
James E. Ketelaar

Die wissenschaftliche Jagd auf Schädel an der östlichen Grenze Japans und einige Reaktionen auf die Kontakte mit den Japanern in der mündlichen Überlieferung der Ainu*

Wenn es um die Grenzen in Japan geht, dann würde ich nicht behaupten, daß die Japaner im Bemühen um territoriale Expansion den Turnerschen Dreischritt von Individualismus, Demokratie und Nationalismus vollzogen hätten.¹ Wollte man dieser Argumentationslinie folgen, wäre eine plausiblere Trinität die von Kolonialismus, Kommunitarismus und Imperialismus. Mit geht es viel mehr darum zu zeigen, daß sich „Japan“ seit inzwischen über tausend Jahren mit seinen Grenzen beschäftigt hat und sich während dieser ganzen Zeit auf die Gebiete und die Menschen, die in ihnen lebten, immer wieder zum Zwecke der Selbstidentifikation stützte. Die Vielzahl und Verschiedenheit der historischen Momente, in denen die Beschäftigung mit der Grenze anzutreffen ist, sprechen gegen eine einzige Erzählung der Grenze, doch es ist nichtsdestoweniger wahr, daß eine besondere Grenze, mochte sie vor Zeit zu Zeit dem kollektiven Vergessen anheimzufallen, niemals verschwunden war.

Vom 8. bis in das 19. Jahrhundert hinein wurde die hier in Frage stehende Grenze als östlicher Rand des Yamato-Nationalstaates auf den japanischen Inseln verstanden und beschrieben. Seit dem 17. und zunehmend im 19. Jahrhundert wurde das gleiche Gebiet mehr und mehr als nördliche und nicht mehr als östliche Grenze beschrieben. Eine umfassende Erläuterung der in dieser Neudefinition enthaltenen geo-kulturellen Bedeutungsver-schiebung soll nicht Gegenstand meiner Ausführungen sein. Es mag der Hinweis genügen, daß das Grenzgebiet selbst sowie die zahlreichen, an den oszillierenden Demarkationslinien aufeinander einwirkenden Kulturen weder örtlich noch in ihrer Beschaffenheit unveränderlich waren und sich verschoben, so wie sich auch die Beziehungen zwischen diesen Kulturen in jenen „Kontaktzonen“² veränderten. Da eine Inselgruppe immer aus einer Unzahl von Grenzen und geo-kulturellen Rändern besteht, könnten

* Übersetzung aus dem amerikanischen Englisch von Hans-Martin Moderow.

1 F. J. Turner, *The Significance of the Frontier in American History*, Manchester 1893.

2 Eine Erörterung der „Kontaktzonen“ bietet M. L. Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, New York 1992.

auch zahlreiche andere Gebiete „Japans“ neben dem „östlichen“ untersucht werden. Besonders die südlichen und westlichen Grenzen (Kyūshū und Okinawa), zu denen einiges gesagt werden könnte, bleiben hier jedoch unberücksichtigt.

Ich werde mich in diesem Text auf zwei zeitlich relativ nahe (in den letzten Jahrhunderten) liegende Aspekte der Interaktion an und mit der östlichen Grenze befassen, die man kurz mit *Schädel* und *Erzählungen* überschreiben könnte. Es muß beachtet werden, daß ich, indem ich diese beiden Gegenstände untersuche, die betreffende Gegend zwar „Japans“ Grenzgebiet nenne, mich ihm aber aus verschiedenen Richtungen zu nähern versuche. Es geht um die Schädel der Ureinwohner, die man heute Ainu³ nennt, und die von (vorwiegend) japanischen Wissenschaftlern gesammelt und untersucht wurden, während die Erzählungen Beispiele mündlicher Literatur der Ainu sind, die Schlüsselaspekte ihres Verständnisses ihrer japanischen Nachbarn und der Grenzlinie offenlegen. Indem ich einige der vielen Bedeutungen der Ainu-Schädel und der einst mit ihnen verbundenen Erzählungen erforsche, und indem ich untersuche, wie diese Schädel und die Erzählungen wissenschaftliche und kulturelle Objekte wurden, kann, wie ich hoffe, etwas von der Dynamik nationaler Konstruktion deutlich werden, wie sie in Japan abließ.

Schädel

Während der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts wurden die Ainu als evolutionärer Anachronismus betrachtet, nützlich allein als Folie für die Interpretation rassistischer Identität, aber ohne aktuelle soziale und politische Bedeutung. Die Existenz der Ainu auf den japanischen Inseln und ihr Einfluß auf und ihre Beziehungen mit der japanischen Zivilisation wurden heruntergespielt, da die Inseln von Okinawa bis zu den Kurilen als ein einheitlicher, als Kaiserreich (und das meint in diesem Zusammenhang: göttlich) konstituierter Nationalstaat galten. Meine Behauptung ist jedoch, daß die Ainu Objekt von so etwas wie genealogischer Angst waren. Im imperialistischen Drang der Meiji-Ära nach der Etablierung einer nationalen Identität wurden Beispiele für Differenz und Nicht-Identität entscheidend für die Ausbildung von Begriffen einer nationalen politischen und geistigen, wenn nicht sogar rassistischen Homogenität. Diese Objektivierung oder

3 Dieses Volk (engl. Aynu) wird in der älteren Literatur gelegentlich „Aino“ genannt. Die Sprache „Aino“ beruht auf der Anwendung japanischer Schriftzeichen auf einen Ainu-Dialekt, die Sprache „Ainu“ dagegen auf einer lateinischen Transkription christlicher Missionare des 19. Jahrhunderts. Ainu wird von der gegenwärtigen Ainu-Literatur und wichtigen Nachschlagewerken benutzt. Vgl. z. B. Hattori Shirō, *Ainugo hōgen jiten*, Tōkyō 1964. Ich nutze den Begriff „Ainu“, soweit nicht ältere Texte zitiert werden.

Kooptation anderer Kulturen zu nationalistischen Zwecken kannte eine Vielzahl von Abstufungen und bezog Rassen und Kulturen der ganzen Welt ein. Die Ainu wurden von den Japanern nicht nur durch die voragra-rische Wirtschaftsform der Jagd, sondern auch mittels physischer Merkmale und anhand der Lebensweise unterschieden und so als das eroberte und domestizierte Andere, das Japans kultureller (und also moralischer und evolutionärer) Überlegenheit erlegen war, in den japanischen nationalen Mythos inkorporiert. Japanische Identität wurde teilweise durch die Suche nach nationalen und rassischen Ursprüngen konstituiert. Das wiederum wurde z. T. durch sorgfältige und oft schmerzhaft untersuchung der materiellen Kultur der Ainu, besonders ihres Körpers, möglich.⁴ Die Suche nach der eigenen Herkunft und Unterscheidung gegenüber den Ainu wird durch aktuelle Ergebnisse der prähistorischen Archäologie ironisiert. Die Ainu kommen den unmittelbaren Ureinwohnern der japanischen Inseln – dem sogenannten Jōmon-Menschen – am nächsten, und sie gehörten zu den ersten Einwohnern Japans. Könnte man aufgrund solcher knochen-kundlicher Beobachtungen die Ainu nicht die „wahren“ Japaner nennen? Wenn wir uns nicht von den gegenwärtigen sozialen Vorherrschaft über die Komplexität kultureller Interaktion blenden lassen, könnten wir nicht die Rolle der Ainu als bedeutungsvoll für die Formierung der japanischen Zivilisation und des japanischen Körpers in Betracht ziehen? Zum Beispiel zeigt eine neuere Studie von Shibata Jirō über ainu-japanische linguistische Beziehungen, daß diese beiden Sprachen tiefe und dauernde Verbindungen haben und daß zahlreiche für die Herausbildung der japanischen Zivilisation zentrale Ideen in Wirklichkeit von den Ainu abgeleitet wurden, und nicht umgekehrt.⁵

Keine dieser Erwägungen oder ikonoklastischen Behauptungen will natürlich die Ainu-Zivilisation zurückbringen oder die japanische Zivilisation verdrängen. Aber sie zeigen die zahlreichen Schichten, die die Geschichte von Japans nördlich/östlicher Grenze formen, und verweisen nicht zuletzt auf die Notwendigkeit von alternativen Lesarten dieser Geschichte, die weniger durch die von mir so genannte Ideologie der knochenkundlichen Zivilisation bestimmt ist.

