, von denen um die 30 direkte Kontakte zu China hatten, und daß die Berichte auf eine ausgeprägte soziale Differenzierung in der späten Yayoi-Zeit hinweisen. Die Bedeutung dieser sozialen Differenzierung für die Art der Herrschaft in einer frauenzentrierten Zeit relativiert Takamure jedoch in dem Sinne, daß Macht noch auf der natürlichen Autorität der Clan-Mütter basierte und zudem im *hime-hiko*-System geteilt war. Die hier von Takamure vorgenommene, allzu einfache geschlechtsspezifische Dichotomisierung tritt auch deutlich in ihrer Interpretation der Hügelgräber zutage: Sie postuliert den Bedeutungswandel der Gräber von Orten der Clan-Mütter (*haka*), und damit der natürlichen Autorität und des Schutzes, hin zur Darstellung von Macht und Prestige in der späteren männlich dominierten Zeit.

In der Forschung ebenso umstritten wie die Frage der Verortung Yamatais ist die Frage nach der Person und der öffentlichen Funktion Himikos. Die größten und ältesten Grabhügel konzentrierten sich in Yamato, dem Zentrum der Kinai-Region. Die Verbreitung solcher Anlagen von dieser Region aus wird heute für das Indiz eines Einigungsprozesses unter der Führung Yamatos gehalten (Edwards 1996). Bis zur Niederlage Japans im Zweiten Weltkrieg gab es ein Interesse daran, Yamatai in Kyūshū zu verorten, denn das chinesische *Wei zhi* enthielt eine andere Sicht der Geschichte als die ältesten japanischen Geschichtswerke *Kojiki* und *Nihon shoki*. Diese stellten die kaiserliche Linie von Yamato als die einzig legitime Autorität in Japan seit Anbeginn der Geschichte dar. Wie konnte also eine „Königin von Wo“ namens Himiko in diplomatischem Kontakt zum Hof von Wei gestanden haben, wenn eigene Überlieferungen keinen Beweis dafür enthielten (Edwards 1996: 59)? Folglich gehen die Kompilatoren des *Nihon shoki* kaum auf das *Wei zhi* und auf Yamatai ein, und Himiko als die „Königin von Wo“ wird darin mit der

fiktiven Kaiserin Jingū²⁹⁹ assoziiert, die als Ehefrau des 14. Kaisers Chūai nach dessen Tod die politische Macht übernahm.³⁰⁰

Ebenso wie Takamura verweist die *Cambridge History of Japan* auf die geschlechterdiskriminierende Sicht der Historiker beim Umgang mit dieser offenen Frage in der japanischen Geschichte:

The long and largely fruitless exercise of trying to locate Yamatai was inspired by the need to disassociate Himiko from the imperial line after it was realized that she could not be identified with „Empress“ Jingū. Tokugawa historians wanted an unbroken, male genealogy that was more strictly defined than that delineated in the *Nihon shoki* (...). (Kidder 1993: 54)

Orikuchi Shinobu (1956) gehört zu den dezidiertesten Vertretern der These, daß die frühen Kaiserinnen (*jotei*) Japans Schamaninnen gewesen seien. Auch Takamura hält Himiko für ein Medium, das mit der schamanistischen Methode der Besessenheit (*kamigakari*) die Botschaften der mütterlichen Ahngeister vermittelt (78). Ihre Pflicht sei es gewesen, sich dem Sakralen zu widmen und von daher die Anweisungen für die Regierungsgeschäfte, die ihr Bruder ausführte, zu geben. Ein solch duales System hat später u. a. der Volkskundler Ōbayashi Taryō (1977) angenommen: Himiko sei die eigentliche Trägerin des Königtums gewesen, doch habe sie die Wertigkeit des Sakralen besessen, während ihrem Bruder als dem die Regierungsgeschäfte Ausübenden die Wertigkeit des „Profanen“

²⁹⁹ Goch 1992: 16. Jingū, Chūai und der Vorgänger Seimu werden als fiktive Personen angesehen, die in die Urkunden eingefügt wurden, um einen Bruch der kaiserlichen Linie zu überbrücken (Edwards 1996).

³⁰⁰ Yasumoto Biten beschreibt in seinem *Yamatai koku handobukku*, 1987, die Theorien von 157 Autoren und führt in seiner Bibliographie 363 Einzeltitel zum Thema an (zit. n. Kidder 1993: 97). Motoori Norinaga identifizierte Himiko ebenfalls mit der Kaiserin Jingū, hielt jedoch Kyūshū für den Ort, wo das Land Yamatai lag. Wissenschaftler der Meiji-Zeit befürworteten meist Kyūshū, obgleich die Gleichsetzung von Himiko mit Jingū bereits 1888 von dem Historiker Naka Michiyo für zeitlich unwahrscheinlich erklärt wurde. Naitō Torajirō verfocht 1910 wiederum die These, daß Yamatai in der Kinai-Region, in Yamato, gelegen habe und er identifizierte Himiko als die Schwester von Keikō, dem zwölften Kaiser. Dieser Lokalisierung folgten die Archäologen Tomioka Kenzō, Umehara Sueji und Kasai Shin'ya. Unabhängig davon, ob sie Yamatai in der Peripherie Japans, in Kyūshū, oder im Zentrum, in Yamato, lokalisierten, fanden die Verfechter jener Theorien immer einen Weg, die potentielle Infragestellung des Anspruches auf kaiserliche Autorität der Yamato-Linie durch die Berichte des *Wei zhi* zu vermeiden und die Berichte selektiv so zu nutzen oder zu ignorieren, daß sie den japanischen Chroniken eingepaßt werden konnten (Edwards 1996: 58f.).

zugeschrieben wurde (Ōbayashi 1977: 92–112, zit. nach Naumann 1989: 311). Auch Ueda Masaaki (1998) hält die Kaiserinnen Japans, ähnlich wie Takamure – jedoch ohne sich auf sie zu beziehen –, nicht nur für schamanisch begabte Frauen, sondern für politische und wirtschaftliche Herrscherinnen (1998: 376). Die weitverbreitete Charakterisierung Himikos als Schamanin wurde jedoch von Nelly Naumann (1989) in Frage gestellt, die darauf hinwies, daß das in dem chinesischen Geschichtswerk *Wei zhi* gezeichnete Bild der Himiko keineswegs dem eines Mediums oder einer Schamanin entspricht. Vielmehr verweisen die Formeln der Beschreibung auf das idealisierte Bild eines ‚weisen Herrschers‘, wie es im *Wudou-mi*-Taoismus des Zhang Lu beschrieben ist.³⁰¹

Takamures Vermutung, daß die Existenz der Hügelgräber bereits in Himikos Regierungszeit fällt, wird seit den 1980er Jahren auch von dem Archäologen Shiraiishi Taichirō vertreten. Die neueste Entdeckung von 34 Bronzespiegeln im *kofun* von Kurozuka in der Präfektur Nara im Jahre 1999 stärkt die Position jener Wissenschaftler, welche die *kofun*-Gräber in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts datieren und Yamatai mit Yamato und der Kinai-Region identifizieren (Edwards 1999). Daß beide Regionen ihr eigenes Yamatai haben konnten, wie Takamure vorschlägt, wird bis heute nicht in Betracht gezogen. Spekulationen über eine Ablösung der Hegemonie Kyūshū durch die Kinai-Region (Edwards 1999: 106) relativieren jedoch zu einem gewissen Grade die Ausschließlichkeit beider Positionen.

Das *hime-hiko*-System der Doppelherrschaft, wie es in chinesischen Geschichtswerken über Japan beschrieben ist, taucht laut Takamure auch

³⁰¹ Naumann berücksichtigt den chinesischen Kontext des 3. und 4. Jahrhunderts und die taoistischen Lehren des Zhang Ling und seines Enkels Zhang Lu. Die Lehre von Zhang Lu wurde „Weg der himmlischen Meister“ (*Tian shi dao*) genannt und bildete seinerzeit die vorherrschende Religion in allen Schichten der Gesellschaft – ausgenommen die eingefleischtesten konfuzianischen Kreise. Die Beschreibung Himikos als einer Königin, die „sich mit dem Weg der Dämonen beschäftigte“ und es vermochte, „das Volk zu betören“, setzt Naumann in Bezug zu Zhang Lings „Tao“, mit dem er „das Volk betörte“. Sein Enkel Zhang Lu führte dies dem *Wei zhi* zufolge als „Tao der Dämonen“ fort und verwirklichte es in einem Staatswesen. Da der Verfasser des *Wei zhi*, Chen Shou, in bezug auf Himiko und auf die Biographie Zhang Lus die gleichen Worte wählt, müsse in Himikos Staatswesen eine analoge Erscheinung vorliegen in dem Sinne, daß es sich bei dem „Weg der Dämonen“ nicht um Hexerei und Schamanismus handelte, sondern um religiöse Vorstellungen von Krankheit als sichtbarem Zeichen einer Verfehlung und als Strafe, verhängt von Dämonen, und darüber hinaus u.a. auf ein Staatswesen verweise, in dem kommunale Aufgaben administrativer und religiöser Art in einer Hand vereinigt waren (Naumann 1989).

in den japanischen Chroniken, *Kojiki* und *Nihon shoki*, den Topographien, *fudoki*, und in Zeremonialwerken wie dem *Engishiki* auf. Dort werden die Paare meist für Ehepaare gehalten, sind aber Takamures Ansicht nach Geschwister bzw. Vater-Tochter- oder Mutter-Sohn-Konstellationen (110). „Dieses System der Doppelherrschaft ist wohl eine unabkömmliche Begleiterscheinung der matrilinearen Gemeinschaft (*kyōdōtai dearu bokei shūdan*)“, schreibt Takamure und nimmt an, daß sich dieses System der ihr zufolge weiblich bestimmten Doppelherrschaft von Mann und Frau zur Zeit Himikos bereits im Endstadium befunden habe. Der männlichen Doppelherrschaft zweier Kriegshäuptlinge, die Morgan bereits bei den Indianern festgestellt und als Bremse für die Alleinherrschaft erklärt hatte (Morgan 1877: 129), stellt Takamure Berichte aus dem chinesischen *Tang shu* („Geschichte der Tang-Dynastie“)³⁰² gegenüber, wo von einem östlichen Frauen-Land mit weiblicher Doppelherrschaft erzählt werde. Es ist jedoch nicht diese Variante, der ihre ungeteilte Sympathie gilt, sondern es ist die Mann-Frau-Doppelherrschaft, die sie für die „natürlichere“ hält (101). Sie unterscheidet drei Arten von Doppelherrschaft: 1) der von Nakagawa Zennosuke für die Karolinen-Inseln beschriebene arbeitsteilige Charakter, wobei der älteste Mann und die älteste Frau das Bestimmungsrecht über die Männer bzw. über die Frauen haben; 2) die weibliche Führung und ihre männlichen Helfer in der matrilinearen Clan-Gesellschaft, die sich auf die Ahninnenverehrung der Urmutter stützt; 3) die Teilung in männliche politische Herrschaft auf der einen, und den Ritus, in dem die Frauen, etwa die Gattin des Führers, als Expertinnen immer noch Macht ausüben, auf der anderen Seite. Die letzten beiden Formen der Doppelherrschaft treffen nach Takamure besonders für Japan zu und waren für die Ryūkyū-Inseln noch bis zum 16. Jahrhundert typisch.

Die Teilung der Doppelherrschaft begann Takamure zufolge in der Kofun-Zeit. Die Wache über das heilige Feuer des Yamato-Bündnisses, das später durch den Spiegel symbolisiert wurde, wurde von sogenannten *amahitsugi* ausgeführt (112). Als der Spiegel nach Ise verlegt wurde und die Kultprinzessin fortan dort die Riten ausführte, bedeutete dies die Teilung der Doppelherrschaft. Die „Kultprinzessin“ (*gisei-hime*), die

³⁰² *Tang shu*, chinesische Standard-Geschichte der Tang-Dynastie (618–907), von der es zwei Versionen gibt. Die ältere wurde zwischen 940–945 kompiliert und umfaßt 200 Bde, die neuere, kompiliert zwischen 1032 (?) und 1060, umfaßt 225 Bde. Beide Versionen bestehen aus Annalen und Biographien und wurden seit der Qing-Dynastie als Standard-Geschichtswerke anerkannt (Wang 1973). Die Japan betreffenden Passagen aus der „Neuen Geschichte der Tang-Dynastie“ (*Xin Tang shu*) finden sich in Übersetzung bei Tsunoda und Goodrich (1951) sowie Tsunoda *et al.* (1958: 12–14).

am Hof verblieb und einen imitierten Spiegel als Symbol für die Sonnengöttin verehrte, war nun die *kisaki*, die Gattin des *hiko*. Sie verfügte zwar über keine Herrschaftsrechte mehr, hatte aber dennoch großen charismatischen Einfluß und trat, wie etwa die legendäre Gestalt der Jingū kōgō, zeitweilig auch als militärische Führerin in Erscheinung. Auch übernahm sie die Aufgabe eines *hiko* in dessen Abwesenheit oder nach dessen Tod (114f., 221). Das Wesentliche war nicht so sehr ihr Status als Gattin, sondern ihre nahe Verwandtschaft mit dem *hiko* und ihre Herkunft aus derselben Linie (221). Das Ende der Doppelherrschaft sieht Takamure mit der Machtausweitung des *hiko* gegenüber der *hime* während der Kofun-Zeit gekommen. Dem folgte in den zweihundert Jahren zwischen der Kaiserin Suiko (592–628) und der Kaiserin Shōtoku (764–770) das Rotationssystem zwischen männlicher und weiblicher Herrschaft, wo von sechzehn Thronbesteigungen achtmal eine Frau regierte (220). Diese Zeit markiere den Beginn des *tennō*-Staates, wie auch der Begriff *tennō* unter der Herrschaft der Kaiserin Suiko (592–628) zum erstenmal auftauche (221). Die These von den Kaiserinnen als Marionetten, die seit der Edo-Zeit von Wissenschaftlern vertreten wird, lehnt Takamure ab. Sie moniert die fehlenden Fortschritte der Historiographie in dieser Frage und führt dies auf den Umstand zurück, daß die Historiker seit mehreren Jahrhunderten bis in ihre Zeit ausschließlich Männer waren (221). Weiterhin enttäuscht zeigt sie sich von der zeitgenössischen und ansonsten fortschrittlichen Gemeinschaftspublikation *Itsuwaranu Nihonshi* („Unverfälschte Geschichte Japans“) (222), in welcher die These vertreten wird, daß Frauen nur in Krisenzeiten auf den Thron kamen (Hosoda *et al.* 1952: 55). Takamure weist dies anhand mehrerer Beispiele zurück: Bei der ersten Thronbesteigung der Kaiserin Kōgyoku (642–645) gab es zwar eine Krise, bei ihrer zweiten Thronbesteigung als Saimei (655–661) jedoch nicht. Im Jahre 660 bat Kudara Yamato um Hilfe, weil es von Tang-China und Silla angegriffen wurde.³⁰³ Saimei begab sich selbst mit ihrer Armee nach Kyūshū. In diesem Sinne sei sie zwar eine Krisenkaiserin, aber keine Marionette gewesen. Ähnliche militärische Leistungen werden auch von Jingū kōgō und von der im

³⁰³ Im 5. und 6. Jahrhundert bestand Korea aus den Königreichen Silla, Paekche (jap. Kudara), Koguryo und Kaya (jap. Mimana). Letzteres war zur Kolonie Yamatos geworden, das sich auch mit Paekche verbündete. 660 wurde Paekche von Silla und China angegriffen. Yamato schickte Soldaten, wurde aber 663 endgültig von der koreanischen Halbinsel vertrieben, als Silla mit chinesischer Hilfe ganz Korea einte. Die Invasion Sillas bewirkte einen Einwanderungsstrom von gebildeten Flüchtlingen nach Japan, der für die kulturellen Fortschritte im Japan des späten 7. Jahrhunderts verantwortlich gemacht wird (Hall 1983: 43f., KEJ: 276, Sansom 1987). Saimei verstarb 661 in Kyūshū.

*Omoro sōshi*³⁰⁴ erwähnten Priesterin (*noro*) Kimihae berichtet (222). Erst die Kaisergattinnen seit der Regierungszeit von Shōmu-*tennō* (724–749) stammten meist nicht mehr aus der kaiserlichen Familie, sondern aus dem Fujiwara-Clan. Takamura vermutet, daß dies ein wesentlicher Grund war, weshalb die Gattinnen und Frauen nicht mehr selbst Kaiserinnen werden konnten. Die Tradition der gleichzeitigen oder rotierenden Doppelherrschaft war endgültig im Niedergang begriffen. Auch der Dienst vor den Göttern ging von der *kisaki* zur *naishi* (Hofdame) über, womit erstere auch die zeremonielle Macht verlor und vollständig auf die Rolle der Gattin reduziert wurde (224).

Daß die Stellung der Frauen in der frühen Clan-Gesellschaft im Vergleich zu späteren Zeiten hoch war, wird heute allgemein anerkannt. Himiko, von der angenommen wird, daß sie im dritten Jahrhundert lebte und regierte, war Führerin der Clans sowie gleichzeitig Oberste der Riten und bestimmte als solche zusammen mit ihrem jüngeren Bruder die Angelegenheiten des Landes (*matsurigoto*). In diesem *hime-hiko*-System hatte der Ritus noch eine wichtige Funktion. Die Sicht männlicher Historiker, daß die Funktion der *hime* nur die einer Marionette der männlichen Herrscher war, wird inzwischen auch von anderen HistorikerInnen zurückgewiesen (Kadowaki 1975, Tsurumi 1980, Ueda 1998, Piggott 1999). Piggott (1999: 41) schreibt:

The tradition of gender complementarity implicit in prehistoric and protohistoric male-female chieftain pairs continued to empower female rulers well into historical times. Yamato court leaders synthesized native and continental practices to cast female rulers successively as regents, Great Kings or retired sovereigns. Coregulation by pairs of royals (...) was common from Suiko's reign onward.

Im Gegensatz zu Takamura betont Piggott auch den Einfluß, den Frauen noch nach ihrem durch die vollständige Umsetzung der *ritsuryō*-Gesetze Ende des achten Jahrhunderts bewirkten Ausschluß vom Thron hatten: Als Verbindung zum Kaiserhaus hatten etwa die Frauen des Fujiwara-Clans hohen Status inne und übten beträchtlichen Einfluß auf die Auswahl von Regenten und *tennō* (Piggott 1999: 42).

In Takamures historischer Darstellung des *hime-hiko*-Systems sind zwei zentrale theoretische Elemente zu identifizieren, welche einander zu-

³⁰⁴ Das *Omoro sōshi* ist eine dem *Man'yōshū* ähnliche Lied- bzw. Gedichtsammlung, die im 16. und 17. Jahrhundert im Auftrag des Königiums Ryūkyū kompiliert wurde. *Omoro* oder *umui* werden die alten Lieder Okinawas und Amami ōshimas genannt. Das *Omoro sōshi* (22 Bde.) enthält 1554 Lieder aus der Zeit vom 12. bis Anfang des 17. Jahrhunderts (Hokama 1984: 105).

nächst zu widersprechen scheinen: die Matriarchatsidee, die von der Macht und der Autorität der Mütter ausgeht, und die Egalitätsidee, welche die Gleichheit und Gleichberechtigung von Mann und Frau im *hime-hiko*-System postuliert. Letztere ist nicht nur von den Ideen des demokratischen Aufbruchs der Nachkriegszeit beeinflusst, sondern geht auf Takamures Anschauungen über die romantische Liebe zurück, die sie bereits in den 1920er Jahren theoretisierte. Auch damals war sie von der gegenseitigen Bezogenheit und Gleichwertigkeit der Geschlechter und von der Notwendigkeit der absoluten Freiheit in der Liebe ausgegangen, hatte aber die führende Rolle der Frauen in der Auswahl der Männer und in der Reproduktion und damit für die Zukunft der Menschheit betont (Takamure 1926, vgl. Germer 1996b). Die Idee der Egalität bleibt bei Takamure eingebunden in ihre umfassendere differenztheoretische und maternalistische Sicht auf das Geschlechterverhältnis. In dieser Sicht resultiert die Macht der Frauen aus ihrer schamanischen Begabung (siehe auch Kapitel „Weibliche Kultur“), welche bei Takamure auch als magisch-religiöse Mütterlichkeit und schließlich als geistige Mütterlichkeit zu verstehen ist.

Um die Ausführungen über das *hime-hiko*-System in der japanischen Frühzeit zu illustrieren, bezieht sich Takamure auf das Hauptwerk von Sakima Kōei, *Nyonin seijikō* („Untersuchungen zur Herrschaft der Frauen“), und auf die Studie *Ryūkyū kodai shakai no kenkyū* („Forschungen über das Altertum auf den Ryūkyū-Inseln“) von Torigoe Kenzaburō, in denen die These von einer dem japanischen *hime-hiko*-System entsprechenden politischen und religiösen Struktur auf den Ryūkyū-Inseln formuliert wird.³⁰⁵

Die älteste Tochter jedes Clans wurde als ein Mensch mit Verbindung zum Göttlichen angesehen und *kaminchū*³⁰⁶ genannt (108). Das Priesteramt in den Dörfern bekleidete die älteste Tochter (*negami*) der Dorfgründerfamilie (*nedokoro*). Sie hatte neben ihren priesterlichen Funktionen gleichzeitig zusammen mit einem ihrer Brüder (*nebito*) die Leitungsfunktion des Dorfes inne.³⁰⁷ Dies entspreche auf der Dorfebene der dualen

³⁰⁵ Sakima Kōei: *Nyonin seijikō. Jinrui genshi kihan no kenkyū*, Tōkyō: Oka Shoin, 1926, Neuaufl. Naha 1969, Torigoe Kenzaburō: *Ryūkyū kodai shakai no kenkyū*, 1944, revidierte Neuauflage Tōkyō: JCA Shuppan, 1982. Des weiteren hatte Takamure auch die Arbeiten Iha Fuyūs über Okinawa rezipiert (siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur“).

³⁰⁶ *Kaminchū* ist ein Wort aus der ryūkyūanischen Sprache und bedeutet soviel wie „Gott-Mensch“. Dies sind Clan-Priesterinnen (meistens sind es Frauen), die auch *kamisama* („erlauchte Gottheit“) genannt werden. Dies deutet für Wacker (2000: 114) im Anschluß an Kawahashi Noriko darauf hin, daß sie nicht nur als Vermittlerinnen zwischen Göttlichem und Menschlichem galten, sondern ihnen selbst eine göttliche Identität zugeschrieben wurde.

³⁰⁷ Bei den Bezeichnungen handelt es sich um die japanischen Begriffe.

Herrschaft des *hime-hiko*-Systems. Noch nach Beginn der Meiji-Zeit hätten im Aufgabenbereich der *negami* oder *noro* genannten Priesterinnen auch die Aufteilung von Ackerland, die innerdörfliche Gerichtsbarkeit und andere Verwaltungsfunktionen gelegen, was darauf hinweise, daß sie nicht nur ein rituelles, sondern ein religiös-politisches Amt, die Verwaltung auf der Grundlage ihrer rituellen Funktion (*saishi ni yoru gyōsei*) ausübten (108).

Auf der staatlichen Ebene war sozusagen die höchste *kaminchū* die *kikoe ōgimi*, die Sakima zufolge zunächst eine größere Autorität als der König besaß (109). Ihr Amt wird von Takamure mit dem von Himiko verglichen, die in chinesischen Quellen als Königin oder Schamanin beschrieben wird.³⁰⁸ Sie sei auch diejenige gewesen, die sowohl dem (Herd-) Feuer als auch der Sonne huldigte (109). Die Clan-Gottheit der Dorfgründerfamilie war Schutzgottheit des Dorfes. Ihr Heiligtum waren die heiligen Haine (*ontake*) und die Feuer-Gottheit, die im Haus der *nedokoro* verehrt wurde. Zunächst stellte dort der Herd selbst den Zeremonienort dar, später symbolisierten drei Steine den *kamado* („Herd“) und die Feuer-Gottheit (102). Wenn eine Gruppe des Dorfes sich absplattete, um ein neues Dorf zu gründen, nahm sie Feuer aus dem Mutter-Dorf mit (103).

Das Prinzip der Clan-Gesellschaft sieht Takamure hier als noch weitgehend intakt an. Nach Torigoes These, der die *kamado*-Linie zurückverfolgte, verbreitete sich die Bevölkerung der Ryūkyū-Inseln von der Insel Tamagusuku aus (103), ähnlich wie es auch im Ursprungsmythos beschrieben ist, wo es heißt, daß die Urahnin Amamiku (oder Amamiko) vom Himmel auf die Insel Kudakashima herabstieg, sich in Tamagusuku niederließ und deren Nachkommen sich von dort aus auf alle Ryūkyū-Inseln verteilten (102). Die beschriebene Organisation der Doppelherrschaft von Mann und Frau unter den Bedingungen einer sich ausweitenden Clan-Gesellschaft, die sich auf eine gemeinsame Urahnin bezieht, vergleicht Takamure mit der Clan-Gesellschaft auf den japanischen Inseln vor der Taika-Reform (104). In der Genealogie des Mononobe-Clans, der sich als Yasouji über das ganze Land ausbreitete, sei zu erkennen, daß der Schrein der ursprünglichen Clan-Gottheit in Isonokami (bei Tenri) in der Bergregion von Yamato stand und in diesem Isonokami-Schrein bis

³⁰⁸ In einem chinesischen Bericht über die Ryūkyū-Inseln von 1606 heißt es, daß die Königin nach Kudakashima fährt, wenn das Getreide reift, um die Samen zu sammeln, da es sonst keine Ernte gibt. Und in einem Bericht aus der Ming-Dynastie aus dem Jahr 1683 heißt es, daß es auf den Ryūkyū-Inseln keine Befestigungsanlagen gibt, da der Geist der *kaminchū* die Menschen beschütze (108).

nach der Taika-Reform eine Frau (*ikagashikome*) gemeinsam mit ihrem jüngeren Bruder (*ikagashikora*) die Riten ausführte (104).

Die Dörfer auf den Ryūkyū-Inseln bildeten kleine Bünde (*gusuku*),³⁰⁹ deren Leitung sich ein Geschwisterpaar teilte. Die Frau war als *noro* ein göttliches Medium oder eine Predigerin, während der Mann als *aji* die Leitung des Bundes innehatte. Die Bezeichnung *aji* wurde aber auch für den Führer eines Landes (*kuninushi*) oder für die Königin oder im Zusammenhang der Riten für den ganzen Bund durch die weibliche *kikoe ōgimi* verwendet (105).³¹⁰ Die Doppelherrschaft von Mann und Frau, das *hime-hiko*-System, wiederholt sich in Takamures Darstellung auf verschiedenen Ebenen: Auf der Ebene der auf Gemeinbesitz³¹¹ gründenden Dorf- und Clan-Gesellschaft sind es die *negami* und der *nebito*, auf der Ebene des kleinen Bundes (*gusuku*) werden sie *noro* und *aji* genannt, in dem Bund mittlerer Größe, der aus drei Stämmen (*buzoku*) besteht, heißen sie *ōamushirare* und *kimi* und auf der Ebene des großen Bundes heißen sie *kikoe ōgimi* und *kimi*. Hierin folgt Takamure Torigoes Thesen. Sie schließt sich des weiteren auch Sakimas Standpunkt an, daß das *hime-hiko*-System auf den Ryūkyū-Inseln Zeichen einer frauenbestimmten Gesellschaft (*joji shakai*) und Ausdruck einer matrilinearen und mutterrechtlichen Gesellschaft gewesen sei (107). Sakima stellte die These auf, daß die Inseln bis zum 12. Jahrhundert sich noch im prähistorischen Stadium befanden. Er begründete seine These mit den Aufzeichnungen eines Boten der chinesischen Ming-Dynastie aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, demzufolge die Menschen noch in Höhlen und nur die Höhergestellten in Bambushütten lebten (105). Der Zentralisierungsprozeß auf den Ryūkyū-Inseln setzte sich jedoch unter dem Einfluß Japans und Chinas, mit denen Handelsbeziehungen bestanden, bis zum 16. Jahrhundert durch. Die Macht der Frau wurde allmählich zurückgedrängt und im 17. Jahrhundert das System der Doppelherrschaft aufgehoben (109f.).

³⁰⁹ *Gusuku* ist auch die Bezeichnung für einen von Steinmauern umfriedeten Ort, ein Friedhof oder eine Burg (Wacker 2000: 209). Das Zentrum solcher Bünde waren Takamure zufolge militärstrategisch günstige Orte auf einem Hügel, wo in einer Burg die Feuer-Gottheit verehrt wurde und sich die heiligen Haine befanden (105).

³¹⁰ Diese Verwendung finde sich auch im *Omoro sōshi*. Die Lieder dieser Gedichtsammlung sind nach Hokama (1984: 105) als spirituelle Lieder zu verstehen, welche die Verbindung zwischen der Gemeinschaft (*kyōdōtai*), der Natur (*shizen*) und den Gottheiten (*kami*) besingen.

³¹¹ Bis in die jüngste Zeit habe es in den Dörfern der Ryūkyū-Inseln Gemeinbesitz an Land gegeben, das jedes Jahr per Los neu verteilt wurde (102). Takamure bezieht sich auf Sakimas und Torigoes Studien von 1926 bzw. 1944.

Unumstritten ist bis in die Gegenwart die Dominanz der Frauen im religiösen Kult auf den Ryūkyū-Inseln, die mit der dort besonders den Frauen zugesprochenen magisch-religiösen Kraft korreliert. Takamure stützte ihre Darstellung ganz auf die Untersuchungen und Thesen Sakimas und Torigoes. Sakima untersuchte in *Nyonin seijikō* die Funktionen der Priesterinnen des Staatskultes und des Ahnenkultes und formulierte darin seine Überzeugung, daß die politische Herrschaft der Frauen auf den ihnen eigentümlichen magisch-religiösen Fähigkeiten beruhten. Für ein frühes Matriarchat (*boken seido*) sprachen ihm zufolge die richterlichen Funktionen, welche Priesterinnen ausübten, sowie die Existenz historisch nachweisbarer Herrscherinnen auf den Ryūkyū-Inseln und schließlich etymologische Phänomene, etwa, daß Titel wie *aji*, *anji*, *anshijanashi* („Fürst“) auch auf Frauen, Kronprinzessinnen oder Frauen von Prinzen angewendet wurden (vgl. Wacker 2000: 55f.). Torigoe Kensaburō betonte die politische Macht der Schwester auf den drei Ebenen Dorf, Region und Staat. Die Schwester beeinflusste bei der dualen Herrschaft die Politik des Bruders durch ihre Wahrsagerei. Dies wird in Liedern des *Omoro sōshi* und in zahlreichen Variationen von Mythen über die Schutzfunktion der Schwester für den Bruder oder Mann deutlich. Wie für die meisten Forscher, die sich mit der Frage des religiösen Kultes beschäftigten, stand für Torigoe die Geschwisterbeziehung im Mittelpunkt der sozialen und religiösen Organisation (vgl. Wacker 2000: 57).

In ihrer Wiedergabe der Thesen Sakimas und Torigoes betont Takamure drei Punkte: die grundlegende Bedeutung des Feuers und der Feuer-Gottheit in der Clan-, Dorf-, und Staatsgründung, die duale Herrschaft durch ein Geschwisterpaar und nicht durch ein Ehepaar (102, 105) sowie die politische Macht der Frauen, die in der religiösen Funktion der Schwester gründete. Auch für sie sind dies Elemente einer ursprünglich matrilinearen Gesellschaft. Takamures Betonung des Feuers verweist auf zwei weitere Punkte: auf die strukturelle Identität mit dem japanischen Mythos auch in bezug auf die Bedeutung der Sonnengöttin (Sonne und Feuer werden beide *hi* ausgesprochen) und auf die Bedeutung des Ewigen Lichtes (*toyo no akari*), das sowohl bei den Irokesen als auch im Yamato-Bündnis eine Rolle gespielt haben soll.

Monika Wacker zeigt in ihrer Untersuchung von Dorfgründungsmythen und der Kultorganisation auf den Ryūkyū-Inseln auch deren soziologische Grundlagen auf, die mit Takamures Ausführungen über die japanischen frühen Eheverhältnisse weitgehend übereinstimmen: Bei der Eheschließung in der Unterschicht wohnten die Partner in der ersten Zeit noch in getrennten Häusern. Da der Mann jedoch meist bei der Frau übernachtete, ist bereits von einer uxori-lokalen Besuchsehe zu sprechen, die noch sehr leicht zu lösen war und erst nach der Geburt eines oder

mehrerer Kinder in eine virilokale oder neolokale Ehe umgewandelt wurde. Sowohl bei der Hochzeitszeremonie der Besuchsehe als auch bei der Zeremonie bei Umzug der Frau und der Kinder wurden erst im Haus der Braut, dann im Haus des Bräutigams Gebete an die Feuergottheit gerichtet. Die kultischen Dienste für die Feuergottheit übernahm die Braut nach dem Tod der Schwiegermutter (Wacker 2000: 199f.). Allerdings kommt Wacker zu dem Schluß, daß es sich bei diesem Arrangement nicht um die Überreste einer matrilinearen, sondern einer ursprünglich ambilinearen Verwandtschaftsorganisation handelt, die historisch ab dem 15. Jahrhundert zuerst in der Oberschicht und ab dem 18. Jahrhundert immer mehr auch in der Unterschicht von einem patrilinear ausgerichteten Clan-System überlagert wurde. Gleichwohl zeigt sich auch für Wacker, daß in diesem dualen (und in der Verwandtschaftsorganisation ambilinearen) Herrschaftssystem Frauen eine gleichwertige Position in der Gesellschaft zugeschrieben wurde. Die weltliche Macht lag in den Händen der Männer, und die Frauen unterstützten mit ihrer spirituellen Macht den Erfolg der Männer (Wacker 2000: 203).

4.3.2.4 *Oya – die Alten und die Eltern*

Yanagita Kunio hat darauf hingewiesen, daß es sich bei dem Begriff *oya* (Eltern) nicht bloß um das leibliche Elternpaar, sondern um viele Menschen handelte (201), und Takamure bemerkt, daß im *Kojiki* und *Nihon shoki* das Schriftzeichen für Vorfahren (*so*) als *oya* gelesen wird. Hier seien also die Alten im Clan gemeint, weshalb auch für den komplementären Begriff *ko* (Kind) auf die weitere Bedeutung von „die jüngeren Altersgruppen“ zu schließen ist. Takamure betont hier, daß mit diesen Begriffen keine geschlechtsspezifische Differenzierung verbunden ist. Der Begriff *ani* (älterer Bruder) bedeutete lediglich das ältere Geschwister, wobei *ane* (die ältere Schwester) auch mit dem Schriftzeichen für *ani* geschrieben werden konnte. Ein Beispiel hierfür findet sich im *Meigetsuki* (Tagebuch des Fujiwara no Teika, verfaßt 1180–1235), wo der Autor sich auf seine ältere Schwester mit dem Begriff *chōkei* („ältester Bruder“) bezieht (202). In Japan, so folgert Takamure, standen also die beiden Altersgruppen, *oya* und *ko*, im Vordergrund, während die geschlechtsspezifische Differenzierung dabei nicht sehr ausgeprägt war. Im Unterschied dazu bezeichneten etwa im alten Rom und im alten China die Verwandtschaftsbezeichnungen von einem Ich ausgehend immer das Geschlecht und den genauen Verwandtschaftsgrad.

In der Gruppe der *oya* wurde die führende Person *mioya* (ehrwürdige Alte) genannt. Im Zusammenhang des *hime-hiko*-Systems der Doppelherrschaft bezeichnete *mioya* die weibliche Seite, die *hime* und also die Clannutter (*zokubo*) (203, auch Takamure 1938a). Motoori Norinaga habe

in seiner Auslegung des Begriffes *miōya* (ehrwürdige Alte) im *Kojikiden* auf das Zusammenleben von Mutter und Kind sowie auf das getrennte Wohnen von Vater und Kind hingewiesen. Takamure lobt Motoori Norinagas Unvoreingenommenheit als Wissenschaftler, die sich in dieser Beschreibung des sozialen Zusammenlebens zeige. Einen Irrtum seinerseits sieht sie allerdings darin, daß er den Begriff *miōya* auf die leibliche Mutter beschränkt, wohingegen sie davon ausgeht, daß damit die Clanmütter (*zokubo*) gemeint sind. Dabei verweist sie auf Ema Miekos Studie *Shirakawa mura no daikazoku* („Die Großfamilien im Dorf Shirakawa“), derzufolge die Familienmitglieder die Clan-Mutter (*zokubo*) und nicht die leibliche Mutter als *kaka* (Mutter) bezeichnen (203).

Motoori Norinaga schrieb, daß bis zur Kamakura-Zeit Geschwister innerhalb der mütterlichen Lineage *harakara* (aus einem Bauch) genannt wurden und einem strengen Heiratsverbot unterstanden. Mit Geschwistern aus der väterlichen Seite der Verwandtschaft, die *mama-ani* oder *mama-otōto* (älterer und jüngerer Stiefbruder) genannt wurden, war die Heirat erlaubt. Der Vater wurde *kazo* genannt, was einen von außen Kommenden bezeichnet,³¹² während die Mutter als *iroha*³¹³ und die Geschwister mütterlicherseits als *irose* und *iromo* bezeichnet wurden. Demgegenüber finde sich für den leiblichen Vater keine Bezeichnung im klassischen Japanisch (wie beispielsweise *irochi*). Dies verdeutlicht für Takamure den Umstand, daß die grundlegende familiäre Einheit die von Mutter und Kindern war. Mit der Entwicklung zum *ie* wurde die Zahl der Personen, die *oya* genannt wurden, kleiner und meinte zunächst nur die Mütter. Im *Man'yōshū* sei damit ausschließlich die Mutter gemeint.³¹⁴ Wenn der Vater genannt werde, so nur in Verbindung mit der Mutter als *omochichi* oder *fubo*. Ein einziges Mal nur tauche die alleinstehende Bezeichnung *chichi* (Vater) auf (205, Takamure 1963: 65–66). Erst mit der Etablierung der *mukotorikon* ab der Heian-Zeit, als der Vater dann auch mit der Familie der Frau zusammenwohnte, habe der Begriff *oya* den Vater mit eingeschlossen. In der Folge sei er zum Hausvorstand gewor-

³¹² Bei den Trobriandern wurde laut Takamure der Vater ebenfalls wie eine von außen kommende Person benannt (204).

³¹³ *Iro* ist mit dem Schriftzeichen für „Verwandtschaft“ und *ha* mit dem Zeichen für „Mutter“ belegt. Das Schriftzeichen *iro* verweise auf die Zugehörigkeit zur selben Familie in der mütterlichen Linie.

³¹⁴ Sexuelle Verbindungen zwischen den damaligen Menschen wurde von der *oya* (bezeichnet die Sippenmutter oder alte Frauen, bis zur Nara-Zeit auch nur die Mutter) der Gemeinschaft im nachhinein anerkannt. Daß die Einspruchsrechte der Mütter groß waren, zeige sich daran, daß im *Man'yōshū* die Zahl der Gedichte über sich heimlich treffende Geliebte, die von der Mutter nicht entdeckt werden wollten, sehr groß ist (205).

den. Auch Kita Sadakichi (1871–1939)³¹⁵ vermutete, daß die häufige Nennung von *omochichi* und die Reihenfolge der Schriftzeichen auf eine Übergangszeit verweisen, bevor die Wortfolge und die soziale Stellung der Begriffe *omo* (Mutter) und *chichi* (Vater) sich umdrehten (205).

Grundlage dieses Sprachgebrauchs sei das in der Regel getrennte Wohnen der Eheleute gewesen, wobei nach Takamures Auswertung von Hausregistern (*koseki*) der Nara-Zeit³¹⁶ 60 Prozent der Eheleute nicht zusammenlebten bzw. nicht in das gleiche *koseki* eingetragen waren (205). Interessanterweise sei die Rate zusammenlebender Eheleute in der Taihō-Ära (701–704) höher, nehme aber in der Yōrō-Ära (717–724) rapide ab. Takamure erklärt dies mit dem starken bürokratischen Druck, der in der ersten Phase nach Einführung der *ritsuryō*-Gesetzgebung auf Eheleute, die nicht zusammenlebten, ausgeübt wurde und dann wieder nachließ (205).

Takamure faßt die semantische Entwicklung des Begriffes *oya* wie folgt zusammen:

So wurden aus der Vielzahl von Alten (*oya*) im Clan die beiden Eltern (*oya*) der Familie. Doch auch bei diesen Eltern ging die Funktion der Repräsentation von der Mutter zum Vater über. Und ab der Muromachi-Zeit schließlich bezeichnet der Begriff *oya* in seiner eigentlichen Bedeutung des Wortes nur noch den Vater, während die Mutter zu einer sekundären Existenz wird. In anderen Worten ist nun der Same, mit dem die Familie weitergeführt wird, alleinige Sache des Vaters, die Mutter stellt lediglich den Ackerboden dar, in den dieser Same eingepflanzt wird. (209)

Dieser Umstand und das damit verbundene Denken werden Takamure zufolge in geflügelten Worten wie „Der Bauch ist eine Leihgabe“ (*hara wa karimono*) deutlich (210). Takamure benutzt in ihrer oben zitierten Beschreibung der patriarchalen Geschlechterideologie mit dem Bild vom Samen und dem Ackerboden in ideologiekritischer Absicht eine Metapher, in welcher der Mann zum eigentlichen Träger der Fortpflanzung

³¹⁵ Historiker, der nacheinander an den Kaiserlichen Universitäten Tōkyō, Kyōto und Tōhoku lehrte; ab 1919 gab er die Zeitschrift *Minzoku to rekishi* („Volk und Geschichte“) heraus. Er lieferte vor allem historiographische Beiträge zur japanischen Volkskunde.

³¹⁶ Takamure nimmt hier Bezug auf die Dokumente im Shōsōin, dem heute noch erhaltenen Schatzhaus des Tempels Tōdaiji, das mehr als 9.000 Dokumente und andere Schätze aus dem 7. und 8. Jahrhundert beherbergt (KWJ: 433–435). Sie untersuchte das *Shinsen shōjiroku*, ein Kompendium mit 1.182 Familiennamen und Genealogien aus dem Jahr 815, sowie Genealogien anderer Familien jener Zeit (siehe vor allem Takamure 1953a, vgl. Tsurumi 1985: 17).

und die Frau zur bloßen Trägerin der Materie wird. Diese Vorstellung ist in ähnlicher Weise und zum Zwecke der Legitimation männlicher Dominanz von Aristoteles formuliert worden. Er hierarchisierte Bedeutung und Funktion der Geschlechter in der Fortpflanzung, indem er den männlichen Beitrag zur Fortpflanzung, den Samen, als den spirituellen, göttlichen und Leben und Seele schaffenden Teil charakterisierte, während er dem weiblichen Beitrag nur die stoffliche und also geringere Komponente des neuen Lebens zuschrieb.³¹⁷

4.3.2.5 Mutterschaft seit der Muromachi-Zeit

In der Zeit des Niedergangs der Clan-Gesellschaft bestanden Takamure zufolge Vaterrecht und Mutterrecht nebeneinander. Sie begründet diese These damit, daß sowohl Vater als auch Mutter Privateigentum besaßen und an ihre Kinder weitergaben. Engels hatte demgegenüber postuliert, daß sich das Vaterrecht über die Weitergabe des väterlichen Besitzes an die Kinder etablierte (197).

Bis zur Nara-Zeit bezeichnete der Ausdruck *oya* die Mutter, so daß sich Takamure zufolge eher auf eine Betonung des Mutterrechtes schließen läßt (196). Bis zur Mitte der Heian-Zeit blieb die Erziehung der Kinder Aufgabe des mütterlichen Clans (198, auch Takamure 1953a). Die Mutter hatte auch das Recht, über die Heirat ihrer Kinder zu bestimmen. Bei einer Scheidung behielt sie, wie an Beispielen aus den *Taiki* (1136–1155)³¹⁸ und dem *Imakagami* (nach 1170)³¹⁹ zu ersehen sei (197), ihren Status als Mutter und Verantwortliche für ihre Kinder bei. Erst mit dem gemeinsamen Wohnen der Eltern entstand Takamure zufolge allmählich das Vaterrecht, was in der Muromachi-Zeit schließlich dazu führte, daß die Mutter bei der Scheidung alles, auch ihre Kinder, verlor (197).

Der Vergleich der Verhältnisse in der Muromachi-Zeit mit denen im klassischen Griechenland wird wie bei der Darstellung der Ehegeschichte

³¹⁷ Aristoteles 1959: 72–101, vgl. Lerner 1995k: 255–262. Eine Abhandlung des Themas Frauen bei Aristoteles findet sich bei Horowitz 1976.

³¹⁸ In großen Teilen erhaltene Tagebücher des Fujiwara no Yorinaga von 1136–1155.

³¹⁹ Geschichtserzählung (*rekishi monogatari*) der Heian-Zeit, auch *Shokuyotsugi* genannt, vermutlich von Fujiwara no Tanetsune verfaßt. Die Erzählerin gibt sich als einstmalige Dienerin Murasaki Shikibus und als Enkelin von Ōyake no Yotsugi, dem Verfasser des *Ōkagami* („Großer Spiegel“) aus. Geschrieben in Anlehnung an den *Ōkagami* setzt es in dem Jahr ein, wo das ältere Werk endet. Die Beschreibung umfaßt die 145 Jahre von 1025 bis 1170, von der Regierungszeit des Kaisers Goichijō bis zur Zeit von Kaiser Takakura. In der nostalgischen Beschreibung des aristokratischen Lebens der Heian-Zeit ähnelt das Werk dem *Genji monogatari* und dem *Eiga monogatari*.

auch beim Thema Mutterschaft gezogen, um die Zuordnung der Muromachi-Zeit zur historischen Stufe des Altertums zu begründen. Takamure veranschaulicht die Stellung der Mutter im griechischen Altertum in ihrer Interpretation von Aischylos' Drama *Die Eumeniden*, dem dritten Teil der *Orestie* (Aischylos 1919), wo der Gott Apoll den Muttermörder Orest mit den Worten verteidigt: „Erzeugerin des Kindes ist die Mutter nicht,/wie man es glaubt, nur Nährerin des jungen Keims./Erzeugen kann allein der Vater (...).“³²⁰ Die Göttin Athene, Tochter des Zeus, stimmt Apoll zu und erwirkt somit den Freispruch Orests. „Auch in unserem Land“, so schließt Takamure an, „entstand in der Muromachi-Zeit die Rewendung ‚Der Bauch ist eine Leihgabe‘, und als wirkliches Elternteil galt nur [noch] der Vater“ (245). Im klassischen Griechenland ebenso wie in der Muromachi-Zeit habe die Frau nichts mehr gefürchtet als die Scheidung, denn damit verlor sie alles, auch ihre Kinder. „Die Mutterliebe wurde zur Falle“, schreibt Takamure, und die Versklavung der Frau verstärkte sich (245). Die Beschäftigung mit der *Orestie* und seine Deutung als Bekämpfung und Überwindung des Mutterrechts durch das Vaterrecht findet sich bereits bei Bachofen (1993: 144–186). Ebenso haben all die AutorInnen, die der Darstellung Bachofens folgten, die *Orestie* im Sinne eines historischen Konfliktes zwischen einem dahinschwindenden Matriarchat und einem sich durchsetzenden Patriarchat interpretiert.

Das patriarchale *ie* ist nach Takamure ein Produkt der historischen Entwicklung seit der Muromachi-Zeit, und sein Charakter ist mit dem der Familie des Altertums zu vergleichen, wie sie in Griechenland, Rom, Judäa, Indien und China bestanden habe. Wie in der römischen *familia* sind im *ie* das Familienoberhaupt (*koshu*) und die Familie (*kazoku*) voneinander abgesetzt: Die blutsverwandten und nichtblutsverwandten Familienmitglieder bilden die Sklaven des Patriarchen (315). Dieser hatte das Recht, über Leben und Tod seiner Kinder zu entscheiden. Auch in China mußte das Kind vom Vater erst anerkannt werden. Und in Japan konnte seit der Muromachi-Zeit der Vater in gewissen Fällen auch sein Kind töten. Die Redensart „Der Bauch ist eine Leihgabe“ besage also letztlich, daß die Mutter kein Elternteil sei (320). Die Familie des europäischen Altertums definiert Takamure ganz allgemein als patriarchale Sklavenfamilie (*kafuchō doreisei kazoku*), die Familie der Feudalzeit als eine Familie auf der Grundlage der androzentrischen Vereinigungsehe (*fuken ittasei*

³²⁰ Aischylos 1919: 282, Verse 658–660. Mit dieser Begründung heißt es weiter, daß deshalb Orest keinen Verwandtenmord begangen habe. Auch Gerda Lerner verweist in ihrer *Entstehung des Patriarchats* (Lerner 1995k: 254f.) auf diesen klassischen Text, um die Gewalt und die symbolische Erniedrigung der Mutter zu verdeutlichen.

kazoku). In Japan hingegen ergebe sich eine zeitliche Verschiebung: In der feudalistischen Edo-Zeit habe das patriarchale Familiensystem vorgeherrscht, während seit der Meiji-Zeit das Familiensystem auf der Grundlage der Vereinigungsehe eingeführt worden sei (*ittaiteki kazokusei*) (414). Takamure sieht Hatoyama Haruko (1861–1931),³²¹ wie diese es selbst in ihrer Autobiographie darstellt, als beredtes Beispiel für eine Frau, die aus einer Familie des alten Typs stamme, in welcher die Ehefrau noch die Sklavin des Mannes war, und die in ihren Schriften die aus Europa stammende Idee der androzentrischen Vereinigungsehe, also die Ideologie der „guten Ehefrau und weisen Mutter“ (*ryōsai kenbo*) als Fortschritt verfocht (414).

Takamure schließt von der Feststellung mütterlicher Autorität bis zur Heian-Zeit auf die Verehrung des Mütterlichen und der Mutterliebe, die im Laufe der Kamakura-Zeit allmählich von väterlicher Autorität abgelöst wurde und in der Muromachi-Zeit zur „Falle für die Frauen wurde“. Wakita Haruko, die Herausgeberin des preisgekrönten zweibändigen Werkes *Bosei o tou* (1985) geht jedoch davon aus, daß sowohl die Verehrung des Mütterlichen als auch seine Verachtung sowie die Vorstellung von der Einheit von Mutter und Kind erst in Folge der Etablierung patriarchaler Autorität propagiert wurden, als die Frauen sich nur noch über die mütterlichen Funktionen ihres Existenzrechtes versichern konnten (Wakita 1994). In der Frühzeit sei die Verehrung des Mütterlichen mit der Bitte um Fruchtbarkeit verbunden gewesen, ab dem Mittelalter jedoch war sie an die Funktion der Sicherung der Stammhalterschaft gekoppelt (Wakita 1994: 156). Die Bedeutung von weiblicher Keuschheit wird anders als bei Takamure von Wakita (1984: 85) und Fukutō (1991:9) mit Verweis auf das *Konjaku monogatari* bereits im 11. Jahrhundert für sehr wichtig gehalten,³²² die Bedeutung von Mutterschaft hingegen von Fu-

³²¹ Wichtige Erzieherin der Meiji-Zeit und Mutter des Premiers Hatoyama. 1886 half sie bei der Gründung der Berufsschule für Frauen (Kyōritsu Joshi Shokugyō Gakkō), der sie von 1922 bis zu ihrem Tode vorstand. Sie war ein aktives Mitglied der Patriotischen Frauenvereinigung (Aikoku Fujinkai). Der Ehemann Hatoyamas, Kazuo, hatte in den USA studiert und war dort vom Christentum und von der gebildeten Witwe des Napoleon-Biographen Abbott stark beeinflusst worden. Er propagierte nach seiner Rückkehr unter anderem in der *Jogaku zasshi* (Nr. 1–15) das Bild der Frau als gebildeter Gefährtin des Mannes, nicht jedoch ihre Gleichberechtigung. Hatoyama Harukos Autobiographie (*Waga jijoden*) erschien 1930 (wiederaufgelegt 1990 in der Reihe *Denki sōsho*, Bd. 78, Tōkyō: Ōzorasha).

³²² Fukutō (1991: 4f.) bezieht sich auf die 29. Episode des 29. Bandes des *Konjaku monogatari*. Diese handelt von einer Mutter, die mit ihrem Kind in den Bergen unterwegs von Männern angegriffen wird, die sie vergewaltigen wollen. Sie

kutō (1991) ebenfalls auf der Grundlage des *Konjaku monogatari* als nachrangig eingeschätzt. Erst zu Beginn der Kamakura-Zeit wurde sie, wie Wakita (1984: 86) unter der Nennung des *Gukanshō* (um 1220) anmerkt, als sehr verehrungswürdig betrachtet. In der Muromachi- und Sengoku-Zeit wird die Stellung der Mutter im Vergleich zur Edo-Zeit noch als hoch eingeschätzt (Wakita 1984: 92). Den Ausdruck „Der Bauch ist eine Leihgabe“ (*hara wa karimono*) datiert Wakita anders als Takamure erst in die Neuzeit. Dann erst wurde das Mütterliche nicht mehr geehrt, wenngleich die Gebärfunktion den Frauen weiterhin abverlangt wurde (Wakita 1994: 156).

Takamures Vergleich mit dem klassischen Griechenland veranschaulicht auch in bezug auf Mutterschaft ihre These von der Vollendung des Patriarchates seit der Muromachi-Zeit. Die Forschungen zu griechischen Geschlechterverhältnissen ergeben heute jedoch ein differenzierteres Bild als Takamure es darzustellen vermochte. Die Lesart des von Takamure angeführten literarischen Stoffes der *Orestie*, in welcher sie ebenso wie Bachofen von einer historischen Auseinandersetzung zwischen mächtigen Repräsentantinnen des Matriarchats wie Klytämnestra oder den Erinnyen und den durch Orest oder Apoll verkörperten neuen Herrschern des väterlichen Regimes ausgeht, wird in der neueren Forschung problematisiert, wenngleich das konfliktbeladene Verhältnis zwischen Mann und Frau in der *Orestie* nicht gelegnet werden kann (vgl. Georgoudi 1993). Georgoudi forderte ein quellenkritisches Lesen des Textes, das zu einem tieferen Verständnis als dasjenige des einfachen Gegensatzes zwischen Matriarchat und Patriarchat verhelfen solle. Diese quellenkritische Lesart widerspricht m.E. jedoch nicht der historischen Interpretation, wie sie Takamure formuliert. Denn im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts stehen der Oikos, das Haus, und die Polis einander als politische Konkurrenzunternehmen gegenüber: Ersteres ist von beiden Geschlechtern getragen und durch Heiratspolitik und Familienbindungen bestimmt, letzteres ist ein Bindungsverhältnis von Männern, die gemeinsam in den Krieg ziehen, Versammlungen abhalten und Institutionen bilden. Im 5. Jahrhundert v.u.Z. wurde der Heiratspolitik der Häuser durch ein Gesetz Einhalt geboten, das nur noch demjenigen das Bürgerrecht zusprach, der sich als Kind attischer Eltern ausweisen konnte. Wenn nun der Muttermörder Orest von einem attischen Gericht

flieht, läßt ihr Kind zurück und findet es, als sie später mit Kriegern wieder an die Stelle zurückkommt, auf grausame Weise getötet. Die lobenden Kommentare darüber, daß sie ihre Ehre unter Opferung ihres Kindes gerettet habe, werfen Fukutō zufolge ein Licht auf die große Bedeutung der Keuschheit.

freigesprochen wird, heißt dies, daß die Polis Familiensolidaritäten außer Kraft setzen kann (Wagner-Hasel 1988: 34f.). Wären die Häuser bestimmend, würde Orest verurteilt werden. Historisch bedeutet Orests Freispruch auch, daß die Politik nicht mehr vom Haus ausgeht, wo Frauen in stärkerem Maße involviert sind, sondern von den Organen des exklusiven Männerbundes der Polis.

Vor dem Hintergrund der aus ethnologischen Forschungen gezogenen theoretischen Überlegungen, in denen das Matriarchat auf eine verwandtschaftliche Organisation, die matrilineare Abstammungsrechnung, reduziert wird, ergibt sich Wagner (1982) zufolge auch für Griechenland ein komplexes Bild, das dem dichotomischen Gegensatz von Matriarchat und Patriarchat zuwiderläuft. Dennoch stellt auch Wagner fest, daß die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung innerhalb der Oikos-Struktur durch den Mann draußen und die Frau drinnen gekennzeichnet ist sowie die Autorität des Herrn mit dem patrilinearen Erbrecht korrespondiert. Vordem hatte sich die frühe griechische Gesellschaft durch eine Arbeitsorganisation ausgezeichnet, die auf der Kooperation von Frauen im Ackerbau beruhte, was in den ausschließlich von Frauen gefeierten Thesmophorien-Festen und den Agrarischen Göttinnen zum Ausdruck kommt.

Im bronzezeitlichen Königtum gelang es dem Krieger jedoch, die Agrarmagie für sich als Herrschaftslegitimation zu nutzen und in der archaischen Zeit über die Akkumulation von Vieh die Organisation der agrarischen Produktion zu dominieren (Wagner 1982: 282). Während Takamura für die japanische Geschichte die kriegerischen Unruhen der Kamakura-Zeit für den Übergang zum patrilinearen und patrilokalen *ie* (Haus) verantwortlich macht, liegt für Wagner der Hebel zur Umstrukturierung der griechischen Gesellschaft ebenfalls in der Institution des Krieges, genauer jedoch, in seiner Organisation. Denn in dem Maße, wie der Krieg zur ständigen Beschäftigung der Männer wurde, institutionalisierten sich deren Kooperationseinheiten unter Ausschluß der Frauen. Im Athen der klassischen Zeit schließlich steht der kollektiven Organisation der Männer im Krieg und daraus folgend in den politischen Gremien die Vereinzelung der Frauen in den Oiken gegenüber (Wagner 1982: 273f.). Hier wird die politische und die Arbeitsorganisation für die eingeschränkte und sinkende Stellung der Frauen verantwortlich gemacht. Ebenso versteht auch Wakita (1994: 4) das Vaterrecht und die niedrige Stellung der Frau als Ursache der Veränderungen der Eheformen und der Kindschaftsrechte. Takamura hingegen setzt die Eheformen, den Wandel hin zur patrilokalen Einheirat der Frau als Ursache für den Verlust der Rechte als Frauen und als Mütter in der Muromachi-Zeit. Gemeinsam ist Takamura und anderen Historikerinnen und Theo-

retikerinnen³²³ jedoch die Beobachtung, daß kriegerische Unruhen und die Entstehung militärischer Organisations- und Bündnisstrukturen mit der Entstehung oder Intensivierung patriarchalen Wandels, der in den familiären Verhältnissen zum Ausdruck kommt, verbunden sind und sie sich wechselseitig bedingen.

4.3.2.6 Mutterschaftskonzepte seit der Meiji-Zeit:

Die „gute Ehefrau und weise Mutter“

Das Frauenideal der „guten Ehefrau und weisen Mutter“ (*ryōsai kenbo*) stellt für die Meiji-Zeit einen äußerst wichtigen Komplex dar, dem Takamure eine ausführliche Betrachtung widmet und den sie in den Zusammenhang der Verwestlichung seit der Meiji-Zeit stellt (544). Die Rokumeikan-Kultur stand für eine Europäisierung der Sitten und der Politik mit dem Ziel, die Kolonisierung Japans durch den Westen zu verhindern. Die bloße Nachahmung westlicher Kleidung, Frisuren und gesellschaftlicher Sitten³²⁴ bewirkte Takamure zufolge jedoch nichts Bleibendes außer der Verbreitung westlicher Musik in Japan. Sie habe dennoch Einfluß auf das sich wandelnde Rollenverständnis der Geschlechter, insbesondere für die Forderung nach einer „Verbesserung der Frauen“ (*joshi kairyō*) gehabt. In der Folge wurde, wie etwa in der Zeitschrift *Kokumin no tomo* („Freund des Volkes“),³²⁵ die Notwendigkeit diskutiert, die japanischen Frauen nach dem Vorbild westlicher Frauen zum „gesellschaftlichen Verkehr“ zu erziehen.³²⁶ Verbunden damit war auch der Anspruch, ihnen eine entsprechende Bildung zukommen zu lassen. *Joshi kairyō*³²⁷

³²³ Hierzu gehören u. a. Lerner 1995k, Mies 1990, Wagner-Hasel 1982. Ueno Chizuko (1991b) äußerte sich in einem Vortrag zur Frage, weshalb im Zivilgesetzbuch der Meiji-Zeit die Familienform der Samurai übernommen wurde, wie folgt: „The samurai model was applied mainly because it fits in (sic) the industrial society formed to be industrious and militant“.

³²⁴ Eine ähnliche Einschätzung der oberflächlichen Übernahme fremder Sitten findet sich bei Sievers (1983: 38f.).

³²⁵ 1887 als Organ der *Min'yūsha* („Vereinigung der Freunde des Volkes“) von Tokutomi Sohō gegründet. Der englische Titel lautete „The Nation's Friend“. Bis 1898 erschien sie in 372 Ausgaben. Mit ihren zeitgenössischen kulturellen und sozialen Themen hatte sie Einfluß auf die nachfolgende Generation von Intellektuellen und bildete für viele junge Schriftsteller ein Sprungbrett in die literarische Welt. Nach dem chinesisch-japanischen Krieg nahm der Herausgeber eine nationalistische Position ein (*NKBD* 5: 110–113).

³²⁶ So in dem namentlich nicht gekennzeichneten Artikel „Shakōjo ni okeru fujin no seiryoku“ in der Zeitschrift *Kokumin no tomo*, Nr. 24, 1888, S. 445–450, zit. nach Takamure (541–542).

³²⁷ Im damaligen Sprachgebrauch wurde im allgemeinen der Begriff *fujin kairyō* gebraucht.

war ein Thema der 20er Jahre der Meiji-Zeit und wurde in Zeitschriften wie *Jogaku zasshi* („Zeitschrift für Frauenbildung“)³²⁸ und *Kokumin no tomo* unter anderen von Nakae Chōmin (1847–1901)³²⁹ mit der Forderung nach Frauenbildung und westlichen Umgangsformen zwischen den Geschlechtern verknüpft³³⁰ (543). Die Verbreitung der Rokumeikan-Ideale geschah in einem gesellschaftlichen Diskurs, an dem sich die Aufklärer der damaligen Zeit beteiligten. Fukuzawa Yukichis Schrift „Danjo kōsairon“ („Über den gesellschaftlichen Verkehr von Männern und Frauen“)³³¹ aus dem Jahr 1885³³² sei ein repräsentativer Beitrag zu diesem Diskurs (544). Für die japanischen Frauen, so konstatiert Takamura, erfolgte die Öffnung der Häfen also erst 30 Jahre nach Yokohama (543). Die vornehmen Frauen der Rokumeikan-Kultur seien schließlich zu Vertreterinnen des Bildungsideals der „guten Ehefrau und weisen Mutter“ (*ryōsai kenbo*) und zu Leiterinnen von Schulen geworden, die sich diesem Ideal verschrieben. Mit dem Verweis auf die Öffnung der Häfen schreibt Takamura der Diskussion um Frauenbildung die Bedeutung einer umfassenden gesellschaftlichen und politischen Öffnung für die Frauen zu. Sie problematisiert dennoch die Ambivalenz der Inhalte und Ideale dieser Frauenbildung und des ihr zugrundeliegenden Frauenbildes.

³²⁸ Sie war eine der ersten und mit 526 Ausgaben zwischen 1885 und 1904 eine der wichtigsten Frauenzeitschriften in Japan. Ihre Themen auf der Grundlage christlicher Ethik waren zunächst weit gestreut, konzentrierten sich später jedoch auf literarische Veröffentlichungen. Iwamoto, der die Zeitschrift ab 1886 herausgab, verfocht die Liebesehe, Frauenbildung und die Abschaffung der Prostitution. Eine Faksimile-Ausgabe erschien 1994 in Kyōto bei Rinsen Shoten (vgl. Wellhäußer 2001).

³²⁹ Eigentlicher Name war Nakae Tokusuke. Philosoph und politischer Denker der „Bewegung für Freiheit und Volksrechte“ (*jiyū minken undō*) der Meiji-Zeit und Übersetzer von Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*. 1871 wurde er von der Meiji-Regierung für ein dreijähriges Auslandsstipendium nach Frankreich geschickt, 1880 gründeten Saionji Kinmochi und er die liberale Zeitschrift *Tōyō jiyū shinbun*. Einer seiner Schüler war der Anarchist Kōtoku Shūsui.

³³⁰ Zitiert wird hier der namentlich nicht gekennzeichnete Aufsatz „Fujin kairyō no issaku“ aus *Kokumin no tomo* 1888, Nr. 25.

³³¹ Fukuzawa 1958–64: 581–605. Siehe die englische Übersetzung „On the Association of Men and Women“ von Kiyooka (1988: 103–127). Ähnlich wie in dem oben zitierten Artikel in *Kokumin no tomo*, 1888, Nr. 24, bemerkt auch Fukuzawa kritisch, daß seit der Einführung der westlichen Kultur die Notwendigkeit des gesellschaftlichen Umgangs erkannt und begrüßt werde, daß jedoch Frauen weiterhin von dem gesellschaftlichen Umgang ausgeschlossen seien.

³³² Veröffentlicht wurde der Text als 8teilige Serie in der von Fukuzawa gegründeten Tageszeitung *Jiji shinpō* vom 26. Mai bis zum 3. Juni 1886 und nicht, wie Takamura angibt, 1885. Jedoch hatte Fukuzawa im Jahr 1885 auch eine Serie „Über die japanischen Frauen“ (*Nippon fujinron*) in *Jiji shinpō* veröffentlicht.

Takamures grundlegende These, die auch von der neueren Forschung zur Ideologie der *ryōsai kenbo* bestätigt wird, besagt, daß diese kein konfuzianistisches Relikt der Edo-Zeit ist, sondern ein Konzept darstellt, das ursprünglich aus dem Westen stammte und ebenso wie der Begriff selbst von japanischen Aufklärern im Hinblick auf die westliche Konkurrenzfähigkeit Japans verfochten und schließlich von staatlicher Seite in einem dezidierten nationalistischen Sinne modifiziert und mit konfuzianistischen Elementen versetzt zum Erziehungsideal erhoben und als solches propagiert wurde (544f.). In Takamures Darstellung dient die griechische Ehefrau und Mutter wiederum als Negativ-Folie, um den Charakter der *ryōsai kenbo* zu erläutern: In Griechenland gab es dieses Frauenbild nicht, weil die Frau Sklavin war und weder als Gesprächspartnerin ihres Mannes noch als weise Mutter mit Erziehungspflichten und -fähigkeiten gebraucht und anerkannt wurde (544f.).

Daß es sich bei dieser Ideologie nicht um ein Konzept asiatischen Ursprungs handelt, wird für Takamure auch darin deutlich, daß in China der Begriff *ryōsai kenbo* erstmals 1897 mit der Einrichtung von Mädchenschulen als Erziehungsziel auftaucht – also nach dem chinesisch-japanischen Krieg aus Japan eingeführt wurde.³³³ In China habe es vordem keine Nachfrage nach weisen Müttern oder guten Ehefrauen, sondern nur nach tugendhaften und gehorsamen Frauen gegeben (545).³³⁴

Takamure merkt an, daß auch sie selbst die *ryōsai kenbo* zunächst für ein Konzept gehalten hatte, das aus den Moralfibeln für Frauen aus der Edo-Zeit stammte. Erst nachdem sie die Autobiographie Hatoyama Harukos, einer Repräsentantin der Idee der *ryōsai kenbo*, gelesen hatte, wurde ihr klar, daß diese Ideologie aus Europa und den USA stammte (545). Hatoyamas Ideen glichen in weiten Teilen den maternalistischen Vorstellungen Ellen Keys. Jedoch stünden bei ihr noch der Ehemann und der fürsorgliche Vater im Mittelpunkt des Denkens, das noch nicht über das *ie* hinausgehe. Ellen Key hingegen leite aus der Rolle der Mutter in

³³³ Dies ist im Zusammenhang von Bildung und Kolonisierung bzw. Zivilisierung Asiens durch Japan zu verstehen. Shimada Shingo (1998) hat in bezug auf die Geschichtsschreibung herausgearbeitet, wie die Denkweise der historisch-zivilisatorischen Entwicklung und der orientalistische Blick des Westens von Japan übernommen und ihrerseits auf andere asiatischen Länder angewendet wurden.

³³⁴ Takamure bezieht sich hier auf die vielzitierte Studie von Chen Dongyuan, *Zhongguo funü shenghuo shi* von 1928 (Erstausgabe Shanghai 1928, Reprints 1935, 1965 (Taipei) und 1990, Titel der japanischen Übersetzung: „*Chūgoku fujo seikatsushi*“, engl. „History of Women’s Life in China“). Der Historiker Chen schrieb grundlegende Werke über Bildungssystem, Frauenbildung und Familiensystem in China.

der Erziehung der Kinder die gesellschaftliche Aufgabe der Mütter ab und betone umgekehrt die Verantwortung der Gesellschaft, und nicht primär der einzelnen Väter den Müttern gegenüber. Auch habe die Liebe einen evolutionistischen Stellenwert bei Key: Aus der richtigen Liebe folgt die richtige Ehe und daraus geht die richtige, und das bedeutet, die gesündeste und beste Nachkommenschaft hervor (551).³³⁵ Hatoyama sei es noch nicht um Selbstbestimmung, um das Wahlrecht oder die Gleichberechtigung der Frau gegangen, auch finde sich keinerlei Klassenbewußtsein in ihren Schriften. Dennoch bewertet Takamure Hatoyamas Kampf gegen das Meiji-zeitliche patriarchale Familiensystem als einen Fortschritt (552).

Der erste Aufbruch zu einer Europäisierung auch in der Frauenbildung wurde jedoch bereits in der ersten Dekade der Meiji-Zeit im Keim erstickt. Als Beispiel führt Takamure an, daß Fukuzawa Yukichis *Gakumon no susume* („Aufruf zur Wissenschaft“, 1872–1876) als Lehrbuch nicht zugelassen wurde. Auch die Europäisierung der Sitten habe, wie etwa in den Schriften Hatoyamas deutlich werde, lediglich die Idee einer auf das Heim ausgerichteten Bildung mit sich gebracht.³³⁶ Ab Ende der 1880er Jahre wurde diese Idee zum Beispiel in den Schriften Shimoda Utakos (1854–1936)³³⁷ in einer nationalistischen Richtung fortgeführt und staatlich vereinnahmt (582). Die Grundlage dafür bildeten das konfuzianistische Erziehungsedikt von 1890 und das Zivilgesetz von 1898 (vgl. 553, 583). Die „japanische Version der *ryōsai kenbo*“ ist nach Takamure als ein Konglomerat aus westlichen und konfuzianistischen Elementen zu verstehen (552). Im Unterschied zur europäischen bzw. amerikanischen Variante, in der die Frau die umfassende moralische Unterstützung des Mannes gewährleiste und die verantwortliche Erzieherin der Kinder darstelle, sei die japanische „gute Ehefrau und weise Mutter“ auf der Stufe einer Bediensteten (*sewafu*) und einer Kinderfrau (*hobo*) angesiedelt (553). Vor allem um die Jahrhundertwende, zwischen dem chinesisch-japanischen und dem russisch-japanischen Krieg sei die japanische Version der

³³⁵ Siehe Key 1905. Eine eingehende Auseinandersetzung mit Keys Positionen findet sich bei Takamure 1926, 1948b (vgl. Germer 1996b: 151–157).

³³⁶ Vgl. auch Sievers (1983: 109f.) zu Hatoyamas Ideen über die Rolle der Frau in der häuslichen Sphäre.

³³⁷ Shimoda wurde u.a. von dem Meiji-Oligarchen Itō Hirobumi darin unterstützt, erzieherisch tätig zu werden. Zwischen 1881 und 1904 gründete sie verschiedene Schulen vornehmlich für Frauen des Adels und der Elite, 1893 war sie Mitbegründerin der Kaiserlichen Frauenvereinigung (Teikoku Fujin Kyōkai), 1901 der Patriotischen Frauenvereinigung (Aikoku Fujinkai), der sie 1920 bis 1931 vorstand. Auch Sievers (1983: 179) führt Shimoda und Hatoyama als konservative Vertreterinnen und Verteidigerinnen des Status quo an.

„guten Ehefrau und weisen Mutter“ in einer Flut von Lehrbüchern im Stil einer modernisierten „Hohen Schule der Frau“ (*Onna daigaku*)³³⁸ propagiert worden (554). Die staatliche Strategie der *ryōsai kenbo* blühte Takamure zufolge nach 1931, als Japan die Mandchurei besetzte, noch einmal auf. Der folgende Krieg habe jedoch die Arbeit der Frauen außer Haus notwendig gemacht. Diese Erfahrung sei für die japanischen Frauen ebenso wie für die englischen Frauen nach dem Ersten Weltkrieg wichtig für die Frauenbefreiung und die Zerstörung der Ideologie der „guten Ehefrau und weisen Mutter“ gewesen (556).

Seit den späten 1960er Jahren haben sich HistorikerInnen der Frage des spezifischen Inhaltes, der Herkunft, Entstehung, Verbreitung und Auswirkungen des Konzepts der „guten Ehefrau und weisen Mutter“ gewidmet.³³⁹ Übereinstimmung herrscht hinsichtlich der Prägung des Begriffes durch Nakamura Masanao (1832–1891), einem Mitglied der Meirokusha („Meiji-sechs-Gruppe“) eines Kreises aufklärerisch gesinnter Männer. Nakamura war davon überzeugt, daß nur die gebildete Frau dem Ehemann eine echte Partnerin und den Kindern eine gute Mutter sein könne. Sein Begriff der guten Ehefrau und weisen Mutter entsprach daher einem Plädoyer für Frauenbildung.³⁴⁰ Takamure bringt das Konzept in *Josei no rekishi* ebenfalls mit dem Kampf für Frauenbildung und mit der „Verbesserung der Frauen“ in Verbindung und erwähnt seine folgende nationalistische Vereinnahmung. In der Forschung zu diesem Komplex wurde seither mehrfach darauf hingewiesen, daß das Ideal als Bildungsziel für die Frauen der Mittelschicht seit der Jahrhundertwende staatlich vereinnahmt wurde (Nolte und Hastings 1991), daß es auf die Frauen aller Schichten über den Moral-Unterricht in den Grundschulen ab der zweiten Dekade des 20. Jahrhunderts ausgeweitet (Nagahara 1990, Nishikawa 1991) und über dörfliche Organisationen bis in die bäuerliche Schicht in den 1930er Jahren (Smith 1983) implementiert wurde. Zusammenfassend läßt sich über die Funktionalisierung dieses Rollenmodells

³³⁸ Unter dem Namen *Onna daigaku* („Hohe Schule der Frau“) wurden Fabeln zur Mädchenbildung zusammengefaßt. Sie basierten auf Prinzipien des Konfuzianismus, in dem die hierarchische Sozialordnung im allgemeinen und zwischen Mann und Frau im besonderen als naturgegeben interpretiert wurde (Gössmann 1990: 18).

³³⁹ Hierzu gehören u.a. Fukaya 1981 [1966], Sievers 1983, Smith 1983, Nagahara 1990, Koyama 1991, Niwa 1991, Nolte und Hastings 1991, Wöhr 1996, Uno 1995, 1999.

³⁴⁰ Hierbei handelt es sich um seinen in der *Meiroku zasshi*, Nr. 33, März 1875 erschienenen Aufsatz „Zenryō naru haha o tsukuru setsu“. Siehe die Übersetzung „Creating Good Mothers“ von Braisted (Nakamura 1976: 401–404). Vgl. Sievers (1983: 22f.) und Koyama (1991: 35f.).

feststellen, daß die Frauen mit seiner Hilfe einerseits zur Verantwortung für den menschlichen und materiellen Erhalt der Familie erzogen und damit im Familienstaat zu Dienerinnen des Staates gemacht werden sollten (Nolte und Hastings 1991: 104). Andererseits bemühten sich die Unternehmen, die die Frauen des ländlichen Proletariats beschäftigten und in Wohnheimen unterbrachten, zur Linderung des Heimwehs und zur Milderung der Identitätskrisen, also zur psychischen Reproduktion der Arbeiterinnen, diese als Töchter oder als Hausfrauen zu behandeln und ihnen das städtische Rollenideal der Weiblichkeit beizubringen (Lenz 1984: 247). Diese wurden damit andererseits auch als „Hausfrauen“ definiert und ihre Arbeitskraft konnte im Industrialisierungsprozeß leichter angeeignet werden.³⁴¹

Die spezifischen Kontexte, in denen der Begriff *ryōsai kenbo* verwendet wurde, haben in der Forschung jedoch zu unterschiedlichen Einschätzungen seiner kulturellen Herkunft und seiner Bedeutung für die Emanzipation der Frauen geführt. Obgleich Takamura bereits in *Josei no rekishi*, also in den 1950er Jahren, auf den westlichen kulturellen Hintergrund dieses Frauenideals hingewiesen hat, wurde es in der Forschung lange für einen Bestandteil überkommener japanischer Tradition gehalten (Neuss 1971: 14). Gegenwärtig jedoch ist man sich im wesentlichen darüber einig, daß es sich dabei um ein Konglomerat aus westlichen und östlichen, aus neuen und alten Elementen handelt. Unterschiedliche Einschätzungen ergeben sich Kathleen Uno zufolge daraus, aus welcher Perspektive das Konzept betrachtet und für die Emanzipation der Frauen bewertet wird:

If one compares the *ryōsai kenbo* of the Education Ministry policies of the Meiji 30s (1897–1907) to Western-inspired early Meiji conceptions of womanhood, it appears to be a restrictive notion. Yet if one compares it to early modern upper-class conceptions of womanhood, it seems to offer women new domestic and and social responsibilities. (Uno 1995: 33)

Koyama (1991: 93) betont, daß im Gegensatz zum Frauenbild der Edo-Zeit, das auf die konfuzianisch begründete Unterordnung der Frau abhebt, das Ideal der *ryōsai kenbo* auf die angeblich der männlichen Berufstätigkeit ebenbürtige häusliche Aufgabe der Frauen für den Staat abzielt. Während bisher die verheiratete Frau lediglich als in das *ie* eingeherrichtete

³⁴¹ Vgl. Harada 1975: 158. Sie weist darauf hin, daß die Niedriglohnpolitik gegenüber Frauen und das Ideal der *ryōsai kenbo* günstig für die kapitalistische Ausbeutung der weiblichen Arbeitskraft waren, ohne jedoch die theoretischen Zusammenhänge zu erläutern.

Schwiegertochter (*yome*) konzipiert wurde, wird nun, so Koyama, erstmals die Aufgabe der Mutter herausgestellt. Demgegenüber gehen Nolte und Hastings davon aus, daß die mütterlichen Funktionen in der Rolle der *ryōsai kenbo* weit weniger wichtig waren als die ‚produktiven‘:

An ideal woman who combined the cardinal feminine virtues of the various Japanese classes would be modest, courageous, frugal, literate, hardworking and productive. This constellation of virtues was so appropriate to economic growth that we might term it a cult of productivity. (Nolte und Hastings 1991: 172)

Nolte und Hastings zufolge entstammt das Ideal dem viktorianischen „cult of domesticity“, hat aber im japanischen Kontext der Industrialisierung um die Jahrhundertwende jene Betonung der Produktivität angenommen. Eine dritte Position nimmt Wöhr ein, die auf den spezifischen Inhalt des Mutterschaftskonzeptes abhebt. Im Vergleich zu dem von der bürgerlichen Frauenbewegung im Deutschen Kaiserreich und in der Weimarer Republik vertretenen Konzept der „geistigen“ oder sozialen Mütterlichkeit, das emotionale Werte wie mütterliche Liebe und Fürsorglichkeit hervorhob (Stoehr 1983), ist das japanische Verständnis von Mütterlichkeit frei von privaten Emotionen und vielmehr mit Qualitäten des *bushidō* sowie mit konfuzianischen Werten der Selbstaufopferung und kindlichen Pietät befrachtet: „It is this characteristic of the official ideal of woman in early modern Japan that suggests continuity with the pre-modern, Confucianist image of woman“ (Wöhr 1996: 137).

Bei Takamura finden sich bereits eine Reihe der oben genannten Einschätzungen. Vor dem historischen Hintergrund der sklavenähnlichen Stellung der Frau, wie Takamura sie für die Edo-Zeit konstatiert, und im Kontext des aufklärerischen Kampfes um Frauenbildung in der Meiji-Zeit wird die Übernahme des Ideals aus Europa und den USA für die Frauen als durchaus positiv bewertet und mit der Öffnung der japanischen Häfen nach zweieinhalb Jahrhunderten der Abschließung verglichen. Den emanzipatorischen Implikationen der Frauenbildung setzte Takamures Darstellung zufolge die nationalistische Vereinnahmung des Konzeptes, d. h. die konfuzianische Unterordnung der Frau, jedoch enge Grenzen. Auch Takamura geht von dem westlichen Ursprung des Konzeptes und seiner spezifisch japanischen Ausformung durch konfuzianische Elemente aus. Takamures differenzierter Darstellung der Herkunft und des Wandels des Konzeptes steht jedoch die fehlende Auseinandersetzung mit der Rolle, welche die Mütter-Ideologie im Zweiten Weltkrieg an der Heimatfront spielte, entgegen. Takamures Bewertung des Krieges als Motor der gesellschaftlichen Emanzipation der Frauen durch ihre Arbeit außer Haus nimmt zwar theoretische Elemente späterer Debatten

über die emanzipatorische Bedeutung der Frauenarbeit vorweg. Hier dient sie jedoch dazu, die Bedeutung des Mutter-Konzeptes für die Kriegsideologie zu übergehen.

4.3.2.7 *Das Mütterliche als politische Kraft im 20. Jahrhundert*

Takamure entwickelt in *Josei no rekishi* ein eigenes politisches Mutter-schaftskonzept, in dem sie „das Mütterliche“ als politische Kraft im 20. Jahrhundert darstellt. In diesem Sinne bewertet sie die Reisunruhen, die am 3. August 1918 in der Präfektur Toyama von Frauen initiiert wurden, als den ersten größeren Aufstand von „proletarischen Frauen“ und den ersten großen Aufstand in der japanischen Geschichte, der prägenden Einfluß auf die Entstehung der Arbeiter- und Bauernbewegung hatte (883). Seit Beginn der Taishō-Zeit hatte es sprunghaft zunehmende Streiks mit jeweils begrenzten Zielen wie Lohnerhöhung gegeben,³⁴² bei den Reisunruhen handelte es sich Takamure zufolge jedoch um einen weitreichenderen Aufstand.

Der nach der Oktoberrevolution von 1917 von insgesamt 16 Staaten gegenüber Rußland verfolgten Interventionspolitik schloß sich mit der Sibirienintervention am 2. August 1918 auch Japan an. Dieses Ereignis hatte Spekulationen und einen sofortigen Anstieg der Reispreise bewirkt, die bereits einen Tag nach dem Bekanntwerden der Intervention zum Ausbruch der Reisunruhen (3.–8. August 1918) führte. Takamure vergleicht die Rolle der Frauen bei der Französischen Revolution von 1789 und bei der Russischen Revolution von 1917 mit der der japanischen Frauen bei den Reisunruhen. Jedesmal hätten die Frauen mit ihren Forderungen nach Brot bzw. Reis an vorderster Front gekämpft und seien Auslöserinnen der revolutionären Bewegung gewesen. Sie seien dazu von ihrem mütterlichen Instinkt motiviert worden, der „Brot für unsere Kinder“ verlangt (884):

Der gewaltsame Aufstand der hungernden Hausfrauen war in jedem Land ein Ergebnis der Erhebung des mütterlichen Instinktes (*bosei honnō*) mit der Forderung „Gebt unseren Kindern Brot“. Das Mütterliche (*bosei*) ist stark. Das Mütterliche fürchtet sich nicht. Die-

³⁴² 1915 wurden 64 Streiks gezählt, 1916 waren es 108 und 1917 bereits 398 mit steigender Tendenz (Takamure, 884). Anzumerken bleibt, daß es auch schon in der Meiji-Zeit zahlreiche Streiks gab, so der erste industrielle Streik in der Geschichte Japans, den Arbeiterinnen der Amemiya-Seidenspinnerei in Yamanaishi durchführten. Ihm folgten weitere nur in den wenigsten Fällen erfolgreiche Streiks in der Seiden- und Baumwollindustrie (Lenz 1984: 256 f., siehe auch Sievers 1983: 81 f.).

se Stärke und dieser Mut wird, in Zeiten, in denen es ernst wird, zur bewegenden Kraft, welche die Männer und die Gesellschaft mitzieht. (884)

Takamure gibt zu bedenken, daß Hunger oder objektive Mißstände allein nicht ausreichen, eine soziale Erhebung wie die der Frauen auszulösen. Die zeitlichen, geographischen und sozialen Umstände müßten berücksichtigt werden. So sei der japanische Kapitalismus zur Zeit des Ersten Weltkrieges in die Phase des frühen Monopolkapitalismus eingetreten. Dies sei mit dem Zerfall von paternalistischen Pacht- und Verwandtschaftsverhältnissen und der beginnenden Selbstbehauptung des Proletariats, der Frauen, armen Bauern, Fischer und KleinproduzentInnen einhergegangen. Die geographische Komponente sei für den Ausbruch der Reisunruhen in der Präfektur Toyama ebenfalls von Bedeutung gewesen: Die Frauen aus den Fischerdörfern führten nämlich das Haus (*ie*), das Gemeinwesen und die Landwirtschaft und arbeiten teilweise auch in Fabriken, während ihre Männer saisonweise nach Kyūshū oder Hokkaidō zur Arbeit fuhren (885). Die Frauen in Toyama seien also immer Produzentinnen gewesen, die selbstbestimmt ihr eigenes Haus verwalteten. Takamure preist diese Frauen als Pionierinnen innerhalb der progressiven sozialen Strömungen der Taishō-Zeit und will den Aufstand der Frauen in Toyama als einen Teil des Unterbaus im Verhältnis zum intellektuellen Überbau der Frauen aus der linken Frauenbewegung jener Zeit verstanden wissen (886). Wichtig ist ihr das Verständnis dieser Frauen als Vertreterinnen eines „soliden, mutigen und verlässlichen mütterlichen Typus (*boseigata*)“ (886). Selbstbestimmung, Mütterlichkeit, volle Teilnahme an der Produktion und am politischen kommunalen Leben zeichnen Takamures „mütterlichen Typ“ aus. Wie sie kritisch anmerkt, wurden die geschlechtsspezifischen Umstände selbst in wissenschaftlichen Beschäftigungen mit den Reisunruhen nicht beachtet, sondern der Kampf der Frauen unter die allgemeine proletarische Bewegung subsumiert.

Michael Lewis (1990) hebt in seiner detaillierten Studie über die Reisunruhen 1918 ebenfalls die führende Rolle der Frauen, ihre Stärke, ihre Stellung und ihr Prestige hervor, betont jedoch, daß es das ungenügende Einkommen der Ehemänner war, das die Frauen dazu brachte, sich für ihre Männer und Familien einzusetzen. Hier ist anzumerken, daß er bei dieser Einschätzung von der Norm eines Familienlohnes ausgeht, der von den Männern zu erwirtschaften war. Eben diese theoretische Prämisse widerlegt Takamure, wenn sie schreibt, daß die Frauen Produzentinnen waren und selbstbestimmt das eigene Haus verwalteten.

Ebenso wie Takamure gibt Lewis zu bedenken, daß nicht in erster Linie Hunger, sondern die Höhe der Reispreise die Ursache für die Unruhen bildete. Gerade in Toyama war Reis das profitabelste Produkt der Präfektur. Die Frauen protestierten gegen Export- und Marktstrategien, die der offensichtliche Grund für die Knappheit waren (Lewis 1990: 36f.). Daß soziologische und ideologische Momente für sozialen Protest bestimmend sind und etwa auch die *food riots* in Europa ab Ende des 17. Jahrhunderts hauptsächlich oder ausschließlich von Familienmüttern angeführt wurden (Honegger und Heintz 1981: 8), wird in der Forschung in unterschiedlicher Weise bestätigt.³⁴³ Takamure geht jedoch in ihrer Theorie vom „mütterlichen Typ“ von essentialistischen Annahmen aus, die der konkreten historischen Situation enthoben sind und ein feststehendes ahistorisches und ideologisches Moment in ihrer Forschung bilden.