4 Natürlich kennt Japan in seiner Geschichte viele kulturelle „Andere“, in erster Linie natürlich China, später Amerika und die westeuropäischen Nationen. Die Ainu als das eingeborene „Andere“ der Inselgruppe spielen jedoch eine besondere Rolle.

5 Shibata Jirō, *Kamui kara kami e*, Tōkyō 1991, bes. S. 76 ff., 86, 102 f., 172 f. Auch hierzu ist das Schrifttum überreich, z. B. Hanihara Kazurō, *Japanese as a Member of the Asian and Pacific Populations*, Kyoto 1992; Maruyama Shichirō, *Ainuga no kigen*, Tōkyō 1992; Basil Hall Chamberlain, *The Language Myth and geographic Nomenclature of Japan Viewed in the light of Aino Studies*, Tokio 1887; Kodama Sakuzaemon, *Ainu: Historical and Anthropological Studies*, Sapporo 1970.

Die Theorien über die Ursprünge, Wandlungen und Entwicklungsstufen der Menschheit und der Zivilisationen, die ich auf den folgenden Seiten diskutieren werde, wurden gleichzeitig von allen europäisch-amerikanischen Mächten und Japan zur Ausweitung geopolitischer Interessen entwickelt und angewandt. Die östliche Grenze, von den Japaner Ezo genannt (in früheren westlichen Berichten oft als Yezo oder Yesso umschrieben), lag am Schnittpunkt russischer, chinesischer, amerikanischer und japanischer Gebiete und befand sich auch in den Interessensphären britischer, holländischer und französischer Kriegs- und Handelsflotten. Das Zusammentreffen von biologisch begründeten Zivilisationstheorien und expandierenden wirtschaftlichen und strategischen Interessen der Weltmächte im 19. Jahrhundert erzeugte große Kräfte, die ungeahnte schöpferische und zerstörerische Konsequenzen hervortreiben konnten.

Für die Ainu und das von ihnen Mosir genannte Land führte dies zu einem direkten Angriff auf alle Bereiche ihrer Kultur, mit schnellen und tödlichen Ergebnissen. Landwirtschaft, Bergbau, Eisenbahn- und Straßenbau, ansteckende Krankheiten, intensive Ausbeutung des Waldes, der Jagd- und Fischgründe, des Seegrases, in Verbindung mit einem starken Anstieg der Einwanderung von Kolonisten und einer extremen, gegen die Ainu gerichteten Gesetzgebung führten zu einem schnellen Zusammenbruch der sozialen und politischen Ordnung der Ainu, niedriger Lebenserwartung, steigender Unfruchtbarkeit und allgemeiner Erschöpfung der Bevölkerung.

Das Geflecht, das die ökonomischen Strukturen hervorbrachte, die das, was man Knochenhandel nennen kann, förderte und am Leben erhielt, war durch die Versuche entstanden, jene fundamentale Fragen zu beantworten, die von den größten Denkern der Zeit gestellt wurden und die dabei den Rückhalt von Akademien, Museen und Regierungen (zunächst) der westlichen Welt hatten: Was ist die Geschichte der Menschheit? Welche Arten menschlicher Rassen und Kulturen gibt es? Was ist der Grund für ihre Existenz? Welche Entwicklungsrichtungen und Entwicklungsstufen gibt es? Welche evolutionäre Rolle spielen die verschiedenen Vertreter der Gattung Mensch? Wie können diese verschiedenen Ebenen verstanden und erklärt werden? Welche Zukunft hat die Menschheit im Allgemeinen? Welche Zukunft haben die einzelnen Völker und Kulturen? Um diese und mit ihnen im Zusammenhang stehende Fragen beantworten zu können, wurden ungeheure Datenmengen gesammelt (oft mit zweifelhaften oder für die Wissenschaftler und deren Objekte anstößigen Mitteln), verglichen (häufig mit ungenauen und fragwürdigen Methoden) und interpretiert (nicht selten mit dramatischen Folgen für die betreffenden Völker und Kulturen).

Die Ainu waren Gegenstand einer starken Faszination, die bis zur Fetischisierung durch Ethnologen, Anthropologen und Knochenkundler ging. Um so mehr konzentrierte sich die Jagd nach Schädeln auf lebende Ainu

(zum Zwecke der Vermessung, öffentlichen Ausstellung, geistlichen Rettung oder Arbeit) und tote Ainu, eben wegen ihrer Schädel und Skelette, zur ruhigeren Untersuchung. Die Sammlungen von Erzeugnissen der Kultur der Ainu, z. B. Werkzeuge, Textilien, wuchsen mit beeindruckender Geschwindigkeit. Während diese Faszination die Gewähr für die Erhaltung der Ainu-Kultur als Destillat in den Museen der ganzen Welt bot, bewirkte sie wenig für das Volk in seinem eigenen Land. In der Tat lag die Anziehungskraft der Ainu ironischerweise mehr in diesem ahistorischen Destillat ihrer Kultur als in der Bestätigung ihrer Teilhabe an der Geschichte. Viktorianische Schriftsteller, die keine Schriftsprache der Ainu und keine Zeugnisse ihrer kulturellen Vergangenheit fanden, haben allzu schnell versichert, die Ainu „haben keine Vergangenheit“ und *daher* keine Zukunft. Paradigmatisch ist in dieser Hinsicht die auf eine bestimmte Art typisch viktorianische Reisende Isabella Bird. Sie schreibt im Jahre 1880 folgendes über die Ainu:

„Sie haben keine Geschichte, ihre Traditionen verdienen kaum diesen Namen, sie behaupten, von einem Hunde abzustammen, Pferde und Menschen sind von Ungeziefer bedeckt, sie versinken in der unglaublichsten Unwissenheit, sie haben keine Buchstaben und keine Zahlen über tausend, sie hüllen sich in Baumrinde und ungegerbte Tierhüte, sie beten den Bären, die Sonne, den Mond, Feuer, Wasser und ich weiß nicht was noch an, sie sind unzivilisierbar und alle zusammen unverbesserliche Wilde, und dennoch sind sie anziehend und ... faszinierend.“⁶

Welche Interessen es auch immer für die Erhaltung der Ainu gab, sie traten oft in altruistischem oder stark romantisierendem Gewande auf, z. B. die Ainu mögen als Ausstellungsstücke in einer immerwährenden wissenschaftlichen oder gar literarischen Gegenwart weiterleben. Man sollte beachten, daß diese Bewahrung während der Zerstörung der Ainu postuliert wurde und in sie einbezogen war.

Im Verlaufe des 19. Jahrhunderts wurden Kultur und Zivilisation zunehmend in rassistischen Begriffen beschrieben, die wiederum aus dem biologischen Diskurs über den Ursprung der menschlichen Gattung abgeleitet waren. Wenn man sich mit interpretatorischen Kategorien befaßt, die für sich universelle Anwendbarkeit behaupten, so wie etwa im 18. Jahrhundert Johann Friedrich Blumenbach mit seinen vier (oder später fünf) Varietäten des Menschen, sieht man leicht, wie eine Gleichsetzung von Rasse und Kultur zustande kommen konnte. Wir können belegen, wie es George Stocking Jr. mit seinem Neologismus *rassenkulturelles Denken* („raciocultural thought“) zu zeigen versuchte, daß Diskussionen über die Gattung

6 I. Bird, *Unbeaten Tracks in Japan. An Account of Traveling in the Interior Including Visits to the Aborigines of Yezo and the Shrine of Nikko*, Rutland 1973, S. 255.

Mensch in den neuen Disziplinen der vergleichenden Anatomie, Physiologie, Histologie, Paläontologie usw. auf rassistischen Konzeptionen der Welt beruhten, wie sie bereits in weniger spezialisierten Gebieten gang und gäbe waren.⁷

Es herrschte kein Mangel an Versuchen, einzelne physiologische Eigenschaften als Schlüssel für rassistische Klassifikationen zu nutzen. Hier ein Beispiel für den Gebrauch eines Charakteristikums, das schließlich mehrere Jahrhunderte später auf die Ainu angewendet wurde: Ausgehend von Linnés Beobachtung, daß „Gott den Männern Bärte gab, um sie zu schmücken und von den Frauen zu unterscheiden“, versuchte François Bernier in der Mitte des 18. Jahrhunderts, einen Index der Gesichtsbehaarung als Werkzeug der Unterscheidung von Rassen herzustellen. Es überrascht vielleicht nicht, daß die durch diesen Index ermöglichte Hierarchisierung von Rassen die Ergebnisse vieler anderer Indizes wiederholte, nämlich daß weiße Männer dazu bestimmt waren, die schönsten Bärte hervorzubringen und daher auf der höchsten Stufe der Zivilisation standen, während andere Rassen und Frauen verschiedenen niederen Stufen zugeordnet wurden. Berniers Bart-Index wurde noch 1848 benutzt (von einem gewissen Charles Hamilton Smith), um Verbindungen zwischen Rassen und kulturellen Eigenheiten herzustellen. Ein offensichtliches Problem dieses Index bestand darin, daß *Haarlosigkeit* ebenfalls als eine Eigenschaft angesehen wurde, die den Menschen von anderen Arten der Tierwelt unterschied. Gleichzeitig zu behaupten, daß Bärte ein Zeichen höherer Zivilisation und Körperbehaarung eine Eigenschaft von Tieren sei, war ein Widerspruch von nicht geringer Bedeutung.⁸ Eine ähnliche interpretative Spannung kann in den verschiedenen Deutungen der erstaunlichen Bärte gesehen werden, die die Ainu-Männer trugen, und die in Gesichtstätowierungen der Frauen wiederholt wurden. Die Bärte der Ainu wurden sowohl dazu genutzt, Verbindungen mit der kaukasischen Rasse herzustellen, als auch dazu, sie mit der frühen Menschheit in Beziehung zu setzen. Beide Gedankengänge wurden ebenfalls, aber oft unabhängig voneinander, dazu genutzt, die Ainu rassistisch von ihren japanischen Nachbarn abzugrenzen. Auf diese Weise konnten die Ainu aus der japanischen Perspektive als Kaukasier identifiziert werden, und ihre Bärte die Behauptung stützen, daß die Verbindung zwischen der kaukasischen Rasse und den primitiven Völkern der Welt enger ist, als man zunächst vermuten mag.

Sogar das amorphe „Temperament“, die Hautfarbe oder das Gesichtshaar erwiesen sich als zu ungenau oder zu sehr historisch bedingt, um un-

7 G. Stocking Jr. (Hrsg.), *Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthropology* (= *History of Anthropology* 5), Madison 1988.

8 Vgl. L. Schiebinger, *Nature's Body. Gender in the Making of Modern Science*, Boston 1993, mit Ausführungen zu Bärten S. 120-125, auf denen dieser Abschnitt beruht.

bestreitbare Merkmalsunterschiede zwischen den Rassen zu postulieren. Während des 18. Jahrhunderts gab es in der Bestimmung primärer typologischer Unterschiede zwischen Menschen eine unverkennbare Verschiebung von der Hautfarbe und anderen körperlichen Merkmalen hin zu den inneren Strukturen, dem Skelett, besonders aber dem Schädel. Wir können auch sagen, daß Knochen im 18. Jahrhundert zu historischen Dokumenten wurden. Langlebiger als jeder andere Bestandteil des Körpers wurde das Knochengerüst als eine klassische, grundsätzliche strukturelle Einheit wahrgenommen, die sich über Rassen, Arten und selbst Klassen von Lebewesen hinweg ausmachen ließ. Dazu muß bemerkt werden, daß Knochen für eine solche Untersuchung in moralischer und sozialer Beziehung leichter zu beschaffen waren als etwa Körper für die Obduktion. Das galt besonders für Knochen aus weit entfernten Gebieten, die als unzivilisiert oder primitiv angesehen wurden (wie die Gegenden an der japanischen Grenze).

Die Vermutung, daß Verhalten, Charakter, Intelligenz und daher, im Falle des Menschen, auch Kultur und Zivilisation, mittels eines Schädelindex gemessen und verstanden werden könnten, lenkte das Interesse immer mehr auf den Schädel und jene Wissenschaften, die sich seiner Erforschung widmeten und eine bedeutende Rolle für die Interpretation des Menschen spielten. Seit dem 18. Jahrhundert dachte man sich also die Behauptung aus, daß die Ausmessung des Schädels (der die Organisation des Gehirns widerspiegeln) benutzt werden könne, um einzelne Individuen sowie die intellektuellen, ästhetischen und moralischen Fähigkeiten ihrer Rasse zu beurteilen. Beruhend auf den gut etablierten Verfahren der vergleichenden Anatomie wurde angenommen, daß Intelligenz und ihr gesellschaftliches Resultat Zivilisation angeboren und biologisch angezeigt, wenn nicht biologisch determiniert wären. Solchermaßen wurden Unterschiede zwischen Rassen nicht so sehr mit Geschichte, Geographie oder anderen Variablen in Verbindung gebracht, sondern vielmehr mit einer biologischen Ontologie. Es wurde angenommen, daß verschiedenartige Gehirne verschiedene Dinge denken müßten.

Für Blumenbach und andere Anhänger monogenistischer Lehren über den Schädel war die kaukasische Rasse nicht nur chronologisch, sondern auch begrifflich und außerdem ästhetisch überlegen. Der Kaukasier hat die „schönste Schädelform“, schrieb er, ist „die schönste menschliche Rasse“ und daher am wahrscheinlichsten die Urform des Menschen. Mehr als ein Jahrhundert später war dies Argument für die anthropologische Analyse immer noch sehr zentral. 1911 sagte Franz Boas in seinem bedeutenden Werk *The Mind of Primitive Man* folgendes: „die Fähigkeiten des Europäers sind am größten, und jede Abweichung vom weißen Typus stellt notwendig eine charakteristische Eigenschaft eines niederen Typus dar.“ An-

ders und genauer: Boas behauptete, daß der nordeuropäische Typus „die höchste Entwicklung der Menschheit darstellt“.⁹