Takamure geht weiterhin davon aus, daß ein allgemeines frauenpolitisch bewußtes Erwachen sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg in den Mütterkongressen (Hahaoya Taikai), der Friedensbewegung, in der von Frauen getragenen und selbstbestimmten Institutionalisierung des Kampfes um das Verbot der Prostitution oder um Preissenkungen gezeigt habe. In den Arbeitskämpfen und Streiks der 1950er Jahre seien es vor allem Frauen gewesen, die länger durchhielten und die für sehr konkrete Verbesserungen kämpften (887–888). Takamure erläutert hier noch einmal in programmatischen Sätzen ihre feministische Haltung in der Frage des Klassen- und des Geschlechterkampfes, eine Frage, die sowohl in der ersten Frauenbewegung zwischen anarchistischen und marxistischen Feministinnen diskutiert wurde als auch in der zweiten Welle der Frauenbewegung zu einer Kontroverse in der Frauengeschichtsforschung (wie im Kapitel über die japanische Historische Frauenforschung dargestellt) führte. Der Kampf der Hausfrauen (*shufu*) und Mütter (*hahaoya*), so betont Takamure, sei gleichzeitig der Kampf der Frauen als Ehefrauen. Deren Situation sei auch im Proletariat (*musansha*) unentrinnbar mit den geschlechterdiskriminierenden Konventionen des gegenwärtigen Familiensystems verstrickt. Auch die proletarischen Männer müßten erst noch erzogen werden (888–889). Anders als die marxistischen HistorikerInnen der Frauengeschichte ordnet Takamure hier die Frauenfrage der sozialen Frage nicht unter. Vielmehr nimmt sie eine wechselseitige Durchdringung geschlechtlich und sozial strukturierter Verhältnisse an.

³⁴³ Siehe hierzu die Aufsätze in Honegger und Heintz (1981) sowie die umfangreichen Literaturangaben ebd., Fußnote 2.

Aus dem steigenden Durchschnittsalter der Arbeitnehmerinnen seit der Nachkriegszeit³⁴⁴ schließt Takamure auf die zunehmende Notwendigkeit einer öffentlichen Kinderversorgung. Diese müsse über die Schutz- und Wohltätigkeitsmaßnahmen der kapitalistischen Gesellschaft hinausgehen und sich zu einem System des Schutzes und der Solidarität in einer sozialistischen Gesellschaft entwickeln (990). Takamure vergleicht an dieser Stelle die maternalistischen Vorstellungen Ellen Keys mit denen Alexandra Kollontais: Als Vertreterin eines radikalen Maternalismus verstehe Key die Mutter als die Expertin in der Erziehung der Kinder. Sie gehe von der Mutter-Kind-Dyade als primärer sozialer Einheit aus und setze den versorgenden Staat an die Stelle des individuellen Vaters. In Keys evolutionistischer Vorstellung diene die Liebe der Zeugung der besten Nachkommen, weshalb sie eine Ehe ohne Liebe für sinnlos erachte und die Freiheit der Scheidung verfechte.

Takamure setzt Keys Anschauungen über staatliche Verantwortung und Versorgung von Mutter und Kind mit dem Verständnis der gemeinschaftlichen Kindererziehung in der japanischen Clan-Gesellschaft gleich. Jedoch seien in der japanischen Frühzeit die Mütter nicht nur Mütter, sondern gleichzeitig auch Produzentinnen gewesen (900). Im Unterschied zu Key verstehe Kollontai die Mutter in erster Linie als Produzentin und plädiere daher für eine Vergesellschaftung der Kindererziehung. Im Gegensatz zu Key hätten Kollontais Vorstellungen von Liebe und Mütterlichkeit keinerlei tiefergehende moralische Komponenten. Während der Einfluß von Keys Utopien auf die gedankliche Ebene beschränkt geblieben sei, hätten Ansätze wie der Kollontais sehr konkrete Auswirkungen auf die Einrichtung von Geburtskliniken, Kinderhorten und Kindergärten auch in kapitalistischen Ländern gehabt. In China und in der Sowjetunion bestand Takamures Ansicht nach sogar die Chance, das gegenwärtig auch in kapitalistischen Ländern vorzufindende System des Mutter-Kind-Schutzes (*boshi hogosei*) zur matrilinear verfaßten Gesellschaft (*bokeigata shakai kōsei*) hin weiterzuentwickeln (901).

Das letzte Kapitel der über tausendseitigen *Josei no rekishi* ist der „Friedensbewegung“ gewidmet, und bezeichnenderweise trägt das erste Unterkapitel den Titel „Die Erhebung der Mütter“ (*Hahaoya no tachiagari*) (1030). Damit sind bereits die wesentlichen Trägerinnen dieser Bewegung identifiziert.

³⁴⁴ Das Durchschnittsalter stieg in den USA von 32 (1940) auf 37 (1950) und schließlich 39 (1955) (Takamure, 899). Auch in Japan war eine Erhöhung des Durchschnittsalters zu verzeichnen. Der Anteil der 40- bis 60jährigen in der Gruppe der Arbeitnehmerinnen betrug 50,6% im Jahr 1950 und bereits 56,8% im Jahr 1956 (von Takamure (900) zit. nach Sōrifu Tōkeikyoku: *Rōdōryoku chōsa*).

Zunächst erörtert Takamure jedoch, was mit Mütterlichkeit und Mutterliebe gemeint ist, wer überhaupt als Mutter gilt und wer als gute bzw. als schlechte Mutter zu bezeichnen ist. Ihrer Ansicht nach gibt es viele gute Mütter und viele schlechte Väter. Zu den schlechten Müttern, die es jedoch auch gebe, zählt sie solche, die nur den ältesten Sohn verhätscheln. Teilweise stimmt sie Ellen Keys Ansicht zu, daß Müttern, die ihre Kinder nicht stillen, die Mutterliebe abhanden komme. Andererseits gebe es auch kinderlose Frauen, die viel Mutterliebe besäßen, sowie deren Gegenteil. In der frühzeitlichen japanischen Gesellschaft habe es die Clammütter gegeben, die sich um die alten und jungen Männer und Frauen des Dorfes (*buraku*) gesorgt hätten. Das Bild dieser selbständigen, arbeitenden und an der Spitze eines Clans stehenden Frauen sei noch für die jüngste Vergangenheit in den Büchern der Volkskundlerin Segawa Kiyoko beschrieben (1031). Schließlich definiert Takamure die Mutterliebe als über das biologische Muttersein hinausgehende kulturelle Größe, die sie dichotomisch gegen „das Väterliche“ absetzt:

Die Liebe der Mutter ist die Liebe zum Leben. Für lange Zeit haben die Mütter das Leben der Kinder in die Hände der Väter gelegt, und dies bedeutete im allgemeinen eine Geschichte von Tragödien. Das Zeitalter der Väter war ein Zeitalter der „Macht“ (*chikara*), das Reichtum und brutale Gewalt verherrlichte und trunken war von einer Philosophie von Sieg und Niederlage. Deshalb gab es im Zeitalter der Väter pausenlos Kriege, starben ohne Reue tausende von Soldaten für die Verdienste eines Generals oder für die Profite einer Handvoll aus der herrschenden Schicht. (1031–1032)

Takamure verweist auf Freud, um diese unheilvolle Geschichte auf die Triebstruktur des Mannes zurückzuführen. Die tiefe Verbindung der Mütter mit dem Leben hingegen werde darin deutlich, daß die Menschen sich in ihrer Todesstunde der Wärme der Mutter besännen oder, wie Ellen Key von sterbenden Soldaten berichtete, den Namen der Mutter, nicht aber des Vaters riefen (1032).

Die Mütter der Welt sieht Takamure sich nun endlich erheben und dem männlichen Treiben ein Ende setzen. Hierin seien gerade die Mütter Japans, das durch die Atombomben mit einem Schlag so viele Menschen verloren hat, zum Ausgangspunkt der Erhebung geworden (1032). Eine 1954 im Tōkyōer Stadtteil Suginami von einer kleinen Gruppe von Müttern gestartete Unterschriftensammlung gegen Atomwaffen weitete sich zu einer weltweiten Aktion mit über zehn Millionen Unterschriften aus, mit der sich schließlich sogar Chruschtschow und Eisenhower befaßten (1033). Den im Jahr nach dem Beginn der Unterschriftenaktion erstmals stattfindenden Internationalen Mütterkongreß in Lausanne bewertet Takamure als epocha-

les, weil bis dato undenkbares Ereignis. Auf diesem Kongreß wurde ein ständiges Mütterkomitee einberufen, welches beschloß, mit der Entsendung von Müttern aus allen Ländern die Forderung des Verbotes von Atom- und Wasserstoff-Waffen vor den Vereinten Nationen zu vertreten. Die japanischen Delegierten, unter ihnen die Frau eines durch die Atomtests im Bikini-Atoll umgekommenen Fischers, erhielten keine Einreiseerlaubnis in die USA (1034). In der Auseinandersetzung zwischen West und Ost um die gegenseitige atomare Bedrohung stellt Takamure sich auf die Seite der „Linken“ und der Sowjetunion (1040–1046). Sie sieht den Kampf der Mütter für den Frieden im Wachsen begriffen und appelliert an die internationale Solidarität der Mütter und der „Massen“ (1046).

Die Voraussetzung der mütterlichen Gesellschaft besteht für sie in einem kommunistischen Wirtschaftssystem, von dem die Menschheit jedoch noch weit entfernt sei:

„Wenn das Wirtschaftssystem kommunistisch wird, wird das Familiensystem matrilinear“; dies habe ich in dieser Schrift mehrmals wiederholt. In einer Gesellschaft mit matrilinearem Familiensystem (*bokeigata*) ist die Kinderbetreuung vergemeinschaftet und die Hausarbeit vergesellschaftet und die Automatisierung wird auf der Grundlage der Arbeit aller vorangetrieben. Sie ist also die Gesellschaft des „Zeitalters der Arbeiterin“. (1053)

Takamure wiederholt in ihrer abschließend beschriebenen Vision einer mütterlichen oder matrilinearen Gesellschaft noch einmal die Kompatibilität von Lohnarbeit und Mutterschaft. Ihr zufolge liegt genau darin die Herausforderung der Zukunft.

4.3.2.8 Die Ambivalenz des Maternalismus

Takamures spezifische Ontologisierung des Mütterlichen manifestiert sich in den von ihr geprägten Begriffen *boseiga* („Mutter-Ich“) und *bokeigata* („Matrilineare Form“). Das Übersetzungswort *bosei* tauchte erstmals 1904 in Shimoda Jirōs Schrift *Joshi kyōiku* („Frauenbildung“) auf, worin er unter anderem ausländische Theorien zum Thema Frau darstellt (Niwa 1991: 120). 1916 verwendete die Dichterin Yosano Akiko den Begriff in einem Zeitschriftenartikel,³⁴⁵ und infolge der Debatte um die politischen

³⁴⁵ Mit dem in der Februar-Ausgabe der Zeitschrift *Taiyō* („Die Sonne“) 1916 veröffentlichten Artikel „Bosei henchō o nansu“ wendet sich Yosano jedoch gerade gegen ein Konzept, in dem weibliche Identität nur auf Mütterlichkeit zurückgeführt wird. Dagegen gebe es noch andere Identitäten wie die der Freundin, Arbeiterin oder Ehefrau, die im Leben einer Frau auch zentral seien (vgl. Kanō 1995c: 57).

Voraussetzungen und die staatliche Verantwortung für den Schutz von Mutter und Kind, der sogenannten Mutterschutzdebatte von 1918/19 (*bosei hogo ronsō*),³⁴⁶ wurde *bosei* schließlich zur geläufigen Vokabel. Davor hatte man das deutsche Wort Mutterschaft oder das englische *motherhood* im Japanischen mit *botai* (wörtlich: „Zustand des Mutterseins“) oder *boken* (wörtlich: „mütterliche Autorität“) übersetzt (Kanō 1995c: 57). Die Verwendung von *bosei* verweist Nakajima (1985) zufolge auf eine essentialistische Bedeutungsverschiebung hin zu „mütterlichem Wesen“. Takamura erweiterte seit Mitte der 1920er Jahre in ihrer Schrift *Ren'ai sōsei* („Genesis der Liebe“, 1926) den Begriff auf ihr Konzept der Mutterliebe (*boseiai*). Diese setzte sie als mütterlichen Instinkt mit der Natur in eins und kritisierte damit eine staatliche Intervention oder Vereinnahmung des Mütterlichen (Germer 1996b, Yamashita 1988).

Das Konzept der Mütterlichkeit basierte auf der Anerkennung der sozialen Notlage von Arbeiterinnen und diente darüber hinaus bei Takamura als Instrument der Moderne- und Kulturkritik. Die Vorstellung von weiblicher Stärke, einer kollektiven weiblichen Identität, die Kritik an den in „öffentlich“ und „privat“ getrennten Sphären und an der Unterordnung letzterer sowie der Anspruch auf weiblichen Einfluß in der öffentlichen Sphäre lagen den maternalistischen Konzepten Takamures und ihrer politischen Mitstreiterinnen Anfang der 1930er Jahre zugrunde (vgl. Germer 2000).

Das gleiche kann von den Vetreterinnen der bürgerlichen Frauenbewegung im deutschen Kaiserreich und in der Weimarer Republik gesagt werden, wo der Begriff der Mütterlichkeit sich von der sozialen und biologischen Erfahrung der Frauen ablöste und das Konzept der „geistigen“ oder der „organisierten“ Mütterlichkeit zur Grundlage der Forderung nach gesellschaftlicher Teilhabe (Sandkühler und Schmidt 1988, Allen 1991, Stoehr 1983) und nach Professionalisierung in sozialen Berufen (Peters 1984) wurde. Allen schreibt: „Thus the maternal ethic, developed into a concept of public motherhood, called into question the antithesis between public and private worlds that was fundamental to nineteenth-century culture. This connection between home and world provided the basis for a claim to female power, which at first was con-

³⁴⁶ Die wichtigsten Aufsätze zu dieser Debatte finden sich in der von Kōuchi (1992) herausgegebenen Quellensammlung *Shiryō. Bosei hogo ronsō*. Prominente Teilnehmerinnen waren Hiratsuka Raichō, Yosano Akiko, Yamakawa Kikue und Yamada Waka. Zu Hiratsukas Maternalismus siehe Furukubo (1991) und Yoneda (1990), siehe auch Suzukis (1995) kritische Evaluierung von Hiratsukas und Ichikawa Fusas maternalistischen Äußerungen während des Pazifischen Krieges.

cieved as primary cultural and pedagogical and later as political“ (Allen 1991: 3).

Doch ebenso wie in Deutschland, wo dieses Konzept schließlich als Überleitung zum „mütterlichen Führer“ gebraucht wurde (Sandkühler und Schmidt 1988: 351), nahm auch bei Takamure das Konzept der Mütterlichkeit die Form eines nationalen Mythos an und wurde von ihr während des Pazifischen Krieges in einem Aufruf zum Patriotismus zur ursprünglichen Blutsiebe des Mutterherzens (*hahagokoro*) stilisiert (Takamure 1944). In Takamures Anschauung war das Mutterherz in seiner allumfassenden Liebe mit dem göttlichen Herzen (*kamigokoro*) und letztlich auch mit dem kaiserlichen Herzen (*ōmikokoro*) synonym (Takamure 1944, vgl. Kanō 1989b: 69). In ihrem kulturellen Nationalismus verbindet sich ihr Maternalismus mit ihrer Verehrung der bäuerlichen Kultur und der Linie der Ahnen sowie mit dem *tennō*-System, welches sich ja auch nicht auf Kaiser Jinmu, sondern auf Amaterasu berief und damit die Verbindung des *tennō* zum Mütterlichen kreierte (Kanō 1989a).

Die Erfahrung der Vereinnahmung in einem kriegstreiberischen und imperialistischen System wird in *Josei no rekishi* weder thematisiert noch theoretisiert, sondern schlichtweg übergangen. Takamures Darstellung zufolge schlossen sich AnhängerInnen von Ellen Keys Thesen ab 1925 zu Vereinigungen zum Schutz von Mutter und Kind zusammen. Diese hätten die Verabschiedung von Mutterschutzgesetzen im Jahre 1937 bewirkt, die allerdings, wie Takamure einschränkt, nur der Linderung von Kriegsschäden dienten (898). Sie verliert kein Wort über die Verherrlichung und Utilisierung bestimmter Mutterbilder in der Kriegspropaganda, vielmehr stellt sie die Mutterschutzbewegung in eine Reihe weiterer Vereinigungen zum Schutz von Kindern oder von Hinterbliebenen der Kriegsofopfer nach dem Zweiten Weltkrieg. Sie macht das „Zeitalter der Väter“ (1031) für die Kriege verantwortlich und setzt es dichotomisch gegen das „Mütterliche“ ab. Weder die Rolle des Mütterlichen in der Kriegsideologie noch ihre eigene Rolle als deren Proponentin gesteht Takamure ein.

Kanō Mikiyo hat als Herausgeberin der vielbeachteten Publikation über „Die Frauen und das *tennō*-System“ (*Josei to tennōsei*, 1989a) und in ihrem darin veröffentlichten Aufsatz „Das Kaiserherz und das Mutterherz“ („*Ōmikokoro to hahagokoro*“) Zusammenhänge zwischen der Mutterideologie während des Zweiten Weltkrieges, der *tennō*-Ideologie, der Einrichtung von staatlichen Mutterschutzmaßnahmen ab 1937 und der Vereinnahmung der Frauen für Kriegszwecke aufgezeigt. Unter den namhaften SchriftstellerInnen und Intellektuellen, die sich Anfang der 1940er Jahre in einer Anzahl von Publikationen wie etwa *Nihon no haha* („Die Mütter Japans“) von 1942 dem Thema der „japanischen Mutter“

näherten, befand sich neben Yanagita Kunio, Ishida Eiichirō, Kawabata Yasunari, Takamura Kōtarō, Ozaki Ichio und Satō Haruo auch Takamure Itsue (Kanō 1989b: 72f.). Der während des 15jährigen Krieges auf gesellschaftlicher wie auf staatlicher Ebene vorangetriebene Diskurs der Mutterverherrlichung fügte sich Kanō zufolge ein in die pronatalistische Politik der „Stärkung und Vermehrung der ‚menschlichen Ressourcen‘ für den Invasionskrieg“ und war deshalb – in diesem Ausmaß erstmalig in der japanischen Geschichte – von sozialpolitischen Mutter- und Kinderschutzmaßnahmen begleitet (Kanō 1989b: 69). Kanō konstatiert, daß angesichts der Zerrissenheit der Moderne das Geborgenheit verprechende Konzept der „Mutter“ eine große Anziehungskraft besitze, und sie vertritt die These, daß das *tennō*-System nur dann wirklich überwunden werden könne, wenn auch die kollektive Illusion des „Mütterlichen“ (*haha naru mono*) aufgegeben werde (Kanō 1989b: 81).

Das Mütterliche als das Leben hervorbringende und bewahrende Prinzip wurde in den Slogans des Mütterkongresses (Hahaoya Taikai) der Nachkriegszeit kultiviert. Takamures enthusiastische Darstellung der Mütterorganisationen und deren Friedens- und Anti-Atom-Arbeit nach dem Zweiten Weltkrieg, ihre Theoretisierung des Mutter-Ich (*boseiga*) und ihre Visionen einer wahrhaft mütterlichen Gesellschaft der Zukunft in *Josei no rekishi* verdeutlichen, daß sie das Konzept der „Mutter“, das sie während des Krieges in regierungstreuen gleichgeschalteten Zeitschriften publizierte, nicht aufgegeben hat. Sie hat es insofern modifiziert, als sie die Verbindung zum *tennō*-System nicht mehr herstellt. Das Idol der Mutter als Wegbereiterin einer neuen Gesellschaft hatte sie jedoch bereits in den 1920er Jahren propagiert und mit Beispielen von Frauen auf dem Land und in der bäuerlichen Gesellschaft (*kyōdōtai*), aber auch schon mit Verweisen auf die Urahnin, die Sonnengöttin Amaterasu, untermauert (Takamure 1926, 1928, vgl. Germer 1996b, 1998). Die Vision des Mütterlichen als einer politischen Kraft, wie Takamure sie in *Josei no rekishi* in der Darstellung der Reisunruhen von 1918 oder in der Friedensbewegung der Nachkriegszeit zeichnet, bildete also seit den 1920er Jahren eine Konstante in ihrem Denken

In kritischen Studien der 1990er Jahre wird auf den Aspekt der Kriegsverantwortung und auf Takamures ungebrochene Hoffnung auf das Mütterliche besonders abgehoben (Ueno 1998, Kanō 1995a, 1995b). Die fehlende Problematisierung und die versäumte Vergangenheitsbewältigung in bezug auf Mutterkonzepte der Kriegszeit werden auch den Vertreterinnen der Hahaoya Taikai zum Vorwurf gemacht (Suzuki 1995: 72, Kanō 1989a), deren Arbeit Takamure als so zukunftsweisend für eine friedliche Gesellschaft hervorhebt. Die Verantwortung der japanischen Frauen im Faschismus ist ein Thema, dem sich die Frauenbewe-

gung in Japan umfassend seit den 1990er Jahren im Zusammenhang mit den Zeugnissen der euphemistisch als „Trösterinnen im Gefolge der Armee“ (*jūgun ianfu*) bezeichneten Sex-Sklavinnen im Zweiten Weltkrieg stellt (vgl. das Kapitel „Frauengeschichte im asiatischen Kontext“). Eine ähnlich gelagerte Debatte hatte sich in Deutschland an der Publikation von Claudia Koonz' Buch *Mothers in the Fatherland* (1987) über die wesentliche Mitverantwortung der deutschen Frauen für die Nazi-Herrschaft entzündet. Gisela Bock vertrat in dieser weiblichen Version des Historikerstreits die Gegenthese, daß es die männlich dominierten Zirkel der Nazistrategen waren, die die Ausrottungspolitik zu verantworten hätten und daß diese entgegen der pronatalistischen Rhetorik eine antinatalistische Politik verfolgten (zur Debatte siehe Koonz 1987, 1992, Bock 1989, 1992, 1993).

Die implizit und explizit geäußerte These, daß der Maternalismus per se anfällig für die faschistische und mutterverherrlichende Vereinnahmung sei (vgl. Kanō 1995b, Suzuki 1995, Ueno 1998), vernachlässigt m. E. den Umstand, daß der Maternalismus in Japan eine längere und vor dem Faschismus entstandene intellektuelle Tradition in der japanischen Frauenbewegung darstellt. Der genannten These seien hier nur kurz zwei Argumente entgegengestellt: Zweifellos sind die Befreiungsanstrengungen der Frauen in Kriegszeiten in politische Organisationen, Parteien und Systeme eingebunden und für deren Zwecke nutzbar gemacht worden; und die Frauen selbst haben an die ihnen angebotene Möglichkeit der Emanzipation auf dem Wege des kulturellen Kampfes innerhalb eines faschistischen Regimes geglaubt. In diese Falle sind jedoch nicht nur ausgesprochene Maternalistinnen, sondern Frauen unterschiedlicher politischer und durchaus geschlechtsegalitärer Ausrichtungen innerhalb der japanischen Frauenbewegung gegangen. Als ein Beispiel hierfür ist etwa die während des Pazifischen Krieges politisch aktive Ärztin Yoshioka Yayoi (1871–1959) zu nennen, die bereits 1900 eine Medizinfachschule für Frauen gegründet hatte. Ihre Argumentation für Bildung und Berufstätigkeit der Frau war stets mit dem Dienst der Frauen für den Staat verknüpft. 1939 reiste sie zu Studienzwecken u. a. nach Deutschland, von wo sie das Konzept der nationalsozialistischen Gleichstellung aller Frauenorganisationen nach Japan brachte und dort vehement vertrat.³⁴⁷ Des weiteren war es Yosano Akiko, die während des russisch-japanischen Krieges (1904/5) in der Zeitschrift *Myōjō* („Morgenstern“) ihr berühmtes radikal-pazifistisches

³⁴⁷ Nach dem Krieg wurde Yoshioka aus ihrem Amt als Schulleiterin entfernt, erhielt jedoch bereits 1955 die höchste staatliche Auszeichnung für Frauen (Fujin bunka shō) (Nishikawa 1990c: 238–246, Mitsui 1963).

Gedicht *Kimi shini tamō koto nakare* („Du darfst mir nicht sterben“) veröffentlichte³⁴⁸ und in der Mutterschutzdebatte von 1918 eine anti-maternalistische sowie bis zu Beginn der Shōwa-Zeit eine dezidiert geschlechtsegalitäre Position vertrat. Sie verstand sich zudem als Teil des Proletariats (*musansha*). Bereits 1927 jedoch veröffentlichte sie ein Gedicht, in welchem sie dem *tennō* huldigte, verteidigte 1931 den Einfall in die Mandschurei aus nationalistischer und pan-asiatischer Sicht, wengleich sie die Gewalt kritisierte, und unterstützte ab 1932 durchgängig den kriegspolitischen Kurs der Regierung (vgl. Nagahara 1988: 52f.).

Nationalistische und faschistische Vereinnahmungen und Konzeptionalisierungen können sowohl durch maternalistische als auch durch geschlechtsegalitäre Konzepte gestützt werden. In diesem Sinne lautet auch der zweite Einwand gegen die dem Maternalismus inhärente Anfälligkeit für die faschistische Vereinnahmung, daß nämlich dem maternalistischen Denken ebenso auch eine inhärente Anfälligkeit für die „pazifistische Vereinnahmung“ bescheinigt werden könnte. Das pazifistische Engagement der Mütterbewegung nach dem Zweiten Weltkrieg stützte sich auf ein Selbstverständnis, in welchem Pazifismus und Maternalismus eng verknüpft waren. Es scheint mir hier also nicht um die postulierte Affinität des Maternalismus zu einem bestimmten nationalistischen, faschistischen oder pazifistischen Konzept zu gehen, sondern um die Möglichkeiten von Frauen, an öffentlichen, gesellschaftlichen und politischen, nationalen und internationalen Belangen mitzuwirken. Es geht um die Teilhabe von Frauen an gesellschaftlicher Macht. Maternalistische Ideen können dabei Positionen des Widerstands gegen staatliche Repression und Krieg begründen, aber ebenso Argumentationen für die Unterstützung der Soldaten durch die Pflichterfüllung der Frauen und Mütter an der Heimatfront liefern.

Takamura beharrte auf dem Thema Mutterschaft für die Emanzipation der Frauen und hob das Mutterschaftskonzept von einer biologischen auf eine soziale, gesellschaftliche und visionäre Ebene. Dies verband sie mit den Frauen der Mütterbewegung der 1950er Jahre ebenso wie mit jenem Teil der Frauen der *ūman ribu*-Bewegung der 1970er Jahre, für welche die Suche nach einer gesellschaftlichen Befreiung der Frau mit Kind ein vordringliches Anliegen war. Die Frauen der *ribu* stellten im Gegensatz zu den Frauen der Mütterbewegung oder der

³⁴⁸ Der Abdruck des Gedichtes führte zum Verbot der betreffenden Ausgabe (Sept. 1904). Zu Yosano siehe May 1975, eine vollständige Übersetzung liefert Schaarschmidt (1984: 60f.).

Frauenabteilungen (*fujinbu*) in Gewerkschaften und Parteien die Gesamtstruktur der geschlechtlichen Arbeitsteilung in Frage, die Frauen den Platz „drinnen“ und Männern den „draußen“ zuschreibt. Hierin konnten sie neben ausländischen feministischen Schriften auch auf Takamures Theoretisierungen zurückgreifen (siehe das Kapitel „Rezeption“), wenngleich *bosei* auch als Konzept entlarvt wurde, das der Aufrechterhaltung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung diene (Komashaku 1985).

Bei Takamures Konzept handelt es sich keineswegs um ein naives „Zurück zur Natur“ im Sinne einer Reduzierung der Frauen auf ihre biologischen Reproduktionsfunktionen. Sie beschränkt sich aber auch nicht auf ein modernes und komplexes Verständnis vom „Mütterlichen als System“ (*seido toshite no bosei*) (Ehara 1995). Vielmehr handelt es sich bei Takamure um eine ambivalente Mischung aus weitgefaßten essentialistischen und idealistischen Vorstellungen vom Mütterlichen und kritischen Dekonstruktionen von allgemein als natürlich angenommenen Phänomenen (wie Geburtsschmerzen). Sie konzeptionalisiert darüber hinaus eine institutionalisierte Mütterlichkeit, die sich in der Vergesellschaftung der Kindererziehung, sei es in der matrilinearen Gesellschaft der Frühzeit oder in der von ihr anvisierten mütterlichen Gesellschaft der Zukunft, manifestiert.

4.3.3 Liebe, Sexualität und Prostitution

In den folgenden Abschnitten über Liebe, Sexualität und Prostitution werden Takamures theoretische und historische Ausführungen zu diesem Themenkomplex behandelt, der in *Josei no rekishi* großen Raum einnimmt. „[D]aß man davon spricht, (...) die globale ‚diskursive Tatsache‘, die ‚Diskursivierung‘ des Sexes“ (Foucault 1995: 21) scheint heute gerade für ein frauengeschichtliches Werk selbstverständlich zu sein. Als Takamure *Josei no rekishi* schrieb, unterschied es sich jedoch gerade darin von Inoues marxistischer Frauengeschichte und ist auch in dieser Hinsicht ein Pionierwerk.

Es ist ein Allgemeinplatz in der feministischen Forschung, daß Frauen ideologisch oftmals auf ihr biologisches Geschlecht und auf die Sexualität festgelegt und reduziert wurden. Die damit einhergehende Beschränkung auf den Objektstatus forderte und bewirkte für weibliche Emanzipationsbestrebungen daher auch im Felde der Sexualität die politische, gesellschaftliche und theoretische Auseinandersetzung. Diese ist im Foucaultschen Sinne Teil der oben genannten Diskursivierung des Sexes, der sich niemand entziehen kann. In Japan beispielsweise wurden die Frauen der Seitōsha schon bald nach ihrer Formierung durch publizistische An-

griffe auf ihre sexuelle Integrität in den sexuellen Diskurs hineingezwungen, ohne daß sie dies selbst intendiert hätten.³⁴⁹

Daß Takamure in ihren theoretischen und historischen Ausführungen an dem umfassenderen gesellschaftlichen Diskurs über Sexualität teilnimmt, ist, wenn wir nach Foucault gehen, zum einen selbstverständlich. Zum anderen geht es jedoch um die Rolle, die ihre Frauengeschichte in diesem Diskurs einnimmt. Neben dem sozialökonomischen Ansatz in der Frauengeschichte Inoue Kiyoshis kommt bei Takamure auch die Kritik kultureller und ästhetischer Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern zum Tragen. Historisch relevant ist nicht nur Takamures Teilnahme an dem allgemeineren Diskurs um Sex, Prostitution und Ästhetik in den 1950er Jahren, sondern ihr spezifischer Beitrag dazu, in dem sich auch der Widerstand gegen kulturelle Formen des ungleichen Geschlechterverhältnisses manifestiert.

4.3.3.1 Die Geschichte der Liebe in Europa und Japan

Der „Geschichte der Liebe“ (*ren'aishi*) ist in *Josei no rekishi* ein ganzes Kapitel mit der Überschrift „Die Entstehung und das Scheitern der modernen Liebe“ (*Kindai ren'ai no hassei to zasetsu*) (591–646) gewidmet. Nagahata Michiko brachte die zentrale Bedeutung des Themas Liebe im Gesamtwerk Takamures mit ihrer Aussage auf den Punkt, man könne nicht von Takamure Itsue sprechen, ohne auch die Liebe zu thematisieren (Nagahata 1995: Klappentext). Takamures erste umfassende Darlegung ihrer feministischen und sozialphilosophischen Anschauungen aus dem Jahr 1926 trug den Titel *Ren'ai sōsei* („Genesis der Liebe“). Darin erörterte sie anhand des Begriffes Liebe eigene Überlegungen über Geschlechterbeziehungen und unterzog die Theorien der klassischen westlichen Philosophen, die sich über Liebe und Geschlecht geäußert hatten, einer kritischen Betrachtung (siehe Germer 1996b). Das Thema Liebe zog sich durch den gesellschaftlichen Diskurs und durch die Auseinandersetzungen der japanischen Frauenbewegung der 1920er Jahre (vgl. Germer

³⁴⁹ Die Herausgeberinnen der Zeitschrift *Seitō* waren 1911 lediglich mit der Zielsetzung der „Entfaltung des Talents der Frau“ (Neuss 1971: 2) angetreten. Bereits ab 1912 mußten sie sich mit den Angriffen seitens der Gesellschaft und der Massenmedien auseinandersetzen, welche sie als „neue Frauen“ (*atarashii onna*) verleumdeten, die Alkohol tranken, in Bordellen verkehrten, promiskuitiv und lesbisch seien (Neuss 1971: 29f., 148). Die Frauen der *Seitō* thematisierten Sexualität daraufhin zunächst in einzelnen Beiträgen 1913–1914. 1914 bis 1916 folgten drei weitere, vor allem in der *Seitō* geführte Debatten mit den zentralen Themen Keuschheit (*teisō ronsō*, 1914), Abtreibung (*datai ronsō*, 1915) und Prostitution (*haishō ronsō*, 1915–1916). Vgl. hierzu Orii 1991 und Germer 1998.

1998), an denen sich auch Takamura beteiligte. Es setzte sich in ihren Werken während des Krieges in dem Konzept der Mutterliebe (etwa *Bokeisei no kenkyū* von 1938) und in der Nachkriegszeit in der Abhandlung *Ren'airon* („Über die Liebe“, Takamura 1948b) fort. Auch in *Josei no rekishi* bildet es einen zentralen theoretischen Bezugspunkt in der Frage nach der historischen Kontingenz des Geschlechterverhältnisses.

Takamura zufolge stammt der moderne Liebesbegriff aus der geistigen Tradition Europas (*yōroppateki chisei*), wo sich auf der Grundlage des Kapitalismus Begriffe wie Moderne (*kindai*), Menschlichkeit (*ningensei*) oder Würde des Individuums (*kojin no songen*) herausgebildet hätten. Mit der zivilisatorischen und kulturellen Erneuerung Japans (*bunmei kaika*), der Europäisierung und der Einführung der kapitalistischen Produktion seit der Meiji-Zeit habe die europäische Liebesanschauung durch Übersetzungen auch in Japan Einzug gehalten. Die unvollendete Moderne in Japan hat nach Takamuras Ansicht jedoch eine vollständige Verbreitung des europäischen Liebesideals verhindert und ließ – von wenigen literarischen Ausnahmen abgesehen – die Idee der modernen Liebe schließlich scheitern (592). Die Idee einer Liebe auf der Grundlage der Gleichheit von Mann und Frau sei zwar in Europa entstanden und hätte sich dort gedanklich entwickelt. Dem Inhalt nach sei sie jedoch in Japan bereits in der Frühzeit verwirklicht gewesen. Takamura kontrastiert die griechische Ehe des Altertums, die keine Institution der Liebe, sondern der Fortpflanzung gewesen sei, mit dem japanischen Brauchtum der Besuchsehe: Am Anfang der japanischen Geschichte der Beziehungen zwischen den Geschlechtern stand ihr zufolge also Liebe, während der Beginn der europäischen Geschichte mit der rechtlosen Stellung der griechischen Ehefrau und der lieblosen Funktion der Fortpflanzung verbunden gewesen sei.

Die europäische Geschichte der Liebe läßt Takamura mit Platon beginnen, der in seinem „Gastmahl“³⁵⁰ die männliche Homosexualität als der Heterosexualität überlegen beschrieb (594–95). Die Verachtung der Frau in jener Epoche korreliere mit dem Dualismus von Geist und Materie in der griechischen Philosophie,³⁵¹ ein Dualismus, der vom mittelalterlichen

³⁵⁰ Siehe „Das Gastmahl“, in: Platon (1995: 208–209), wo es heißt, daß diejenigen, deren körperlicher Zeugungstrieb stärker ist, sich den Frauen zuwenden, während diejenigen, deren seelischer Zeugungstrieb stärker ist, sich in homoerotischer Freundschaft einander zuwenden und dabei edlere und unsterbliche geistige Kinder miteinander zeugen. Der Mann ist schon bei Platon das „überlegene Geschlecht“ (Stopczyk 1980: 18).

³⁵¹ Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt Pieper (1993). Die hierarchische Bewertung einer von der Empirie (Materie) unabhängigen Idee (Geist) bezeich-

Christentum in seiner Verehrung des Geistes und Verneinung des Leiblichen übernommen worden sei. Die Stellung der Frau im Christentum jedoch habe sich im Vergleich zum klassischen Griechenland verbessert, da es im christlichen Mittelalter keine Möglichkeit zur Scheidung gab (596), der Mann also seine Frau nicht nach Belieben verstoßen und damit sozial deklassieren konnte. In Asien, so vergleicht Takamura, gab es zwar auch leib- und frauenfeindliche Tendenzen im Buddhismus. Die Spaltung zwischen Geist und Materie war jedoch nicht so ausgeprägt und habe deshalb nicht die Form der geistigen Liebe zwischen Mann und Frau wie in Europa ausgebildet (597). Die einseitige, rein geistige Liebe und die daraus folgende Verehrung und Überhöhung des Weiblichen bewertet Takamura jedoch kritisch. Dantes *Beatrice*³⁵² oder Goethes „Ewig-Weibliches“ (Faust II) zeichneten sich als Produkte von Männern und als Elemente in deren Wachstumsprozessen aus. Diese Vorstellungen hätten zunächst wenig Bezug zu wirklichen Frauen gehabt und seien für diese auch von fraglichem Wert (598). Im Mittelalter sei der Geist-Materie-Dualismus vorherrschend gewesen, der mit der Renaissance in der Kunst und mit Luther in der Religion schließlich überwunden wurde und sich zur modernen Liebe entwickeln konnte (600). Liebe und körperliche Vereinigung in der Ehe hätten dort schließlich zu einer Union in der Liebesehe gefunden. Takamures eigene Definition der modernen Liebe beinhaltet die Einheit von Geist und Körper und die Würdigung und die Freiheit des Individuums. Das ganzheitliche Frauenbild dieser romantischen Liebe habe Walt Whitman literarisch beschrieben. Daß sie ausgerechnet einen homosexuellen Poeten als einzigen Schriftsteller einer

net sie als „den androzentrischen Kern der platonischen und aller nachfolgenden essentialistisch orientierten Philosophie“ (Pieper 1993: 84). Dies sei eine männliche Setzung, mit welcher der antike Philosoph das, was er an der männlichen Natur hochschätzte, als überempirisches Sein ausgab. Als Beispiel für den Androzentrismus antiken Philosophierens nennt auch Pieper das „Symposion“ („Das Gastmahl“), und zwar in bezug auf die hierarchische Unterscheidung einer „himmlischen“ (geistig-seelischen) und einer „gemeinen“ (körperlichen) Liebe. Erstere, personifiziert durch die ältere Aphrodite, die nur einen Vater (Uranos) hat, ist aus eben diesem Grunde ranghöher als Letztere, welche, personifiziert durch eine jüngere Aphrodite, aus der Verbindung von Zeus mit einer Frau entstanden ist (Platon 1995: 180c–184a, Pieper 1993: 84f.).

³⁵² Von Dante Alighieri (1265–1321) in italienischer Sprache geschriebene poetische Darstellung seiner Jugendliebe Beatrice in 31 Gedichten. Diese vereinigte er nachträglich durch eine Art Prosakommentar, so daß ein Werk entstand, das seine Liebestheorie widerspiegelt.

ganzheitlichen heterosexuellen Liebesanschauung nennt, war Takamure vermutlich nicht bewußt.³⁵³

Mit dem ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert stellten bürgerliche Frauen erstmals selbst geschlechtsspezifische Forderungen, in deren Zentrum das Recht auf Scheidung für Frauen und die freie Wahl der Ehepartner standen. Die Engländerin Mary Wollstonecraft schrieb ihre Abhandlung *A Vindication of the Rights of Woman*, und französische Literatinnen wie George Sand verfochten die freie Liebe (601). Ende des 19. Jahrhunderts schließlich trat mit der schwedischen Sozialreformerin Ellen Key eine Frau auf den Plan, deren Schriften *Das Jahrhundert des Kindes, Liebe und Ehe, Die Frauenbewegung, Die Renaissance der Mütterlichkeit* sowie *Krieg, Frieden und die Zukunft* auch ins Japanische übersetzt und in der Frauenbewegung der Taishō- und Shōwa-Zeit eingehend rezipiert und diskutiert wurden.³⁵⁴ Keys „von einem mütterlichen Standpunkt aus“ gemachte Vorschläge hält Takamure für „die ersten Anzeichen einer Wiederbelebung der matriarchalen Gesellschaft (*bokeigata shakai*) in einer neuen Form, welche die Wiederbelebung einer kommunistischen Gesellschaft in einer neuen Form mit sich bringen“ werde (601). Takamure entdeckt zwar in Keys Gedanken Ähnlichkeiten zur Ideologie der *ryōsai kenbo*, betont aber die Wichtigkeit von Keys Erkenntnis, daß Ehe ohne

³⁵³ Ihre Informationen über die europäische Liebesanschauung bezog Takamure aus Kuriyagawa Hakusons (1880–1923) Schrift *Kindai no ren'aikan* („Die Liebesanschauung der Moderne“), einem Bestseller aus den 1920er Jahren (erschienen 1922, siehe Nagy 1981: 168). Kuriyagawa Hakuson (wirklicher Name: Kuriyagawa Tatsuo) war Literaturprofessor an der Kaiserlichen Universität Kyōto. In seinem Bestseller kommt Whitman allerdings nicht vor. Er behandelt unter anderen Byron, Browning, Wagner, Goethe, Dante und Ellen Key.

³⁵⁴ Key beeinflusste mit ihrer Abhandlung *Das Jahrhundert des Kindes*, 1899, die Reformpädagogik im ersten Drittel dieses Jahrhunderts am nachhaltigsten. In Japan wurde ihr Name erstmals 1905 in der Zeitschrift *Joshi kyōiku* („Frauenbildung“ 1904–1916, herausgegeben von Shimoda Jirō) erwähnt (vgl. *Kindai Josei Bunkashi Kenkyūkai* 1989: 65). 1906 wurde eine Übersetzung von *Das Jahrhundert des Kindes* aus dem Deutschen herausgegeben; *Liebe und Ehe* wurde erstmals 1911 in der Zeitschrift *Taiyō* („Die Sonne“) erwähnt und 1912 in dem Journal *Teikoku bungaku* („Literatur des Kaiserreiches“) inhaltlich erläutert. Zu den Übersetzungen in der *Seitō* siehe Fußnote 270. Der Erziehungswissenschaftler Harada Minoru übersetzte *Das Jahrhundert des Kindes* als *Jidō no seiki* 1916, *Die Frauenbewegung* als *Fujin undō* 1918 und *Liebe und Ehe* als *Ren'ai to kekkon* 1920. 1922 erschien eine *Aufsatzsammlung Ellen Key (Eren Kei ronbunshū)* von Honma Hisao und 1919 Hiratsuka Raichōs Übersetzung von Keys *Die Renaissance der Mütterlichkeit* als *Bosei no fukkō* (vgl. Kaneko 1999).

Liebe nicht nur sinnlos, sondern auch schädlich für die Nachkommen sei (602). Dies ist Teil des evolutionistischen Gedankengutes Keys, das Takamure zwar an anderer Stelle bereits kritisiert hatte, in seinen Grundzügen jedoch teilte (604) (Takamure 1926, vgl. Germer 1996a, 1996b).

Die Forderungen der westlichen Frauenrechtlerinnen nach Freiheit in der Liebe, nach Mutterschutz und nach der Vergesellschaftung der Kindererziehung, wie sie etwa Charlotte Perkins-Gilman (1860–1935) formulierte,³⁵⁵ sieht Takamure in den gegenwärtigen kommunistischen Gesellschaften bereits verwirklicht. Was fehle, sei jedoch eine Vision für die Zukunft, eine Art vergesellschaftete Liebe, welche die Form einer neuen ursprünglichen und mütterlichen Gesellschaft (*atarashii katachi de no bokeigata – genshigata*) annimmt (603).

Die Moderne (*kindai*) hat Takamure zufolge für die Liebe und damit auch für die Frauen einen eindeutigen Fortschritt gebracht: Im Altertum und im Mittelalter wurden die Philosophien und Gedankengebäude, die sich um die Liebe drehten, ausschließlich von männlichen Denkern erdacht. Sie definierten und interpretierten damit auch das weibliche Geschlecht, das sich davon blind leiten ließ. Mit der Moderne erst setzten die Frauen erstmals den männlichen Definitionen ihre eigenen Erklärungen und Theorien über Liebe entgegen (604).

In der Gegenwart (*gendai*) seien zwei Trends zu beobachten: zum einen die zunehmende Kommerzialisierung und Verbreitung der männlich dominierten Sexualität mit dem Mittel der Massenmedien, in deren Darstellungen eine Art Prostituirung der Frauen erfolge; zum anderen folge aus der mit der Moderne entstehenden Bewußtwerdung der Frauen die sexuelle Selbstbestimmung (*seiyoku jishu*) etwa in der Forderung nach der Demokratisierung des Bettes, wie sie Beauvoir vertritt (605).

Gerade in der Geschichte der Liebe in Japan sieht Takamure einen weitreichenden Unterschied zur europäischen Geschichte. Hierin erkennt sie den besonderen Stellenwert, den die japanische Geschichte für das Verständnis der europäischen und der Weltgeschichte einnimmt. Denn während in Europa die Schriftkultur mit der patriarchal strukturierten Gesellschaft zusammenfällt und mit ihr verbunden ist, gibt es in

³⁵⁵ Amerikanische Sozialphilosophin, Schriftstellerin, Dichterin und Essayistin, die u. a. die Zeitschrift *The Forerunner* im Alleingang verfaßte, herausgab und verlegte. Beeinflußt durch Lester Wards Theorien verknüpfte sie in ihren religiös-politischen Schriften reformdarwinistische Evolutionstheorien mit feministischen Zielen (Rubart 1990). Ihr bekanntestes Werk *Women and Economics*, 1898, wurde 1919 ins Japanische übersetzt. Bereits 1913 wurde sie von Kiku Yoshiko als Gleichheitstheoretikerin der Differenztheoretikerin Ellen Key gegenübergestellt (Kaneko 1999: 137).

Japan eine Frühzeit und frühzeitliches, d.h. gemeinschaftlich-matriarchales Zusammenleben, von dem auch schriftliche Zeugnisse überliefert sind. Diese Besonderheit Japans und ihre Bedeutung für die Weltgeschichte wurden, so merkt Takamure kritisch an, von japanischen Gelehrten oft geringgeschätzt (605). In bezug auf das soziale System von Liebe und Ehe, das für sie die Eckpunkte einer Periodisierung der Geschlechtergeschichte und damit der allgemeinen Geschichte liefert, schreibt sie:

(...) Die Familienverhältnisse und die Sicht auf Frauen im griechischen und römischen Altertum waren fast die gleichen wie die ab der Muromachi-Zeit in Japan. Also muß man sagen, daß die europäische Geschichte mit der Muromachi-Zeit begann und daß folglich die geschichtliche Entwicklung in Japan vor der Muromachi-Zeit, nämlich von der Frühzeit bis hin zum Patriarchat, in Europa fehlt. In diesem Sinne ist der Beitrag groß, den die japanische Geschichte, insbesondere die Zeit vor Muromachi, für die Menschheitsgeschichte (*jinnruishi*) leistet. (614)

Ihre grundlegende These besagt, daß in der japanischen Frühzeit, die sie bis zum Ende der Heian-Zeit ansetzt, Liebe und Ehe identisch und noch nicht an die späteren moralisch-institutionellen Normen gebunden waren.

Liebe ist für Takamure immer sorgfältig zu trennen von Prostitution. In der japanischen Frühzeit gab es ihr zufolge zwar Vergnügen (*kyōraku*), aber keine Wollust (*inraku*) im Sinne käuflicher Liebe (131). Eine natürliche und aktiv männerliebende Haltung wurde Takamures Verständnis nach nicht verachtet, sondern gehörte zu den Attributen des Jung(e)frauseins. Sie zitiert die Beschreibungen der Tamana hime im *Man'yōshū* und im *Kokinshū* und weist die Vermutung der Prostitution, wie sie in späteren Interpretationen geäußert wurde, zurück (131).³⁵⁶ Die Liebe bildet Takamure zufolge bis zur Heian-Zeit die Voraussetzung für die Ehe. Wenn die Liebe zwischen einem Paar vorüber war, konnte auch die Ehe ohne weiteres aufgelöst werden, indem die Besuche des Mannes eingestellt wurden.

³⁵⁶ Das Gedicht lautet in Übersetzung (Kap. IX: 1738–1739): „There lived a maiden Tamana/At Sué that bordered on Awa./Broad of breast was she,/Her waist radiant like a wasp's/And radiant her face.//When she stood smiling like a flower,/Wayfarers, breaking their journey,/turned to her door, unbeckoned./A neighbor, abandoning his wife,/unasked, offered his precious keys to her.//Thus charmed were all men,/And lithely she leaned upon them/With wanton airs and graces.//When a man stood by her door./Out she went and met him/Forgetting all,/Through in the dead of night (*The Manyōshū* 1965: 216).

Erst ab der Muromachi-Zeit und mit der allgemeinen Verbreitung der Einheirat der Frau in die Familie des Mannes wurden Liebe und Ehe als voneinander unabhängig verstanden. Diese Entwicklung nennt Takamure die „Austreibung der Liebe“ (*ren'ai ga haijo sareru*, 243). Zweck der Ehe war es nun, Erben für die Weitergabe des Privateigentums zu gebären. An Stelle der „natürlichen“ ehelichen Liebe erfanden die Männer nun mit dem Konkubinat und der Prostitution Systeme der „künstlichen“ Liebe (243), die vor allem den reichen Männern zugute kamen. Hier begann, so Takamure, die Teilung der Frauen in Ehefrauen und Prostituierte, die Teilung der Frauen in sexuelle Sklavinnen, die entweder auf das Gebären von Nachkommen oder auf die Befriedigung des männlichen sexuellen Verlangens beschränkt waren (vgl. 243). Die „Zeit der Liebe“ (*ren'ai no jidai*) war nach Takamures Ermessen am Ende der Kamakura-Zeit endgültig vorbei. Danach habe Liebe im Fall der Frau Ehebruch und im Fall des Mädchens Unmoral bedeutet. Die „Philosophie des Geldes“ (*kane no tetsugaku*) und die von Takamure so genannte „Pseudo-Liebe“ (*giji ren'ai*) wurden bestimmend: Der Mann kaufte sich nun eine keusche Ehefrau, und wenn er Geld erübrigen konnte, leistete er sich – verzehrt vom Verlangen nach der natürlichen, sexuell freien Frau – eine Konkubine oder eine Prostituierte (275).

In der Edo-Zeit folgte die vollständige, staatlich gestützte Etablierung, Differenzierung und Ausweitung des Prostitutionssystems (auf dessen Darstellung bei Takamure noch eigens eingegangen wird). In der Liebesliteratur und den Kabuki-Stücken dieser Zeit stand die Kurtisane oder die Prostituierte im Mittelpunkt, sie waren die „Gefährtinnen im Liebestod“ (*shinjū no aite*) und die „Herrscherinnen der Liebeswelt“ (*aiyokukai no shūhaisha*). Darüber hinaus bildeten sie die ästhetischen Trendsetterinnen (313). Takamure charakterisiert sie als die Trägerinnen der Pseudo-Liebe. Als Bedingungen wirklicher Liebe nennt sie die Freiheit der Frau und die Aufhebung ihrer rechtlichen, moralischen und ökonomischen Unterdrückung, das heißt, die Abschaffung des Familiensystems und die Abschaffung der Prostitution.

Das moralische und normative Leitbild, das Takamure vorschwebt, ist die Frau, die ihren Mann in Freiheit und aufgrund von Liebe auswählt. Diese Vorstellung hat nicht nur einen humanistischen und individualistischen Hintergrund. Ihr liegt auch ein evolutionistischer Gedanke zugrunde, den Takamure in *Josei no rekishi* zwar nicht ausführt, den sie aber in den 1920er Jahren in ihren Schriften und Essays über die Liebe (1926, 1928) erörterte. Darin kam der Liebe der Frauen die menscheitsgeschichtliche Aufgabe zu, diejenigen Männer auszuwählen, welche für die Fortpflanzung und friedliche Weiterentwicklung der menschlichen Spezies am geeignetsten sind (Takamure 1926).

4.3.3.2 *Sexualität, Arbeit und Familie*

Takamures Verständnis von Sexualität formulierte sie in einem Aufsatz von 1931, in dem sie die romantische Liebe in dem Bemühen definierte, die philosophisch entwertete „Natur“ zu rehabilitieren:

Es ist keineswegs so, daß die Liebe ein zivilisatorisches und der Sexualtrieb ein animalisches Phänomen sei, da Liebe (*ren'ai*) und Sexualtrieb (*seiyoku*) im Geschlechtsleben (*seiseikatsu*) aller Lebewesen von Anfang an bis ganz zum Ende gleichzeitig und nebeneinander existieren. (...) Was wir Liebe nennen und was wir als Sexualität bezeichnen, sind Phänomene, die nur als das, was sie eben sind, erklärt werden sollten, irgendwelche Bedeutungen gibt es nicht. Die sexuellen Phänomene sind [lediglich] Ausdruck von Entstehen (*hassei*) und Vergehen (*shōmetsu*). (Takamure 1931b: 23)

Sexualität und Liebe bilden bei Takamure keinesfalls antagonistische Metaphern, sondern sind in ihrem Urzustand Ausdruck eines natürlichen Verhältnisses. Wie bereits im Kapitel über die frühen Eheformen gezeigt wurde, versteht Takamure Sexualität als Bestandteil der „reinen Naturehe“. Als eine Art natürliches Reservat sieht Takamure sie jedoch auch dem historischen Prozeß der Vermarktung und Ausbeutung ausgesetzt. Die Trennung von Liebe und Sexualität in der patriarchalen Familie ist ihr zufolge Ursache für das degenerierte Geschlechterverhältnis. Takamures Verständnis von Sexualität, wie es in den folgenden Ausführungen dargestellt und diskutiert wird, basiert auf der normativen Grundlage der Heterosexualität.

Die Versklavung der Frau in der patrilokalen Familie setzt Takamure mit der Verdinglichung der Menschlichkeit der Frau gleich. In dem Prozeß der Brautübergabe von einer Familie zur nächsten nimmt die Frau den Warencharakter an und wird zur Prostitutionsware (*shōfuteki shōhin*) (150, 248). In der zivilisierten Gesellschaft gelte das Marktgesetz von Angebot und Nachfrage. Takamure formuliert provokant:

Die Frau ist sicherlich eine der gefragten Waren. Die Nachfrage nach Arbeitskraft wird durch den Verkauf von Sklaven auf dem Arbeitsmarkt befriedigt, die Nachfrage nach Sexualität (*sei*) wird auf dem sexuellen Markt durch den Verkauf von sexuellen Sklavinnen befriedigt.

Diese beiden genannten Arten der „Verwandlung des Menschlichen in eine Ware“ (*ningensei no shōhinka*) treten in typischer Weise in Begleitung der Entstehung der Warenwirtschaft und der urbanen Wirtschaft in Erscheinung. (249)

Diese sozioökonomischen Bedingungen hätten im griechischen Altertum und im Japan der Muromachi-Zeit geherrscht und die Art der Sexualität wie auch den Frauentyp geformt (249). Sexualität wird hier als Ressource der Arbeitskraft gleichgestellt, die den gleichen Bedingungen des kapitalistischen Warenmarktes unterworfen ist und in gleicher Weise organisiert ist. Eine ähnliche Parallelisierung von Sex und Arbeit findet sich in der neueren amerikanischen Feminismus-Theorie von Catharine A. MacKinnon (1989). Sie schrieb in ihrem vielbeachteten und programmatisch zu nennenden Aufsatz über „Feminismus, Marxismus, Methode und der Staat“:

Der Früchte seiner Arbeit bzw. seiner Sexualität beraubt zu werden definiert, was es für den Marxismus bzw. Feminismus bedeutet, machtlos per se zu sein. (...) Ihr jeweiliges Ziel ist (...), zu zeigen, daß die Beziehungen, in denen viele arbeiten und einige wenige davon profitieren, in denen einige vögeln und andere gevögelt werden, die wesentlichen Momente der Politik sind. (MacKinnon 1989: 87)

Auch Takamure geht es um Gleichsetzungen, durch die sie marxistische Erkenntnisse der Klassenanalyse und feministische Einsichten in die Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern zu einer theoretischen Gesamtschau zu integrieren sucht. Die Sexualität wird von Takamure ebenso wie von MacKinnon als natürliche Ressource und zugleich als eine Größe verstanden, die politischen Verhältnissen und sozialen Bedingungen unterworfen und formbar ist. Sie strukturiert die Gesellschaft von Grund auf und ist in allen sozialen Verhältnissen wirksam.

Takamure beginnt das dritte Kapitel über „Die Mütter der schmerzfreien Geburt“ mit Ausführungen „über die Art des Geschlechtsverkehrs“ und postuliert in ihren Eingangssätzen: „Sowohl für das patriarchale Familiensystem, in dem Frauen und Kinder jeweils einem Mann als dessen Eigentum gehorchen, als auch für dessen Endform, die heutige Familie (*katei*), gilt, daß die Art des Geschlechtsverkehrs äußerst unnatürlich ist“ (46). Dies macht sie daran fest, daß Männer von ihren Ehefrauen oftmals selbst während der Schwangerschaft geschlechtlichen Verkehr forderten. Sie hält dies für ein unnatürliches Phänomen, welches darauf verweist, daß die Frauen nur als Mittel zur Befriedigung männlicher Triebwünsche angesehen werden. Weiterhin führt sie konfuzianische Tugendlehren für Frauen an, die auf Passivität abheben, die Unterdrückung weiblicher sexueller Äußerungen propagieren und Tabus, Verbote, Vorurteile und Ungerechtigkeiten gegenüber der Frau beinhalten (48) (siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur“). Unnatürliche Sexualität und das gefühllose und rohe Verhalten der Männer, wie es durch die Vorherr-

schaft des Mannes im Familiensystem begünstigt werde, sei oftmals, wie Takamure in einem konkreten Fall anführt, die Ursache für Frigidität oder Nervenkrankheiten von Frauen (48). Männern biete dieses System jedoch Vorteile: denn selbst ein „erschreckend behaarter, stinkender und häßlicher“ Mann sei gegenüber seiner Braut aufgrund seiner „patriarchalen Position, gesellschaftlichem Brauchtum und anatomischen Vorteilen – einem aggressiven Organ –“ (49) begünstigt.

Die Wurzel allen Übels sieht Takamure in der gesellschaftlichen Institution der Familie, wenn sie schreibt: „Die Erbsünde besteht aus nichts anderem als dem Familiensystem selbst“ (47). Die natürliche Sexualität des Mannes werde einerseits durch seine Herrscherposition in der Familie korrumpiert und sadistisch, und andererseits durch die Inpflichtnahme des Familiensystems, durch den Druck wirtschaftlichen Erfolges, der auf den Männern laste, masochistisch. Die Einsamkeit der Männer, ihre Sehnsucht nach der Lorelei, ihre Beschreibungen der Amazonenstämme oder ihre Geschichten von blutrünstigen Frauen sind für Takamure Hinweise darauf, daß Männer größtenteils Masochisten sind (51f.). Mit Hilfe dieser „Hundertern und Tausenden von vor allem von Männern gemachten pathologischen sexuellen Überlieferungen und Geschichten“ seien Frauen immer wieder in Kategorien eingeteilt³⁵⁷ und in diesem Sinne „gemacht“ worden (52). Takamure diskutiert Geschichte(n) über Frauen als männliche Konstrukte, verfällt jedoch im gleichen Zuge mit ihrer Verallgemeinerung des Masochismus in eine psychologisierende Ontologisierung.

Takamure erörtert auch die Theorien über männliche Sexualität und Familie, wie sie von fortschrittlichen männlichen Autoren ihrer Zeit formuliert wurden. So zitiert sie etwa Itō Seis (1905–1969) Annahme, daß die Polygamie eine Art mit Schuldgefühlen beladener Instinkt der Männer sei.³⁵⁸ Sie hält diese Haltung bereits für fortschrittlich gegenüber der Prahlerei mit der Vielweiberei, jedoch klinge die Charakterisierung des Mannes als instinkthafte polygam und der Frau als instinkthafte monogam wie eine Selbstverteidigung und Rechtfertigung der Männer. Diese Erklärung wird von Takamure als ungenügend zurückgewiesen (272). Auf der anderen Seite stellt Takamure mit den Ansichten von

³⁵⁷ An anderer Stelle führt sie exemplarisch hierfür Otto Weiningers Einteilung von Frauen in „Huren“ und „Mütter“ in dessen Monographie *Geschlecht und Charakter* (1903) an (siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur“).

³⁵⁸ Itō Sei war ein bekannter Schriftsteller, Herausgeber literarischer Werke, Übersetzer und Literaturkritiker. Die zitierten Äußerungen stammen aus „Josei ni kansuru jūnishō“, einer Serie von 12 Artikeln, die von Januar bis Dezember 1953 in *Fujin kōron* („Rundschau der Frau“) erschienen. (Itō Sei *zenshū* 1972).

Emil Lucka (1877–1941)³⁵⁹ die Thesen eines anderen „modernen Mannes“ vor, der nun aber genau die gegenteilige Meinung von Itō Sei vertritt. Lucka zufolge basiert die Monogamie auf der entwickelten Erotik der Männer. Frauen entwickelten sich hingegen nicht, sondern blieben von Begierden gesteuert auf der Stufe der ursprünglichen promiskuitiven Erotik stehen (273).³⁶⁰ Takamure kommentiert, daß sich diese dichotomisierende Darstellung und die Ideologie von der übermäßigen Triebhaftigkeit der Frau bereits im alten Indien finde und mit ihr die Unterdrückung der Frauen durch eine besonders rigide Moral gerechtfertigt werde (274).

Die Sexualität spielt für Takamure eine entscheidende Rolle in ihren Geschichtstheorien über das Familiensystem. Sie bildet geradezu ihre Grundlage, denn „die sexuelle Beziehung ist natürlicherweise eine Beziehung der Liebe (*ai no kankei*)“ (1000). Auf den letzten Seiten der Geschichte der Frau diskutiert sie die Bedingungen der „neuen Familie“, die ja eine „Familie der Liebe“ sein solle, indem sie nochmals die Sexualität der „untergehenden Familie“ thematisiert und darin die mehrfach postulierte Spaltung der Frauen in Ehefrauen und Prostituierte auch in Hinsicht auf die sexuellen Praktiken erörtert. Die patriarchale Sexualität sei demnach auf die Zeugung möglichst vieler Nachkommen ausgerichtet. Das indische Kamasutra aus dem 5. Jahrhundert unterteile die sexuellen Praktiken in für die Befruchtung günstigere und weniger günstige.³⁶¹ Auch der römische Dichter und Epikureer Lucretius (um 96 v.u.Z. – um 40

³⁵⁹ Österreichischer Schriftsteller, Verfasser psychologischer Essays und seinerzeit bekannter Philosoph im Wien der Jahrhundertwende. Zu seinen Schriften zählen u.a. *Drei Stufen der Erotik*, 1913, und ein apologetisches Werk über seinen Freund Weiniger, *Otto Weiniger. Sein Werk und seine Persönlichkeit*, 1905.

³⁶⁰ Lucka vertrat die These von der Evolution der Liebe in drei Stufen: vom sexuellen Instinkt über die Liebe zur Synthese von Sexualität und Liebe. Als Beispiel für das Zurückgebliebensein der Frauen führt er die Legende von Orpheus und Eurydike an. Orpheus, der nach dem Tod seiner Frau keine andere Frau begehrt, verärgerte damit die thrakischen Frauen, die ihn zur Strafe in Stücke rissen (Takamure, 273). Bachofens und Engels' Standpunkt gleicht mehr dem Itō Seis: Der Übergang vom „Hetärismus“ oder der „Sumpfung“ zur Einzelhe wird als „Fortschritt“ gesehen, der wesentlich von den Frauen „herbeigewünscht“ worden sei. Von den Männern konnte dieser Fortschritt angeblich nicht ausgehen, weil sie nicht auf die Annehmlichkeiten der Gruppenehe verzichten wollten und schließlich die strikte Monogamie auch nur für die Frauen einführten (Engels 1962: 57).

³⁶¹ Takamure zitiert hier aus *Ningen no rekishi* („Die Geschichte des Menschen“), das zu den Hauptwerken Yasuda Tokutarōs (1898–1983) zählt. Yasuda war Arzt und Übersetzer, der sich in der Bewegung für Geburtenkontrolle und in der proletarischen Bewegung engagierte.

n. u. Z.) unterschied in seinem Gedicht *De rerum natura* („Über die Natur der Dinge“) die zeugungsbegünstigende Stellung für den Sex mit der Ehefrau – wie bei den Tieren von hinten – und verschiedene freie Bewegungen für den Sex mit „Dirnen“ (1001).³⁶² Takamure nennt erstere eine „animalische und vergewaltigende Art“ der ausschließlich auf die Fortpflanzung ausgerichteten sexuellen Praktik, die der Epoche entspricht, in der die Familie durch patriarchale Gewalt beherrscht wurde. Doch weder die Ehefrau noch die im sexuellen Ausdruck freiere Prostituierte verfügten, so Takamure, unter den Bedingungen des Patriarchats über eine selbstbestimmte Sexualität (1001). Diese habe es nur in der Frühzeit gegeben, wo es für die Jungen und Unverheirateten Kinderhütten, Jungmänner- oder Jungfrauenhütten, für die Verheirateten Besuchshütten, für die Menstruierenden Menstruationshütten und für die Schwangeren Gebärhütten gab, d. h. die soziale und räumliche Organisation sich am Zyklus der Frau (*onna no seiri*) orientierte (1002). Seit der Entstehung des Patriarchats und der patriarchalen Familie orientiere sie sich jedoch am Zyklus des Mannes (*otoko no seiri*)³⁶³ und habe so die Unnatürlichkeit und die Gespaltenheit der weiblichen Sexualität bewirkt (1002):

Kurzum, auf der Grundlage des Familiensystems (*kateisei*) des alten Typs – des zum Untergang bestimmten Familiensystems – ist die Geschichte des ehelichen Sexuallebens eine durchweg verkrüppelnde (*fugu*). Man kann wohl sagen, daß dies besonders für die Ehefrau bislang nicht problematisiert wurde und eine vernachlässigte Unterdrückungsgeschichte darstellt, die für die Frauengeschichte äußerst gewichtig und grundlegend ist. (1003–1004)

Takamure führt Simone de Beauvoirs These an, daß die Unterordnung der Frau in jahrtausendelanger Konditionierung die Frigidität der Frauen und ihre passive Haltung in der Sexualität hervorgebracht habe (1001). Sie ergänzt diese These mit ihrer eigenen idealistischen Annahme einer ursprünglich natürlichen, d. h. aktiven weiblichen Sexualität, die auch gewisse Schonzeiten für Frauen enthält. Dies ist für sie der bereits oben genannte „selbstbestimmte Typ“ (*jishugata*) der Sexualität, der in der

³⁶² In der Tat erörtert er, welche sexuellen Praktiken die Chance auf Empfängnis vermindern und also von „Gattinnen“ vermieden werden sollten. Die entsprechende Passage ist aufgenommen in Stopczyk 1980: 35–36, eine Übersetzung liefert Helmut Diels: *Über die Natur der Dinge*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1957.

³⁶³ Ihre Begründung lautet, daß es weder für die menstruierende noch für die schwangere Frau Schutz vor den sexuellen Forderungen des Mannes gebe. Die Ehefrau müsse, wenn sie sich sexuell zurückzieht, die schlechte Laune oder das Fremdgehen des Ehemannes fürchten, und für die Prostituierte bedeute eine sexuelle Pause einen ökonomischen Verlust (1002).

Frühzeit bestanden habe, nun aber „verlorengegangen“ und der Aufspaltung in einen „frigiden Typ“ (*fukanshō gata*) der Ehefrauen und einen „kommerziellen Typ“ (*shōbaigata*) der Prostituierten gewichen sei (1002). Die kritische „Diskursivierung“ des Sexes, die Takamure hier vornimmt, stellt, wie zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, eine Besonderheit ihrer *Josei no rekishi* dar. Weder in japanischen (vgl. etwa Inoue 1948) noch in westlichen (vgl. etwa Beard 1946) frauen- oder sozialgeschichtlichen Werken ihrer Zeit konnte Sexualität in diesem Sinne thematisiert oder theoretisiert werden (vgl. Davis 1996: 86). Das Vorgehen Takamures weist dabei ein spezifisches Muster der Theoriebildung auf, das auch für andere Themen ihrer *Josei no rekishi* gilt. Sie dekonstruiert androzentrische Annahmen über Geschlecht und zeigt deren Geschichtlichkeit sowie die männliche Schlagseite darin auf. Des weiteren untersucht sie historische Quellen auf ihre geschlechtsspezifischen Aussagen hin. Die Dekonstruktion und ihre Interpretation geschlechtlicher Spezifika theoretisiert Takamure auf der Grundlage ihrer idealistischen Vorstellungen über Sexualität und Liebe. Daraus folgt die dichotomisierende theoretische Darstellung einer frühen matriarchalen und einer späteren patriarchalen Sexualität.

Die Stärke ihres Konzeptes liegt auch hier in der Kritik an den sozialen Bedingungen und den geschlechtlichen Hierarchien, von denen die Sexualität historisch geprägt ist, sowie in der Postulierung dieser Prägung überhaupt. Dem heutigen Verständnis nach liegt hier eine ähnliche Unterscheidung wie die zwischen *sex* (biologisches Geschlecht) und *gender* (soziale Geschlechtsrolle) vor, welche im westlichen Zusammenhang dazu verhalf, das Verhältnis der Geschlechter nicht mehr als „natürliches“, sondern als soziales zu begreifen und damit der historischen Untersuchung freizugeben (vgl. Kelly-Gladol 1976). Diese Unterscheidung und folglich die Historisierung scheint Takamure jedoch in bezug auf die Frühzeit aufzugeben. Hier sind *sex* und *gender* eins, die natürliche Sexualität, ihr sozialer Ausdruck und ihre sozialen Funktionen gehen unmittelbar auseinander hervor.

4.3.3.3 Weibliche und männliche Homosexualität

Takamure zitiert und bejaht Simone de Beauvoirs Diktum von der „gemachten Frau“ in dem feministischen Klassiker *Le Deuxième Sexe* („Das andere Geschlecht“), das bereits 1953 von Ikushima Ryōichi als *Daini no sei* ins Japanische übersetzt und von Takamure kritisch rezipiert wurde (Beauvoir 1956, siehe auch Kōra 1976: 245). In der Kritik an Beauvoir zeigen sich Takamures Scharfsinn und ihre eigenständige theoretische Position, wie sie sie bereits in ihren frühen theoretischen Schriften aus den 1920er Jahren darlegte. Damals hatte sie die klassischen Philosophen

sowie die Frauen der westlichen Frauenbewegungen und ihre jeweiligen Äußerungen über Frauen und Geschlecht kritisch diskutiert. In den 1920er Jahren war es Ellen Key, deren Schriften sie viel verdankte, die sie jedoch auch wie keine andere aus der japanischen Frauenbewegung einer eingehenden Kritik unterzog (Germer 1996a, 1996b).

In *Josei no rekishi* widerlegt Takamura argumentativ Beauvoirs Annahme eines anatomischen Vorteiles des Mannes der Frau gegenüber und stellt Beauvoirs Beschreibungen des männlichen Genitals als einfach und aktiv bzw. des weiblichen Genitals als kompliziert und passiv in Frage (49, vgl. Medzeg 1999: 77). Eigentlich, so argumentiert Takamura, sei das weibliche Geschlecht das Organ der Fortpflanzung, das mit der Menstruation seinem inneren, eigenständigen und natürlichen Rhythmus der Paarungs- und Fortpflanzungsbereitschaft folge, während das männliche Sexualorgan, der Penis, nur in Reaktion auf Äußerliches, seien es Frauen, Gedanken, Bilder o.ä. erigiere, d.h. aktiv werde. So gesehen sei in Hinblick auf die sexuelle Fortpflanzung der Mann ein passiv Reagierender, welcher der äußeren Impulsgebung bedarf, während die Frau ihren autonomen Rhythmus in sich trage (50).³⁶⁴

Beauvoirs biologistische Bewunderung des männlichen Genitals kontert Takamura mit der biologistischen Verehrung des weiblichen Zyklus. Den Geschlechtsorganen werden von beiden Theoretikerinnen Bedeutungen eingeschrieben, Bedeutungen, die sie nicht selbst erfanden, sondern aus einem Fundus kultureller Zuschreibungen schöpften. Die Verehrung des Phallus und der Vulva sowie der Rhythmen der Natur finden sich in den Kulturkreisen beider Theoretikerinnen. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß in Japan auch heute noch in shintoistischen Heiligtümern und gerade auch in öffentlichen religiösen Darstellungen von Genitalien die Vulva eine bedeutende Rolle spielt,³⁶⁵ während Darstellungen der Vulva und weiblich konnotierter natürlicher Zyklen in Europa verschüttete Relikte einer vorchristlichen Zeit sind.³⁶⁶

³⁶⁴ An anderer Stelle führt Takamura Segawa Kiyokos *Amaki* („Aufzeichnungen über die Frauen des Meeres“) und ihre ethnographischen Beschreibungen über Frauen in Bergwerken, Industrie und Landwirtschaft an, um der These von der sexuellen Passivität der Frau zu widersprechen (61). Tatsächlich lassen sich Beschreibungen der direkten und offensiven sexuellen Artikulation von Frauen auch in den Beschreibungen John F. Embrees und Ella Lury Wiswells von 1935 über das Dorf Suye mura finden (Embree 1964, Smith und Wiswell 1982).

³⁶⁵ Sexualität und weibliche Genitalien spielen im frühen Shintō eine so große Rolle, daß Stein (1997: 26) zumindest für jene Zeit „fast von einem Vagina-Kult sprechen möchte“. Auch heute noch finden sich allenthalben öffentliche symbolische Darstellungen von Vulva und Penis.

³⁶⁶ Siehe hierzu die Arbeiten der Archäologin Marija Gimbutas (1996).

Takamure bestätigt Beauvoirs These von der „gemachten“ Frau in der androzentrischen Kultur und von (Hetero-)Sexualität als historischem Mittel der Unterwerfung. Beide argumentieren über weite Strecken anti-biologistisch und gehen von einem nicht-deterministischen soziokulturell und historisch vermittelten weiblichen Selbstverständnis aus. Dennoch entwickeln beide auch eine biologistisch-essentialistische Vorstellung von der Bedeutung des geschlechtlich-biologischen Körpers. Anders als Beauvoir, die den männlichen Körper idealisiert und Schwangerschaft und biologisches Muttersein ablehnt, wertet Takamure jedoch die weibliche Anatomie auf und vertritt die These, daß die Abschaffung des die Sexualität pervertierenden und die Geschlechter korrumpierenden Familiensystems dazu führen würde, die wahre Bedeutung weiblichen Begehrens und darüber hinaus mütterlicher Liebe zu entdecken (50).

Für Beauvoir ist subjekthafte Heterosexualität, in der die Frau nicht zur Beute des Mannes wird, in der Gegenwart zwar als Ausnahme (Beauvoir 1956: 495), letztlich jedoch nur in der Utopie möglich (vgl. Medzeg 1999: 77). Sie beschreibt die lesbische Beziehung als gelebte Erfahrung in positiver Weise als der heterosexuellen überlegen und den Frauen zuträglicher und tiefer:

Die Frau, die sich zur Lesbierin macht, weil sie die Herrschaft des Mannes ablehnt, kostet oft das Vergnügen, in einer andern denselben Amazonenstolz wiederzufinden. (...) Sie [die lesbischen Studentinnen von Sèvres] waren stolz, einer weiblichen Elite anzugehören, und wollten autonome Subjekte bleiben. (...) Mann und Frau posieren – selbst wenn sie verheiratet sind – mehr oder weniger voreinander, vor allen Dingen aber die Frau, welcher der Mann immer irgend etwas vorschreibt, wie beispielhafte Tugend, Charme, Koketterie, Kindlichkeit oder Strenge. In Gegenwart des Mannes oder des Liebhabers fühlt sie sich nie ganz sie selbst. Einer Freundin gegenüber paradiert sie nicht, braucht sie sich nicht zu verstellen, sie ähneln einander zu sehr, um sich nicht offen zu zeigen. Diese Ähnlichkeit bringt die weitestgehende Intimität mit sich. An solchen Verbindungen hat die Erotik oft nur einen recht geringen Anteil. (...) wenn aber bei einem [heterosexuellen] Liebespaar die Körper sich voneinander gelöst haben, werden die Liebenden sich wieder fremd: Einesteils erscheint der männliche Körper der Frau sogar abstoßend, andererseits empfindet der Mann manchmal einen faden Widerwillen vor dem Körper seiner Genossin. Zwischen Frauen ist die sinnliche Zärtlichkeit gleichmäßiger, andauernder. (Beauvoir 1956: 418–420, zit. bei Takamure 52)

Takamure bestätigt Beauvoirs Ausführungen. Sie erweitert sie zudem um einen entscheidenden Punkt, daß nämlich nicht nur Frauen, sondern

auch Männer „gemacht“ werden, daß nicht nur Frauen den an sie gestellten Erwartungen entsprechen müssen, sondern auch Männer den Bräuchen oder dem Familiensystem (*kateisei*) gemäß die Rolle des Ehemannes oder des Patriarchen spielen müssen. Auch bei Männern sei untereinander die Möglichkeit, sich so wie sie sind zu zeigen und sich als Gleiche zu begegnen sowie sich einander als Freunde anzuvertrauen, größer als in der gemischtgeschlechtlichen Begegnung. Die Ursache dafür ist für Takamure jedoch historischer Art und liegt in der „Familie“, die „das Grab der sexuellen Liebe“ zwischen Mann und Frau sei (53).

Für Beauvoir stellen der biologische Körper des Mannes und die männlichen kulturellen Leistungen Leitbilder dar und werden zum Inbegriff authentischer Freiheit und der Möglichkeit zur Transzendenz, die den Frauen geschichtlich verwehrt wurde. Die heterosexuelle Utopie einer gleichberechtigten Partnerschaft kann nur dadurch verwirklicht werden, daß die Frau auch ihre biologischen Nachteile, „die Passivität ihres Körpers“ (Beauvoir 1956: 407) sowie ihr Verhaftetsein in der Immanenz überwindet und sich in kulturellem Schaffen den männlichen Formen von Transzendenz angleicht. Takamure hingegen macht nicht die biologischen Gegebenheiten für die von beiden konzedierte heterosexuelle Misere verantwortlich, sondern die Familie als die soziale Institution, welche die Geschlechter in hierarchischer und pervertierender Weise aneinanderkettet. Auch Takamure hat biologistische und ausgeprägte essentialistische Vorstellungen, allerdings muß die Natur, und vor allem die Natur der Frau, nicht überwunden, sondern befreit werden, um zu der heterosexuellen Utopie zu gelangen. Ihre romantische Konzeption einer ursprünglichen Natur und ihrer kulturellen historischen Verformung ist wesentliches Motiv für ihre historischen Forschungen. In bezug auf die Sexualität kommt ihr erkenntnisleitendes Interesse in folgenden Sätzen pointiert zum Ausdruck:

Auch die Art des Geschlechtsverkehrs, bei dem der Mann für aktiv und die Frau für passiv gehalten wird, ist (...) an seine Grenzen gekommen. Was also ist zu tun? Mit dieser Frage wollen wir uns mit erwartungsvollem Interesse dem Geschlechtsleben unserer AhnInnen aus der lang vergangenen Epoche der Frühzeit zuwenden, auch wenn uns dies keine direkte Antwort geben kann. (54)

Die Definition und der gegenwärtige Zustand der Heterosexualität bedürfen Takamure zufolge der kritischen und historisch begründeten Relativierung. Die Institution der Heterosexualität an sich stellt sie jedoch nicht in Frage. Sie bildet in Takamures Denken die in der Natur begründete Norm, der gegenüber die Homosexualität eine lediglich soziale Variante des Liebeslebens bildet. Die weibliche Homosexualität ist Ta-

kamure zufolge aus der Not geboren, und sie verdammt sie nicht. Der männlichen Homosexualität in ihrer frauenverachtenden Variante hingegen gilt Takamures scharfe Kritik.

Die auf Frauen bezogenen Thesen verschiedener Philosophen (Platon, Aristoteles, Sokrates, Weiniger, Schopenhauer) hatte Takamure bereits in den 1920er Jahren thematisiert, ihre frauen- und körperfeindlichen Aspekte hervorgehoben und sie argumentativ widerlegt (Germer 1996a, 1996b). Die Homosexualität der griechischen Philosophen bewertet sie in *Josei no rekishi* als Perversion, die aus dem Prostitutionssystem des Altertums entstanden sei. Neben der weiblichen Prostitution sei dort auch die männliche verherrlicht worden. Sokrates habe die männliche Homosexualität als Zeichen einer herausragenden Kultur (*yūshūna bunka*) bezeichnet und Aristoteles sie aus bevölkerungspolitischen Gründen propagiert.³⁶⁷ Takamure läßt auch im Vergleich mit der japanischen Muromachi-Zeit keinen Zweifel daran, daß sie darin die Zeichen der schlimmen Zustände dieser Gesellschaft sieht.

Im Japan der Muromachi-Zeit konstatiert sie das Auftauchen homoerotischer Literatur in der Öffentlichkeit und sieht darin die Verherrlichung männlicher Homosexualität. Homosexualität und päderastische Verhältnisse wurden in *monogatari* und Kriegerepen als unsterbliche Liebe zwischen älteren vorgesetzten Männern und deren jüngeren Schülern beschrieben, für die man sogar das Leben opferte. Homosexualität wurde in der Muromachi-Zeit mit dem Begriff „Weg der Jugend“, *nyakudō* (auch *jakudō*) oder *shudō* (auch *wakashudō*) benannt. Wie Takamure am Beispiel des Krieger-Liebespaars Hirata und Yoshida vom Beginn der Keichō-Zeit (1596–1611) argumentiert, wurden homosexuelle Beziehungen damals ähnlich wie in der griechischen Anschauung als platonische Liebesverhältnisse verstanden (615). Fleischlicher wurden diese Beziehungen erst in der Edo-Zeit dargestellt, wo auch die männliche Prostitution florierte. Der Schrift *Nanshoku saiken kiku no sono* („Führer durch den Chrysanthemengarten der Männerliebe“)³⁶⁸ aus dem Jahre 1764 (Meiwa 1) zufolge gab es zur damaligen Zeit in Edo 231 männliche Prostituierte. Sie wurden *iroko* oder *kagema* genannt (616, 245). In vielen Städten waren die Viertel für männliche Prostitution bekannt und wurden teilweise auch von weiblichen Freierinnen aus der Oberschicht besucht (616). Haupt-

³⁶⁷ Takamure (245) nennt hier keine Quellen, aus der ihre Informationen stammen.

³⁶⁸ Die Führer durch die Prostituiertenviertel waren sehr zahlreich und gelten als zuverlässige historische Quellen, sowohl was die statistischen Angaben als auch was die Hinweise auf die Etikette betrifft (May 1992).

sächlich wurden sie jedoch von *bushi* (Krieger), Städtern und zu einem geringen Teil auch von Bauern frequentiert.

Takamure sieht die männliche Homosexualität im Zusammenhang von Frauenverachtung und rigidem Familiensystem, dessen Kehrseite das Prostitutionssystem darstellt. Die japanischen *bushi* vergleicht sie mit den europäischen Rittern und sieht den wesentlichen kulturellen Unterschied zwischen beiden Ständen in der Verachtung der Frau durch den japanischen Krieger gegenüber der Verehrung der Frau in der europäischen ritterlichen Minne (616 u.a.). Die männliche Homosexualität der *bushi* wird hier zu einem Ausdruck der Frauenverachtung und des gestörten Geschlechterverhältnisses des japanischen Mittelalters, das Takamure zufolge ja dem Altertum des Okzidents gleichzusetzen ist. Auch für das Griechenland des Altertums stellt sie an anderer Stelle fest: „Die griechische Homosexualität etablierte sich auf der Grundlage der Frauenverachtung“ (594).

Takamures Verweise auf die Homosexualität in der Edo-Zeit ergänzen das Bild, das sie von der Edo-Zeit als halb feudal, halb altertümlich zeichnet. Sie sollen darüber hinaus den moralischen Verfall dokumentieren, den das unterdrückerische Geschlechterverhältnis zeitigte. Dieses sei eine direkte Folge des unnatürlichen Ehe- und Familiensystems, das eine wirkliche Solidarität zwischen den Geschlechtern verhindere.³⁶⁹

Im ersten Kapitel ihres Buches erklärt Takamure, daß der Mangel einer solchen Solidarität wohl die Ursache für homosexuelle Neigungen sowohl unter Männern als auch unter Frauen sei (12, 13). Diese neigten zu gleichgeschlechtlicher Einswerdung, wenn die eigentliche heterosexuelle Einswerdung nicht möglich ist. Als Beispiel hierfür nennt Takamure die bestdokumentierte Lesbengemeinschaft „Vereinigung der Goldenen Orchidee“ (Jinlanhui) aus der Zeit des vorrevolutionären China. Die in den Provinzen von Kanton ansässige Gruppe bestand ausschließlich aus Frauen, von denen einige als Ehepaare zusammenlebten. Heiratszeremonien wurden durchgeführt, wobei eine Frau die Rolle des Ehemanns und die andere die Rolle der Ehefrau übernahm. Wie bei der traditionellen Eheschließung wurden rituelle Geschenke ausgetauscht und ein Fest gefeiert, bei dem nur Frauen anwesend waren. Die Paare konnten sogar weibliche Kinder adoptieren, welche wie andere Kinder auch erberech-

³⁶⁹ Takamure verweist auch auf gegenwärtige Familienstreitigkeiten (*katei sōgi*), die immer wieder und mit tragischen Folgen für die beteiligten Frauen aufblühen. Sie weisen ihr zufolge darauf hin, daß der Feind nicht in den Männern, sondern in der Familie als Institution zu suchen sei (11). Diese sei auch für das Phänomen der Homosexualität verantwortlich.

tigt waren.³⁷⁰ Diese Frauengemeinschaften wurden jedoch mit der Revolution aufgelöst. Takamure vermutet naiv, daß sie sich zur partnerschaftlichen Ehe des kommunistischen China weiterentwickelt haben (13). Tatsächlich jedoch kehrten viele Frauen, die aufgrund der Wirtschaftskrise auf der Suche nach Arbeit nach Hongkong gekommen waren und die sogenannte Ledigen-Häuser vor allem für das Zusammenleben der Frauen im Alter in der Volksrepublik aufgebaut hatten, nach dem Sieg der Kommunisten nicht dorthin zurück, weil Gerüchten zufolge unverheiratete ältere Frauen von den Kadern zur Heirat gezwungen worden waren (Sankar 1985: 70).

Takamure setzt für das Aufkommen der männlichen Homosexualität unter Kriegern und Mönchen die Muromachi-Zeit fest. Tatsächlich jedoch bildeten solche Liebesverhältnisse und insbesondere die Knabenliebe unter Mönchen bereits in bildlichen Darstellungen (*emaki*) aus der Mitte der Kamakura-Zeit, den *chigo sōshi* oder den *koshibagaki sōshi* ein eigenes homosexuelles Genre innerhalb der *emaki* (Childs 1980). Takamures Darstellung der männlichen Homosexualität als eines Übels, das in der Muromachi-Zeit begann und sich mit seiner Kultivierung in der Prostitution der Edo-Zeit verschlimmerte, entspricht vollkommen ihrem Schema eines historischen Prozesses, dessen Kehrseite die sinkende Stellung der Frau und die Austreibung der Liebe durch das Ehe- und Familiensystem bildet. Daß die männliche Homosexualität in exklusiven männerbündischen Vereinigungen, in der Kriegerschicht und in den teilweise militarisierten Klöstern, also in Zirkeln der Macht, die sich durch den Ausschluß von Frauen konstituieren, kultiviert wurde, hat Takamure jedoch klar erkannt und herausgearbeitet.