Die Beobachtung, daß europäische Gelehrte und Schriftsteller die Welt nach ihrem eigenen Bilde zu schaffen versuchten, gilt nicht mehr als ungewöhnlich, und es ist auch nicht schwierig, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß wichtige Denker und Wissenschaftler es zurückwiesen, alternative Perspektiven einzunehmen oder den Status quo in Frage zu stellen. Es geht mir hier aber um eine andere Sache. Um die japanische und europäische Interpretation der Ainu-Zivilisation zu verstehen, kann sich eine kritische Erkundung des begrifflichen Terrains, auf deren Grundlage diese Interpretationen formuliert und verbreitet wurden, als äußerst fruchtbar erweisen. Beispielsweise wurde erst weit im 20. Jahrhundert die Gehirngröße als Anzeiger für die Intelligenz beiseite gelassen. Mehr noch: Da sich das Gehirnvolumen der Ainu als gleich oder größer als das jeder anderen menschlichen Gruppe erwies, entstanden bedeutende, schwierig zu lösende interpretatorische Fragen. Wenn Intelligenz, schöpferische Fähigkeiten, Kultur und Zivilisation mit unbezweifelbaren wissenschaftlichen Messungen in Übereinstimmung zu bringen waren, so ließ der Widerspruch, den die primitiven, aber doch großhirnigen Ainu darstellten, einen großen Teil der Vermutungen über Kultur und ihre biologischen Ursprünge in verdächtigem Licht erscheinen. Ein ähnliches Problem entstand hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Rasse und Zivilisation. Die Ainu wurden mit der nordeuropäischen Varietät der menschlichen Rasse in Verbindung gebracht, und dennoch wäre kaum ein vergleichender Anthropologe zu der Bemerkung zu bewegen gewesen, daß sie, um Boas' Worte zu gebrauchen, „die höchste Entwicklung der Menschheit darstellen“.¹⁰

Die „knochenkundliche Zivilisation“, oder jene wissenschaftliche Disziplinen, die bei der Ableitung von Zivilisationsstufen aus biologischen und Skelett- (besonders Schädel-) Typologien halfen, waren in ihren Anwendungen und ihrer Praxis nicht auf Europa oder Amerika beschränkt. Am Ende der viktorianischen Zeit müssen wir auf die japanische Akademie

9 J. F. Blumenbach, *De generis humani varietate nativa*, Göttingen 1775. Deutsch u. d. T. Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte, nach der 3. Ausgabe übersetzt, Leipzig 1798. Engl. u. a. *On the Natural Varieties of Mankind*, zu finden in: Thomas Bendyshe (Hrsg. u. Übers.), *The Anthropological Treatises of Johann Friedrich Blumenbach*, London 1865, Zitat S. 269; vgl. auch Schiebinger, *Nature's Body* (Anm. 8), S. 117 mit einer Darstellung von Blumenbachs Golgatha und seinen 245 Schädeln. Das Zitat von Boas in: *The Primitive Mind of Man*, New York 1911, S. 3 u. S. 5.

10 Das lag nicht an einem Mangel an Versuchen, Beweise zu erbringen. Ein prominenter Anthropologe der Zeit, Frederick Starr von der University of Chicago schlug vor, eine Reise nach Zentralasien zu unternehmen, um die Herkunft der Ainu nachzuprüfen, die er für „eine kleine Splittergruppe einer einst weit verbreiteten asiatischen weißen Rasse“ hielt. Er hat diese Reise nie unternommen. Zu Starrs Äußerungen über die Ainu vgl. *The Ainu Group at the St. Louis Exposition*, Chicago 1904.

schauen, um Fortschritte in der Schädelkunde und Anthropologie bezüglich der Ainu zu finden. Deshalb möchte ich an dieser Stelle zu einer näheren Untersuchung der Ainu-Forschung übergehen, besonders ihres japanischen Zweiges.

Koganei Yoshikiyo

Koganei Yoshikiyo kam zuerst 1884 als Student der Anatomie und physischen Anthropologie (mit Schwerpunkt Schädelkunde) nach Deutschland. Während seiner Studien beeindruckte ihn besonders das Werk des Leipziger Schädelkundlers Hermann Welcker. Koganei kehrte nach Japan zurück und erhielt eine Professur für Anatomie an der Kaiserlichen Universität Tokio. Er war der erste japanische Professor dieser Disziplin. Er begann bald mit der Absicht zu arbeiten, das Werk Welckers zu erweitern, wenn nicht zu vollenden. Welckers scheinbar universale vergleichende Analyse des menschlichen Gebisses beruhte fast ausschließlich auf deutschen Beispielen (402 von 774 Schädeln), die Gesamtzahl der chinesischen und japanischen Schädel betrug nur 18. Koganei erkannte, daß ohne die Einbeziehung sorgfältig vermessener asiatischer Schädel in eine solche Studie die Fähigkeit, den Charakter und die Evolution der *menschlichen* Art genau zu bestimmen, entscheidend leiden mußte. Er widmete sein Leben der Sammlung chinesischer, japanischer, koreanischer, südostasiatischer und Ainu-Überreste, besonders Schädel, so daß buchstäblich *Kopf auf Kopf* gelegt werden konnte, um miteinander und mit europäischen Schädeln verglichen zu werden. Seine erste, zweimonatige Reise nach Ezo innerhalb dieses großen Vorhabens unternahm er von Anfang Juli bis Anfang Dezember 1888.¹¹

Koganei reiste mit zwei Zielen nach Ezo: Erstens wollte er Daten über die gegenwärtigen Verhältnisse der Ainu zusammentragen, und zweitens Ainu-Schädel sammeln. Während der ganzen Reise wurde er von Mitgliedern der japanischen Elite Ezos begleitet, darunter die Hospitaldirektoren von Otaru und Sapporo sowie Mitglieder der örtlichen Kolonialverwaltung. Seine Reisen waren auf die südlichen und die Küstenregionen der Insel beschränkt. Unter Ausnutzung seiner Verbindungen zu verschiedenen Stellen der Kolonialverwaltung (z. B. Nutzung des Dampfers der Ya-

11 Zu Koganeis Auffassung von Welckers Werk vgl. Jinru no kôgô [Gebiß] keishiki oyobi sono keitô hassei teki igi, zuerst veröffentlicht in: Keihôgaku zasshi 7 (1934), Nr. 3 und erneut in seinem Werk Jinruigaku kenkyû. Zoku hen, Tôkyô 1958, S. 150-299. Welckers Ergebnisse sind zum Teil enthalten in seinen Untersuchungen über Wachstum und Bau des menschlichen Schädels, Leipzig 1862. Die folgende Darstellung von Koganeis Reise nach Ezo beruht auf seinem Tagebuch und Erinnerungen, die in: Aino no jinruigakuteki chôsa no omoide, zuerst in: Doruman 4 (1935), Nr. 7 und auch in: Jinruigaku. Zoku, S. 361-392, enthalten sind.

suda-Bergbaugesellschaft flußaufwärts) gelang es Koganei, in zwei Monaten 400 Meilen verhältnismäßig leicht und angenehm zurückzulegen.

Es gelang Koganei während dieser Forschungsreise auch, Hunderte von Ainu-Schädeln und Teile von Skeletten zu sammeln, die er in Dutzende Kisten verpackte und auf Packpferde verlud, die in angemessenen Abständen zum Hafen Hakodate gesandt wurden, dem Ausgangspunkt seiner Reise in Ezo. Während allein schon die methodische Effizienz und Quantität der gesammelten Objekte wirklich beeindruckend sind, so war sich Koganei doch auch der diffizilen ethischen Seite seiner Suche bewußt. Beispielsweise belog er einfach Ainu, um sie dazu zu bringen, ihm zu helfen, indem er sagte, er sei ein Arzt, der die ganze Reise von Tokio nach Ezo gemacht habe, weil er ihre Schädel brauche, um bestimmen zu können, wie er ihnen gegen vorzeitigen Tod und andere Fährnisse der Natur helfen könne. In seinem Tagebuch beschrieb er diesen Trick als bewußte und sorgfältig kalkulierte Lüge, die dazu dienen sollte, dem aus den Anschauungen der Ainu gegen seine Ziele und Methoden erwachsenden Widerstand auszuweichen. Sie war auch in der Tat sehr wirkungsvoll, da einige Ainu Koganei danach noch williger in seiner Arbeit unterstützten – soweit, daß sie ihm selbst Ainu-Schädel brachten.¹²

Koganei benutzte regelmäßig das Verb „ernten“ (shûkaku), um den Vorgang des Sammelns der Schädel zu beschreiben; auch beschrieb er seine Schädelgräberei niemals in unmittelbaren Worten, wie etwa dem Aufgraben von Ainu-Gräbern. Seine gewöhnliche Umschreibung lautete „Ernte“ einer gewissen Zahl von „Exemplaren“. Als er seinen ersten Schädel in einem Kuriositätenladen an seinem ersten Tag in Otaru fand, gelang es Koganei, den Verkäufer zu überzeugen, ihm diesen ohne weiteres zu überlassen. Sein Kommentar: „Das war der erste Schädel, den ich auf dieser Reise einbrachte, und ich war voller Freude über einen so vielversprechenden Anfang.“ Er war einigermaßen überrascht, als er das Ausmaß des Interesses kennenlernte, den das Volk den Ainu-Erzeugnissen als „Kuriositäten“ entgegenbrachte. Offenbar gab es einen schwunghaften Handel mit echten und unechten Textilien, Schnitzereien usw. und mit gefälschten Schriftzeugnissen der Ainu (zur Erinnerung: Die Ainu haben keine Schriftsprache) sowie auch mit falsch identifizierten Schädeln! Koganei war danach mit Zuschreibungen in seiner eigenen Sammlung entsprechend vorsichtig. Nach zwei weiteren Grabungstagen in Otaru konnte Koganei erfreut vermerken, daß er schon genug Schädel und Skelette gesammelt hatte, um elf Kisten zu füllen. „Ich war erbaut, schon am Anfang eine so reiche Ernte zu halten.“¹³

12 Chôsa no omoide, S. 371 und 377.

13 Ebenda, S. 362 f. und 365.

Für Koganei erwiesen sich im allgemeinen die aufgegebenen Friedhöfe (*muen no hakaba*) als die gewinnbringendsten Plätze für seine Sammelarbeit:

„Bei allen meinen Grabungen vermied ich Plätze in der Nähe bewohnter Ainu-Dörfer und suchte die älteren, vergessenen Gräberfelder aus. Dies hielt ich von Anfang für entscheidend.“

Wenn solche idealen Bedingungen nicht vorlagen, traf er die nötigen Vorkehrungen. Als er gezwungen war in der Nähe der Ainu-Bevölkerung zu arbeiten, tat er dies nur bei Nacht, ohne Licht; seine Mitarbeiter beendeten ihre Arbeit nicht bevor ein Gräberfeld erschöpft war, es sei denn, die Moskitos wurden zu aufdringlich, oder es bestand die Gefahr entdeckt zu werden. Eine Stätte an der Küste wurde von Koganei und seinen Leuten vollständig ausgegraben, obwohl sie in der Nähe eines Ainu-Dorfes lag, da alle Bewohner zum Ozean gegangen waren, um *kombu* zu sammeln, ein Seegras mit bedeutendem Exportwert, die Gräber waren deshalb unbe wacht. Der erfreute Koganei notierte: „Es war perfekt getimed.“¹⁴

Aber die Dinge schritten nicht immer so voran, wie Koganei sie berechnet hatte. Zum Beispiel gab es neben einem vielversprechenden Friedhof in Yoichi, einen Tag westlich von Otaru, noch ein paar Hütten,

„daher kamen wir überein, so unauffällig wie möglich zu arbeiten. Dennoch kamen trotz aller Vorsichtsmaßnahmen fünf oder sechs Ainu zum Friedhof. Es war eine sehr delikate Situation.“

Der Chef der örtlichen japanischen Verwaltung, der Koganei begleitete, erzählte den Ainu, daß sich ihr Friedhof auf dem Grundstück seiner Residenz befände und die Knochen nur verlagert würden. Obwohl die Ainu keinen offenen Widerstand zeigten, so errichteten sie doch vor den geöffneten Gräbern einen behelfsmäßigen Altar mit Reiswein, Früchten und Blumen. Die Ainu setzten sich vor den Altar, beteten und klagten, bis die Japaner zusammenpackten und aufbrachen. Koganei reagierte sehr bewegt auf eine alte Ainu-Frau, die klagend das *nembutsu* sang, das Lob von Amida Buddha, wie es von der buddhistischen Reines-Land-Sekte gelehrt wurde. Obwohl es noch ungeöffnete Gräber gab, zogen sich Koganei und seine Begleiter für diese Nacht zurück. Aber die Grabung war alles andere als fruchtlos: Es gelang, trotz der tränenreichen Unterbrechung zwölf vollständige Skelette zu bergen.

Ich glaube, daß dieser Zwischenfall für Koganei wirklich unangenehm war. Vielleicht war es der ungewöhnliche Umstand, daß ein Ainu das *nembutsu* sang, der Koganei auf einer persönlichen Ebene berührte. Bei zahlreichen anderen Gelegenheiten war er von emotionalen Äußerungen oder

¹⁴ Ebenda, S. 364, zu den bevorzugten Orten, S. 380 und 382 zu anderen Beispielen.

anderen außerwissenschaftlichen Einflüssen vollkommen ungerührt. In der Tat waren nur wenige Ainu Mitglieder in japanischen buddhistischen Organisationen, und wenige Buddhisten interessierten sich für die Ainu. Es scheint, als sei das einzige von einem Ainu gesprochene Wort, das Koganei in allen seinen Kontakten mit den Ainu wirklich verstand, diese buddhistische Bitte um Erbarmen gewesen. Der Tagebucheintrag des folgenden Tages ist ganz uncharakteristisch kurz und schwermütig:

„Als wir über die Felder gingen, konnte ich hin und wieder arbeitende Ainu sehen. Sie starrten uns an, wenn wir vorbeikamen. Während wir den Weg nach Otaru zurücklegten, fragte ich mich, ob sie wohl wüßten, daß die Kisten auf unseren Packpferden mit Knochen gefüllt waren.“¹⁵

Für Koganei waren die Ainu wissenschaftliche Objekte. Er sah in ihnen hauptsächlich Knochen für seine Sammlungen und Schädel für seine Messungen. Die begrifflichen und gesellschaftlichen Grenzen zwischen der Knochenkunde und dem Leben und der Wirklichkeit der Menschen, die ihr Gegenstand waren, wurden selten überschritten. Koganei fragte ebensowenig wie seine westlichen Kollegen nach den sozialen und historischen Umständen, die die Sammlung von Informationen und Objekten als Grundlage für die intendierte Wissensproduktion bedingten. Man sollte dies von ihm auch nicht erwarten. Er glaubte nicht, daß die Ainu vor dem Aussterben bewahrt werden könnten, ihre notwendige Auslöschung war vielmehr eine grundlegende Voraussetzung seines Unternehmens. Er glaubte, daß die Arbeit, die er in der Konstruktion der Ainu als wissenschaftliche Objekte leistete, diese für alle Zukunft bewahren würde. Damit hatte er natürlich in vieler Beziehung recht.