Ein wesentlicher Strang männlicher homosexueller Kultur insbesondere der Edo-Zeit war Teil der damaligen Bordellkultur. Paul Schalow schreibt in der Einführung zu seiner Übersetzung von Ihara Saikaku (1642–1693) Sammlung *Nanshoku ōkagami* („Großer Spiegel der Knabenliebe“)³⁷¹ aus dem Jahr 1687:

³⁷⁰ Vgl. hierzu Chen 1928, zit. n. Lieh-Mak, O’Hoy, & Luk 1983: 23. Im China der Gegenwart hingegen wird allgemein eine weitgehende sexuelle Repression konstatiert, die sich zum einen auf der juristischen Ebene in der strafrechtlichen Verfolgung von Homosexualität und Promiskuität manifestiert und zum anderen durch das vollständige Fehlen oder die Verhinderung von sexueller Aufklärung gekennzeichnet ist (Ruan 1991).

³⁷¹ *Nanshoku ōkagami* enthält 40 Kurzgeschichten von Ihara Saikaku, in denen homosexuelle Beziehungen von älteren Männern mit heranwachsenden jungen Männern im 17. Jahrhundert in Japan beschrieben werden. Siehe die vollständige Übersetzung von Schalow 1990.

Books on sexual love, such as *Nanshoku ôkagami*, flourished in the seventeenth century in response to a demand from Japan's emergent urban class of merchants and artisans called *chônin* (townsmen). These books reflect the cultural assumption that romantic love was to be found not in the institution of marriage, but in the realm of prostitution. (Schalow 1990: 1)

Dies entspricht eben jener Einschätzung, die Takamure in *Josei no rekishi* vertritt, wenn sie, wie ich im folgenden ausführe, die Muromachi- und die folgende Edo-Zeit als Zeitalter von „Sex und Geld“ charakterisiert. Männliche Prostitution erwähnt Takamure lediglich am Rande und im Zusammenhang mit Homosexualität. Nur ein Mal ist auch die Rede von real auftretenden heterosexuellen Praktiken männlicher Prostituiertes (616). Die Geschichte der Prostitution als System, die im folgenden thematisiert wird, beschränkt sich bei Takamure ausschließlich auf die heterosexuelle weibliche Prostitution.

4.3.3.4 Entstehung und Entwicklung der heterosexuellen Prostitution

In der Nara- und Heian-Zeit gab es die *asobime* (*asobihime*) (wörtlich: „Spielmädchen“), die selbständige und in den Künsten ausgebildete Prostituierte (*geinôteki shishô*) waren. Daß deren Schutzgottheit mit den Göttern Kunado no kami oder Sarutahiko³⁷² identisch war, verweist für Takamure darauf, daß es sich bei diesen Frauen und deren sexuellen Handlungen um Relikte der frühzeitlichen Gruppenehe handelt, wo seinerzeit bei religiösen Festen Geschlechtsverkehr öffentlich zu Ehren der Götter zelebriert wurde (294f.). Das spätere *chôjasei*, eine Sitte, wie sie im *Ise monogatari*, *Konjaku monogatari* und *Uji monogatari*³⁷³ beschrieben ist, und bei welcher ursprünglich dem Gast die Tochter des Hauses über Nacht angeboten wird, hält Takamure für Überreste der Besuchsehe. In der Kamakura-Zeit wurden dem Reisenden von dem Vorsteher (*chôja*) einer Station oder eines Gasthauses Frauen angeboten, und oft organisierten Frauen, die nun selbst *chôja* genannt wurden, den Austausch von

³⁷² Sarutahiko no kami taucht im *Kojiki* (Kap. 38, 40) als irdische Gottheit auf, welche die himmlischen Götter auf der Erde empfängt und geleitet. Der Name Sarutahiko wird darin schließlich einer weiblichen Gottheit übertragen (40). Wie Kunado no kami ist sie eine irdische Gottheit des Weges.

³⁷³ *Uji shûi monogatari* („Gesammelte Erzählungen aus Uji“), vermutlich um 1220 verfaßte Sammlung von weltlichen und buddhistischen Erzählungen, in denen humorvolle oder groteske Vorkommnisse aus dem Alltagsleben des Volkes aller Schichten beschrieben werden. Sie ähnelt dem *Konjaku monogatari*, in dem fast die Hälfte der 197 Erzählungen bereits auftauchen (NKBZS 28, übersetzt von D.E. Mills: *A Collection of Tales from Uji*, 1970).

Sex gegen Gratifikationen. Dies bewertet Takamure als eine aus der Besuchsehe und Einheirat des Mannes hervorgegangene und damit vermischte Form der Prostitution (295), die sich mit der Entwicklung von Handel und Verkehr ausweitete. Dieses *chōja*-System bildete die Vorläuferin der öffentlichen Prostitution (*kōshōsei*). Häuser, in denen *yūjo* („Freudenmädchen“) untergebracht waren, wurden vom *bakufu* zunächst verboten, später aber wurden sie für die Krieger-Schicht freigegeben. Im folgenden wird Takamures Sicht auf die historischen und kulturellen Umstände der Entstehung von Prostitution als eines Systems ausgeführt, das sich erst in der Muromachi-Zeit etabliert habe. Eine von Takamures zentralen Thesen zur Muromachi-Zeit besagt, daß die Weltsicht dieser Epoche vom Geld bestimmt war. Auf Geld und Reichtum bezogene Redensarten jener Zeit und eine am Ende der Muromachi-Zeit geschriebene kleine Schrift mit dem Titel *Jinkyōron* („Abhandlung über die Menschen“),³⁷⁴ in der sie eine in ihrer Direktheit historisch neue „Philosophie des Geldes“ ausgebreitet sieht, untermauern ihre These (269). In dieser Schrift werden Männer aus verschiedenen Schichten dargestellt, die ihren gesellschaftlichen Status durch Geldbesitz verbessern, ja die Standesgrenzen überwinden konnten (270f.).

Für Japan veranschlagt Takamure die Entstehung der Prostitution als öffentliches System (*kōshōsei*) der Muromachi-Zeit. Davor hätte es zwar auch schon private Prostitution gegeben, daneben aber auch die freie Liebe der gewöhnlichen Frauen. Die Begriffe *mekake* oder *tekake* (Prostituierte) gab es Takamure zufolge bis zur Kamakura-Zeit nicht, derartige Verhältnisse wurden eher als vieleckige Liebesverhältnisse angesehen. Die Begriffe seien Produkte der Muromachi-Zeit, denn nun erst konnte ein Mann eine Frau in Besitz nehmen wie eine Sache, auf die er seine „Hand legt“ (*te o kaketa*) oder seinen „Blick wirft“ (*me o kaketa*) (272). Das Wort *tsuma*, das ehemals die Gattin oder den Gatten bezeichnete und soviel wie „meine Hälfte“ bedeutete, wurde allmählich nur noch für die Ehefrau verwendet (271). Die Begriffe *mekake*, *tekake* und *tsukai onna* stammen aus der Kriegerschicht. Als das chinesische Schriftzeichen für *mekake* eingeführt wurde, hatte es noch keine feststehende japanische Lesung und wurde wie das Zeichen für *tsuma* einfach auch „*me*“ gelesen. In der Edo-Zeit schließlich wurde es als *mekake* gelesen und bekam Takamure zufolge dann erst eine feststehende Bedeutung (352). Die Teilung der

³⁷⁴ Die aus einem Band bestehende Lehrschrift stammt aus dem Jahre 1487 und ist mit einem vermutlich gefälschten Nachwort von Ashikaga Yoshimasa (1436–1490), dem achten Shogun des Muromachi-*bakufu* versehen (NSDJ, 1–136, KSSMR 4: 648).

Frauen in Gattinnen auf der einen und Prostituierte oder Konkubinen auf der anderen Seite vollzieht Takamure hier etymologisch nach.

Ab der Muromachi-Zeit sei die Liebe der gewöhnlichen Frauen also streng verboten und in die Vernügnungsviertel der Städte verbannt worden. Die Literatur handelte nun – ganz im Unterschied zu der von Frauen verfaßten Heian-zeitlichen Literatur – von „Sex und Geld“ (*iro to kane*) (244). Takamure vergleicht diese Entwicklungen wiederum mit der abendländischen und der chinesischen Geschichte. Im Judentum konnten Frauen wegen nicht-ehelicher Liebesverhältnisse von der eigenen Familie gesteinigt werden, und im alten China wurde solch ein freies Liebesverhältnis dem Ehebruch gleichgesetzt und schwer bestraft (242). In diesen hart sanktionierenden, schwerwiegenden Reglementierungen des Liebeslebens sieht Takamure die wesentliche Ursache für das Entstehen der Prostitution. Sie schreibt:

Auf diese Weise wurde die Liebe ausgetrieben und die Männer haben an Stelle der natürlichen Liebe (*shizenteki ren'ai*) die künstliche Liebe (*jinkōteki ren'ai*) erfunden und sie auf der Grundlage des Konkubinats und des Systems der Prostitution reproduziert. Dies kam hauptsächlich den Reichen zugute. Die Spaltung [der Frauen] in Ehefrauen und Prostituierte (*bai'inpu*) (die Spaltung der sexuellen Sklavinnen) begann auf diese Weise. (243)

Daß diese Spaltung ein typisches Phänomen des Altertums sei, theoretisiert sie wiederum am Beispiel des klassischen Griechenlands:

Die durch die einseitige Androhung der Höchststrafe für Ehebruch offiziell anerkannte und auf die Fortpflanzungsorgane bezogene Versklavung der Hausfrauen (*katei fujin*) sowie die unverblühte Verwandlung der Geschlechtsorgane der Prostituierten in Waren in diesem öffentlichen Prostitutionssystem zeigen die beiden Seiten des Charakters (*seikaku*) der „Frau des Altertums“. Und dieser Charakter hat sich im Griechenland des Altertums und bei uns seit der Muromachi-Zeit in typischer Weise entfaltet. (244)

Die griechische Gesellschaft des Altertums wird von Takamure ebenfalls als eine Gesellschaft, die von Sex und Geld (*iro to kane no shakai*) bestimmt wurde, dargestellt. Hierfür beruft sie sich auf Morgans Einschätzungen der griechischen Philosophen sowie der Etablierung und Verherrlichung des Hetärensystems (siehe Morgan 1877), wo das Prostitutionssystem als Schutz für die Frauen aus gutem Hause vor den sexuellen Energien der Männer gerechtfertigt wurde. Takamure zitiert des weiteren Bebel (1980), demzufolge sich die Eigeninteressen des Staates am System der Prostitution seit jeher in der Gesetzgebung zeigen (244).

Die Entstehung der Prostitution hängt Takamure zufolge des weiteren eng mit der Entstehung der Städte und der ausgeprägten sozialen Differenzierung zwischen Stadt und Land aufgrund des Wandels von der agrarischen zur Handelswirtschaft zusammen (277–278). Als Merkmale im Prozeß der Städtebildung nennt Takamure die zunehmende Geldwirtschaft, Klassenbildung sowie die „Versklavung“ und Prostituierung der Frauen (279f.). Die ersten Städte entstanden im Altertum in Mesopotamien, Griechenland und Rom in Form von umfriedeten Stadtstaaten von Bürgern (*shimin kaisō*) (277, 282). Auch in China bildeten sich Stadtstaaten, die jedoch aus einzelnen Verwandtschaftsgruppen (*dōzoku*) und ihrer Anhängerschaft bestanden und in hierarchischer Weise eine Pyramide mit der Kaiserstadt an der Spitze bildeten.

Hingegen waren die ersten Städte in Japan von Asuka bis Heian zwar nach chinesischem Vorbild erbaut, hatten jedoch keine starken Mauern oder Befestigungsanlagen. Diese gab es erst ab der Neuzeit. Denn die Hauptstadt war lediglich Wohnort des Oberhauptes und ursprünglicher Versammlungsort des Stammesbündnisses (281). Doch nicht nur die Städte waren unbefestigt, auch die einzelnen Häuser waren derart gebaut, daß Kommen und Gehen ungehindert möglich war. Selbst die einzelnen Zimmer waren nicht abschließbar, und die Fortführung der abendlichen Besuchsehe war noch lange möglich (281). Ein klar geteiltes System von treuer Ehefrau/Prostituierte war noch nicht möglich und entstand erst in den Burgstädten der Kamakura- und Muromachi-Zeit. Harada Tomohiko setzte die Entstehung von befestigten Städten mit einer bürgerlichen Gesellschaft (*shimin shakai teki toshi*) in Japan erst für das Ende des Mittelalters (das Ende des *shōen*-Systems) fest, was in Takamures Periodisierung der Zeit der Vollendung des japanischen Altertums entspricht (282).³⁷⁵ Die Entstehung und Entwicklung dieser Städte und der Stadtkultur sieht Takamure auch in Japan in einem engen Zusammenhang mit der Ausbreitung und der Form der Prostitution. Deren Rückseite bilde die Verschärfung der Benachteiligung der Frauen im Ehesystem, die zu Besitzlosen und vollkommen Abhängigen wurden (469).

Das Kamakura-*bakufu*, so Takamures These, hatte noch aus Furcht vor sinkenden Steuerabgaben des Volkes die Prostitution einzudämmen versucht. Diese Strategie findet sich in der „Epoche der Städte“, unter Toyotomi Hideyoshi und Tokugawa Ieyasu nicht mehr. Vielmehr wurde dort

³⁷⁵ Takamure bezieht sich auf Haradas Studie *Chusei ni okeru toshi no kenkyū* („Studien zur Stadt im Mittelalter“), Tōkyō: Kōdansha, 1942. Harada Tomohiko (1917–1983) war Historiker des japanischen Mittelalters und der Neuzeit. Er ist für seinen innovativen Blick auf die Geschichte in Form von Kultur-, Frauen-, oder Stadtgeschichte bekannt.

die Prostitution aktiv gefördert und als System erstmals etabliert. Im Jahr 1528 wurde ein Kurtisanenamts (*keiseikyoku*) eingerichtet. Den Frauen (*yū-jō*) wurden amtliche Lizenzen erteilt, und jährliche Steuern wurden von ihnen verlangt (298). Hierin sieht Takamure den Beginn des öffentlichen Prostitutionssystems (*kōshōsei*), das in einem sich wechselseitig bedingenden, wesentlichen Zusammenhang mit der zivilisierten Gesellschaft (*bunmei shakai*) stehe:

Das Prostitutionssystem ist das Produkt des Zeitalters der Warenproduktion (*shōhin seisan jidai*) und des Zeitalters des Handels (*shōgyō jidai*). Hier erreicht das Phänomen des versklavten Menschen, der seine Arbeitskraft als Ware verkauft, seinen Höhepunkt (...). Gleichzeitig etabliert sich durch die Versklavung der Frau das Prostitutionssystem, in dem ihre Sexualität als Ware verkauft wird. (298)

Takamure hält die Sicht zeitgenössischer Historiker, daß sich mit der Muromachi-Zeit das Sklavensystem hin zu selbstständigen Kleinbauern aufgelöst habe, für voreingenommen, da dies die Tatsache ignoriere, daß auch die agrarische Wirtschaft dem Diktat der Warenproduktion unterworfen wurde, und eben darin die Versklavung des Menschen seinen Höhepunkt erreiche (298). Ebenso wirft sie den Historikern eine falsche Herangehensweise an Geschichte vor:

Tief eingegraben ist die Gewohnheit, die Dinge immer einzeln und getrennt verstehen zu wollen, wie wir es in der bisherigen falschen Sicht auf die Geschichte gelernt haben, aber wir müssen die Dinge umfassend und im Zusammenhang betrachten. (299)

Als Beispiel nennt sie den Zusammenhang der Etablierung des Prostitutionssystems sowie des Konkubinats mit der Ausformung des Ehesystems, in dem die natürliche Liebe zwischen Mann und Frau künstlich verhindert und vernichtet worden sei. Beide Phänomene beruhten auf der Etablierung des Privateigentums und dienten dem Vorteil reicher Männer (299).

4.3.3.5 Außen- und innenpolitische Dimensionen der sexuellen Ausbeutung

Als die Portugiesen 1543 auf Tanegashima landeten, bestand Takamure zufolge das, was offiziell als der erste Tauschhandel mit dem westlichen Ausland bezeichnet wird, im Austausch von zwei unverheirateten Frauen der Insel gegen Vogelflinten von portugiesischer Seite.³⁷⁶ Daß dieser

³⁷⁶ Die Einführung und Produktion von Feuerwaffen begann bekanntlich mit der Landung der Portugiesen in Japan. Takamure (auch zitiert von Stein 1997: 311),

erste Handel von prostitutionsartigen Phänomenen (*panpanteki na mono*) begleitet war, hält Takamura für ein unrühmliches Zeichen in der japanischen Geschichte, das für die japanische Frauengeschichte von Bedeutung sei und vor Augen führe, welche Bedeutung diese für die allgemeine Geschichte habe: Frauen wurden in jener Zeit schon als „Ware“ (*buppin*) (303) angesehen, und in den Zonen, in denen Handel mit dem Ausland getrieben wurde, weitete sich auch das Prostitutionsgewerbe aus. So entstanden zu Beginn der Bunroku-Zeit (1592–1596) Rotlichtviertel, die später den Stoff für Geschichten wie „Madame Butterfly“ lieferten (304).

Bis zum Ende der Muromachi-Zeit waren im Herrschaftsgebiet jedes *daimyō* Kurtisanenviertel (*keiseimachi*) entstanden, die zur Quelle von Steuereinnahmen wurden. Schriftlich fixiert ist die Förderung und Anerkennung dieser Viertel in Osaka im Jahr 1585 und in Kyōto 1589 durch Toyotomi Hideyoshi (305). Tokugawa Ieyasu förderte durch amtliche Anerkennung die Entstehung neuer Prostitutionsviertel, etwa 1609 im heutigen Shizuoka und 1617 in Edo (Tōkyō). Das 1617 in Edo öffentlich anerkannte Kurtisanenviertel Yoshiwara bildete den Mittelpunkt des städtischen kulturellen Lebens, aus dem heraus die Literatur, das Theater (*kabuki*) und die Malerei (*ukiyo-e*) der Edo-Zeit entstanden (305–306). Das *bakufu* gestattete nur die lizenzierte Prostitution und ließ nach 1617 in allen Gegenden spezielle Rotlichtviertel zu. Im *Shikidō ōkagami* („Großer Spiegel des erotischen Weges“) aus dem 17. Jahrhundert³⁷⁷ werden 25 solcher Viertel aufgezählt (309). Das Gehalt und die Stellung der Prostituierten differenzierten sich in einem Drei-Klassen-System (307), und die Bezeichnungen für Prostituierte variierten je nach Region (312–313). Die Bordellkultur war im wesentlichen eine Kultur der Bürger (*shimin*). Nur am Anfang der Edo-Zeit waren die meisten Freier Angehörige der Krie-

schreibt von zwei Frauen die der Herr der Insel, Tanegashima Tokitaka, den Portugiesen „zur Verfügung stellte“ (303). Lidin (2002) schließt in seiner Untersuchung zwar darauf, daß es zwei Portugiesen waren, die auf Tanegashima landeten, und berühmt ist die Geschichte, daß der verantwortliche Schmied für die Flintenproduktion seine 16jährige Tochter Wakasa gegen das notwendige Knowhow eintauschte; von einer weiteren Frau ist jedoch nur im Hinblick auf eine Frau aus Kyūshū die Rede, die auf dem gleichen Schiff wie die Portugiesen fuhr und als Dolmetscherin fungierte. Unklar ist der Status dieser Frau, doch Lidin vermutet, daß Frauen als Sklavinnen, Dienerinnen oder als „Handelsware“ (merchandise) (Lidin 2002: 197, 235) auf Schiffen mitfuhren.

³⁷⁷ Von Fujimoto (auch Hatakeyama) Kizan herausgegebene enzyklopädische Studie über Prostitution. Darin werden detailliert Geschichte, Terminologie, Bräuche und Regeln der Edo-zeitlichen Bordelle beschrieben. Es fungierte als Buch der Etikette und als Führer durch die abgeschlossenen Bordellviertel (in *ZEJ* 2, vgl. *NSDJT*, 3–810).

gerschicht (*bushi* oder *daimyō*) (310). Das Edo-zeitliche reglementierte Prostitutionssystem war im Vergleich zu den vielfältigen und privaten Formen, die es davor gab, für die Frauen eine „Welt des Leidens“ (*kukai*), wie Takamure schreibt. Im Jahre Genna 2 (1616) wurde vom *bakufu* zwar der Menschenhandel verboten, und die Prostituierten wurden rechtlich zu Bediensteten, deren Preis als „Lohn im Voraus“ bezahlt wurde. An den tatsächlichen sklavenhaften Verhältnissen änderte sich für die Frauen jedoch bis in die Shōwa-Zeit nichts, wie Takamure mit Verweis auf die Schriften Shimomura Chiakis betont (311).³⁷⁸ Die Syphilis trat Fujikawa Yū zufolge erstmals Ende der Muromachi-Zeit auf³⁷⁹ und war in der Edo-Zeit weit verbreitet (314). Die Entstehung und Ausbreitung der Krankheit hält Takamure für eine Begleiterscheinung der lizenzierten Prostitution (314). Die Verarmung der Bauern nennt sie als Ursache dafür, daß trotz dieser Krankheit die Zahl der Prostituierten bis zum Ende der Edo-Zeit gewaltig anstieg (315) und die Ausbeutung der Frauen sich immer offener in „Billigangeboten“ und Mißhandlungen ausdrückte (315f.).

Die Stellung, welche die Prostituierte im Gegensatz zur Ehefrau einnahm, wird von Takamure wiederholt im interkulturellen Vergleich thematisiert. Zu Beginn der Meiji-Zeit berichteten japanische Auslandsdelegationen darüber, daß selbst bei gesellschaftlichen Anlässen im Weißen Haus in Washington gewöhnliche Frauen anwesend und bei Empfängen keine Prostituierten, sondern Ehefrauen der Politiker geladen waren (499f.). Im Gegensatz dazu wurde die japanische Ehefrau aus der Sicht von Ausländern wie eine Dienerin behandelt, und im gesellschaftlichen Leben traten Frauen nur als *geisha* auf (501). Hierin sieht Takamure den Grund dafür, warum aus ausländischer Sicht die *geisha* für Japan stand. Eine Erklärung gibt sie damit, daß bis zur Öffnung der Meiji-Zeit Japan halb altertümlich und von patriarchalen Geschlechterverhältnissen bestimmt gewesen sei (501). In der Edo- und Meiji-Zeit, so Takamures These, gab es zwar eine Adelsschicht, aber keine Schicht adliger Frauen wie in Europa. In der Meiji-Zeit schließlich, als Heiraten zwischen Adel

³⁷⁸ Siehe Shimomuras ersten Roman *Tengoku no kiroku* („Bericht aus dem Himmel“), der die grausame Situation der Prostituierten Ende der Taishō- und Anfang der Shōwa-Zeit aus deren Sicht veranschaulicht und sie im Kontrast zu dem in der Literatur oftmals geschönten Bild der Bordellwelt, ihrer Kunden und Zuhälter darstellt. Für übersetzte Auszüge siehe Hane 1982. Shimomura (1893–1955) war Schriftsteller und Journalist, der Reportagen über die ländliche Bevölkerung und über die Benachteiligten in der Gesellschaft schrieb.

³⁷⁹ Takamure zitiert aus der erstmals 1904 erschienenen *Nihon igakushi* („Japanische Medizingeschichte“) von Fujikawa Yū. Darin heißt es, daß die Syphilis über China und die Ryūkyū-Inseln nach Japan gelangt sei und 1512 ihre erste Erwähnung fand (Fujikawa 1974: 87f.).

und Volk erlaubt wurden, heirateten etliche berühmte Politiker (wie beispielsweise Itō Hirobumi und Ōkuma Shigenobu) Kurtisanen. Die *geisha* wurde zur „Dame“ (*kifujin*) der Meiji-Zeit (506).

Schamlosigkeit in bezug auf das Prostitutionsgewerbe hebt Takamure als ein besonderes Charaktermerkmal des japanischen Volkes seit der Edo-Zeit hervor (508): Das *bakufu* stimmte der Bereitstellung von Prostituierten für die Ausländer ohne Umstände zu und übte Druck auf die Frauen aus, sich „für das Land“ zur Verfügung zu stellen (508–509). Als Folge der Verträge von 1858 wurden mit der Ankunft von Ausländern spezielle Vergnügungsviertel in großem Stil errichtet, das erste davon 1860 in Yokohama, weitere folgten nach der Öffnung des Hafens in Kōbe 1867 und in Tōkyō (510f.). Die Rotlichtviertel in den Zonen für Ausländer (*iryūchi*) sieht Takamure zum einen als Resultat des finanziellen Interesses der Betreiber und zum anderen als Teil politisch-strategischer Maßnahmen. Die Frauen wurden dorthin wie andere Prostituierte auch von ihren Verwandten oder Ehemännern gegen einen sogenannten Lohnvorschuß verkauft. Auch nach 1945, als „Empfangsgelegenheiten“ (*settaijo*) für die amerikanische Besatzung eingerichtet wurden, wies der Leiter der Polizeibehörde von Mukōjima die Frauen, die sich wehrten, zurecht, indem er auf die wichtige „staatliche Aufgabe“ verwies und ihnen das Beispiel jener Prostituierten des *bakufu* vorhielt, die sich vor und zu Beginn der Meiji-Zeit „für das Land“ zur Verfügung gestellt hatten (509, 973). Die Zusammenarbeit von japanischer Polizeibehörde und Besatzungsmacht zeigt für Takamure deutlich, daß Frauen für staatliche Zwecke sexuell ausgebeutet wurden (509).

Auch die Entsendung von japanischen Prostituierten nach Nord- und Südamerika, nach Indien und ganz Asien seit der Meiji-Zeit³⁸⁰ will Takamure als „Export“ auf der Grundlage der Komplizenschaft zwischen Bordellbetreibern und den Behörden des Ziellandes verstanden wissen. Die Beteiligung auch des Militärs zeige sich darin, daß während des Pazifischen Krieges japanische Frauen in großer Zahl an die Kriegsschauplätze verfrachtet wurden, um dort in Bordellen zu arbeiten. Takamure bewertet dies als ein international einzigartiges Merkmal des „Prostitutionslandes“ Japan (512). Als ökonomische Strategie entpuppte sich dieser Export auch in den Worten des Schriftstellers und einstigen Nationalisten Futabatei Shimei (1864–1909), der Takamure zufolge selbst plante, ein Bordell zu betreiben, und dessen Worte sie zitiert:

³⁸⁰ Siehe hierzu vor allem Yamazaki Tomokos *oral history* der *karayukisan*, die seit Ende der Edo-Zeit bis Mitte der Taishō-Zeit in ganz Asien arbeiteten (Yamazaki 1999). Siehe auch die vergleichende soziologische Studie zu wandernden Prostituierten in Ostasien von Lenz 1987.

Wo die Prostituierten hingehen, folgen ihnen auch zwangsläufig japanische Waren und wird der japanische Einfluß gefestigt. Daß in gewissem Umfang japanische Waren nach Sibirien exportiert werden, liegt ausschließlich an diesen Frauen. (512)³⁸¹

Takamure merkt an, daß die christlichen Länder Missionare schickten, um ihren Einfluß zu festigen, die japanischen Nationalisten dies mit Hilfe der Prostitution taten (512).³⁸² Auch die sogenannten *panpan* und die *geisha gāru* in Japan selbst werden von Takamure als Teil einer staatlichen Tourismus-Strategie bewertet. Die japanische Kultur sei aus der Sicht des Auslandes aus diesen Gründen eine Strip- und Porno-Kultur (514).

In der Nachkriegszeit setze sich dieser Zustand fort, wie sie an Zitaten Takami Juns (1907–1965) und Ananda Sankar Rays, eines indischen Mitglieds des Pen-Clubs, belegt, der meinte, daß es wohl kein anderes Land gäbe, in dem die Rotlichtviertel so deutlich in den touristischen Stadtkarten verzeichnet seien, wie in Japan.³⁸³ Takamure setzt diese Kommentare in eine historische Verbindung mit der Öffnung des Landes und dem Wesen des „Prostitutionslandes“ Japan: „Japans Öffnung geschah als Prostitutionsland, und wir verstehen, daß dies unter halbkolonialen Bedingungen geschah und die Folgen jetzt nach dem verlorenen Krieg (*haisen*) umso deutlicher in Erscheinung treten. Wir können dies nur von Herzen bedauern“ (515).

Takamure weist die These von der Prostitution als notwendigem Übel mit der Begründung zurück, daß sie weder in der Gesellschaft der Frühzeit existiert habe, noch in den noch unzivilisierten Gesellschaften der heutigen Zeit zu finden ist. In sozialer und kultureller Hinsicht argumentiert sie, daß die Prostitution eng mit dem Familiensystem zusammenhänge, das die Liebe ausschließe und einen Ersatz in der käuflichen

³⁸¹ Aus Nakamura Mitsuo: *Futabatei Shimei den*, zit. nach Takamure (512). Eigentlicher Name Shimeis war Hasegawa Tatsunosuke. Mit *Ukigumo* („Drifting Clouds“) schrieb er den ersten modernen Roman Japans. Seine erste Ehe mit einer Prostituierten wurde 1896 geschieden. Auslandsreisen führten ihn 1902 nach Harbin und Peking und 1908 als Auslandskorrespondent nach St. Petersburg.

³⁸² Furukubo Ochimi, eine prominente frühe Aktivistin der japanischen Anti-Prostitutionsbewegung, habe auf Ähnlichkeiten mit Frankreich hingewiesen, das auch überall Prostitutionssysteme etablierte (Furukubo in *Fujo minshu shinbun*, Nr. 529, zit. nach Takamure, 514). Im Gegensatz zu Japan aber „exportiere“ der französische Staat nicht seine eigenen Frauen zum Zwecke der Prostitution (514).

³⁸³ Takamure (515) zitiert Takami Jun, der sich 1956 (keine näheren Angaben) in *Asahi shinbun*, in der Spalte „Kinō kyō“ zum Thema Prostitution in Japan äußerte, sowie Ananda Sankar Ray, ebenfalls in *Asahi shinbun* vom 3. Oktober 1957. Der internationale Schriftsteller-Kongreß fand 1957 in Tōkyō statt.

Pseudo-Liebe schaffe. Unter der Prostitution litten ihrem Verständnis nach nicht nur die Prostituierten, vielmehr seien im zusammenhängenden gesellschaftlichen System alle Frauen davon in verschiedener Hinsicht, vor allem aber in den Fragen der Liebe und der Ästhetik (siehe das Kapitel „Die weibliche Kultur“) betroffen (624). In ökonomischer Hinsicht argumentiert Takamura, daß die Umwandlung von Arbeit und Sexualität in Waren ein Phänomen sei, das vom Altertum bis zum Feudalismus auftrete und eng mit dem Sklavensystem verbunden sei. In der bürgerlichen Epoche verbesserten sich die Bedingungen dahingehend, daß nun jede(r) ihre (seine) Arbeitskraft und sexuellen Dienstleistungen selbst verkaufen könne. Das öffentliche Prostitutionssystem werde zum privaten. Allein in Japan sei dieser Wandel schwierig, weil vor allem auf dem Land das Patriarchat und halbfeudale Produktionsbeziehungen noch tief verwurzelt seien (965). In Takamures sozialer, kultureller und ökonomischer Vision wird die Prostitution jedoch verschwinden, wenn das auf Privateigentum basierende *ie* sich zur Gemeinschaft weiterentwickle (*kyōdōtaika*) (624).

Bereits 1869 plädierte der Jurist Tsuda Shin'ichirō (Mamichi) (1829–1903)³⁸⁴ für die Abschaffung der lizenzierten Prostitution mit dem Argument, daß sie nichts anderes als Menschenhandel darstelle.³⁸⁵ Sein Appell für die Abschaffung der lizenzierten Prostitution zugunsten der privaten fand bei der Meiji-Regierung kein Gehör (966). Bereits drei Jahre später jedoch wurde – aus außenpolitischen Gründen – ein einstweiliges Verbot der Prostitution erlassen: Ein peruanisches Schiff mit 231 gewaltsam mitgeführten chinesischen Tagelöhnern an Bord hatte Aufenthalt im Hafen von Yokohama, und einer seiner „Sklaven“ konnte fliehen. Die offiziellen japanischen Stellen, die er um Hilfe ersuchte, verurteilten schließlich öffentlich diesen Sklavenhandel. Die peruanische Seite konterte mit dem Hinweis darauf, daß auch in Japan Menschenhandel getrieben würde, und zwar mit Prostituierten (967), woraufhin die japanische Regierung 1872 zwei Erlasse, den „Erlaß zum Verbot des Menschenhandels“ (*Jinshin baibai kinshi rei*) und den „Erlaß zur Befreiung der Prostituierten“ (*Shōgi kaihō rei*) verabschiedete. Als Reaktion darauf wurden viele Bordelle

³⁸⁴ Tsuda Mamichi war fortschrittlich-liberaler Jurist und Regierungsbeamter der Meiji-Zeit. Er war ein Schüler von Sakuma Shōzan (militärische Studien) und Mitsukuri Genpo (westliche Studien). 1862 wurde er vom *bakufu* zu Auslandsstudien nach Holland an die Universität Leiden geschickt. 1866 publizierte er das erste Buch über westliches Recht, 1868 wurde er ins Justizministerium berufen und war nacheinander Abgeordneter des Unter- und des Oberhauses. Er war Mitglied der aufklärerisch gesinnten Meirokusha und veröffentlichte 29 Artikel in deren Zeitschrift *Mei roku zasshi* (*KEJ* 8: 112, *NSKJ*: 1449).

³⁸⁵ Abgedruckt ist sein Aufruf in *NFMSS* 1: 191, siehe Tsuda 1869.

einfach in *kashizashiki* („Zimmerverleih“) umbenannt und das Geschäft nach wie vor weiterbetrieben (1968). Im Jahre 1900 erstellte die Meiji-Regierung erstmals detaillierte Richtlinien zur Überwachung des Prostitutionsgewerbes (*Shōgi torishimari rei*), die unter anderem die einseitige Aufkündigung der Prostitution durch die Frauen (*jiyū haigyō*) ermöglichen sollten (1970).³⁸⁶ Das Mindestalter der Prostituierten wurde 1876 offiziell auf 15 Jahre, 1900 auf 18 Jahre und 1921 auf 21 Jahre heraufgesetzt (1971).³⁸⁷ Die Zahl der registrierten Prostituierten belief sich Takamure zufolge im Jahr 1929 auf knapp 50 000 (1971). Seit dem „Erlaß zur Befreiung der Prostituierten“ wurde der Diskurs um die Abschaffung der Prostitution vor allem von Christen geführt. Die Anti-Prostitutionsbewegung wurde getragen von Organisationen wie der „Vereinigung für die Säuberung der Bordellviertel“ (*Kakuseikai*),³⁸⁸ dem christlichen „Frauenverein für Sittenreform“ (*Fujin Kyōfūkai*) und der japanischen „Heilsarmee“ (*Kyūseigun*). Der nach dem großen Erdbeben von 1923 gegründete „Bund der Frauenvereinigungen Tōkyōs“ (*Tōkyō Rengō Fujinkai*)³⁸⁹ organisierte ein nationales Antiprostitutionsbündnis, das u. a. das Verbot des Wiederaufbaus von Yoshiwara forderte (1970). Das Bündnis zwischen den politischen Parteien und den Bordellbetreibern setzte sich jedoch durch. Als 1927 vor dem Völkerbund die Abschaffung der Prostitution diskutiert wurde, lehnten Japan und Frankreich ein Verbot ab (1972).

Auch nach 1945 beriet sich die Regierung bereits drei Tage nach der Kapitulation mit Vertretern der Vergnügungsviertel über die Bereitstellung von Bordellen für die Besatzungsarmee. Eine Aktiengesellschaft für diese speziellen Einrichtungen wurde am 26. August gegründet, drei Tage später von der Regierung anerkannt und darüber hinaus finanziell unterstützt (1972f.) Ein Anzeigentext für die Rekrutierung von Frauen lautete: „Frauen des neuen Japan gesucht in staatlichen Noteinrichtungen für Nachkriegsbelange“ (*Sengo shori no kokkateki kinkyū shisetsu, shin Nihon josei o motomu*) (1973).³⁹⁰ Um der Ausbreitung von Geschlechts-

³⁸⁶ Die Registrierung der Prostituierten wurde aus steuerlichen und gesundheitlichen Gründen wieder eingeführt und lizenzierte Bordellviertel im ganzen Land genehmigt (Kessler 1993: 43).

³⁸⁷ Vgl. auch Kessler 1993, Lenz 1987, Hane 1982, Murakami 1970–1973.

³⁸⁸ Die *Kakuseikai* wurde 1911 von Shimada Saburō, dem Herausgeber der *Mainichi shinbun*, gegründet (Kessler 1993: 47).

³⁸⁹ Dieser bildete die Ausgangsbasis für den 1924 gegründeten und von Ichikawa geleiteten „Bund zu Erreichung des Frauenstimmrechtes“ (*Fujin Sanseiken Kakutoku Kisei Dōmeikai*), dem auch führende Sozialistinnen angehörten (vgl. Wakita, Hayashi und Nagahara 1987: 244).

³⁹⁰ Vgl. das Kapitel „Frauen in der japanischen Nachkriegsgesellschaft“ in der vorliegenden Arbeit.

krankheiten entgegenzuwirken, führten die Amerikaner Zwangsuntersuchungen an Prostituierten und anderen Frauen, die sie auf der Straße aufgriffen, durch, woraufhin sich im Dezember 1946 die „Vereinigung zum Schutz der Frauen“ (Josei o Mamoru Kai) formierte, die von Frauenverbänden, Frauenabteilungen der Gewerkschaften und der Parteien unterstützt wurde und sich schließlich zur „Japanischen Vereinigung demokratischer Frauen“ (Nihon Minshu Fujin Kyōgikai) entwickelte (974). Das erste Nachkriegskabinett unter Premier Yoshida erlaubte die Zulassung des „notwendigen Übels“ in den Rotlichtvierteln und in bestimmten Einrichtungen bereits im November 1946. In Einzelaktionen wurden solche Einrichtungen teilweise verhindert. So gelang es 1950 einer Gruppe von in der PTA organisierten Müttern, die Errichtung eines Rotlichtviertels in der Nähe einer Schule zu stoppen, indem sie sich an Politikerinnen im Abgeordnetenhaus und an die Massenmedien wandten (977f.).

Der Kampf verschiedener Frauenverbände, Unterschriftenaktionen des christlichen Frauenvereines Fujin Kyōfūkai sowie Anträge weiblicher und männlicher Abgeordneter führten schließlich 1956 nach mehrmaliger Verzögerung zur Verabschiedung eines Gesetzes, das die lizenzierte Prostitution verbot (984). Takamure wertet dies als einen wichtigen Schritt in der Frauengeschichte und als ein Zeugnis für die parteiübergreifende Solidarität unter Frauen. Daß die Prostitution in Wirklichkeit damit nicht abgeschafft werden konnte, liegt ihrer Einschätzung nach daran, daß das Gesetz die private Prostitution nicht verbot. Darüber hinaus versteht sie das Phänomen der Prostitution als ein Zeichen gesellschaftlicher Widersprüche, deren vollständige Lösung erst zu einer Abschaffung der Prostitution führen würde. Solange das Patriarchat bestehe, werde wohl auch die Prostitution bestehen bleiben. Dennoch plädiert sie für ein vollständiges Verbot der Prostitution mit dem Argument, daß nur durch die Kriminalisierung dieses Phänomens die Tendenz zu seiner Ästhetisierung überwunden werden könne (985). Denn die Ästhetisierung der Prostitution und die gleichzeitige Vernachlässigung der Ehefrauen und Mütter sei ein wesentliches Moment der Spaltung der Frauen im Patriarchat (siehe das Kapitel „Politische Ästhetik“).

4.3.3.6 *Historisierung, Dekonstruktion und kulturelle Ontologisierung*

Viele Autorinnen und Autoren stimmen aufgrund ihrer Analyse früher literarischer Quellen mit Takamure darin überein, daß es im alten Japan zwar „freie Liebe“, aber keine Prostitution im engen Sinne gab (vgl. Stein 1997, Seigle 1993, Saito 1989). Seigle schreibt: „(...) presumably they remained ignorant for some time of the idea of exploiting sex as an income-producing commodity“ (Seigle 1993: 2). Ab dem 8. Jahrhundert gab es jedoch im Zusammenhang mit sozialer Differenzierung Bettlerin-

nen, die sich gelegentlich halber prostituierten, und in der Heian-Zeit nahm die Zahl der entwurzelten Frauen, die von der Prostitution lebten, stark zu (Seigle 1993: 4).³⁹¹ In Takamures Darstellung werden diese Frauen und auch jene, welche von ihren Familien einem Gast angeboten wurden, in ihrer Bedeutung gegenüber der Prostitution, wie sie sich Takamures Kategorisierung zufolge erst mit der Muromachi-Zeit als System etablierte, vernachlässigt. Takamures Gewichtung und Bewertung ist sicherlich teilweise ein Resultat ihrer These, derzufolge die Prostitution ein Phänomen des Altertums sei und ebenso wie das Hetärenum des klassischen Griechenland die Kehrseite der Einheirat der Frau mit allen ihren Folgen bilde. Daß die Hetäre der Athener Klassik nicht typisch für das generelle Los der überwiegenden Mehrheit der weiblichen und männlichen Prostituierten der Zeit ist, thematisiert Takamure nicht. Den Vergleich des griechischen Hetärenums mit der japanischen Kultivierung der Prostitution als höhere Unterhaltung durch in den Künsten ausgebildete Frauen vom 12. bis zum 15. Jahrhundert unternimmt auch Seigle (1993: 5). Allerdings gibt sie zu bedenken, daß die japanischen Kurtisanen weit weniger politischen Einfluß als die griechischen Hetären hatten.

Unterscheidungen zwischen freier Liebe, Prostitution und Kurtisanentum werden in unterschiedlicher Weise gezogen. Stein (1997) arbeitet heraus, daß die seit dem 8. Jahrhundert schriftlich erwähnten Kurtisanen keine Prostituierten, sondern in erster Linie (Unterhaltungs-) Künstlerinnen und Geliebte waren. Er sieht den Umschwung in der kriegerischen Kamakura-Zeit und in der von Geld und Gewalt bestimmten Muromachi-Zeit gekommen, als die Kurtisane sich ihre Selbständigkeit durch sexuelle Dienste erkaufen mußte. Die Edo-Zeit bewertet er als Tiefpunkt in der Leidensgeschichte dieser Frauen, in der sie ihre Freizügigkeit verloren und in den Vergnügungsvierteln ausgebeutet wurden. Durch ihre Freilassung in der Meiji-Zeit gewannen sie zwar kurzfristig wieder ihre einstige künstlerische Identität, wurden aber in ihrer Beibehaltung der traditionellen Künste zum Verwahrungsort der japanischen Tradition inmitten rascher gesellschaftlicher Veränderungen und westlicher Einflüsse. In dieser historischen Übersicht stimmt Stein mit Takamure überein, wenngleich Takamure nicht wie Stein (und dieser im Anschluß an Takigawa Masajirō³⁹²) primär zwischen künstlerischem

³⁹¹ Weshalb es in einer auch den Frauen sexuelle Freiheit gestattenden Gesellschaft überhaupt zu dem Phänomen kam, daß Männer sich sexuelle Dienste kauften, ist eine Frage, die nicht geklärt ist (vgl. die Diskussion bei Seigle 1993: 4f.).

³⁹² Takigawa: *Yūjo no rekishi*, Tōkyō: Ikubundō, 1965. Auch Takamure bezieht sich auf Takigawa und zitiert aus seiner Schrift *Baishō hōsei shiryaku* („Geschichtlicher Abriß der gesetzlichen Bestimmungen zur Prostitution“) (311).

Kurtisanentum und Prostitution, sondern zwischen freier Liebe und Prostitution unterscheidet. Während Yanagita Kunio und Nakayama Tarō das Kurtisanentum in die Kategorie Prostitution einordnen,³⁹³ unterscheidet Takamure die freiwillige, gegenseitige, nicht auf Dauer ausgerichtete und nicht-institutionalisierte Liebesbeziehung der Künstlerinnen bis zur Kamakura-Zeit von der Prostitution, deren Anfang in der Muromachi-Zeit und deren Verschlimmerung in der Edo-Zeit sie illustriert. Hierbei gilt ihre Kritik im Gegensatz zur Bewertung Steins sowohl der Prostitution als System wie auch seiner Ästhetisierung durch die Kurtisanen.

Takamure zitiert aus Nakayama Tarōs Werk *Baishō sanzennen shi* („Dreitausendjährige Geschichte der Prostitution“) die These, daß das Edo *bakufu* an der Prostitution gescheitert sei, und ergänzt diese Sicht mit dem Hinweis, daß die Prostitution bis heute andauere und „Japan, das Land der Ahnen“, kurz vor dem Untergang stehe (313). Die Folgen und Auswirkungen der Prostitution werden für die Gesellschaft als Ganzes gesehen und zum Sakrileg gegen das Land und die Ahnen stilisiert. Takamures Darstellung impliziert das Zusammenfallen der vollständigen sexuellen Ausbeutung und Versklavung der Frau seit der Muromachi-Zeit mit den im Umkreis der Handelsbasen wirksamen ausländischen Einflüssen. In ähnlicher Weise interpretiert sie die Öffnung der Häfen seit der Meiji-Zeit. In ihrer Wortwahl für Prostituierte (*parpanka*), einem Begriff, der nach dem Zweiten Weltkrieg für die mit amerikanischen Soldaten verkehrenden Frauen und für Prostituierte im allgemeinen verwendet wurde, wird jedoch deutlich, daß sie auch auf die Gegenwart und die amerikanische Besatzung nach dem Zweiten Weltkrieg verweist (304).

Takamures Ausführungen beklagen Umstände, wie sie heute von Feministinnen in Südostasien angeprangert werden. Die Stationierung von amerikanischen Militäreinheiten im Zuge des Vietnamkrieges in Südostasien brachte ein starkes Anwachsen der Prostitution in der gesamten Region mit sich. Die eigens für das Militär geschaffene „Rest and Recreation“-Industrie (R&R) entstand in Thailand etwa in größerem Ausmaß seit 1966, als die ersten Militärberater in Vietnam für jeweils einwöchige Trips nach Bangkok geflogen wurden (Kasch 1981: 5, zit. nach agisra 1990: 208f.). Auch im Nordosten des Landes, wo die meisten amerikanischen Stützpunkte angesiedelt waren, entstand eine Infrastruktur der sexuellen Dienstleistungen, die nach Abzug der US-Soldaten aus Vietnam nicht etwa zusammenbrach, sondern von der Tourismusindu-

³⁹³ Zit. nach Stein 1997: 25, siehe *Yanagita Kunio-shū* (1962–1971) Bd. 4, 14, und den vielfach von Takamure zitierten Nakayama (1956).

strie übernommen und ausgebaut wurde. Truong (1990) zeigte im Falle von Thailand, daß der hochorganisierte Sexhandel mit weitgehenden ökonomischen und politischen Interessen auf nationaler und internationaler Ebene verbunden ist.

Sehr fragwürdig sind Takamures Hinweise auf die Umstände in den umliegenden Ländern während der japanischen Besatzungszeit im Zweiten Weltkrieg. In China etwa sei es kaum zur Prostitution gekommen, weil die chinesischen Frauen längst den Sklavenstatus des Altertums hinter sich gelassen und sich bereits in einer feudalistischen oder modernen selbstbestimmten Phase des Geschlechterverhältnisses befunden hätten (304–305). Mit keinem Wort erwähnt sie die Greuelthaten des japanischen Militärs und die Zwangsprostitutionierung der euphemistisch „Trösterinnen im Gefolge der Armee“ (*jūgun ianfu*) genannten Frauen aus Ostasien, insbesondere aus Korea, China, aber auch aus der Peripherie Japans, obgleich sie in den 1930er und 40er Jahren gelegentlich auch kritische Töne über die japanischen Siedler in der Mandschurei (Takamure 1932) verlauten ließ oder die Rückholung japanischer Prostituiertes aus China forderte (Takamure 1940b). Die Existenz der *ianfu* und diese Form der Sex-Sklaverei während des Krieges wurden in den 1950er Jahren nicht in der Öffentlichkeit diskutiert. Sie wurden schließlich erst in den 1990er Jahren zu wichtigen Themen in der Aufarbeitung von Kriegsgeschichte, in der Frage von Verantwortung und Kompensation sowie anschließend in allgemeineren Fragestellungen nach Ethnizität und Geschlecht (Suzuki 1992, Wöhr 1993). Die Fehleinschätzung Takamures läßt sich einerseits mit dem damaligen Forschungsstand und ihrem Unwissen über dieses Stück Zeitgeschichte erklären. Andererseits nimmt sie in ihren Aussagen über das japanische Militär – und bedeutender noch – über die moralische Verfaßtheit der sich selbst prostituierenden japanischen bzw. der fortschrittlicheren chinesischen Frauen unzulässige Verallgemeinerungen vor, die sich lediglich auf ihre evolutionäre Sicht der Geschichte beziehen. Des weiteren zeigt sich hier, daß die bei Takamure so zentrale Sklavenmetapher für den Status von Frauen, da wo sie mit ethnischen Kategorien kollidiert, nur auf japanische Frauen Anwendung findet.

Die von Takamure angeprangerte Prostitution ab der Muromachi-Zeit war Thema des gesellschaftlichen Diskurses der Nachkriegszeit, in dessen Verlauf es 1956 zum gesetzlichen Verbot der Prostitution kam. Takamures Äußerungen über die zeitgenössischen Verhältnisse sind im allgemeineren Zusammenhang der amerikanischen Besatzung und des Gefühls zu verstehen, Japan befände sich in einem halbkolonialen Zustand und prostituiere sich selbst. Sexuelle Mißstände und Prostitution als Folge von Krieg, Besatzung und Kolonisation werden von Takamure

hervorgehoben. Sie dienen auch als Metaphern für die Besetzung des Landes, die Einschränkung der Souveränität und die Degradierung zum Objektstatus. Ihre Erkenntnis, daß Japan selbst an dieser Degradierung mitwirke, bleibt in ihrer Kritik der Sklavenmoral des japanischen Volkes auf einer moralisierenden Ebene stecken. Die Wechselwirkungen von Unterdrückung und Abhängigkeit, von Macht und Widerstand konnten hierdurch nicht rekonstruiert werden.

Takamure historisiert Liebe, Sexualität und Prostitution, indem sie diese als Ausdruck kultureller und sozialer Verhältnisse und als philosophische Ideen darstellt. Historisierung impliziert jedoch nicht die völlige Kontingenz dieser Phänomene. Vielmehr hat Takamure humanistische und romantische Idealvorstellungen von Liebe und Sexualität, an denen sie die sozialen Verhältnisse mißt. Drei Theoreme sind in Takamures innovativem Ansatz hervorzuheben: 1) ihre Sicht auf die Wechselseitigkeit von sexuellen, sozialen und politischen Machtverhältnissen, 2) der interkulturelle historische Vergleich dieser Machtverhältnisse sowie 3) die Dekonstruktion von geschlechtsspezifischen sexuellen Rollenzuschreibungen. In jeder der Herangehensweisen zeigen sich jedoch auch Takamures Begrenzungen.

Zu Punkt 1: In der Wechselseitigkeit der sexuellen, sozialen und politischen Machtverhältnisse nimmt der soziale Wandel nur einen marginalen Stellenwert ein. Die Frage, wie sich soziale Verhältnisse ändern, welche Strategien und Prozesse im einzelnen vonstatten gehen, wird bei Takamure nicht beantwortet. Ihr Augenmerk liegt auf der Idee der Liebe und stellt die kulturell-ästhetische Dimension des Geschlechterverhältnisses in den Mittelpunkt.

Zu Punkt 2: Wichtig ist der Blick auf das, was Mary Beard die „lange Geschichte“ nannte und von dem Gerda Lerner schreibt: „Nur wenn wir eine große Zeitspanne überblicken und die unterschiedlichen Kulturen und historischen Entwicklungen vergleichen, können wir wichtige Entwicklungslinien herausarbeiten“ (Lerner 1995m: 32), in denen deutlich wird, daß technische, ökonomische und politische Veränderungen Frauen und Männer in unterschiedlicher Weise betroffen haben. Der interkulturelle historische Langzeitvergleich gerinnt bei Takamure jedoch zuweilen zu einer starren kulturgeschichtlichen Kategorisierung. Der Eindruck der kulturellen Ontologisierung entsteht, wenn sie ein monolithisches Bild vom griechischen Altertum entwirft oder wenn sie von den moralisch fortschrittlicheren, sich selbst nicht prostituierenden Frauen des kommunistischen China schreibt. Die Historisierung der Sexualität wird von Takamures romantisch-ästhetischer Sicht auf die Geschichte – die Rückkehr zum Ursprünglichen – bestimmt und durch sie beschränkt.

Zu Punkt 3: Innovativ ist Takamures Dekonstruktion der sexuellen Geschlechtsrollenzuschreibung und Dichotomisierung von aktiv/passiv und männlich/weiblich. Dabei dienen ihr philosophische Überlegungen über die den Geschlechtsorganen zugeschriebenen Bedeutungen und soziale Beispiele über das Sexual- und Sozialverhalten japanischer Frauen und Männer. Im interkulturellen historischen Vergleich werden also ontologisierende Annahmen in Frage gestellt und widerlegt. Grundsätzlich begrenzt bleibt Takamure mit ihrer Normsetzung der Heterosexualität. Ebenso wie Beauvoir versteht sie Homosexualität lediglich als Ersatz bzw. als Flucht oder Ausweg aus der heterosexuellen Misere.

4.3.4 Die weibliche Kultur

Mit „weiblicher Kultur“ wird im folgenden Kapitel ein Themenkomplex benannt, der Takamures Ausführungen über das Geschlechterverhältnis als kontingentes kulturelles Phänomen beinhaltet. Unter dem Begriff „weibliche Kultur“ (*josei bunka*), den Takamure stellenweise selbst verwendet und definiert, fasse ich ihre Darstellungen und Thesen über das Verhältnis von Natur und Kultur, über das gesellschaftliche Bild von Frauen und Bauern sowie über eine als politisch verstandene Ästhetik zusammen.

4.3.4.1 Natur und Kultur

Das Verhältnis von Natur und Kultur ist explizit oder als Subtext Gegenstand zahlloser philosophischer Debatten, wenn nicht gar der Philosophie an sich. Ein angenommener oder bestrittener Dualismus von Geist und Materie, von Mensch und Tier, von Mann und Frau bildet die parallele Denkstruktur, in der auch das Verhältnis von Natur und Kultur zu fassen versucht wird. Neben der Dichotomisierung von Natur und Kultur oder dem Versuch der Überwindung dieser angenommenen Gegensätzlichkeit steht auch die Vorstellung von der „Natur“ als einer „Kopfg Geburt“ des Menschen (Groh und Groh 1993, Landeshauptstadt Stuttgart 1993). Die Frage, welche Position Takamure in diesem philosophischen Diskurs einnimmt,³⁹⁴ soll im folgenden anhand ihrer Argumentationen veranschaulicht werden.

Takamure bezeichnet die Menschen als „wissende Kreaturen“ (*chiteki dōbutsu*) (118), zu deren Natur das Verlangen nach Wissen gehöre. Als

³⁹⁴ Julia Thomas (2001) hat eine brillante Studie über das Konzept der „Natur“ im politischen Denken Japans vorgelegt. Da sie darin ausschließlich männliche Intellektuelle behandelt, steht eine umfassende Untersuchung des Konzeptes in Theorien weiblicher Intellektueller in Japan noch aus.

erste Ausdrucksform dieses Verlangens, das sie als eine gewichtige weltgeschichtliche Tatsache hervorhebt, versteht sie die Geistbegabung der Frauen (*josei no reinō*), ihre magische und geistige Kraft, die sich in „Besessenheit“ (*kamigakari*) ausdrückt und, so Takamure, später als weibliche Hysterie pathologisiert wurde. Dabei handele es sich jedoch um die erste Form von menschlicher Kultur. Die Frau wird bei Takamure also als das von Natur aus mit Geist begabte Wesen bezeichnet und dargestellt.³⁹⁵ Die Dichotomie von Natur und Kultur hebt sie damit auf, denn Transzendenz ist in ihrem Naturbegriff bereits angelegt. Ihr Ansatz widerspricht folglich auch der von Simone de Beauvoir (1956) geäußerten These vom Verhaftetsein der Frauen in der Immanenz (Germer 1996a).

In den ältesten japanischen Geschichten, so schreibt Takamure weiter, ist immer wieder von alten Bergfrauen, Hexen und Feen die Rede, die mit besonderen medialen Fähigkeit begabt, gleichzeitig aber auch gefürchtet sind. Im Buddhismus, Konfuzianismus und im Christentum werde von solchen Frauen gesprochen und vor ihnen gewarnt. In vorgeschichtlicher Zeit jedoch stellten diese Frauen nichts Anormales dar, sie wurden vielmehr als *kami* (göttliches Wesen) anerkannt. Dem *Onari*-Glauben auf den Ryūkyū-Inseln zufolge sind alle Frauen *kami*.³⁹⁶ *Onari* wird von Iha Fuyū mit den Schriftzeichen für Schwestern geschrieben.³⁹⁷ Sie beschützten das Haus und die Menschen. Verließ ein Mann seine Heimat, so nahm er zum Schutz einige in ein Stück Stoff eingewickelte Haarlocken seiner Schwe-

³⁹⁵ Auf die frühe Verbindung von Frauen und Magie weisen nach Ueda Masaki die weiblichen Tonfiguren, sowie große und kleine Tongegenstände zur rituellen Verwendung in der Jōmon-Zeit hin. In der Yayoi-Zeit werden sie durch Holzgegenstände in der rituellen Verwendung der *miko* ersetzt. Die Frau wird in dieser Zeit allmählich zur Vermittlerin zwischen Göttern und Menschen (Ueda 1970: 43). Kōno bemerkt, daß der Ausdruck *reinō* (Geistbegabung) einen Schlüsselbegriff in Takamures *Josei no rekishi* darstellt: Auf der konkreten und sozialen Ebene manifestiere sich diese magisch-religiöse Geistbegabung im *hime-hiko*-System (Kōno 1990: 204).

³⁹⁶ Siehe hierzu und zum Folgenden auch die Untersuchung von Monika Wacker, *Onarigami: Die heilige Frau in Okinawa* (Wacker 2000).

³⁹⁷ Es gibt verschiedene etymologische Interpretationen der Bedeutung von *onari*. Die obige Lesung stellt die Geschwisterbeziehung vor den anderen Beziehungen zwischen Männern und Frauen in den Mittelpunkt des *Onari*-Glaubens. Uneins ist man sich in der Forschung darüber, ob *onari* mit „Schwester“ oder „Frau“ übersetzt werden solle. Takamure führt als möglichen Ursprung von *onari* auch *onna*, also „Frau“ an. Iha Fuyū und Torigoe Kensaburō, die Takamure rezipierte, beschränken die Bedeutung auf „Schwester“, während neuere Forschungen wie die von Nakamatsu Yashū und Monika Wacker von der ursprünglichen Bedeutung „Frau“ ausgehen (vgl. Wacker 2000: 62, 65).

ster oder seiner Cousine mit.³⁹⁸ Von diesem Schutz ist auch in Volksliedern, Mythen und im *Omoro sōshi* die Rede (107, 120).³⁹⁹ Die magische Kraft der Frauen entsteht Takamures Erklärung zufolge durch die „Blutsliebe“ (*chien'ai*) der Frauen zu ihrem Clan (120). Die Erfahrungen von *kamigakari* (Besessenheit) wurden wahrscheinlich ursprünglich in Extremsituationen gemacht, etwa wenn ein Kind vermißt wurde oder wenn der Clan zu einem gefährlichen Kampf aufbrach, in Situationen also, wo Liebe und Gebet höchste Intensität besitzen (120f.).

Vor der „Kultur der Schrift“ (*moji no bunka*) gab es Takamure zufolge die „Kultur des Wortes“ (*kotoba no bunka*), eine Kultur, die von Frauen und arbeitenden Menschen – für die sie den marxistischen Begriff der Produzentinnen und Produzenten (*seisansha*) gebraucht – hervorgebracht wurde (121). Seltsamerweise führt Takamure hier die Worte aus einer Kultur der Schrift, nämlich aus der Bibel an. Sie zitiert den Beginn des Johannes-Evangeliums (1,1): „Im Anfang war das Wort, und das Wort war Gott“ (121), wobei sie den mittleren Satz des Originals „und das Wort war bei Gott“ wegläßt. Die gleiche Bedeutung der Göttlichkeit der Sprache trage auch der japanische Begriff *kotodama*. Die Erfindung der Sprache wurde Takamure zufolge als etwas Übernatürliches verstanden und formte sich in der Epoche der Geistbegabung zur Kultur: *Koto* („Sprache“ oder „Worte“) waren auf dieser Stufe noch gleichbedeutend mit *koto* („Ereignis“ oder „Sachverhalt“) (122). *Koto no ha* („Blätter“ oder „Rand des Wortes“) war nun eine der Formen, in denen die den Dingen inne-

³⁹⁸ Dieser Brauch wird auch bei Wacker 2000: 107 erwähnt. Takamure zitiert hier Iha (Ifa) Fuyūs 1938 erschienene Studie *Onarigami no shima* („Inseln der Onari-Gottheiten“). Iha (1875–1947) war ein aufklärerischer gesinnter Historiker, Volkskundler und Sprachwissenschaftler, der sich in all diesen Disziplinen mit Okinawa beschäftigte. Er war wie Yanagita Kunio von den gemeinsamen Wurzeln der japanischen und der okinawanischen Kultur überzeugt. Yanagitas 1940 erschienene Aufsatzsammlung über „Die Kraft der jüngerer Schwester“ (*Imo no chikara*) ist von Ihas Theorien beeinflusst. Ihas Forschung stützte sich auf die klassischen Werke des Königreiches Ryūkyū, mündliche Überlieferung und eigene Kindheitserinnerungen (vgl. Wacker 2000: 51). Sein frauengeschichtliches Interesse kommt auch in seiner Studie *Okinawa joseishi* („Frauengeschichte Okinawas“) zum Ausdruck. Darin geht er jedoch von der Behinderung des Fortschritts durch Volksbräuche aus und propagiert die Notwendigkeit für Frauen, sich weiterzuentwickeln (siehe Hokama 1979: 70).

³⁹⁹ So manifestiert sich in einem berühmten Volkslied von Amami die spirituelle Kraft der Schwester als weißer Vogel, der den in Seenot geratenden Männern des eigenen Clans erscheint, ihnen Mut macht und sie beschützt (Takamure, 120, siehe auch Wacker 2000: 106). Im *Omoro sōshi* (Lied Nr. 965) verwandelt sie sich in einen Schmetterling (Takamure, 107, die Übersetzungen einiger Lieder und Mythen finden sich bei Wacker 2000: 107).

wohnende Seele oder das Bewußtsein sich nach außen hin offenbaren. Wenn diese Worte gesprochen wurden, waren sie von Bewußtsein begleitet. Diese Worte hießen *kotodama*, „Wortseele“ oder „Seele der Sprache“. „Gute Worte“ (*yogoto*) hätten eine gute „Wortseele“ (*kotodama*) und sollten auch „wahre Worte“ (*makoto*) sein. In der Philosophie der Epoche der Geistbegabung (*reinō jidai no tetsugaku*) sei lediglich zwischen *tadashi* bzw. *naoshi* im Sinne von „normal“ und *maga* im Sinne von „krank“ unterschieden worden. Takamure versteht beides als Zustände und Möglichkeiten, die Mensch und Tier in sich tragen. In jener von Takamure zeitlich nicht genau definierten Epoche konnte ihr zufolge jeder und jede im „normalen“ Zustand TrägerIn wahrer Worte (und das heißt göttlicher Worte) sein.⁴⁰⁰ Den Dualismus von Gut und Böse und die hierarchische Unterscheidung zwischen Mensch und Tier, wie sie sich in den Philosophien der androzentrigen Epoche finde, habe es auf dieser Stufe noch nicht gegeben:

In der Philosophie der späteren patrilinearen und patriarchalen Epoche (*dankei danken jidai*) wurden klassenspezifische diskriminierende Vorstellungen wie das Göttliche und das Böse (*kami to akuma*), Mensch und Tier konzipiert. Und selbst die an sich gleichen Menschen wurden klar und deutlich in gute und in schlechte Menschen eingeteilt. Die Guten stammten gewöhnlich aus der Schicht der Herrschenden, waren Menschen aus sogenannten guten Familien, und ihre Moral wurde als das Gute bezeichnet, während die Schlechten gewöhnlich die Schicht der Beherrschten, wie etwa die Unberührbaren oder die Sklaven (auch Frauen bilden eine Gruppe, die qua Geburt zu den Schlechten gehören) bildeten. (122)

Takamure kritisiert dualistische philosophische und moralische Kategorien und verbindet sie mit einer feministischen Kritik am Androzentrismus. Gleichzeitig entkommt auch sie selbst nicht der dichotomisierenden Darstellung einer guten, d.h. nicht-wertend klassifizierenden nicht-hierarchischen Epoche, und eines schlechteren, d.h. androzentrigen und diskriminierenden Zeitalters. Es sind nicht ihre ideologie- und herrschaftskritischen Ausführungen an sich, sondern deren Durchgängigkeit, die nun ihrerseits einen zeitlich strukturierten dualisierenden Eindruck vermitteln. Takamures Ausführungen liegen emanzipatorische Ziele und Konzepte von Gerechtigkeit zugrunde, aufgrund derer sie stellenweise

⁴⁰⁰ Heute noch werde in der Bevölkerung anstelle der direkten Anrede *anata* das Wort *okoto* gebraucht. Dies ist synonym mit dem Begriff *mikoto* (Worte eines Herrschers) und hat Takamures Vermutung nach die Bedeutung von *mikotomochi*, „TrägerIn von Gottesworten (*kami no kotoba*)“ (123).

den konkreten historischen Erzählduktus verläßt und ins Philosophische und Spekulative abstrahiert.⁴⁰¹

Kano Masanao (1983: 222) hat Takamure als eine Vertreterin der „neuen nationalen Schule“ (*shin kokugakusha*) bezeichnet. Tatsächlich stand am Beginn ihrer Beschäftigung mit Frauengeschichte als maßgebliche Quelle Motoori Norinagas 44bändiger Kommentar zum *Kojiki*, das *Kojikiden*.⁴⁰² Auch die hier aufgeführten etymologischen Ausführungen verweisen auf Takamures Nähe zur „nationalen Schule“ (*kokugaku*). Deren Vertreter teilten die Auffassung, daß Sprache die Macht hat, sowohl die Wirklichkeit abzubilden als auch eine äußere Wirklichkeit erst zu schaffen. Auch sie gingen davon aus, daß im Ausdruck *kotodama* „Worte“ und „Dinge“ wechselseitig austauschbar waren. Wichtiger als die später hinzugefügten chinesischen Zeichen war für sie die Phonetik der japanischen Sprache, die von dem Gelehrten Keichū als ein in Worten ausgedrücktes göttliches Zeichen verstanden wurde (Toyoda 1980). Takamures hermeneutische Strategien ähneln den philologischen Ansätzen der Nativisten hinsichtlich ihrer Gleichsetzung von Sprache und historischer Wirklichkeit sowie ihrer Auffassung, daß sowohl der Sprache als auch den Dingen ein eigener göttlicher Geist innewohne. Auch ihre Methode, jenseits der chinesischen Zeichen als Bedeutungsträger den ursprünglichen Sinn der Worte in der japanischen Phonetik freizulegen, verweist auf die Methoden der „nationalen Schule“. Nicht nur in ihrer Interpretation des Begriffes *kotodama*, sondern auch in weiteren, besonders um die Ästhetik (siehe das Kapitel „Politische Ästhetik“) kreisenden Argumentationen wendet sie diese hermeneutische Strategie an, die Motoori Norinaga auf der Suche nach der „wahren Stimme der Seele der Sprache“ (*kotodama no shingon*) verfolgte (zit. nach Toyoda 1980, Marra 1998). Während dieser

⁴⁰¹ Diese Einschätzung ist als Relativierung und nicht nur als Kritik zu verstehen. Klinger (1998: 249) schreibt über die Funktion der philosophischen Spekulation: „Ohne durch verallgemeinernde Aussagen einen Bogen über die Abgründe des Wirklichen zu spannen, ohne Ordnungsstiftung im Chaos der Vielfalt – kurzum, ohne das Element einer Spekulation, die durch die ‚Wirklichkeit‘ nicht gedeckt ist und mit ihr auch nie vollständig zur Deckung zu bringen sein wird, die jedoch gleichwohl diese Wirklichkeit erst organisiert bzw. herstellt, wäre eine Orientierung im Denken und Handeln nicht möglich. Philosophie war und ist die Kunst bzw. die Wissensform der Spekulation, die diese Aufgabe zu erfüllen sucht.“

⁴⁰² Takamure 1965: 244. Norinaga unterzog das *Kojiki* (aus dem Jahr 712), die älteste existierende Sammlung japanischer Mythen, Volkslegenden und geschichtlicher Ereignisse, einer ausführlichen philologischen Analyse und einer umfassenden historischen Exegese. Seine Studie *Kojikiden*, an der er 34 Jahre lang arbeitete, ist gleichsam sein Lebenswerk (Matsumoto 1970, *Kojiki* 1985).

jedoch historische, philosophische und religiöse Ergänzungen in der Textinterpretation als die wahre poetische Stimme verschleiern gänzlich ablehnte (Marra 1998), stellt Takamura nicht den linguistischen und poetischen Aspekt, sondern das Interesse der geschichtlichen Rekonstruktion in den Vordergrund.

Takamures etymologische Ausführungen laufen auf die Aussage hinaus, daß diese Kultur des Wortes schließlich *yamatokotoba* im Sinne einer Sprache des japanischen Wesens hervorgebracht habe und im *Kojiki*, *Nihon shoki*, *Man'yōshū* und in den *fudoki* sowie in Resten konfuzianischer und aus dem Adel stammender Texte noch erhalten sei (123). Das Denken, das in diesen Worten und Texten transportiert wurde, sei pantheistisch, gleichheitlich, optimistisch, wahrheitsliebend und frauenfreundlich, d. h. es bringe Frauen gegenüber Respekt und Vertrauen zum Ausdruck. Die Menschen der damaligen Zeit hätten Tiere und Pflanzen nicht als von sich getrennt verstanden, sondern sich in respektvoller und liebender Verbundenheit mit ihnen empfunden. Ihre Wohnorte seien nicht die von Mauern umgebenen Städte, sondern die Natur gewesen.

Aus dieser frühen „Kultur des Wortes“ gingen die Dichterinnen und Geschichtenerzählerinnen (*kataribe*) wie etwa Hieda no Are⁴⁰³ oder die im *Man'yōshū* erwähnte alte Frau Shihi⁴⁰⁴ hervor, deren Geschichten der einzelnen Clans in das *Kojiki* und *Nihon shoki*, in die *fudoki* und andere alte Dokumente aufgenommen wurden (125). Aus der oralen Erzähltradition entstanden die ersten japanischen Geschichtswerke, wie das *Eiga monogatari* von Akazome Emon, die „Vier Spiegel“ *Ōkagami*, *Imakagami*, *Mizukagami*, *Masakagami*⁴⁰⁵ und andere; ebenso der erste Roman Japans, das

⁴⁰³ Hirata Atsutane, einer der drei großen Vertreter der „nationalen Schule“, vertrat als erster die Auffassung, daß die wesentlich am Verfassen des *Kojiki* beteiligte Person, Hieda no Are, eine Frau war. Siehe Okanos (1976: 51f.) Diskussion darüber, ob es sich um einen Mann oder eine Frau handelte. Die Frage verweist über die geschlechtliche Seite hinaus auf den kulturellen Unterschied, der damit assoziiert wird. Im Unterschied zu dem in chinesischem Stil geschriebenen Geschichtswerk *Nihon shoki* versteht Saigō Nobutsuna das *Kojiki* als eine ursprünglich japanische Mythensammlung und Hieda no Are als „eine *miko*, die die frühzeitlichen Traditionen bewahrt“ (Saigō 1995: 197).

⁴⁰⁴ Siehe *The Manyōshū* (1965: 19) Nr. 236/37. Dort heißt es in Übersetzung: „Empress Jitō and Old Lady Shihi. ‚No more‘ I say to her, / Yet Shihi insists on telling me her tales; / Lately I have not heard them, / And I miss them now! – by the Empress.“

⁴⁰⁵ Die sogenannten „Vier Spiegel“ (*shikyō*) *Ōkagami*, *Imakagami*, *Mizukagami* und *Masakagami* in der Reihenfolge ihrer Entstehung: *Mizukagami* ist eine geschichtliche Erzählung der Heian-Zeit, vermutlich von Fujiwara no Tadachika verfaßt. Das Werk behandelt die Zeit von Kaiser Jinmu bis Kaiser Ninmyō (850) und

Genji monogatari von Murasaki Shikibu, und die ersten Kriegerepen wie das *Heike monogatari* oder das *Taiheiki* (126).⁴⁰⁶ Takamure geht wie die Gelehrten der „nationale Schule“ Hirata Atsutane (1776–1843), Inoue Yorikuni (1839–1914), aber auch wie Yanagita Kunio davon aus, daß die *kataribe* Frauen waren (125).

In dieser Tradition sieht sie die japanische klassische Literatur, die bekanntlich im wesentlichen von Frauen verfaßt wurde. Im 11. Jahrhundert entstand mit dem *Kagerō nikki* das Genre des Tagebuches, das die folgenden 300 Jahre bis zur Kamakura-Zeit eine Domäne der Frauen bleiben sollte. Im Westen dagegen wurden angefangen mit Augustinus' *Bekennntnissen* aus dem 5. Jahrhundert über die Bekenntnisliteratur zur Zeit der Reformation, über die Werke Rousseaus bis zu Goethe die Genres Tagebuch und Autobiographie zum großen Teil von Männern dominiert (228).

Die Literatur der Frauen seit der Heian-Zeit wird von Takamure als Widerstandsliteratur (*teikō bungaku*) gegen das Ende der weiblichen Kultur gelesen. Takamure führt das *Kagerō nikki*, *Sarashina nikki*,⁴⁰⁷ *Eiga monogatari*, *Genji monogatari* und lyrische Beispiele aus dem *Makura no sōshi* von Sei Shōnagon an. Die Autorinnen beobachteten und beschrieben sensibel die Unterdrückung der Frau, die sich zuerst in der Oberschicht manifestierte, und gäben gleichzeitig sehr realistische Beschreibungen des Alltags. Hier treffe sich die extrem subjektive Sicht in ihrer Klarheit mit der objektiven Beobachtung (238). An anderer Stelle betont Takamure die Gleichwertigkeit von subjektiver und objektiver Beschreibung, von subjektivem und objektivem Wissen (234). Hervorgehoben wird Sei Shōnagons *Makura no sōshi*, dessen Lyrik eine frühzeitliche (*genshūteki*) Kraft

damit den Zeitraum vor dem *Ōkagami* (NKBT 21). Der letzte „Spiegel“, *Masakagami* (NKBT 87) ist eine geschichtliche Erzählung über die Nanbokuchō-Zeit und wurde vermutlich von Nijō Yoshimoto 1374 verfaßt (NSDJ 6–421).

⁴⁰⁶ Zu den Werken siehe Aston 1972, NSJ, NSDJ. *Taiheiki* ist ein konfuzianisch gefärbtes Kriegerepos, das um 1370–1371 fertiggestellt wurde und dessen VerfasserIn unbekannt ist. Es berichtet über Beginn und Verlauf der Auseinandersetzung um die Nanbokuchō-Zeit zwischen 1318 und 1367. Auch das Volk wird darin protrotiert. In Übersetzung liegen die Bde. 1–12 (von 40) von Helen Craigh McCullough vor: *Taiheiki: A Chronicle of Medieval Japan*, 1959.

⁴⁰⁷ Das *Sarashina nikki* ist das Tagebuch einer Hofdame der Heian-Zeit. Vermutlich von der Tochter des Sugawara no Takasue verfaßt, beschreibt es fast ihr ganzes Leben vom 12. bis über das 50. Lebensjahr hinaus. Dabei handelt es sich nicht um tägliche Aufzeichnungen, sondern um die Darstellung emotionaler Zustände und Begebenheiten sowie poetische Korrespondenzen. Ebenso wie das *Towazu monogatari* zählt es zur Bekenntnisliteratur (NKBZS 18, übersetzt von Ivan Morris: *As I Crossed a Bridge of Dreams*, 1971).

aufscheinen lasse und in dessen liebevoller Beschreibung des jungen und schwachen Lebens sich ein wesentliches Element der weiblichen Kultur und des mütterlichen Herzens zeige (236). Takamure lehnt es ab, diese Werke einfach als Adelsliteratur zu bezeichnen. Diese Literatur gebe das *mono no aware*, das Angerührtsein von den Dingen, so unverfälscht wieder, wie es der Weltanschauung des mütterlichen Ich entspräche, und sie sei daher eine Literatur des mütterlichen Herzens (*hahagokoro no bungaku*) zu nennen (238). Sie wird von ihr darüber hinaus mit den Attributen der Massenkultur belegt und als gleichheitlich, essentialistisch sowie als Ausdruck der japanischen Volksseele überhöht (236). Motoori Norinaga verstand *mono no aware* als die bewegende Kraft in den Dingen. Das Potential für Intersubjektivität, d.h. für jegliche Möglichkeit der Kommunikation, lag ihm zufolge in der Macht der Dinge/Worte, in verschiedenen Empfängern dieselben Gefühle zu evozieren (Marra 1998: 30). Bei Takamure wird dies möglich durch die Einheit von subjektivem und objektivem Wissen und Verstehen, die sie der Literatur von Frauen attestiert. Und ungeachtet dessen, ob die Frauen biologische Mütter sind oder nicht, sei das mütterliche Herz der Ort des Verbindung schaffenden *mono no aware*.

Daß in Europa eine derartige Frauenliteratur gar nicht erst entstehen konnte, führt sie darauf zurück, daß im Vergleich zu Japan das Patriarchat dort schon vor der Erfindung der Schrift die Macht übernommen hatte (229). Auch dort trete die Bekenntnisliteratur der Männer in Phasen des Übergangs vom Altertum zum Feudalismus oder zur Neuzeit auf. Geschichtlich gesehen seien dies jedoch Übergänge, die innerhalb der männlichen Kultur geschahen. Und diese Kultur bilde auch heute noch einen Gegensatz zur von Frauen und Männern geschaffenen Massenkultur, sie kultiviere die Liebe zum Geistigen und Vorurteile gegen Asien, bringe die Verachtung der wirklichen Frauen einerseits und die Sehnsucht nach dem „ewig Weiblichen“ andererseits hervor (230f.).

4.3.4.2 „Weibliche Kultur“ und „männliche Kultur“

In ihrer kulturhistorischen Perspektive geht Takamure davon aus, daß die frühe japanische Kultur eine an den Frauen und gleichzeitig an den körperlich arbeitenden und produzierenden Menschen (*seisansha*) orientierte und von ihnen geschaffene Kultur gewesen sei. Sie spitzt dies auf den Gegensatz einer frühen „Epoche der Frau“ (*josei jidai*) und einer darauffolgenden „Epoche des Mannes“ (*dansei jidai*) zu: Erstere sei synonym mit der „Epoche der ProduzentInnen“ (*seisansha no jidai*), letztere hingegen habe eine Kultur hervorgebracht, die am Adel und an der Stadt orientiert war (126).

Der These, daß Japan selbst keine eigene Kultur besitze, sondern alles nur von außen aufgenommen habe, widerspricht Takamure (124). Viel-

mehr treffe eine andere, von Okazaki Yoshie (1892–1982),⁴⁰⁸ Hasegawa Nyozeikan (1875–1969)⁴⁰⁹ und Suzuki Daisetsu (1870–1966)⁴¹⁰ vertretene These zu, derzufolge die japanische Kultur weiblich (*joseiteki*) sei. Takamure geht dabei lediglich auf Suzukis Thesen näher ein und zitiert ihn wie folgt:

Daß die japanische Kultur ihrem Wesen nach prinzipiell weiblich sei, wird wohl von allen Leuten, auch von Wissenschaftlern gesagt. Was es in Japan an Moral oder sonstiger Stärke geben mag, kommt alles aus China. Das Schwache, Sanfte, Feuchte und ein wenig Unklare, das ist die japanische Kultur (...). Auch für Murasaki Shikibu gilt dies, und daß eine Frau solch eine Literatur geschrieben hat, ist wohl beispiellos in der Welt. Wenn man andererseits zurückdenkt, ist es so, daß in der Zeit von Shōtoku Taishi der Buddhismus nach Japan kam und im Verlauf der Nara-Zeit der Einfluß Chinas groß war (...). Aber wenn es um Japanisches allein ohne die ausländischen Beziehungen geht, ist das so etwas Sanftes wie am Hof der Heian-Zeit. In der Kamakura-Zeit kam der Einfluß aus China, und Japan wurde stärker. Danach mag es wohl ein ziemliches Durcheinander geworden sein, aber der grundlegende Charakter der japanischen Kultur ist stark von weiblichen Elementen bestimmt. (Suzuki Daisetsu, zit. nach Takamure, 124)⁴¹¹

Trotz einiger, von Takamure nicht näher bestimmter, „schwer annehmbare Punkte“ in Suzukis These stimmt sie dieser insofern zu, als die japani-

⁴⁰⁸ Literaturwissenschaftler, der zahlreiche Studien über die japanische Literatur und Ästhetik aller Epochen schrieb. Die Zeit von 1924–1925 verbrachte er in England, Deutschland und Frankreich.

⁴⁰⁹ Journalist und führender linksliberaler Sozialkritiker, der auch während des Zweiten Weltkrieges seine Überzeugungen nicht aufgab. Seine Schrift *Nihonteki seikaku*, auf welche sich Takamure hier vermutlich bezieht, wurde von John Bester übersetzt als *The Japanese Character. A Cultural Profile*, 1966.

⁴¹⁰ Philosoph, der durch seine zahlreichen in Japanisch und Englisch verfaßten Bücher zur weltweiten Popularität des Zen-Buddhismus beitrug. Er arbeitete als Übersetzer und Herausgeber 11 Jahre lang in den USA (1897–1909), lehrte an der buddhistischen Ōtani-Universität und hatte ab 1949 für mehrere Jahre Gastprofessuren in den USA, vor allem an der Columbia University inne. Bekannt wurde er im Westen vor allem durch seine in Englisch verfaßten Bücher. *Zen and Japanese Culture* von 1959 wurde ins Japanische rückübersetzt. Eine 32bändige Gesamtausgabe *Suzuki Daisetsu zenshū* erschien 1968–1971 bei Iwanami Shoten.

⁴¹¹ Hierbei handelt es sich um einen Auszug aus einem Text mit dem Titel „Josei chūshin no Nihon bunka“ („Die frauenzentrierte japanische Kultur“), der mir nicht im Original vorliegt.

sche Kultur stark von der weiblichen Kultur der Frühzeit beeinflusst sei (125). Von dieser „weiblichen Kultur“ gibt sie ihre eigene Definition:

Die hier genannte weibliche Kultur (*josei bunka*) ist so eine wie die im ersten Kapitel beschriebene frauenzentrierte Kultur, d. h. eine Kultur des matrilinearen Zeitalters. Sie meint und umschreibt folglich keine Kultur, in der sowohl eine männliche wie eine weibliche Kultur durch alle Zeiten hindurch nebeneinander existieren.

Des weiteren glaube ich, daß die Kultur des matrilinearen Zeitalters eine Kultur vor den verschiedenen Diskriminierungen und Klassifizierungen war, daß sie sozusagen eine Art naturalistischer Kultur (*shizen-shugi bunka*) darstellt. Deshalb offenbarten darin wohl Frauen wie Männer, welche die Unterdrückung späterer Zeiten nicht kannten und deshalb auch nicht fürchteten, ihre jeweils eigentümliche Natürlichkeit. Statt weibliche Kultur sollte sie daher wohl eher natürliche Kultur (*shizen bunka*) heißen. Hier möchte ich mich jedoch auf diejenigen Merkmale dieser natürlichen Kultur konzentrieren, die durch das Geschlecht der Frauen zum Ausdruck kommen, und dies die weibliche Kultur nennen. (224–225)

Takamure glaubt nicht daran, daß es unüberwindbare Barrieren zwischen den Geschlechtern gibt oder daß sie eine jeweils ganz eigene Kultur besitzen. Zur Abgrenzung gegen die Kultur der männlichen Alleinherrschaft sei es jedoch sinnvoll, als „Provisorium“ den Begriff „weibliche Kultur“ zu verwenden (225). Takamure grenzt sich von antifeministischen und männerbündlerischen Theorien der Geschlechterdifferenz ab, in denen, wie sie anmerkt, eine echte Gleichwertigkeit von Mann und Frau nicht gedacht werden könne, und die mit „Kultur“ allein die männliche Kultur meinten. Als extremes Beispiel dieser These führt sie Otto Weiningers (1880–1903)⁴¹² 1903 veröffentlichte Schrift *Geschlecht und Charakter* (1997)⁴¹³ an (225–226). Weinger geht davon aus, daß es in Män-

⁴¹² Aus patriarchal-autoritären und kleinbürgerlichen Wiener Familienverhältnissen stammend, war er wie auch sein Vater antisemitischer Jude. Er beging im Alter von 23 Jahren Selbstmord. Sein Studium der Biologie und Philosophie hatte er 1902 mit der Promotion beschlossen, deren Dissertationsschrift die erste Version seines antifeministischen und antisemitischen Werkes *Geschlecht und Charakter* darstellt. Die ergänzte Version, aus der Takamure hier zitiert, wurde 1903 in Buchform veröffentlicht (LeRider 1985). Mit Weinger setzte sich Takamure bereits 1926 auseinander (vgl. Germer 1998).

⁴¹³ Eine feministische Textkritik und eine Kritik der Neuauflage des Buches bei Matthes und Seitz, 1980, findet sich bei Schröder 1985. Die japanische Übersetzung *Sei to seikaku* von Murakami Hiroo erschien 1925 im Tōkyōer Verlag Arusu.

nern auch weibliche Anteile (= W) und in Frauen auch männliche Anteile (= M) gebe. Während aber die herausragenden Männer sich durch einen möglichst hohen Anteil an M auszeichneten, sei für herausragende Frauen ein möglichst geringer Anteil an W notwendig (vgl. Weininger 1997).⁴¹⁴ Ein solch diskriminierendes Bewußtsein von Überlegenheit und Unterlegenheit, wie Weininger es hier stellvertretend artikuliert, sei, so Takamura, typisch für Menschen, die eine weibliche Kultur nie erfahren hätten.

Takamures Konzeption der weiblichen Kultur, die sie auch als eine Kultur der Mutter (*haha no bunka*) bezeichnet, wird der sogenannten männlichen Kultur (*dansei bunka*) als deren befreiendes Anderes gegenübergestellt und im Kontrast dazu erläutert: Der weiblichen Seite werden die pantheistischen Religionen zugeordnet, der männlichen die monotheistischen, die sich immer wieder spalteten und gegenseitig bekämpften und in denen letztlich die Lösung durch Gewalt gesucht werde. Dieses männliche Denken sei nicht nur eine Angelegenheit des Bewußtseins, sondern habe seine realen Auswirkungen auf alle Dimensionen des Lebens. Deshalb sei es notwendig, die weibliche Kultur als Kritik und Kontrast diesem männlichen Denken und Bewußtsein entgegenszustellen. Auf der Stufe der Selbstbestimmung, auf der sich die Frauen der Gegenwart bereits befänden, sei es erstmals möglich, die weibliche Kultur der Vorfahren der Frühzeit überhaupt zu verstehen (226).

In Takamures Geschichtsentwurf wird die Vergangenheit zum Spiegel der Zukunft, wird die für die Vergangenheit angenommene Selbstbestimmung der Frauen der Frühzeit zum Vorbild für die zukünftige Selbstbestimmung der Frauen:

⁴¹⁴ Rudolf Steiner schrieb über Weiningers Ideen durchaus wohlwollend: „Weininger () (sic) meinte, er habe (...) die moderne Menschheit von allem Weiblichen, von allem W zu erlösen (...) Und das sah Weininger als eine Art Erfüllung des Christentums an, daß er als Jude die Menschheit von dem W erlösen könne; das sah er gewissermaßen als seine Sendung an. ()... (sic) was da bei Weininger heute als Intuition und Imagination zum Ausdruck gekommen ist, das sind wirkliche Ideen der Zukunft“ (Rudolf Steiner: Kosmische und menschliche Geschichte, Bd. I, 1. Vortrag, Dornach 1964, zit. nach Stopczyk 1980: 247). Der Zeitgenosse Sigmund Freud nannte Weininger einen „hoffnungsvollen jungen Mann“ und auch Männer wie August Strindberg, Karl Kraus und Ludwig Wittgenstein äußerten sich begeistert (Schröder 1986: 135). Weininger ist wohl als Symptom des Geschlechterdiskurses der Jahrhundertwende und im Kontext der Auseinandersetzung mit der entstehenden Frauenbewegung zu verstehen. So stellt auch Jaques LeRider die berechtigte Frage: „Ist die Unvernunft von ‚Geschlecht und Charakter‘ nicht die Vernunft seiner [Weiningers] Zeit?“ (LeRider 1985: 13–14).