Koganei kehrte mit seinen Schädeln, Skeletten und Meßergebnissen nach Tokio zurück und begann, die erste umfassende vergleichende knochenkundliche Analyse der Ainu zusammenzustellen. Seine Ergebnisse wurden in einer Reihe von Aufsätzen und Vorlesungen auf Japanisch und auf Deutsch am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts publiziert. Er veröffentlichte außerdem 1893 auf Deutsch als Monographie eine detaillierte und umfangreiche Beschreibung von 166 Schädeln der Ainu (darunter 89 samt Skelett), die den Titel *Beiträge zur Physischen Anthropologie der Aino* trug. Obwohl die Beispiele von ganz „Yezo und der Insel Kunashiri“ stammen, ist doch deren Mehrzahl ein Ergebnis der Reise Koganeis nach Otaru, Piratori und Kushiro. Der Hauptteil des Werkes, 150 Seiten, besteht aus sehr präzisen Meßwerten zu einzelnen Schädeln und einer großen Zahl dazugehöriger tabellarischer Aufstellungen und Zeich-

15 Ebenda, S. 366-368 zum Zwischenfall in: Yoichi, vgl. S. 382 mit einem Beispiel für seine Ungerührtheit in Bezug auf „Geister“ auf dem Friedhof.

nungen. Mit diesem Buch erreichte die Schädelmorphologie der Ainu eine neue Ebene.¹⁶

Was Rasse, Ethnizität oder auch Nationalität betrifft, wurde von den Ainu niemals behauptet, daß sie Japaner seien. Dennoch wurden sie von den Japanern als wichtiger Gegenstand für die Untersuchung der kulturellen Vergangenheit der Inselgruppe in Beschlag genommen. Kiinda'ichi Kyôsu-ke, ein bekannter Spezialist für die mündliche Literatur der Ainu, schreibt z. B. in der Einleitung zu seiner vielbändigen Enzyklopädie der Ainu (*Ainu minzoku shi*):

„Das Volk der Ainu gibt es nirgendwo außerhalb Japans. Die Verantwortlichkeit, ja die Mission für die Erforschung der Ainu liegt deshalb ganz auf den Schultern der japanischen Gelehrtenwelt.“¹⁷

Die japanischen Forschungen zu den Ainu sind sorgsam prophylaktisch, da die Ainu gleichermaßen Teil der Inselgruppe und Teil der japanischen Vergangenheit sind, während ihre Beziehungen zu Japan und den Japanern gleichzeitig mit Sorgfalt getrennt und isoliert werden. Dies ist ein Beispiel dafür, wie die östliche Grenze „Japans“ mit Hilfe kultureller und rassischer Begriffe gezogen wurde. Koganei verließ auf allen seinen Reisen nach Ezo niemals die japanische Einflußsphäre. So vollzog er die Grenze der selbsternannten zivilisierten Welt nach, er kontrollierte „das Andere“, indem er sich seines neuerworbenen Wissens bediente und indem er dieses (und „das Andere“) der Welt der Knochenkundler darstellte. In der Tat gehörten die Ainu für Koganei zu einem isolierten „rassischen Eiland“.

Ein rassisches Eiland

Koganei interessierte sich, wie Vertreter der vergleichenden Anatomie in der ganzen Welt, für die Rätsel und Probleme, die den Ursprung des Menschen umgaben. Er richtete jedoch seine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Ursprünge und Komponenten des japanischen Volkes und die Probleme ihrer rassischen Einordnung. Mit Darwin nahm er an, daß letztendlich „die Menschheit eine Gattung“ sei.¹⁸ Deshalb, schreibt er weiter, „sind die Unterschiede zwischen Kankasiern und Negroiden, zwischen Mongoloiden und Australoiden Unterschiede von geringer Bedeutung“ für die Bestimmung der Art. „Rasse“, und hier bedient sich Koganei sowohl des japanischen Begriffes *jinshu* als auch des deutschen Wortes *Rasse*, ist die nächstmögliche Unterteilung innerhalb der menschlichen Spezies und be-

16 Koganei Yoshikiyo, Beiträge zur Physischen Anthropologie der Aino, Tokio 1893.

17 *Ainu bunka hozon taisaku kyogi kai* (Hrsg.), *Ainu minzoku shi*, Tōkyō 1970, S. 1.

18 Für den Terminus „Spezies“ benutzt Koganei sowohl die japanische Übersetzung „*issū*“ als auch die phonetische Wiedergabe „*supechiesu*“.

ruht auf zwei ineinandergreifenden Eigenschaften: physische Form (*keitai*) und geistiger Charakter (*seishinteki seishitsu*). Er behauptet, daß diese beiden Eigenschaften genetisch kodiert und vererbt werden, und daß sie unterschiedliche Strukturen bilden, die als Unterschiede zwischen Rassen identifiziert werden können. Diese rassistischen Eigenschaften dürfen nicht mit denen des Volkes vermischt werden (auch hier benutzt er abwechselnd das deutsche Wort *Volk* und die japanische Übersetzung *minzoku*), das er als Gruppe mit gemeinsamer Sprache und Kultur auffaßt. Eine Rasse kann daher zu verschiedenen Völkern gehören, und ein Volk kann mehrere Rassen umfassen. Überdies meinte Koganei, daß in der heutigen Welt so etwas wie eine reine Rasse (*junsui jinshu*) außerordentlich selten sei. Die Japaner seien aus vielen verschiedenen Rassen entstanden, und Koganei hielt dafür, daß man es besser ein „gemischtes Volk“ (*kongo minzoku*) nennen sollte, das niemals als eine „homogene Rasse“ (*tan'itsu jinshu*) betrachtet werden könne. „Ich bin sicher, daß niemand dies bestreiten würde.“¹⁹

Ich finde es faszinierend, daß ein führender japanischer Wissenschaftler der vergleichenden Anatomie in den zwanziger Jahren die Annahme einer homogenen japanischen Rasse in Bausch und Bogen verwarf, während nur wenig später eine andere Argumentation aufkam, die das Gegenteil belegen wollte. Nationalistische Denker setzten eine neue Definition durch, die das, was Koganei den „geistigen Charakter“ des Volkes nannte, mit einigen Aspekten der Idee einer gemeinsamen Sprache und Kultur eines Volkes zu verbinden suchte.

Koganeis Arbeiten weisen sicherlich auf die Begrenztheit einer rassistischen Einheitlichkeit der Japaner hin, aber sie erlauben auch verschiedene Interpretationen des Konzepts der geistigen Einheit, wie sie z. B. von Philosophen wie Watsuji Tetsurō vorgenommen wurden. Indem Koganei beharrlich daran arbeitete, die mongolischen, malaiischen, ainu- und anderen rassistischen Elemente der Vorgeschichte der Japaner zu isolieren, gelang es ihm auch, die zeitgenössischen Unterschiede zwischen diesen Rassen zu zeigen. Während so z. B. die Ainu für Koganei ohne jeden Zweifel „die Ureinwohner Japans, die Urbevölkerung der Inseln“ waren und daher einen wesentlichen Teil der rassistischen Grundlage ausmachten, aus der die Japaner entstanden, gehörten sie für ihn aufgrund seiner Gebißstudien doch auch zu einem rassistischen Typ, den er Naturvolk (*shizen minzoku*)

19 Koganeis Auffassung zu den Ursprüngen des Menschen und zu Problemen der Arten und der Einteilung in Rassen ist enthalten in: Genshijinrui no hanashi, zuerst 1905 in: Tōyōgakugei zasshi, wieder gedruckt in: Jinruigaku kenkyū, Tōkyō 1928, S. 228-261, besonders S. 229 f. Die Erörterung der verschiedenen Bedeutungen von „Volk“ und „Rasse“ findet sich in: Jinruigakujo kara mitaru Nihon minzoku, einem Vortrag, der 1927 in Sendai gehalten wurde, hier zitiert nach Jinrui. Zoku, S. 57-71, besonders S. 57-59.