Bis zur Kamakura-Zeit haben die Frauen Japans mit ihren eigenen Augen die Dinge betrachtet, mit ihrem eigenen Herzen und Verstand über die Dinge nachgedacht und hatten die Fähigkeit und Möglichkeit, aus eigenem Willen und eigener Kraft die Dinge zu verwirklichen. Den Quellen nach zu urteilen, hatten die jungen Frauen (*otome*) der Nara-Zeit, die arbeitenden Frauen der Heian-Zeit (*shokugyō fujin*) und die Hausfrauen der Kamakura-Zeit (*shufu*) diese Fähigkeit. Folglich können wir nur dort allein den Traditionen der weiblichen Kultur jener vergangenen Zeit nachforschen. (...) Die weibliche Kultur wird nur dann geboren werden, wenn die Frauen nichts und niemanden fürchtend die Dinge mit eigenen Augen betrachten und sie mit eigenem Herzen und Verstand durchdenken. (226–227)

In diesen Worten wird deutlich, worin die Anziehungskraft von Takamures *Josei no rekishi* für ihre Zeitgenossinnen, aber auch für die Frauen der 1970er Jahre lag. Die Autorin versteht es, ein starkes und selbstbestimmtes Bild der Frauen der Frühzeit zu zeichnen und damit gleichzeitig in neuzeitlichen Begriffen wie berufstätige Frau (*shokugyō fujin*) oder Hausfrau (*shufu*) eine Utopie zu entwerfen, mit denen sich die Leserinnen umstandslos identifizieren können. In der Debatte um die Hausfrauen Mitte der 1950er Jahre ging es um die Neubestimmung des Rollenverständnisses der Frauen als Hausfrauen bzw. als berufstätige Frauen. Und in den Frauenbewegungen seit Ende der 1960er Jahre waren Autonomie und Selbstbestimmung zentrale Begriffe – sowohl in den westlichen Ländern als auch in Japan. Wie diese Begriffe gefüllt wurden, war allerdings unterschiedlich. In Japan nahmen neben der Strömung, die an den westlichen radikalfeministischen Schriften orientiert war und die Frau als autonomes Subjekt konzipierte (vgl. Germer 2000, Mae 1997), auch verschiedene Facetten eines Mütterfeminismus großen Raum in der Theoriebildung und in der Selbstdarstellung der Frauenbewegung ein. Takamure Itsue gehörte zu den geistigen Müttern dieser Ausrichtung innerhalb des japanischen Feminismus, in dem die Mutter-Kind-Einheit und das Leben mit Kindern als eine zentrale Herausforderung an die an Männern orientierte Gesellschaft verstanden wurde (siehe das Kapitel „Rezeption“).

Takamure beruft sich auf Beschreibungen des chinesischen Geschichtswerkes *Wei zhi* über die wenig geschlechtsdifferenzierte frühzeitliche japanische Gesellschaft, um die Begriffe „weibliche Kultur“, „Kultur der ProduzentInnen“ und „Kultur der Masse“ (*taishū bunka*) als Synonyme zu erklären (1011), die im Laufe der patriarchalen Entwicklung der späteren Zeit nur im Untergrund weiterexistieren konnten. Im vierten

Band von *Josei no rekishi*, der vornehmlich eine Auseinandersetzung mit der Gegenwart und eine Darlegung von gesellschaftlichen Visionen enthält, beschreibt Takamure auch ihren marxistisch geprägten Glauben an die „Masse“, zu der auch die Frauen gehören:

Der Wille der Masse ist blind, kann man wohl sagen. Genau wie die Natur ist er motiviert von der Begierde nach Nahrung und Sexualität, aus denen sich Wille und Ausrichtung bilden. In der heutigen Zeit sucht die Masse aus der Jahrtausende währenden Versklavung (durch eine kleine Schicht von Herrschenden) auszubrechen und tritt wie niemals zuvor tanzend als Akteurin der Geschichte in Erscheinung. (1012)

Den Kommerzialismus (*shōgyō-shugi*), Ausdruck der Maschinen-Zivilisation (*kikai bunmei*), bezeichnet Takamure als den größten Feind der Masse. Der menschliche Verfall, der sich durch ihn manifestiere, zeige sich deutlich in den sozialen Problemen, die im fortgeschrittenen Kapitalismus der USA herrschen. Takamure beschreibt zur Untermauerung einen amerikanischen Film über Raub und Mord, in dem die Brutalität groteske Züge annimmt (1013). Die Zerstörung der Natur, die bereits in der Renaissance begann, habe den zerissenen und schizophrenen Menschen der Moderne hervorgebracht, in welcher der natürliche Umgang der Menschen miteinander verloren ging. Die Frau sei dabei zur bloßen Natur erklärt und auf die Funktion des „Fortpflanzungsorgans“ (*seiki*) reduziert worden. Sie wendet sich gegen diese reduzierende Sicht auch in Argumentationen, die unter Berufung auf dieses eigene Fortpflanzungsorgan für Frauenrechte (*joken*) und für die Befreiung der Frau aus den Fesseln des Ehesystems plädieren.

In Takamures Ausführungen über Natur und Kultur wird der Zusammenhang von Natur, Naturzerstörung und die Reduktion von Frauen auf Natur angedacht. Eine parallele Argumentation, die allerdings auf der Grundlage eines dualistischen christlichen Weltbildes und seiner Trennung in Mutter Erde und Vater Gott ausgeht, findet sich in dem wissenschaftlich umstrittenen, für den ökologischen Feminismus der 1980er Jahre jedoch maßgeblichen Band von Carolyn Merchant, *Der Tod der Natur* (1987). Darin entfaltet die Autorin die These, daß die Natur, ehemals ein lebendiger und nährender Organismus, im 16. und 17. Jahrhundert zu einer Produktions- und Reproduktionsmaschine im Dienste des Menschen degradiert wurde. Auch die Frau, die als „naturverhaftet“ galt und von deren besonderer Beziehung zur Natur auch Merchant ausgeht, sei in ihrem Status abgewertet worden (Merchant 1987).

In Takamures Vorstellung ist die Frau das naturhaft geistbegabte Wesen, und es ist die Natur der Frau, aus der Kultur entsteht. Diese ur-

sprüngliche „natürliche Kultur“ (*shizen bunka*) (225) wurde im Laufe der Geschichte durch die „männliche Kultur“ überwältigt bzw. in den Untergrund abgedrängt und tritt im 20. Jahrhundert wieder als „Kultur der Masse“ (*taishū bunka*) hervor. Auch diese Kultur sei von der Geistbegabung und den magischen Fähigkeiten der Frauen geprägt. Die neuen Religionen, die Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts von Frauen gegründet wurden, betrachtet Takamure als ein Phänomen, das auf die Rückkehr zur magischen Macht der Frauen und auf das Wiedererwachen der Masse zur Ursprünglichkeit verweist (1015f.). Nakayama Miki, die Begründerin der Tenri-kyō wurde zur „Mutter der leidenden Bauern“ (1018), Deguchi Nao, die Begründerin der Ōmoto-kyō, lebte in ärmlichsten Verhältnissen. Beide waren spirituelle Führerinnen, denen ein männlicher Verwalter beistand.⁴¹⁵ Hierin erkennt Takamure auch jenes ursprüngliche *hime-hiko*-System der japanischen Frühzeit wieder, das in den neuen Religionen des 20. Jahrhunderts seine Renaissance erfahre. Durch die Jahrtausende der Unterdrückung hindurch habe sich die besondere intuitive Fähigkeit der Frauen, ihre Geistbegabung und ihre Liebe zur Welt erhalten und komme in der Gegenwart auch durch naturwissenschaftlich forschende Frauen wie Louise Meitner (1878–1968)⁴¹⁶ oder Marie Curie (1867–1934)⁴¹⁷ zum Ausdruck. In diese setzt Takamure ihre Hoffnung auf „weitergehende heute noch unvorstellbare Einsichten und Erkenntnisse, die über die Atomkraft hinausgehen“ (121). Takamure setzt also auf die Frauen und ihr Potential, das erst in der Gegenwart in neuer Form wieder zur Entfaltung gelangen kann und der gesamten Gesellschaft, dem Volk, „der Masse“ neue soziale, spirituelle und politische

⁴¹⁵ Die Struktur des „Mann-Frau-Systems“ in den Gründungsgeschichten der neuen Religionen wurde auch von anderer Seite thematisiert (Okano 1976, Hori *et al.* 1984), wobei es nach Einschätzung Wöhrs (1989) auch zu einer Überzeichnung der Rollenzuschreibung der Frau als passives Medium und des Mannes als aktiver Geschäftsführer kommt. Takamure verweist zwar auf das *hime-hiko*-System, konzentriert ihre Beschreibung jedoch auf die charismatischen Frauen selbst und konstruiert sie als Trägerinnen des Mutter-Ich (*bosei-ga*). Zu den beiden Religionsgründerinnen Nakayama Miki und Deguchi Nao siehe Wöhr 1989.

⁴¹⁶ Schwedische Naturwissenschaftlerin, auf die der Begriff der „Kernspaltung“ zurückgeht. Sie arbeitete mit Otto Hahn zusammen, weigerte sich aber während des Zweiten Weltkrieges an der Atombombe zu arbeiten. Sie arbeitete im Nobel-Preis-Büro mit.

⁴¹⁷ Französische Chemikerin und Physikerin polnischer Herkunft. 1906 erhielt sie als erste Frau eine Professur für Physik an der Pariser Sorbonne. Zusammen mit ihrem Mann Pierre und A.H. Becquerel erhielt sie 1903 den Nobelpreis für Physik. Durch ihre Arbeiten begründete sie die Radiochemie, wofür sie 1911 mit dem Nobelpreis für Chemie ausgezeichnet wurde.

Alternativen bietet. Bei ihrem Rückgriff auf die These von der magischen Macht der Frauen der Frühzeit, die sie zur Grundlage von Kultur und Wissen stilisiert, ist anzumerken, daß sie Frauen nicht auf ihre Besonderheit im religiös-spirituellen Bereich beschränkt, sondern die innovativen Fähigkeiten von Frauen selbst in den modernen Naturwissenschaften hervorhebt.

4.3.4.3 *Das Bild der Frau in Tugendlehren und Religion*

Im gesellschaftlichen Bild der Frau, vermittelt durch Tugendlehren und Religion, stellt Takamure, wie in allen anderen Bereichen, einen großen Bruch zwischen der Kamakura-Zeit und der nachfolgenden Muromachi- und Edo-Zeit fest. Ihrer Argumentation zufolge hängt der Prozeß, der zu immer größerer Frauenverachtung führte, eng mit dem Prozeß zusammen, infolge dessen die Sexualität der Frau zur Ware wurde (248–249). In diesem Kapitel werden Takamures Darstellungen und Argumentationen in bezug auf Frauenbilder bzw. die Verunglimpfung der Frau in Tugendlehren und Religion vorgestellt. Gleichzeitig wird in Takamures Ausführungen auch ihr eigenes Frauenbild deutlich, das Frauen zwischen Widerstand (Widerstandsliteratur) gegen und Anpassung an die gegebenen, für die Entfaltung von Frauen einschränkende Verhältnisse situiert. Die Normen für Frauen, so zeigt sie, setzten sich durch Normierung und Bestrafung, aber auch infolge von Verinnerlichung durch (vgl. auch Bock 1983). In ihre Darstellung des Frauenbildes integriert sie das Bild der Bauern. Zwischen beiden entdeckt sie im Hinblick auf Redensarten und Tugendlehren weitgehende strukturelle Übereinstimmungen.

Takamure führt den bis zur Kamakura-Zeit geltenden Brauch an, dem zufolge der Mann seine Ehefrau zur Nachlaßverwalterin einsetzte, und kontrastiert diesen Vertrauensbeweis mit der Kaibara Ekiken (1630–1714) zugeschriebenen These von der seelischen und sittlichen Minderwertigkeit der Frauen, die schwach, unwissend, oft auch böseartig und unfähig seien, den rechten Weg zu verfolgen (247).⁴¹⁸ In den Tugendbüchern der Edo-Zeit finde sich das gleiche Frauenbild der unwissenden und untalentierten Frau, wie es auch in Griechenland und in China propagiert wurde (247). Im Japan der Edo-Zeit wurden diese Eigenschaften nicht nur Frau-

⁴¹⁸ Siehe „Onna daigaku takarabako“ („Schatzkästlein der Hohen Schule der Frau“) in Ishikawa (1977: 27–59), vgl. auch Gössmann (1990: 18–22) und Neuss-Kaneko (1989: 412f.). Ob der Konfuzianer Kaibara Ekiken tatsächlich diese Schrift verfaßte, ist ungewiß. Sie weist allerdings große Ähnlichkeit mit dem fünften Kapitel seines der Erziehung gewidmeten Werkes *Wazoku dōjūkun* („Profane Lektionen für Kinder“) auf.

en, sondern auch Bauern zugeschrieben, die in gleicher Weise zu Sklaven gemacht werden sollten (vgl. 247).

Den weiblichen Prototyp des griechischen Altertums sieht Takamure vor mehr als zweitausend Jahren in der Geschichte Griechenlands, Roms, Indiens, Judäas und Chinas verwirklicht. In Japan hingegen sei dieser „Typ der Frau des Altertums“ (*kodai joseiteki ruikei*) erst vor vier- bis fünfhundert Jahren mit der Muromachi-Zeit entstanden (247, 249).

In China sieht sie das Aufkommen von Tugendlehren für Frauen zeitlich und kausal im Zusammenhang mit dem Übergang in die städtische Gesellschaft (*shimin shakai*) und mit dem Entstehen der öffentlichen Prostitution zur Zeit der Han-Dynastie im zweiten Jahrhundert v.u.Z. (263). Die „Versklavung“ der Frau geschah in dieser Zeit. Die „Sklavenmoral“, die für die chinesischen Frauen und die Frauen der meisten Länder unter dem kulturellen Einfluß Chinas propagiert wurde, habe sich in dieser Zeit vollendet. Dies zeige das aus der frühen Han-Zeit überlieferte *Lie nü zhuan* („Die gesammelten Frauenbiographien“) des Liu Xiang (77 bis wahrscheinlich 8 v.u.Z.) und das aus der späten Han-Zeit stammende *Nü jie* („Frauengebote“). Letzteres ist die älteste heute bekannte und berühmteste chinesische Lehr- und Tugendschrift für Frauen, die nach dem Jahre 106 von Ban Zhao (ca. 48–117), einer Gelehrten und Beraterin der Kaiserin Teng, verfaßt wurde (263–264).⁴¹⁹ Es wurde hunderte von Jahren nach seiner Abfassung zum Fundament der konfuzianisch geprägten Mädchenerziehung (Fricker 1988: 279) und zur Vorlage für weitere Tugendbücher für Frauen, die auch in Japan vom Tokugawabakufu als öffentliche Lehrmeinung publiziert wurden (vgl. van Gulik 1974: 98). Takamure macht keine Quellenangaben zu dem von ihr zitierten Text. Wahrscheinlich lag ihr eine der japanischen Übertragungen vor, die häufig auf Interpretationen des Originals in den chinesischen Lehrschriften basierten.⁴²⁰ Der Originaltext Ban Zhaos enthält eine weit weniger dichotomisierende Darstellung der Geschlechter und zieht vor allem in den ersten drei Kapiteln über die Tugenden der Frau nicht den Vergleich mit dem Mann heran, wie dies in den folgenden Zitaten aus dem *Nü jie* geschieht. Takamure schreibt:

⁴¹⁹ Ban Zhao ist als die erste weibliche Gelehrte Chinas bekannt. Sie wurde von Kaiser Ho (89–105) mit der Vervollständigung der kaiserlichen Annalen *Han shu* betraut und unterrichtete die Kaiserin und Hofdamen. Sie diente auch als politische Beraterin von Kaiserin Teng, als diese 106 die Regentschaft für den minderjährigen Thronfolger übernahm (siehe Swann 1968).

⁴²⁰ Ob Takamure diese Interpretationen im chinesischen Original rezipierte, läßt sich aufgrund fehlender Quellenangaben nicht rekonstruieren. Sicher ist, daß Takamure das klassische Chinesisch beherrschte.

In dem ersten Kapitel über „Niedrigkeit und Schwäche“ wird erklärt, „da es der Vernunft des Himmels gemäß so ist, daß der Mann ehrwürdig und stark, die Frau [hingegen] niedrig und schwach ist, bettet man seit alters her einen Jungen bei der Geburt drei Tage lang auf die Schlafstätte, wobei man ihn in zeremonielles Gewand kleidet und ihn mit einem Perleninstrument spielen läßt, während man bei der Geburt eines Mädchens dieses drei Tage lang unter [d. h. neben] das Bett legt und ihm zum Schlafen eine irdene Wirtel als Spielzeug gibt. Auch an diesem Brauch versteht man wohl, daß die erste Frauentugend darin besteht, die Vernunft des Himmels zu fürchten und um die eigene Niedrigkeit und Schwäche zu wissen.“ In dem Kapitel über „Ehemann und Ehefrau“ heißt es, daß „der Weg des Ehepaares der Weg von Yin und Yang ist und daß die Familie die Grundlage der Gesellschaft ist“. In dem Kapitel über „Ehrfurcht und Fügsamkeit“⁴²¹ wird erläutert, daß für die „Ehefrau Ehrfurcht und Fügsamkeit an erster Stelle stehen und sie auch innerhalb der Familie Maßlosigkeit vermeiden soll“. Im Kapitel über „Fraulichen Wandel“ wird die Frau auf eine Tätigkeit festgenagelt, wenn es heißt: „Die Frau hat viererlei Wandel, das sind frauliche Tugend, frauliche Rede, frauliche Erscheinung und frauliche Tätigkeit. Die frauliche Tätigkeit (*fukō*) meint die Arbeit im Haushalt und die Berufung der Frau (*onna no tenshoku*) besteht aus nichts anderem als dieser.“ Im Kapitel „Mit Ganzem Herzen“ steht, daß „der Gatte der Himmel ist. Er ist der Herr. Für eine Frau gibt es keinen selbstbestimmten Weg.“ Im Kapitel „Beugsame Folgsamkeit“ heißt es, „Selbst wenn die Schwiegermutter mit dem, was sie sagt und wie sie sich verhält, im Unrecht ist, muß die Schwiegertochter sich ihr folgsam beugen“, und das Kapitel „Harmonie mit den jüngeren Schwägern und Schwägerinnen“ besagt, daß „die von außen kommende und in eine Familie eingehiratete Schwiegertochter den Wünschen der Schwägerinnen Folge leisten soll“. (264)

Takamura versteht das Werk ebenso wie seine historischen konfuzianischen Rezipienten und Epigonen sowie seine westlichen ÜbersetzerInnen (Swann 1968: 134 oder van Gulik 1974: 97) als Moralfibel für Frauen, in welcher die hierarchische Ordnung zwischen Mann und Frau festgeschrieben wird. Swann (1968: 136) verweist jedoch auf den bemerkenswerten Umstand, daß Ban Zhao gleiche Bildung für Jungen und Mädchen fordert, und van Gulik (1974: 97) bemerkt dazu, daß Ban Zhao wohl

⁴²¹ Die Kapitelüberschrift lautet in Ban Zhaos Original „Ehrfucht und Vorsicht“, wiewohl darin von Fügsamkeit die Rede ist (Fricker 1988: 222).

die erste Feministin Chinas genannt werden würde, hätte sie nicht das *Nü jie* geschrieben. Eine Autorin sieht darin ein historisches Mißverständnis gegenüber dem Text, der nach ihrer Auslegung sich nur zur Irreführung der Männer und lediglich an der Oberfläche der zeitgenössischen orthodox-konfuzianischen Ideologie bedient, darunter aber „die Frau als dem Mann natürlicherweise überlegen, fleißig und zu leiblicher Mutterschaft nicht verpflichtet“ kennzeichnet (Fricker 1988: 263). Unabhängig davon, welche Intention die Autorin Ban Zhao mit ihrem Text verfolgte, spiegelt er die zeitgenössischen konfuzianischen Auffassungen von männlicher Dominanz,⁴²² die in China bereits zur Han-Zeit verbreitet waren, und verdeutlicht in der ideologisch verschärften japanischen Übersetzung oder Zusammenfassung, die Takamure vorgelegen haben muß, daß die japanische Nutzung der chinesischen Tugendlehren der Festlegung der Frau auf einen untergeordneten und abhängigen Status diene.

Auf die hohe Stellung, welche die Frauen in der Durchführung der religiösen Riten in Japan innehatten, wurde bereits in der Darstellung des *hime-hiko*-Systems eingegangen. Mit der Einführung des Buddhismus begann Takamure zufolge ein Prozeß, in dem Frauen mehr und mehr aus religiösen Ämtern ausgeschlossen wurden.⁴²³ Andererseits bemerkt sie, daß sich die buddhistische Praxis, wie sie sich in Japan ausbildete, dem Einfluß der Frauen auch nicht ganz entziehen konnte. Der erste Tempel etwa, den der Soga-Clan errichten ließ, war ein Nonnentempel. Auch die parallele Errichtung von Mönchs- und Nonnentempeln unter Shōtoku Taishi verweist Takamure zufolge auf die ursprüngliche Doppelherrschaft von Mann und Frau (219).⁴²⁴ Dennoch wurde ab jener Zeit unter

⁴²² Er wurde auch im folgenden vor allem in der Song-Dynastie immer wieder in konservativer Absicht zitiert und nicht als subversiver Text gelesen und verstanden. Fricker merkt an, daß Ban Zhaos Versteckspiel wohl zu raffiniert gewesen sei und auch die chinesische Frauenbewegung die Schrift nicht für sich reklamieren konnte (Fricker 1988: 280–81).

⁴²³ Allerdings läßt sich nach Okano anmerken, daß im 7. und 8. Jahrhundert buddhistische Nonnen-Priesterinnen sich in Funktion, Rangordnung und Lebensweise kaum von den Mönchen unterscheiden, während, von einer Ausnahme abgesehen, im zentralen Shintō-Kultamt zu dieser Zeit kein weibliches Element mehr bezeugt ist (Okano 1991: 46).

⁴²⁴ Siehe auch Okano 1991: 45–49. Die ersten buddhistischen Priester in Japan waren drei Frauen, namentlich überliefert als Shima, Toyome und Ishime, welche 588 mit kaiserlicher Erlaubnis zum Studium nach Korea gingen. Für diese Nonnen-Priesterinnen wurde der Tempel Sakurai in Nara gegründet, während das erste Kloster für buddhistische Mönche, Kentsūji, erst zwanzig Jahre später errichtet wurde.

den buddhistischen und konfuzianischen Gelehrten bereits die Unterlegenheit und die Sündhaftigkeit der Frau diskutiert. Im *tennō*-Staat während der Zeit der *ritsuryō*-Gesetzgebung (frühes 7. bis spätes 10. Jahrhundert) wurden Takamure zufolge die Frauen jedoch erst ansatzweise als eine den Männern gegenüberstehende Gruppe aufgefaßt. Dort stand die Entstehung von Klassen im Vordergrund.⁴²⁵ Die durchgängige geschlechtliche Teilung der Gesellschaft sei Ergebnis des später entstandenen und von buddhistischen und konfuzianistischen Tugendlehren ideologisch untermauerten Patriarchats (vgl. 220). Dem ist aus der neueren Forschung entgegenzuhalten, daß auch der Shintoismus, in dem ehemals die Frauen wichtige rituelle Funktionen innehatten, die These von der Unreinheit der Frau entwickelte, mittels derer die Frauen allmählich aus dem Ritus ausgeschlossen wurden.⁴²⁶

Die buddhistischen Lehren, denen zufolge Frauen animalischer und sündiger Natur sind, wurden Takamure zufolge verstärkt seit der Kamakura-Zeit in Japan verbreitet. Takamure nennt das ins Japanische übertragene *Lotos-Sūtra* (*Hokkekyō*), welches die Lehre von den „Fünf Hindernissen“ (*goshō*) beinhaltet, eine Auflistung dessen, was eine Frau nicht erreichen kann – zum Beispiel die Buddhawerdung.⁴²⁷ Wie im Urchristentum, so merkt Takamure an, wurde die Erlösung jedoch mitgeliefert in dem

⁴²⁵ Ingrid Getreuer-Kargl (1997) rezipierte Takamures *Josei no rekishi* und vertritt die weitergehende These, daß die Verortung einer Person in der Gesellschaft auch in der Edo-Zeit primär entlang der hierarchischen Standesgrenzen und erst sekundär entlang der ebenfalls hierarchischen Geschlechtergrenzen erfolgte. Erst mit der in der Meiji-Zeit einsetzenden Modernisierung erlangte die Kategorie Geschlecht primäre Bedeutung, indem sie an die Stelle der früheren Kategorisierung nach Stand trat.

⁴²⁶ Vgl. Ogino 1980. Nach Einschätzung Okanos verstärkten Buddhismus und Shintoismus wechselseitig die Idee von der Unreinheit der Frau. Die Frauenfeindlichkeit des Buddhismus trat erst im 9. Jahrhundert zumeist in literarischen Schriften männlicher und weiblicher Autorschaft hervor. Sie prägte das Frauenbild der Heian-Zeit vom sündigen, unreinen Menschsein, wie es sich in der Frauenliteratur (*Kagerō nikki*, *Izumi Shikibu-shū*, *Genji monogatari*, *Sarashina nikki*) widerspiegeln. Die Idee der Unreinheit der Frau werde auch in Zeremonialwerken der Heian-Zeit (*Engishiki* (927), *Kinpihō* (1221) und *Korō-kuji-tsuden* (Anfang 14. Jh.) zum Ausdruck gebracht, während davon in den älteren Geschichtswerken *Kojiki* und *Nihon shoki* noch nicht die Rede sei (Okano 1991: 50).

⁴²⁷ Im *Lotos-Sūtra* (japanisch *Hokkekyō*), Kapitel XII (Devadatta) heißt es: „Ferner gibt es für eine Frau wegen ihres Körpers noch die fünf Hindernisse: 1) Sie erreicht es nicht, ein Brahmā-Himmelskönig zu werden, 2) nicht Indra, 3) nicht König der Marās, 4) nicht raddrehender heiliger König und 5) nicht Buddha“ (*Lotos-Sūtra* in der Übersetzung von Borsig 1992: 240). Siehe auch Minamoto Junko (1993) über Sexualität und die misogynen Traditionen im Buddhismus.

Versprechen, daß eine Frau zur Erlösung gelangen könne, indem sie sich als Mann inkarniere.⁴²⁸ Die darin zutage tretende buddhistische misogynen Sicht auf Frauen hält Takamure für konstitutiv für die Etablierung des Patriarchats seit der Muromachi-Zeit (431). Einschränkend merkt sie an, daß die Verachtung der Frauen im Buddhismus nicht von vornherein beabsichtigt, aber dennoch eine Frucht dieser Lehre sei.

Der Buddhismus-Kritik schließt Takamure ihre Konfuzianismus-Kritik an. Der aus dem chinesischen Patriarchat entstandene Konfuzianismus mache die Frau vollkommen zum Mündel des Mannes. Während der Buddhismus noch vorgebe, ein Mittel zur Rettung auch der Frau zu sein, biete der Konfuzianismus den Frauen nur die Unterdrückung an (432). Auch in der Lehre von *yin* und *yang*, die von der Komplementarität der Geschlechter ausgeht, wird der Himmel mit dem Mann und die Frau mit der Erde assoziiert und eine natürliche Hierarchie des oberhalb angesiedelten Himmels über der unterhalb ausgebreiteten Erde behauptet (10, 434).

Takamures Vergleich mit der japanischen Literatur bis zur Kamakura-Zeit, in der nicht geschlechtsspezifische oder -diskriminierende natürliche Eigenschaften und Tugenden für das sogenannte *yamatogokoro*, das urjapanische Wesen, stehen, behauptete eine Dichotomie von frauenfreundlichem eigenem und frauenfeindlichem anderem Gedankengut. Die Unterdrückungsphilosophie, so lautet auch hier das Fazit, kommt aus China. In der Muromachi-Zeit erschienen erstmals aus China importierte konfuzianische „Tugendlehren für Frauen“ (*jokun*), die zum Teil mit japanischsprachigen Erläuterungen veröffentlicht oder dem Sinn nach ins Japanische übertragen wurden. In der Edo-Zeit waren die chinesischen

⁴²⁸ Takamure nennt hier Amida-Buddhas 35. Bitte, die davon handelt, nur als Mann das Rad der Wiedergeburten verlassen zu können (*Amida dai sanjūgogan nyonin ōjō*), sowie die im XII. Kapitel (Devadatta) des *Lotos-Sūtra* beschriebene Legende von der Verwandlung der achtjährigen Tochter des Drachenkönigs Sāgara in einen Mann (*henjō nanshi*). Zwar enthält diese Episode eine durchaus ambivalente Botschaft, denn hier belehrt ein Kind, und noch dazu ein Mädchen, die Bodhisattvas Prajñākūta und Śāriputra darüber, daß es spontan zur Erleuchtung gelangen kann. Dennoch enthält das Sūtra die Botschaft, daß der Körper einer Frau „schmutzig (durch Befleckung) und kein Gefäß des Gesetzes“ (von Borsig 1992: 240) ist und die Buddhaschaft die Verwandlung in einen Mann zur Voraussetzung hat: „In dem Augenblick sah die ganze Versammlung, wie das Drachen-Mädchen sich plötzlich verwandelte und ein Mann wurde. Sie vollendete den Wandel des Bodhisattva und ging dann in die im Süden gelegene Welt Vimalā (Fleckenlos)“ (ebd.). Siehe auch das XIII. Kapitel, in dem Buddha Nonnen prophezeit, daß sie als Männer in zukünftigen Epochen große Gesetzesmeister werden und den Buddhaweg vollenden (von Borsig 1992: 244–245).

Tugendlehren bereits ins Japanische übersetzt oder dienten eigenen Morallehren als Vorbild (433).⁴²⁹ Die Inhalte der zahlreichen Frauenspiegel und Tugendlehren, die Takamure anführt, behaupten meist die Schwäche der Frauen und sind Zeugnisse der Verachtung von Frauen. Für Takamure hat dies strategischen Charakter (*jokun seisaku*). Die in *Onna daigaku*⁴³⁰ aufgestellte Forderung, daß die Frau ihre Schwiegereltern mehr lieben und ehren soll als ihre eigenen Eltern, oder gar die Konkubine ihres Mannes mehr lieben soll als dieser selbst, seien unerfüllbare Tugenden. Die Menschen, insbesondere die Frauen, würden zu Marionetten des *ie* (440); sie würden so in ihrer untergeordneten Stellung gehalten und ausgebeutet (441 f.).

Die allgemein als Tugendlehren für Frauen (*jokun*) bezeichneten Edozeitlichen Morallehren sind Takamure zufolge eigentlich Tugendlehren für verheiratete Frauen (*kafukun*), da sie sich nur auf diese beziehen bzw. als Vorbereitung der Frauen für die Ehe konzipiert sind (428). In diesen Tugend- und Morallehren für Frauen (*jokunsho*) werden Konflikte innerhalb der Familie dem eifersüchtigen oder ungehorsamen Charakter der Ehefrauen angelastet (353). Takamure sieht die Ursache hierfür jedoch in den Institutionen der Rotlichtviertel und des Konkubinats, in denen das Verhältnis zwischen den Geschlechtern einseitig entwickelt und verzerrt wurde (353). In der berühmtesten Tugendlehre, der *Onna daigaku*, wird die absolute Geschlechtertrennung vor der Ehe propagiert. Frauen, die nicht heiraten, werden „unverkaufte Ware“ (*urenokori*), Frauen die keine Kinder bekommen, „steinernen Frauen“ (*umazume*) und Frauen, die geschieden wurden, „Zurückgeschickte“ (*demodori*) genannt. Unter diesen drei pejorativen Benennungen habe die der „steinernen Frau“ das schlimmste Verdikt bedeutet, denn für Frauen sei es von entscheidender Bedeutung gewesen, ob sie einen Erben gebären und sich damit eine gewisse Sicherheit in der eingeheirateten Familie verschaffen konnten (428).⁴³¹

⁴²⁹ Der konfuzianische Einfluß, so räumt Takamure ein, sei bereits durch die chinesischen *retsujoden* übernommen worden und in den Chroniken der Nara-Zeit festzustellen, er sei darin jedoch allenfalls oberflächlich (432). Mitte der Edo-Zeit begann die Produktion eigener *jokun*, zu denen auch die *Onna daigaku* gehört. Diese waren als Fibeln (*ōraimono*) für das Lesen- und Schreibenlernen in den privaten Schreibschulen (*terakoya*) für das Volk konzipiert (siehe Dore 1984b: 252–290).

⁴³⁰ Bei Takamure ausführlich zitiert ab Seite 437.

⁴³¹ Takamure differenziert hier nicht nach Schichtzugehörigkeit. In bezug auf das ländliche Japan kommt Nakane Chie in ihrer soziologischen Analyse zu der Einschätzung, daß der Status einer Frau in der Familie nicht von ihrer Rolle als Ehefrau bzw. Mutter, d. h. von Faktoren der Deszendenz, abhängig war, ebenso

Die Unterwerfung der Frauen, wie sie die Tugendlehren fordern, schade nicht nur diesen selbst, sondern wirke sich auch auf das andere Geschlecht, die Männer, und folglich auf das ganze Volk aus. Mit Verweis auf Fukuzawa Yukichis Diktum, daß sich nach dem Vorbild der Mütter das ganze Volk entwickle, betont Takamure, daß durch die Unterwerfung der Frauen schließlich das ganze Volk, die Männer mit eingeschlossen, zu einer Menschheit der Unterworfenen werde. Das naheliegendste Beispiel hierfür sieht sie in der gleichgültigen Art und Weise, in der das japanische Volk den verlorenen Krieg, die Besatzung und das Abgleiten in den Status eines halbkolonialisierten Volkes hinnehme (443).

Takamure versteht es also immer wieder, die Sache der Frauen auch zu einer nationalen Angelegenheit zu erklären, feministische Notwendigkeiten mit nationalen Notwendigkeiten in einen engen Zusammenhang zu stellen. In ihrer Konzeption sind Frau und Volk dabei ontologische und manchmal auch austauschbare Einheiten, deren Gegenüber die Mächtigen, die Reichen, staatstragende philosophische und religiöse Gedankengebäude oder das westliche Ausland bilden. In ihrer Darstellung wird die theoretische Nähe zum antikolonialistischen Diskurs ersichtlich. Folglich bleiben auch ihre Hinweise auf Japan als Kolonialmacht in Asien relativ spärlich, und eine Problematisierung ihrer eigenen kollaborativen Verstrickung fehlt ebenso. Die Gleichsetzung und Wechselseitigkeit der Sache der Frauen und der „nationalen“ Sache Japans verdeutlicht einerseits die gegenseitige Durchdringung staatlicher und geschlechtlicher Ebenen, andererseits bleibt dieser theoretische Ansatz innerhalb des Rahmens einer einfachen Unterdrückungstheorie, in der „Japan“ und „Frauen“ nur als „Opfer“, nicht aber gleichzeitig als „Täter“ oder „Mittäter“ gesehen werden können.

Den Frauen nachgesagte Untugenden der Abhängigen wie Interesselosigkeit, Verantwortungslosigkeit, Eifersucht, Unehrllichkeit und Dummheit weist Takamure nicht generell zurück, sondern „erklärt“ sie als Degenerationserscheinungen, die unter den Bedingungen des Gefangenseins und der Entrechtung der Frauen entstanden seien (300). Anders

wie für eheliche und uneheliche Kinder in der Edo-Zeit gleichermaßen allein die Anerkennung durch den Vater, nicht etwa der Status der Mutter als Ehefrau oder Konkubine, entscheidend war. Vielmehr hätten viele regional unterschiedliche, persönliche und ökonomische Elemente, vor allem aber der wirtschaftliche Beitrag, den die Frau im bäuerlichen Haushalt leistete, ihren Status bestimmt: „The status of wife or mother gives her little authority unless she is the mistress of the household, just as a father has little unless he is the head. While the absence of the descent principle gives her a very weak position as a mother or wife, at the same time it gives her unlimited possibilities of exercising power as the mistress“ (Nakane 1967: 25).

als etwa Christine de Pizan aus dem 15. Jahrhundert, welche die in den Schriften von Männern den Frauen nachgesagten Untugenden generell als Ausdruck der misogynen Haltung der Männer zurückwies,⁴³² oder Virginia Woolf aus dem 20. Jahrhundert, die nach der „Ursache“ für den in den männlichen Schriften zum Ausdruck kommenden „Zorn“ fragte,⁴³³ nimmt Takamura die weiblichen Charakterisierungen nicht nur als ideologische Konstrukte an, wie dies etwa in ihrer Buddhismus- und Konfuzianismus-Kritik deutlich wurde. Sie erkennt darin (ebenso wie Beauvoir 1956) auch objektive, geschlechtsspezifisch gestaltete und sozial gewordene Charaktereigenschaften. Die obengenannten Eigenschaften seien real und hätten seit alters her den Männern der Religion, Wissenschaftlern und Ehemännern Unannehmlichkeiten bereitet (300).

Jedoch charakterisiert Takamura eine typische Untugend, die Eitelkeit nämlich, als Antwort auf den abhängigen Status der Frauen und als Strategie des Widerstandes. Die Kurtisane, deren Bezeichnung *oiran* einen respektvollen Beiklang hat, werde zum Sinnbild des vollen, blühenden, aber auch vergänglichen Lebens, und an ihr orientiere sich die Ästhetik aller Frauen. Rührende, schöne Kurtisanengeschichten, die damit beginnen, daß ein Mädchen von seiner Familie verkauft wird, entstünden seit der Muromachi-Zeit und seien Ausdruck des Nihilismus,

⁴³² Christine de Pizan: „(...) in meinem Innern war ich verstört und ich fragte mich, welches der Grund, die Ursache dafür sein könnte, daß so viele und so verschiedene Männer, ganz gleich welchen Bildungsgrades, dazu neigten und immer noch neigen, in ihren Reden, Traktaten und Schriften so viele teuflische Scheußlichkeiten über Frauen und deren Lebensumstände zu verbreiten. Und zwar nicht nur einer oder zwei oder nur jener Matheolus, der in literarischer Hinsicht völlig unbedeutend ist und Lügengewächsbereit, nein: allerorts, in allen möglichen Abhandlungen, scheinen Philosophen, Dichter, alle Redner (ihre Auflistung würde zuviel Raum beanspruchen) wie aus einem einzigen Munde zu sprechen und alle zu dem gleichen Ergebnis zu kommen, daß nämlich Frauen in ihrem Verhalten und in ihrer Lebensweise zu allen möglichen Formen des Lasters neigen“ (de Pizan 1987: 36). Antworten läßt de Pizan die „Frau Vernunft“: „,... werde wieder du selbst, bediene dich wieder deines Verstandes und kümmere dich nicht weiter um solche Torheiten! Denn eines mußt du wissen: alle Bosheiten, die allerorts über die Frauen verbreitet werden, fallen letzten Endes auf die Verleumder und nicht auf die Frauen zurück“ (de Pizan 1987: 40).

⁴³³ Woolf (1995: 36–39): „Wohin man auch sah, dachten Männer über Frauen nach und dachten sehr unterschiedlich über sie. Es war unmöglich, daraus klug zu werden (...). Es war niederschmetternd, es war verwirrend, es war demütigend. (...) Die Professoren – so faßte ich alle zusammen – waren zornig. Aber warum, fragte ich mich (...)? (...) Was ist die wirkliche Natur dessen, was ich im Augenblick ihren Zorn nenne?“

der Poesie, der Träumerei und des Widerstandes der Frauen, für die diese Geschichten zu einer Art Religion würden (301). Die rechtlose Situation der Frauen in der ausgehenden Muromachi- und in der Edo-Zeit habe den Frauen in den Städten keine andere Möglichkeit gelassen, als Kapital aus ihrer Schönheit zu schlagen. Es war ihnen, wie Takamure ausführt, nicht erlaubt, ihre Talente zu entwickeln, vielmehr mußten sie ihr Können verbergen. In dieser Situation sei ihnen nur die Hinwendung zu Spiel, Amüsement und Ästhetik geblieben. In der Zeit der Unterwerfung der Frau wurde Takamures Ansicht nach die Ästhetisierung zu einer Form des Widerstands, zu einem Ausweg oder gar zu einem Weg, sich selbst durchzusetzen (456, 460). Andererseits betont sie, daß den von den Städten ausgehenden ästhetischen Normen die Frauen aller sozialen Schichten und Altersgruppen unterworfen waren.

In der Kunst wird die Kurtisane zum bevorzugten Objekt, und auch in dem in der Muromachi-Zeit entstandenen klassischen Lustspiel, dem *kyōgen*, tritt die Prostituierte oder die Konkubine als schöne Frau auf, während die Ehefrau als Bergaffe (*yamazaru*) dargestellt wird. Das Annehmen dieses Bildes und dieser Teilung nicht nur durch die Männer, sondern auch durch die Frauen selbst, zeigt Takamure zufolge, wie schwerwiegend das Problem ist (300).

Hier verweist Takamure auf eine Problematik, die in den Theorien der zweiten Frauenbewegungen mittlerweile vielfach erörtert wurde, nämlich das Problem der Mitwirkung der Frauen an Gedankensystemen, in denen sie eine sekundäre Stellung einnehmen. Das Spektrum in der internationalen Diskussion reicht weit. Thematisiert wurden die widerständige Anpassung von Frauen an die vorgegebenen Strukturen und Machtverhältnisse (Honegger und Heintz 1981) sowie von Frauen selbst vorangetriebene Diskurse, in denen die Bedingungen von Weiblichkeit oder das rechte Frausein erörtert werden (Ryan 1981, auf der Grundlage von Foucault: Muta und Shin 1998). Die Diskussion um die aktive „Mit-täterschaft“ der Frauen im Patriarchat, ihre Mitwirkung an der Zerstörung ihrer Umwelt, an ihrer eigenen Unterdrückung und an der anderer Menschen bildet seit den 1980er Jahren ein durchgängiges Thema innerhalb des feministisch-antikolonialistischen Diskurses und in der Frage um die Verantwortung von Frauen im Krieg (siehe etwa Thürmer-Rohr 1984, Koonz 1987, Mamozai 1990, Ueno 1998).

4.3.4.4 *Sklaven, Frauen und Bauern*

In der feudalistischen Edo-Zeit, so konstatiert Takamure, war die Ehefrau eine Sklavin und der Bauer ein Sklave: „Auf dem Rücken der Bauern und der Ehefrauen wurden damals der Staat und die Familie errichtet“ (427). Takamures Gleichsetzung der Mechanismen, durch die sowohl die Frau-

en als auch die Bauern bzw. das Volk ausgebeutet wurden, belegt sie mit Sprichwörtern⁴³⁴ und Tugendlehren für Bauern (*hyakushōkun*), in denen Unterwürfigkeit verlangt und Ausbeutung umschrieben wird. Tokugawa Ieyasus Forderung, „die Bauern weder leben noch sterben zu lassen“ (462), die Kontrolle der Bauern bis in die privatesten Angelegenheiten, die Kleidervorschriften nach Länge, Farbe und Muster sowie die Kontrolle über ihr Essen und die Bauweise ihrer Wohnhäuser werden von Takamure im Gegensatz zu den Freiheiten und Privilegien, aber auch der Dekadenz der politischen Elite und der Stadtbevölkerung dargestellt. Ihre Beschreibung ist durchsetzt von dem Bild der harten Lebens- und Arbeitsbedingungen der Bäuerinnen einerseits und der im Vergleich zu anderen Schichten nicht durchgängigen geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung auf dem Land andererseits (462–485).

Die Frauenverachtung, die in den Schriften von Europäern wie Schoenhauer, Weininger und Nietzsche aufscheine, stamme aus dem Altertum und sei Ergebnis der verzweifelten Einsamkeit dieser Männer. Die Frauenverachtung, die sich in der Edo-zeitlichen *Onna daigaku* zeige, sei dagegen auf einer anderen Stufe angesiedelt. Wenn es dort heißt, daß Frauen weniger geistige Kapazitäten hätten, keine Bildung erhalten sollten und von Männern geführt werden müßten, sei dies ein Ausdruck ständischen Denkens, denn das gleiche wurde auch von Bauern gesagt (617). Auch Sklaven wurden im Griechenland des Altertums mit der Behauptung, daß sie Führung bräuchten und nur zu körperlicher Arbeit fähig seien, in ihrer untergeordneten Stellung gehalten. Die Dichotomisierung von körperlicher und geistiger Arbeit und die Abwertung der körperlichen Arbeit sei also auch Jahrtausende alt.

Takamure stellt immer wieder die gegenseitige Durchdringung unterschiedlicher dichotomisierender und hierarchisierender Zuschreibungen sowie den Zusammenhang verschiedener Rechtfertigungen geschlechtlicher, kultureller und sozialer Macht- und Ausbeutungsverhältnisse heraus. Die Metapher der Sklavin oder des Sklaven, die für Takamure selbst keineswegs nur eine rhetorische Figur, sondern soziale Realität darstellt, nimmt eine zentrale Stellung in ihrer Geschichtstheorie ein. Takamure bewertet die niedrige Stellung der Frau als ausschließliches Zeichen der zivilisatorischen Epoche und auf der gleichen Grundlage und dem gleichen Prinzip wie das Sklavensystem gewachsen. In ihrer Diskussion von Engels konstatiert sie:

⁴³⁴ Der Ausspruch „Bauern sind wie Sesam. Je mehr man preßt, um so mehr kriegt man raus“ (427) wird auch für die eingeheirateten Schwiegertöchter verwendet (Takamure, 442, siehe auch Neuss-Kaneko 1989).

Die Geschichte der Frau ist also anders gesagt die Sklavengeschichte der Frau. Und im Mittelpunkt dieser Sklavengeschichte steht die Verwandlung der geschlechtlichen Arbeit in eine Ware. (148)

Die französische Philosophin Geneviève Fraisse schrieb über die Bedeutung der Figur der Sklavin innerhalb der Emanzipationstheorie:

Die Metapher der Sklavin gestattet, die Andersheit in sozialen Kategorien zu denken und das bedeutet auch als soziale Gruppe, die imstande ist, die sozialen Bedingungen zu verändern und ihre Emanzipation herbeizuführen. Die klassische Figur des ausgeschlossenen Anderen wird zu Hilfe gerufen um die Legitimität des eigenen Protestes zu untermauern und der Sklave ist die wichtigste Figur dieses Diskurses (eine andere nicht soziale Figur ist das Tier). (Fraisse 1995: 171)

In der Figur der Sklavin wird die durch ihr Geschlecht definierte Gruppe der Frauen auch bei Takamure zu einer sozialen Gruppe. In bezug auf die japanischen Verhältnisse liegt Takamures Betonung auf der Gleichsetzung von Bauern und Frauen. Auch Neuss-Kaneko (1989: 417) betont, daß bei der Ausbeutung der Bauern und Bäuerinnen in den rigiden Verordnungen der Edo-Zeit kein Unterschied nach Geschlecht gemacht wurde. Bereits in den frühen politischen Schriften Takamures in den 1920er und Anfang der 1930er Jahre findet sich der Vergleich von Bauern und Frauen (Takamure 1926, 1930b). Ōguchi Yūjirō (1995: 10) weist darauf hin, daß Takamure in ihrer Behandlung der Familie der Neuzeit wissenschaftsgeschichtlich stark von der Bauerngeschichte (*nōsonshi*) der 1950er Jahre beeinflusst war. Takamure zeigt in ihrer *Josei no rekishi* die historische Konfiguration von Klasse und Geschlecht und das Wechselverhältnis beider Kategorien auf, indem sie übereinstimmende Aspekte der jeweiligen ideologischen Zuschreibungen miteinander vergleicht.

Auch Gerda Lerner hat in ihrer eindrucksvollen und grundlegenden Studie *Die Entstehung des Patriarchats* (1995k) auf den Zusammenhang von Sklaverei und Geschlecht aufmerksam gemacht und ein ganzes Kapitel der „Sklavin“ gewidmet. Die Ursprünge der Sklaverei führt sie auf die geschlechtsspezifischen sozialen Beziehungen innerhalb von Gemeinschaften zurück:

Stammesgemeinschaften [strukturierten] die sozialen Beziehungen so, daß Frauen bei Eheschließungen getauscht wurden und Männer Frauen gegenüber bestimmte Rechte hatten, die den Frauen ihnen gegenüber nicht zukamen. Sexualität und Fortpflanzungsfähigkeit der Frauen wurden zur Ware, die nach dem Gutdünken der Familien

ausgetauscht oder erworben werden konnte. Frauen galten also als eine Gruppe mit geringerer Autonomie. (Lerner 1995k: 107–108)

Historiographisch ist zu bemerken, daß Takamure die historische Konfiguration von Sklaverei und Unterdrückung der Frauen erst mit der Muromachi-Zeit, und damit relativ spät, ansetzt. Das Phänomen der Sklaverei, das bereits im *Wei zhi* erwähnt wird, hat es ihr zufolge vor der Unterordnung der Frauen und zu einer Zeit gegeben, als die Frauen noch eine zentrale Stellung innerhalb der Gesellschaft innehatten. In soziologischer und theoretischer Hinsicht ist festzuhalten, daß sie die der Frauenunterdrückung vorgängig angenommene Sklaverei als Beschreibungs- und Deutungsmuster für die Unterdrückung von Bauern und Frauen heranzieht.

Gerda Lerner zufolge ist Sklaverei „die erste *institutionalisierte* Form hierarchischer Dominanz in der Geschichte der Menschheit“ (1995k: 106). Diese konnte sich nur unter der gedanklichen Voraussetzung entwickeln, daß eine Gruppe von Menschen als „Out-Gruppe“ ausgegrenzt, als von der herrschenden Gruppe wesentlich verschieden dargestellt und mit einem Stigma der Versklavbarkeit versehen wurde, welches die Unterjochten in die Lage versetzen sollte, die Sklaverei als Tatsache anzunehmen (Lerner 1995k: 106–107).

Von diesem Stigma schreibt auch Takamure, wenn sie die Behauptung der geringeren geistigen Kapazitäten von Frauen, Bauern und Sklaven in Japan wie in Griechenland als ein wesentliches ideologisches Mittel benennt, diese Gruppen in ihrer untergeordneten Stellung zu halten (617f.). Im Unterschied zu Takamure geht Lerner jedoch davon aus, daß bereits vor der institutionalisierten Sklaverei das Zusammenwirken unterschiedlicher Faktoren im Geschlechterarrangement soziale Beziehungen entstehen ließ, die von sexueller Asymmetrie und von einer Arbeitsteilung geprägt waren, in der Frauen und Männern unterschiedlich schwere Lasten aufgebürdet wurden. Sie schließt daraus weiter:

Wir wissen, daß geistige Konstrukte gewöhnlich von einem in der Realität vorhandenen Modell abgeleitet sind und aus einer Neuordnung der Inhalte vergangener Erfahrungen bestehen. Die in diesem Zusammenhang maßgebliche Erfahrung, über die Männer bereits vor der Einführung der Sklaverei verfügten, war die Unterordnung der Frauen innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft.

Die Unterdrückung der Frauen hat es bereits vor der Sklaverei gegeben und diese überhaupt erst möglich gemacht. (Lerner 1995k: 107)

Lerner geht hier schon von patriarchalen Stammesgemeinschaften aus, in denen Frauen zu Eheschließungen getauscht wurden, Männer Frauen

gegenüber bestimmte Rechte hinsichtlich Sexualität und Fortpflanzung hatten und Frauen als eine Gruppe mit geringerer Autonomie galten. Die „Erfindung der Sklaverei“ hatte Lerner zufolge die maßgebliche Erfahrung der Unterordnung anderer Menschen, nämlich der Frauen der eigenen Gemeinschaft zur Voraussetzung. Diese bilde das konzeptionelle Modell für die Schaffung der Sklaverei als Institution, während die patriarchale Familie das strukturelle Modell darstelle (Lerner 1995k: 121). Während bei Engels der anfänglich allein auf den Sklaven bezogene Begriff der patriarchalen Familie (*familia*) die Sklaverei als etwas der Entstehung der Familie Vorgängiges impliziert (Engels 1962: 61), setzt Takamure die Entstehung der Sklaverei als System mit der sexuellen Versklavung der Frau in der patriarchalen Ehe (ab der Muromachi-Zeit) gleich. Kano Masanao bemerkt:

Itsue expressed a historical viewpoint: that [the Muromachi Period] was precisely the period of slavery that involved women. After the Muromachi Period there were only two types of women: „virtuous women“ who could be bought by marriage, and the resold „prostitutes“. With this kind of criticism of civilization, *Josei no rekishi* surpasses a simple history book and becomes a book of thought. (Kano 1980: 68–69)

Takamure ging es nicht um die Form oder Theorie der institutionalisierten Sklaverei, sondern um die Definition der sozialen Stellung der Frauen als Sklavinnen, sowie um die Kombination von sowohl reproduktiver als auch produktiver Ausbeutung, welche – und hier herrscht Übereinstimmung mit Leners Thesen – das Phänomen Sklaverei konstituieren.

4.3.4.5 Politische Ästhetik

Ästhetik ist ein von Takamure für alle Epochen diskutiertes Thema, das in umfassender Weise Takamures Sicht auf die Geschichte, ihre Wertvorstellungen und ihre kulturellen Utopien berührt. Die Ästhetik ist für sie gleichsam Ausdruck von Machtverhältnissen und hat daher eine immanente politische Dimension. Sie beschreibt sie als kontingentes Phänomen, das dem historischen und kulturellen Verfremdungsprozess unterworfen ist. Darunter aber liegt ihr Konzept einer ursprünglichen Ästhetik, die zwar zu anderen weitverbreiteten Konzepten einer spezifisch japanischen Ästhetik die Antithese bildet, dabei jedoch genauso essentialistisch ist wie diese.

Takamure zitiert George Sansom, der im Vorwort seiner *Short Cultural History* von 1931 den ästhetischen Geschmack des japanischen Volkes verallgemeinernd wie folgt beschreibt: „Their habit of finding pleasure in common things, their quick appreciation of form and colour, their feeling

for simple elegance“ (Sansom 1987: V). Diese Einschätzung wird von Takamure bestätigt und als kulturelles Vermächtnis der Vorfahren aus dem frühen Zeitalter der ProduzentInnen bewertet (128). Nacktheit und die Barfüßigkeit sowie die Einfachheit des Brauchtums der Japaner, wie sie in den chinesischen Quellen *Wei zhi* aus dem 3. und *Sui shu* („Geschichte der Sui-Dynastie“)⁴³⁵ aus dem 7. Jahrhundert beschrieben werden, weisen für Takamure auf die bis in ihre Zeit bestehende und auch von Sansom beschriebene natürliche Volkskultur hin (129, 134). Nacktheit ist für sie nicht Zeichen der Unzucht, sondern der Natürlichkeit (*shizen o imi suru*), und wird als solche zum besonderen Merkmal der japanischen Kultur. Sie überhöht dieses Phänomen in seiner kulturellen Bedeutung als „Idee der Nacktheit“ (*ratai-shugi*), wodurch sie wiederum „Natur“ über die rein biologische und materielle Beschränkung hinaushebt und ihre kulturelle Dimension behauptet.

Auch am Stil der Haare und der Körperbemalung werden für Takamure nicht nur die Ästhetik der Frühzeit, sondern auch die mit ihr verbundenen geschlechtsspezifischen sozialen und kulturellen Bedingungen deutlich. Dem chinesischen *Sui shu* zufolge trugen sowohl Männer als auch Frauen Tätowierungen, und laut *Wei zhi* bemalten sich beide Geschlechter mit roter Farbe, was auch bei den meisten Haniwa-Figuren zu sehen sei. Takamure vermutet, daß damit Gesundheit ausgedrückt und Schönheit betont werden sollte (134). Dabei gab es Takamure zufolge wenig Unterscheidung und keine Diskriminierung zwischen Männern und Frauen. Beide trugen offenes oder gebundenes Haar, in Farbe, Haar- und Perlenschmuck gab es keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen (137). Daraus, daß es so wenige geschlechtsspezifische Unterscheidungen auch in der Kleidung gab, folgert Takamure, daß sich die natürliche Schönheit der Geschlechter deutlich manifestieren konnte (137). Sie verweist in *Josei no rekishi* mehrfach auf Murakami Nobuhikos mehrbändiges Werk *Fukusō no rekishi* („Geschichte der Kleidung“, Murakami 1955–1956).

Die Natürlichkeit, Gesundheit und Robustheit beider Geschlechter, wie sie in den frühesten schriftlichen Quellen Japans beschrieben sind, ist für Takamure gleichbedeutend mit einer Ästhetik der arbeitenden Menschen und ProduzentInnen: Im *Kojiki* wird im Kapitel über Kaiser Ōjin die Schönheit der Kobata otome aus Yamashiro mit dem Blick auf ihre aufrechte Gestalt gepriesen: „Her form was straight as a shield“.⁴³⁶ Im

⁴³⁵ Die Geschichte der Sui-Dynastie wurde 630 kompiliert. Die Übersetzung der sich auf Japan beziehenden Passagen finden sich in Tsunoda und Goodrich 1951 und in Tsunoda *et al.* 1958: 11–12.

⁴³⁶ *Kojiki* (1985: 277), Kap. 101/102.

Man'yōshū heißt es von Tamana otome: „ (...) broad of breast was she, her waist slender like a wasp's. And radiant her face. When she stood smiling like a flower“.⁴³⁷ „Eine breite Brust“, so folgert Takamure, „ist nichts anderes als ein Ausdruck der Ästhetik seit der Epoche der ProduzentInnen“ (130). Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt Takeda (1999: 194–195), wenn sie schreibt:

If a wide, flat chest was considered a sign of beauty in a woman and not the size of a woman's breast but the width and sturdiness of her chest valued in ancient Japanese aesthetics, it is possible that women's beauty was not valued according to its representation of sexuality.

Vielmehr verweise die Betonung der Robustheit auf das ästhetische Bewußtsein einer grundlegend bäuerlichen Gesellschaft (Takeda 1999: 195), in Takamures Worten auf eine „Ästhetik (...) der ProduzentInnen“ (130). Die positive Bewertung schmaler Hüften (*waist slender like a wasp's*) bezieht sich im *Man'yōshū* sowohl auf Frauen als auch auf Männer, und auch hier kommt Takeda ähnlich wie Takamure zu der Einschätzung, daß die frühe japanische Ästhetik bis zur Heian-Zeit eher geschlechtsneutral ausgerichtet war (Takeda 1999: 195). Zur Beschreibung von Tamana otome merkt Takamure weiterhin an, daß die Gelehrten der Edo-Zeit das Zeichen *sugata* (Gestalt) als *kao* und den Ausdruck *tansei* (korrekt) als *kirakirashi* (radiant, dt.: prächtig) lasen. Dies weise darauf hin, daß die Bedeutung von *kao* (Gesicht) früher die ganze Gestalt umfaßte und erst in späterer Zeit sich auf das Gesicht beschränkte. Ebenso beinhaltete die Lesung *kirakirashi* die Bedeutung von leuchtend (*kagayakashii*) oder korrekt (*tadashii*) im Sinne der Einheit von Körper und Geist (*shinshin ittai*) einer Person, noch nicht jedoch seine spätere Bedeutung prächtig (131). Diese Interpretationen spiegeln für Takamure ein anderes, umfassendes Verständnis von weiblicher Schönheit als es in späterer Zeit herrschte.

Naivität und Einfachheit des Herzens seien als Merkmale von Schönheit an sich betrachtet worden. Im *Tsutsumi Chūnagon monogatari*⁴³⁸ wird in der Geschichte der „Insektenliebenden Prinzessin“ (*Mushi mezuru himemimi*) eine Frau dargestellt, die in Takamures Worten „in reiner Weise

⁴³⁷ Siehe die englische Übersetzung *The Man'yōshū* (1965: 216) IX: 1738–1739.

⁴³⁸ Sammlung von zehn meist anekdotenhaften Erzählungen vom Kaiserhof am Ende der Heian- und zu Beginn der Kamakura-Zeit. Nur das Entstehungsdatum der fünften Erzählung aus dem Jahr 1055 ist bekannt, die letzte könnte noch 1385 geschrieben worden sein. Die vierte Erzählung, *Mushi mezuru himemimi*, auf die sich Takamure hier bezieht, liegt in der neuesten Übersetzung von Robert Backus (1985: 53–69) als „The lady who admired vermin“ vor.

leidenschaftlich ist“ (131). Als schöne Frauen hätten also auch solche gegolten, die Insekten studierten. Takamure vermutet weiter, daß ebenso jene, die Feldarbeit verrichteten, Gras schnitten und hart arbeiteten, als schöne Frauen gelten konnten. Der Bereich der Ästhetik und der Bereich, in dem Ästhetik möglich war, sei demnach groß gewesen im Vergleich zu späteren normativen Definitionen von *onnarashisa* („Weiblichkeit“).

Der Interpretation Takamures ist mit Robert Backus (1985) entgegenzuhalten, daß der zeitgeschichtliche Entstehungskontext der obengenannten Geschichte berücksichtigt werden muß. Demnach rührt die Geschichte der insektenliebenden Prinzessin das heutige Lesepublikum (und so auch Takamure) zwar durch ihr leidenschaftliches intellektuelles Interesse an Insekten, durch ihre konsequente Weigerung, sich den zeitgenössischen ästhetischen und kosmetischen Anforderungen wie das Rasieren der Augenbrauen oder das Schwärzen der Zähne zu unterwerfen, sowie durch ihre logischen Begründungen dafür an. Von dem Publikum der Heian-zeitlichen Aristokratie dürfte die Geschichte der *mushi mezuru himegimi* jedoch als die lachhafte Karikatur einer Dame ihrer Gesellschaft aufgenommen worden sein, die sich in störrischer Weise den Konventionen widersetzt.⁴³⁹ Zwar wird in der Geschichte auch ihre natürliche Schönheit bemerkt, doch bleibt die abschließende Bewertung der beobachtenden Männer die, daß Schönheit durch Kunst und Konvention ergänzt werden müsse (vgl. Backus 1985: 41f.).

Auf die Geschichtlichkeit der Ästhetik hebt Takamure explizit ab, wenn sie das normative Konzept von *onnarashisa* als sehr eng und erst in späterer Zeit entstanden bewertet (132). Die klassenspezifische Dimension der Ästhetik sei ebenfalls das Produkt einer späteren Zeit: Die Rede-wendung „eine Schönheit, wie sie auf dem Lande selten ist“ verweise darauf, daß Schönheit allmählich auf die Stadt und auf den Adel beschränkt wurde (132). „Ab und zu wird eine neue, perverse und wollüstige Ästhetik geboren, die dem eigenen Leben und dem Leben anderer Schaden zufügt und gar den Wunsch zu leben verlieren läßt“, schreibt Takamure und führt als Beispiel einer solchen Ästhetik die schädlichen Auswirkungen der gebundenen Füße chinesischer Frauen an (133). Der chinesische Brauch des Fußbindens wird in Takamures Beschreibung nicht historisiert. Er dient vielmehr als Folie, um zum einen den kulturellen Unterschied in der Ästhetik Japans und Chinas und zum anderen die

⁴³⁹ Backus (1985: 47–51) äußert die Vermutung, daß die Geschichte von einem Mann geschrieben und als Karikatur auf die Person des 1156 in den Rang eines Staatsministers aufgestiegenen Fujiwara no Munetake (1077–1162) gemünzt war. Dieser war als Exzentriker bekannt und habe dem *Ima kagami* und dem *Kojidan* zufolge u. a. eine besondere Obsession für Bienen gehabt.

ästhetische Besonderheit der japanischen Frühzeit bis zur Heian-Zeit zu verdeutlichen:

Man muß sagen, daß es einen großen Unterschied gibt zwischen einem Brauchtum, das die Gestalt einer Frau, die nicht allein stehen kann, für schön befindet sowie eine Vorliebe für ihr Schwanken auf kleinen verkrüppelten Füßen hat, welches sie Lotusgang nennt, und einem Brauchtum, bei dem eine breite Brust und eine aufrechte Haltung zu den Bedingungen weiblicher Schönheit gehören (133).

Takamure wendet sich gegen eine Ästhetik, die sich allein auf die Frau bezieht und sie zum Objekt degradiert. Bis zur Heian-Zeit habe der Ausdruck *bijin*, der sich heute nur noch auf eine schöne Frau bezieht, auch Männer mit einbezogen. Auch seien die Vorstellungen davon, was schön und häßlich ist, nicht so verdinglichend und entmenschlichend gewesen. Diese These untermauert sie mit weiteren Hinweisen auf etymologische Differenzierungen und Bedeutungsveränderungen des ästhetischen Sprachgebrauchs. Das Wort *shiko* (*shū*, „häßlich“) etwa hatte im klassischen Japanisch nicht jene dunkle und negative Bedeutung von „häßlich“, sondern meinte soviel wie „robust“ (*takumashii*) oder „geschmackvoll, beneidenswert“ (*kokoronikui*).⁴⁴⁰

Das im Japan der Haniwa-Zeit übliche lange offene Haar und das Einschlagen des Kimonos auf der linken Seite waren in China Merkmale barbarischer Menschen, rechts eingeschlagene Kragen und gebundenes Haar hingegen Merkmale der Zivilisation. Deshalb wurde auch im Japan der Taika-Reform am Hof des Tenmu-*tennō* (673–686) der Erlaß verkündet und durchgesetzt, daß Männer und Frauen ihre Haare gebunden tragen mußten.⁴⁴¹ Ähnliche, sich dem chinesischen Vorbild angleichende Reglementierungen folgten in der Kleidung. Zur Zeit von Genshō-*tennō* (715–724) wurde der Kimono nicht mehr zuerst links, sondern nun wie in China zuerst rechts eingeschlagen (136). Mit der gesellschaftlichen Differenzierung ging die Differenzierung im Kleidungsstil einher. Der Adel der Heian-Zeit trug Kleider, in denen man sich kaum bewegen konnte. Die Kleidung des Volkes, so Takamure, wurde damit abgewertet. Von der

⁴⁴⁰ Als Typ einer solchen Frau sieht Takamure die im *Kojiki* (Kap. 17, Vers 14) beschriebene Manifestation von *Ame no uzume no mikoto* (134).

⁴⁴¹ Drei Jahre später kam das Zugeständnis, daß mit den Zeremonien betraute Frauen über 40 Jahre ihre Haare wieder offen tragen durften. Ein Jahr später wiederum wurde die Order, das Haar zu binden, wieder aufgehoben. Aber seit Monmu-*tennō* (697–707) mußten wiederum alle Frauen außer den älteren und den Zeremoniendienerinnen ihr Haar binden. Erst Mitte der Muromachi-Zeit durften sie das Haar wieder offen tragen (136).

Muromachi- bis zur Edo-Zeit waren die Kleider der Ehefrauen und Kurtisanen der *daimyō* sowie der Prostituierten ästhetisch normsetzend, während sich die Frauen in der Meiji-Zeit schließlich westlicher Kleidung und westlichen Frisuren zuwandten. Wenngleich Takamure die Einfachheit westlicher Kleidung auch für sich selbst begrüßt und gar darauf verweist, daß auch hier wie im frühzeitlichen Yamato-Stil der Kragen zuerst links eingeschlagen wird (136), empfindet sie einen „seltsamen Widerspruch“ darin, „die Kleidung der sogenannten überlegenen Weißen zu tragen“ (137). Denn es ist für sie augenscheinlich, daß japanische Männer und Frauen in dieser Kleidung verglichen mit den Weißen klein aussehen. Wenn sich dieser Größenunterschied gar noch in der Psyche der Japaner als Servilität (*nikutsu*) äußere, sei das für sie um so unerträglicher (138).

Takamure stellt also einen Wandel im Kleidungsstil fest, der zum einen durch ausländische (chinesische oder westliche) Verfremdung herbeigeführt wird und sich andererseits durch gesellschaftliche Diversifizierung und Klassenbildung auszeichnet, in der die Ästhetik der herrschenden Schicht zur Norm wird. Die ursprüngliche geschlechtlich undifferenzierte Ästhetik durchläuft eine Hierarchisierung, in der einerseits die Frau und ihr Äußeres zum Objekt degradiert werden, und in der andererseits die Ästhetik der ProduzentInnen der Frühzeit sich in die Schönheit des Adels bzw. der Stadt und in deren Negativbild der Arbeitskleidung der Menschen auf dem Land aufspaltet. Die Geschichte der Ästhetik verbindet sie mit der Frage der Macht zwischen Geschlechtern, Gesellschaftsschichten und Kulturen.

4.3.4.6 Die Degeneration der Ästhetik

Die Degeneration der Ästhetik ist ein Thema, dem im Kapitel über „Die feudalistische Stadt und die Frauen aus dem Dorf“ (*Hōken no machi to mura no onnatachi*) besonderer Raum geschenkt wird (449–465). Die Entstehung der Stadtkultur in der Muromachi-Zeit war bereits begleitet von einer Konzentration der Kultur auf „Sex und Geld“ und der Ausbildung des Prostitutionsgewerbes. Die christliche Sexualmoral, die mit der Ankunft der portugiesischen Missionare ansatzweise Verbreitung fand und die Takamure als einen Fortschritt für die Frauen betrachtet, blieb ihr zufolge jedoch auf einer rein ideologischen Ebene, die nichts an der gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihrer sexuellen Misere ändern konnte (454). Die den Missionaren folgenden ausländischen Händler hatten jedoch Einfluß auf Bräuche wie das Tabak- oder Pfeiferauchen. Tabak wurde wahrscheinlich in der Tenshō-Zeit (1573–1586), spätestens aber in der Keichō-Zeit (1596–1611) eingeführt und wurde innerhalb kurzer Zeit sehr populär. Die schönen Frauen (*bifujin*) der Städte oder der Bordellviertel sind auf Bildern mit der langen japanischen Pfeife oder großen

Aschenbechern dargestellt. Vor allem in der Gegend von Nagasaki war der Einfluß der Ausländer auf die Ästhetik verbunden mit der Kultur der Bordellviertel, die von ihnen frequentiert wurden, und die Takamure zufolge eine Tradition begründeten, in der Japan zum Land der „*geisha-girls*“ oder der „leichten Mädchen“ (*panpan no kuni*) wurde, die sich mit Ausländern, insbesondere Besatzungssoldaten einlassen (455).

Takamures Ideal einer unverfälschten Ästhetik ist die geschlechtlich wenig ausdifferenzierte Kleidung der japanischen Frühgesellschaft. Daß die Ästhetik der Kleidung einen solch hohen Stellenwert bekam und zum Mittel der Differenzierung und Diskriminierung auch unter Frauen wurde, hängt für sie untrennbar mit der Spaltung von Frauen in Prostituierte und rechtlose Ehe- bzw. Hausfrauen zusammen. Im Verlauf dieser Spaltung wurde die Schönheit, die Kleidung und die Ästhetik der Prostituierten zur Norm, an der sich schließlich die Schönheit der „gewöhnlichen Frauen“ (*ippan no josei*) messen lassen mußte.⁴⁴² Sie steht für eine Ästhetik, die für reiche Männer und Adlige käuflich ist, während sie für die Frauen eine existentielle Dimension hat und eine „Frage von Leben und Tod“ sein kann (624).

Im Mittelpunkt der Ästhetik der Meiji-Zeit standen die Dame (*kifujin*) und die *geisha*. Von den Fesseln der Ständegesellschaft befreit, folgten die Männer dem Leitbild des *risshin shusse* („in der Welt aufsteigen“). Das weibliche Pendant zu dieser Ideologie des sozialen Aufstiegs bildete der Wunsch der Frauen, über eine gute Heirat den Status der Dame zu erlangen. Vielen *geisha* gelang der soziale Aufstieg durch die Heirat mit angesehenen Männern. Die *geisha* und die Dame sind für Takamure die Zeichen der herrschenden Klasse in der Meiji-Zeit, die Ästhetisierung und Verehrung (*sanbi*) der *geisha* auf Postkarten und in Zeitschriften sind für sie gleichbedeutend mit der Verehrung der herrschenden Schicht (909). Die Ästhetisierung, in der die *geisha* im Mittelpunkt des literarischen Interesses von Männern steht, die Yoshiwara frequentierten, sieht sie als ein Vermächtnis der Edo-Zeit, das von den männlichen Schriftstellern bis zum Naturalismus der Meiji-Zeit und zur literarischen Romantik um die Gruppe Shirakaba übernommen wurde. In der Wahl der literarischen Sujets dieser Männer sieht Takamure eine herrschaftsstützende Ästhetisierung der Geschlechter- und Klassenverhältnisse (vgl. 909).

⁴⁴² Takamure zitiert hier ihren eigenen Aufsatz „Bijinron“, den sie 1930 in der von ihr herausgegebenen Zeitschrift *Fujin sensen* veröffentlichte (Takamure 1930c). Dort postuliert sie bereits den Gedanken, daß die dominante Ästhetik die der Prostituierten (*shōfubi*) sei und die materialistische Ästhetik der Stadt, der Vergnügungsviertel und der Reichen verkörpere.

Die große Bedeutung der Ästhetik und die Anstrengungen der Frauen, durch die Kultivierung ihrer Schönheit ihre Chancen auf eine gute, sozial höher gestellte Partie zu verbessern, konstatiert Takamure unter Berufung auf Umfragen unter jungen Textilarbeiterinnen auch für die 1950er Jahre (989).⁴⁴³ Eine ganze Schönheits-Industrie, Schönheitssalons, Modezeitschriften, Schminke, Modeschauen, aber auch die schönen Künste wie Blumenstecken, Klavierspiel oder Tanz dienten letztendlich dem Zweck, die Chancen auf dem Heiratsmarkt zu verbessern. Ästhetik werde zum Ausdruck der Klassenunterschiede und zur kapitalistischen Verschleierung der Tatsache, daß die Ehe im Grunde ein System darstellt, in dem sich eine Frau exklusiv an einen Mann prostituiert (vgl. 989). Dieselbe Sicht vertrat schon Yamakawa Kikue in jener Debatte um Liebe (*ren'ai ronsō*), die 1928 in verschiedenen Frauenzeitschriften geführt wurde (vgl. Germer 1998, Tsurumi 1998). Damals hatte Takamure Yamakawas Meinung kritisiert, daß die Themen Liebe und Ästhetik für die Befreiung der Frauen zweitrangig oder hinderlich seien, und hatte demgegenüber die Auffassung vertreten, daß Liebe und eine herrschaftsfreie Ästhetik, wie sie auf dem Land sehr wohl möglich seien, zentrale Bedeutung für die Befreiung der Frau hätten.

Takamures eigene ästhetische Vorstellungen und ihre Kritik an der dominanten Ästhetik sind also untrennbar mit ihrer Vision der Liebe verbunden (vgl. auch 134). Deutlich wird dies auch in ihrem Kapitel über die Friedensbewegung der Mütter nach dem Zweiten Weltkrieg. Das Frauenbild, das in der Kunst geschaffen und reproduziert werde, bilde zu 90 Prozent nicht die Mütter, sondern „das Weib“, die Prostituierte oder die kinderlose Frau mit hoch aufgerichteten Brüsten ab. Die Mütter, deren Brüste vom Stillen der Kinder schlaff geworden sind, würden vergessen, obgleich gerade sie die Liebe und die Liebe zum Leben verkörperten (1030f.).

Sicherlich unternimmt Takamure in ihren Ausführungen eine grundlegende Bewertung der Ästhetik, die einer Umwertung des herrschenden Ideals gleichkommt und als Ästhetik der Natürlichkeit oder der Mütterlichkeit bezeichnet werden könnte. Deutlicher als die produktive Konzeptionalisierung und Ausformulierung eigener ästhetischer Vorstellungen tritt jedoch ihre Kritik an den gängigen Konzepten in den Vordergrund. Ihre Stärke liegt in dem kritischen, politischen und historischen Blick, mit dem sie die in den ästhetischen Verhältnissen aufscheinenden Machtverhältnisse und Wertmaßstäbe betrachtet.

⁴⁴³ Takamure zitiert aus Shimazu Chitose: *Joshi rōdōsha – Sengo no menbōseki kōjō*, Tōkyō: Iwanami Shoten, 1953.

4.4 ERGEBNISSE

Josei no rekishi böte Material für zahlreiche weitere Themen und Analysen, die in der Gesamtschau des Werkes erwähnt wurden. Viele Punkte konnten nur angerissen werden, so etwa Takamures Ausführungen zu Frauen und Arbeit oder ihre Darstellung der Diskurse der japanischen Frauenbewegung. Die Einbeziehung weiterer Themen hätte jedoch den Rahmen dieser Arbeit gesprengt, und die historische Rekonstruktion der feministischen Diskurse in der japanischen Frauenbewegung, an denen Takamure ja selbst teilnahm, hätte von einem anderen, allgemeineren Ansatz ausgehen und die Schriften der beteiligten Parteien gleichermaßen in die Analyse mit einbeziehen müssen. Für zukünftige Untersuchungen dieser Themen bietet *Josei no rekishi* jedoch als kritisch zu lesende Quelle eine Fülle an wertvollen Informationen.

An dieser Stelle sollen die Ergebnisse der vorliegenden Analyse nicht im einzelnen wiederholt werden. Vielmehr wird die Relevanz der Ergebnisse auf unterschiedlichen **wissenschaftsgeschichtlichen, historiographischen, soziologischen, kulturellen und politischen** Ebenen beleuchtet und zusammengefaßt:

Wissenschaftsgeschichtlich sind Takamures Forschungen, mit denen sie seit den 1930er Jahren zu zeigen versuchte, daß Frauen eine Geschichte *haben*, eine Pionierleistung. Sie hat als erste Wissenschaftlerin Frauengeschichtsforschung als eigenständige Disziplin theoretisiert und eingeführt. Dies gilt auch angesichts der Tatsache, daß es Vorläufer der Frauengeschichtsschreibung unter marxistischen Historikern gab, die jedoch die Reichweite des Forschungsbereiches und seine theoretischen Implikationen nicht erkannten. Takamures Arbeit eröffnete das Feld der Frauengeschichtsforschung in einem umfassenden Sinne. Hierzu haben eine Reihe von Faktoren, die in *Josei no rekishi* hervortreten, beigetragen: Die Weite ihres Ansatzes, der sowohl über die soziale Ebene der Familiengeschichte als auch über die ökonomische Ebene der marxistischen Frauengeschichte hinaus das Geschlechterverhältnis auf ideologischer, kultureller, sexueller und staatlicher Ebene untersuchte; die interdisziplinäre Herangehensweise an das vielschichtige Projekt einer Erforschung von Frauengeschichte; sowie die notwendige Kritik der androzentrischen Wissenschaft, die am Anfang feministischer Forschung auch im Westen stand.

Historiographisch ging es Takamure nicht primär darum, Frauen in die Geschichte einzufügen, sondern Geschichte vom Standpunkt der Frau aus zu schreiben. Dies führte sie zu ihrem großen und notwendig groben Entwurf einer eigenen frauenbezogenen Periodisierung der japanischen Geschichte, die sich von ihrem europäischen Pendant deutlich absetzt. Yamashita Etsuko kommentiert:

Im Falle Japans treten, je weiter man ins Altertum hinabsteigt, Phänomene wie die Existenz von Kaiserinnen, getrennter Besitz und getrennte Gräber von Eheleuten, Erbrechte der Frauen, polyandrische und polygame Geschlechterverhältnisse und das Gedeihen der Literatur von Frauen so deutlich vor Augen, daß man auf die Diskrepanz zur Frauengeschichte Europas mit seiner stark vaterrechtlichen Geschichte des christlichen Kulturkreises hinweisen muß. Die hohe Wertschätzung der weiblichen Kultur durch Takamure liegt in dieser spezifischen Geschichte Japans begründet. (Yamashita 1995: 225)

Zwar ist Takamures Darstellung der vollkommenen Unterdrückung der Frauen seit der Muromachi-Zeit mittlerweile durch differenziertere Betrachtungen in ihrer Absolutheit relativiert worden (Wakita 1994, Wakita O. 1990, Miyashita 1990), an einer Verschlechterung der Stellung der Frauen im Vergleich zu vorhergehenden Epochen ist jedoch nicht zu zweifeln (Sekiguchi *et al.* 2000).

Als **historiographische und soziologische** Leistung ist Takamures Erforschung der Einheirat des Mannes als geschichtliches Phänomen hervorzuheben. Sie problematisierte damit jenseits gesetzlicher Patrilinearität die Existenz ambilinearer Genealogien und uxori-lokaler Wohnverhältnisse, deren theoretische Einordnung und geschichtliche Rekonstruktion heute noch Gegenstand der familiensoziologischen und historiographischen Diskussion sind. Yamashita kritisiert Takamures These einer historischen Abfolge von einer matrilinearen zur patrilinearen Familienform, in der das matrilineare Prinzip mit der Muromachi-Zeit vollständig verschwindet. Mit dieser Abfolge habe sich Takamure zu sehr an Morgan und Engels orientiert. Dagegen habe in Japan auch nach der Etablierung der Patrilinearität das matrilineare Prinzip gleichzeitig weiterexistiert. Hierin habe ja auch der Sinn von Takamures Forschung gelegen, und diese familiensoziologische Tatsache sei in den letzten Jahren in der Diskussion um die ambilineare (nicht unilineare) gesellschaftliche Grundlage in asiatischen Gesellschaften näher betrachtet worden (Yamashita 1995: 226, vgl. Nakane 1967, Brown 1966, Wacker 2000).

Tatsächlich interpretiert Takamure ambilineare Phänomene historisch als Übergänge, wobei sie zum einen nie von einer reinen Frauenherrschaft, sondern von einem dualen System ausging und zum anderen wiederholt erwähnt, daß sich matrilineare Überreste volkscundlich bis in ihre Zeit nachweisen ließen. Auch betont sie die allmählichen Übergänge mehr als die Brüche in der Geschichte der Frauen. Nur in bezug auf die Nanbokuchō- bzw. Muromachi-Zeit postuliert sie einen radikalen Bruch, den sie historisch auf vielfältigen sozialen, kulturellen (sexuellen, ästhetischen), städtebaulichen, wirtschaftlichen und politischen Ebenen argu-

mentativ zu untermauern sucht. Daß in dieser Hinsicht ihr evolutionäres Korsett stellenweise zu eng geschnürt ist, habe ich an den gegebenen Stellen aufgezeigt. Ihren Anschluß an Morgan halte ich jedoch für produktiv. Ebenso wie Morgan, der sich explizit gegen die (auf der Bibel basierende) traditionelle und gegen die patriarchale Theorie wandte, mußte Takamure sich gegen die ahistorische Annahme eines seit jeher bestehenden patriarchalen *ie*-Systems wenden und seine Geschichtlichkeit aufzeigen. Sie untersuchte das Geschlechterverhältnis als soziologisches Phänomen unter der grundlegenden Annahme seiner historischen Kontingenz.

Kulturell und politisch verstand es Takamure, Fragen der Frauengeschichte und Frauengeschichtsforschung in den größeren gesellschaftlichen und nationalen Zusammenhang zu stellen. Dies ist eine janusgesichtige Fähigkeit Takamures und hatte unterschiedliche Implikationen für ihre Forschung und Theorie.

Ihre Ausführungen u.a. über den Städtebau, über die Architektur, über Produktionsweisen in Hinblick auf das Geschlechterverhältnis verweisen darauf, daß jede gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Entwicklung sowohl eine geschlechtliche Seite als auch Einfluß auf das Geschlechterverhältnis hat. Hinter der Breite ihres Ansatzes steht die Einsicht, daß alle sozialen Phänomene eine geschlechtliche Dimension haben. Sie deckt Zusammenhänge von sozioökonomischen Entwicklungen und Geschlechterbeziehungen, von der Existenz des Prostitutionssystems und der Institution der Ehe, von der Prostitution und ihrer Bedeutung für staatliche Interessen, von bestimmten Frauenbildern und religiösen sowie herrschaftsstützenden Ideologien auf.

Neben dieser Offenlegung nimmt sie jedoch auch teil an einem Diskurs, in dem kulturelle oder nationale Aussagen und Selbstbehauptungen in vergeschlechtlichten Vorstellungen und Metaphern geführt werden. In der Diskussion der „weiblichen Kultur“ führt Takamure Aussagen japanischer Intellektueller an, welche die japanische Kultur als weiblich charakterisierten. Sie stimmt dem zu und beteiligt sich an diesem umgekehrten Orientalismus (vgl. Ueno 1997a). Yuval-Davis schreibt über den vergeschlechtlichten kulturellen Diskurs:

In (...) culturalized discourse, gendered bodies and sexuality play pivotal roles as territories, markers and reproducers of the narratives of nations and other collectivities. (...) gender relations are at the heart of cultural constructions of social identities and collectivities as well as in most cultural conflicts and contestations. (Yuval-Davis 1997: 39)

Dies gilt für die emanzipatorische feministische ebenso wie für die fundamentalistische Narration. Takamure macht also zum einen, etwa in

ihrer Darstellung von Prostitution und Ehe, auf die Wechselseitigkeit staatlicher, nationaler und geschlechtlicher Politik aufmerksam. Zum anderen beschreibt sie kollektive geschichtliche Ereignisse wie etwa die Meiji-Restauration in sexuellen und geschlechtlichen Termini und nimmt damit teil an einer in geschlechtlichen Vorstellungen und Metaphern geführten kulturellen Konstruktion von Identität. Benedict Anderson (1998) hat in seiner maßgeblichen Studie über die Nation als „vorgestellte Gemeinschaft“ auf die Funktion von Geschlecht nur im Hinblick auf die Fraternalisierung der Brüder hingewiesen. Die feministische Forschung nach ihm hat gezeigt, daß die Imagination und Reproduktion eines Nationalcharakters und einer dezidiert binären Geschlechterordnung zur wechselseitigen Repräsentation unerlässlich waren

Kandiyoti schreibt: „[Feminism] is not autonomous, but bound to the signifying network of the national context which produces it“ (Kandiyoti 1991: 433). Der nationale Kontext, innerhalb dessen Takamures Theorien entstehen, bildet das Japan der unmittelbaren Nachkriegs- und Besatzungszeit, in einem weiteren Sinne Japan als nicht-westliches Land innerhalb des westlichen hegemonialen Diskurses und in zeitlich weiter zurückliegender Sicht Japan unter dem historischen kulturellen Einfluß Chinas. Die essentialistischen und identifikatorischen Bemühungen Takamures, die sie in die Reihe der *shin kokugakusha* stellen, wurden in ihren Ausführungen über die Kultur des Wortes deutlich. Sie hat teil am Selbstbehauptungsdiskurs und erhebt ihre Stimme darin. Gleichwohl gibt sie ihre ganz eigene Definition einer weiblichen Kultur, die nicht (wie etwa bei Motoori Norinaga oder Suzuki Daisetsu) auf den engen nationalstaatlichen Rahmen begrenzt bleibt. Ihre feministischen Analysen gehen in der von ihr angewendeten vergleichenden ethno-historischen Methode tendenziell darüber hinaus.

Der oben von Kandiyoti genannte nationale Kontext, unter dessen Bedingungen sich auch der Feminismus in jedem Land konstituiert, ist historisch kontingent und war zur Zeit des Zweiten Weltkrieges von Japans aggressiver imperialistischer Expansionspolitik geprägt. Hier leistete Takamure ebenfalls ihren geschlechtertheoretischen Beitrag, wie in meinen Ausführungen über ihre Biographie deutlich geworden ist. Für *Josei no rekishi* und die darin ausgeführten Konzeptionalisierungen einer mütterlichen oder weiblichen Kultur ist dies insofern von Belang, als sie darin ohne jegliche Problematisierung ihres Konzeptes der mütterlichen Blutsiebe ihre Verstrickung mit der Mütterideologie des Regimes übergeht. Eine moralische Verurteilung führt jedoch nicht weiter, wenn es um ein Verständnis dessen geht, wie es zur Kollaboration Takamures und anderer Feministinnen während des Zweiten Weltkrieges kam. Diese ist m. E. nur als System erklärbar, wenn Konzepte von Nation und *citizenship*

hinreichend unter dem Blickpunkt ihrer geschlechterpolitischen Agenden, ihrer Verweigerungen genauso wie ihrer Versprechungen auf gesellschaftliche Teilhabe der Frauen untersucht werden.