nannte. Sie sind von einem zivilisierten Volk (*bummei minzoku*) unterschieden, einer Gruppe, zu der (wenig überraschend) die Japaner gehören. Die verändernde Wirkung der Zivilisation, die hier am Beispiel des Kauens und seiner Spuren am Gebiß gezeigt wird, wurden so zu unterscheidenden Schlüsselmerkmalen von Volk und Rasse. Das heißt, daß zwar die Japaner genetisch klar in der Schuld der Ainu stehen, die zivilisatorischen und evolutionären Besonderheiten zwischen diesen beiden aber so stark und bedeutend sind, daß sie einen nur sehr allgemeinen Vergleich zulassen.²⁰

Infolge einer Serie mikroevolutionärer Veränderungen, wie man dies ein Jahrhundert später genannt haben würde, waren die Ainu, jedenfalls für Koganei, Bewohner einer evolutionären und historischen „Insel“. Er schuf einen deutschen Neologismus, *Rasseinsel* (*jinshu no shima*). Damit meint er, daß die zeitgenössischen Ainu „keine Beziehung zu anderen Rassen haben, sie sind wirklich selbständig und haben deshalb die Aufmerksamkeit vergleichender Anatomen der ganzen Welt auf sich gezogen.“²¹ Als rassische Insel waren die Ainu auch von genetischer Variation isoliert, was ihnen erlaubt haben würde, sich mit der Zeit zu verändern und sich den äußeren Bedingungen anzupassen. Diese scheinbar biologische Konzeption des Körpers der Ainu enthält aber auch gewisse soziologische Annahmen. Auf ihrer „Insel“ waren die Ainu vom evolutionären Vorgang der Zivilisation abgeschnitten und blieben deshalb in einem voragrarischem und in vieler Hinsicht auch vorgemeinschaftlichen Zustand. So kann Koganei schließen, daß die Ainu nur in einem unveränderlich vormodernen und ahistorischen Sinn existieren, ohne erwähnenswerte Vorläufer und Auswirkungen. Der Unterschied zwischen den Ainu und den Japanern wurde durch eine ganze Reihe kultureller Repräsentationen geschaffen. Sie waren natürlich biologisch unterschieden, und dies wurde in Verbindung mit geographischen, geistigen, sozialen und politischen Unterschieden zur Untermauerung des Konzepts der Isolierung der Ainu genutzt. Diese Unterscheidung von den Japanern wurde soweit getrieben, daß man annahm, daß die Ainu auf einem Eiland fern von den Kräften der Zivilisation siedeln.

20 Koganei nennt die Ainu an verschiedenen Stellen die Ureinwohner der japanischen Inseln, z. B. „Jinruigakujo kara mitaru Nihon minzoku“, *Jinrui*, S. 66, worauf sich mein Zitat bezieht. Eine Darlegung zum Problem der Naturvölker und der zivilisierten Völker in seinem *Jinrui no kôgô* [Gebiß], in: *Jinruigaku. Zoku*, S. 177 und 287 f.

21 Die Idee der Rasseninsel erscheint in seinen Schriften seit dem Beginn der neunziger Jahre. Als Beispiel: *Aino kokkaku hyôhin no setsumei*, zuerst gedruckt in: *Tôkyô jinruigakai zasshi* 1892, auch in: *Jinruigaku*, S. 426-432, bes. S. 427. Vgl. auch sein *Aino jinshu ni tsuite*, zuerst gedruckt in: *Tôkyô jinruigakai zasshi* 1894, auch in: *Jinruigaku*, S. 388-402, bes. S. 401 f. Das Zitat stammt aus *Jinruigakujo kara ...*, S. 65. Der Begriff Mikroevolution stammt aus den Schriften von Hanihara Kazuro und wird weiter unten näher beleuchtet.

Die Ainu sind, schreibt Koganei, eine „degenerierte“ oder „verfallende“ Rasse (*taihai jinshu*) und werden wie alle solche Rassen nach und nach untergehen, um die Entstehung zivilisierter Rassen zu ermöglichen. Dieser Prozeß ist natürlich und notwendig (*tensoku*). „Wir sagen das Verlöschen der Ainu-Rasse voraus.“ Das meint natürlich nicht, daß die Ainu einfach aussterben würden (obwohl diese Art der Bevölkerungsverminderung in der Tat eine bedeutende Rolle spielt), die Ainu werden sich vielmehr nach und nach mit der zivilisatorisch fortgeschrittenen japanischen Bevölkerung vermischen und von ihr absorbiert werden. Wegen dieser drängenden Krise muß die umfassende Erforschung der Ainu durch die Japaner beschleunigt vorangetrieben werden. Wie schon angedeutet wurde, glaubte Koganei, daß die Untersuchung der Schädel der effektivste Weg sei:

„der Schädel, der alle einmaligen Kennzeichen des Individuums ausdrückt, ist der aufschlußreichste Körperteil des Menschen, und jede Untersuchung des Menschen muß bei ihm beginnen.“²²

Erzählungen

Obleich Koganei und andere von der Annahme ausgingen, daß „jedes Studium des Menschen“ mit der Schädelkunde beginnen müsse, gibt es doch einen ganz beträchtlichen Bestand an Materialien, die sich den Ainu von einer anderen Seite her nähern. Basil Hall Chamberlain, John Batchelor, Kinda'ichi Kyôtsuke und Chiri Masashiho gehörten z. B. zu den ersten Wissenschaftlern, die an der Aufhellung einiger Probleme der Ainu-Sprache arbeiteten, sie kodifizierten, deren Zeugnisse sammelten und Teile der umfangreichen mündlichen Literatur der Ainu ins Englische oder Japanische übersetzten. Da die Ainu keine Schriftsprache hatten, stellte die schnelle Auflösung der Sozialstruktur der Ainu und ihr Aufgehen in der japanischen Bevölkerung eine Bedrohung für die Überlieferung und Bewahrung der Ainu-Zivilisation dar. Seitdem in der Meiji-Ära der Gebrauch der Ainu-Sprache in der Öffentlichkeit und in der Schule verboten worden war, sank die Zahl derer, die sie als Muttersprache sprachen. Mitte der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts lebten noch spärliche fünf Ainu, die Ainu zur Muttersprache hatten, und sie waren alle über achtzig Jahre alt. Die *Bewahrung durch Forschung*, die Koganei, Kinda'ichi und andere für die Ainu empfohlen hatten, hatte als eines der Hauptziele die Bewahrung (vielleicht ist Verdichtung ein ebenso angemessener Begriff) des kollektiven Gedächtnisses der Ainu, wie es in den Erzählungen überliefert ist.

22 Seine Darlegungen zum Erlöschen der Rasse der Ainu in: *Aino no ishokujû oyobi umei ni tsuite*, zuerst in: *Tôkyô jinruigakai zasshi* (1889), auch in: *Jinruigaku*, S. 497-513.

Neben dem Beitrag zur Erforschung der Sprache und Literatur des Ainu ermöglicht die Sammlung, Übersetzung und Verzeichnung dieser Erzählungen Einblicke in religiöse, rituelle, soziale, strategische und romantische Verhältnisse der Ainu. Die Bedeutung dieser Materialsammlung der Ainu-Zivilisation sollte nicht übersehen werden. Wenn diese Erzählungen auch einiges Interesse auf sich gezogen haben (es wurden sogar umfangreiche Sammlungen ins Englische übersetzt), wurden sie doch zumeist als ahistorische Zeugnisse der unveränderlichen Natur, des Lebens und der Überlieferungen der Ainu gelesen.

Diese Geschichten können aber als dynamische historische Dokumente verstanden werden, die Licht auf bedeutende Aspekte der Grenze werfen, und zwar gewissermaßen von der anderen Seite her. Die Zeit in diesen Erzählungen stimmt nicht immer mit dem strikt linearen Modell überein (obwohl dieser Rahmen auch präsent ist). Die Erzählperspektive wechselt ohne weiteres von der Gegenwart zur Vergangenheit. In ähnlicher Weise ist der Raum in den Erzählungen nicht auf die sichtbare und fühlbare Welt beschränkt, sondern umfaßt mehrere (göttliche, höllische, verborgene) Ebenen, die sich überlappen und durchdringen. In der räumzeitlichen Beweglichkeit, die in vielen der Erzählungen zu finden ist, teilt sich der imaginäre Charakter der Szenen, Bilder, Dialoge und Selbstgespräche mit, sie gehen scheinbar problemlos ineinander über. Der Sänger, der die Erzählung miteilt, spricht in der ersten Person als Gottheit, dann als Mensch, Tier, Chor, Naturerscheinung (Wind, Regen), und gibt so der Erzählung eine interaktive Unmittelbarkeit, auf die die Hörer, die um die Feuerstelle sitzen, regelmäßig mit lauten Bemerkungen antworten. Es ist genau diese in einer andauernden Gegenwartsform dargestellte imaginierte Qualität der Darstellung, die einige Autoren zu der Aussage bringt, die Ainu hätten keine Vergangenheit. Aber die Vergangenheit der Ainu ist im Gegenteil sehr lebendig, sie blüht bei der Darbietung jeder Erzählung immer wieder von neuem auf. Überdies enthüllt der Inhalt dieser Erzählungen oft vitale Aspekte der historischen Imagination der Ainu und eine Kontextualisierung der Beziehungen zwischen Ainu und Japanern.

Ich habe drei Erzählungen zur Umersuchung ausgewählt. Die erste wurde von Chiri Masashiho vor einiger Zeit aufgezeichnet, während die beiden anderen erst vor einigen Jahren (1990) bei einem Auftritt von Oda Suteno aus Shizunai in Hokkaidô transkribiert wurden.²³ Wie man schon bei der ersten Geschichte sehen wird, können Ainu-Erzählungen nicht nur tiefe Spiritualität ausdrücken, wie Batchelor bemerkte, sondern auch einen Sinn für Humor, der mit vulgären und sexuellen Motiven verbunden ist. Diese Bilder passen zu der oft karnevalesken Atmosphäre, die beim Erzählen der

23 Chiri Masashiho, *Chôsakushû*, Bd. 1, S. 8-13; und Hokkaido Shizunaicho Kyoikuinkai (Hrsg.), *Shizunai chihô no densho. Oda Suteno no kosho bungei*, 2 Bde, Shizunai 1992.

Geschichten herrscht, und mit reichlichem Essen, Trinken und Geselligkeit verbunden wird. Die kulturelle Kodierung, die im ersten Text enthalten ist, beruht zugleich auf Humor und der tragischen Geschichte kultureller Interaktionen. Es folgt die vollständige Übersetzung:

„Dies ist eine Geschichte über Panampe (wörtlich: „der flußabwärts wohnt“) und Penampe („der flußaufwärts wohnt“). Eines Tages ging Panampe in die Berge, um reifgewordene Früchte zu sammeln, und sah dabei einige listige Vögelein, die um die Bäume flatterten und sangen: Kani tsun tsun, pii tsun tsun; kani charara, pii charara. Panampe blieb bezaubert stehen, und während er entzückt auf die Vögel starrte, flog einer von ihnen in seinen Mund und weiter hinab bis in den Magen.

Panampe sammelte die Früchte, um derentwillen er gekommen war, und ging wieder nach Hause. Er sagte zu seiner Frau: „Ich werde gleich furzen, und ich möchte, daß du es dir anhörst.“ Seine Frau wurde fuchsteufelswild, sah Panampe schief an und sagte: „Panampe! Du hast doch nicht etwa die Früchte ganz allein gegessen und hast Bauchschmerzen von deiner Gefräßigkeit bekommen? Du bist ekelhaft! Und ich will ganz bestimmt nicht zuhören, wenn du furzt.“ Da lachte Panampe und sagte: „Nur langsam. Wenn du so mit mir sprichst, habe ich nur noch mehr Lust zu furzen.“ Seine Frau wurde wütend und schloß den Mund. Da drückte Panampe ein bißchen, und man konnte aus seinem Magen hören: Kani tsun tsun, pii tsun tsun; kani charara, pii charara. Panampes Frau war davon ganz angetan und rief: „Wie um alles in der Welt hast du es geschafft, einen so wundervollen Furz zu machen?“ Sie war bezaubert und bat Panampe: „Furze weiter, ich möchte mehr hören!“ Panampe war außer sich vor Freude, und sie verbrachten viele schöne Tage damit, Panampes wundervollen Furzkonzerten zuzuhören.

Gerüchte reisen schnell, und nach nicht allzu langer Zeit erreichte die Geschichte von Panampe das Ohr des Fürsten und er befahl, daß Panampe vor ihn kommen solle, um seine Heldentaten vorzuführen.

Panampe bekam Angst und traf zitternd seine Vorbereitungen. Er badete und wusch sich sorgfältig und zog neue festliche Kleider an und trat vor den Fürsten. Als er auf einem Seidenpolster (vor dem Fürsten) saß, hieß man ihn furzen. Als er es tat, schlugen der Fürst und sein ganzer Hof vor Freude in die Hände und ihre Gesichter strahlten vor Lachen.

Da gab man Panampe viel Geld, Kleider und zu Essen, mehr als er tragen konnte, und die Höflinge des Fürsten begleiteten ihn nach Hause. So wurden Panampe und seine Frau bedeutende und geachtete Leute.

Zu dieser Zeit kam Penampe auf Besuch und rief: „He, Panampe, wir waren beide arm, aber sieh' an, es geht dir sehr gut! Was ist geschehen?“ Panampe sagte: „Ich freue mich, daß du vorbeischaust. Komm herein, iß doch etwas, und ich werde dir die ganze Geschichte erzählen.“ Aber bevor die Geschichte zu Ende erzählt war, schrie Penampe: „Du hast mir meinen Einfall gestohlen! Ich wollte das schon die ganze Zeit tun! Ich hässe dich!“ Indem er das sagte, rannte er aus dem Haus, aber er schiieß auch noch in den

Torweg und pißte auf die Straße. Panampe und seine Frau waren sehr zornig und sagten: „Egal was du tun wirst, glaube nicht, daß es gut geht, daraus kann nichts Gutes werden.“²⁴

Penampe schaffte es, auch eine Einladung vom Fürsten zu bekommen, um vor ihm aufzutreten, und als Vorbereitung aß er, soviel er konnte. Er aß und aß und dachte: „Wenn ich viel esse und besser furze als Panampe, dann werde ich noch mehr und noch wunderbarere Dinge bekommen.“ So aß er und aß, bis sein Magen zu platzen drohte.

Als er vor den Fürsten uaf und ihm geheißen wurde zu furzen, brach die Nahrung, die er zu sich genommen hatte, in einer Siirflut von Durchfall aus ihm heraus, ein riesiger Berg Kot floß dahin. Der Fürst und sein Hof wurden ganz davon bedeckt (und mußten ausgegraben werden). Der Fürst erklärte zornig: „Penampe, du bist ein Dämon!“ und befahl, ihn niederzustechen. Penampe floh, seine Kleidung war in Auflösung, sein Leib blutete von unzähligen Schwerthieben, und er kam nach Hause und starb eines elenden Todes.

Panampe dagegen erfreute sich lange des Wohlwollens des Fürsten, gab wunderschöne Furzkonzertere und lebte lange und zufrieden. Penampes letzte Worte waren: Oh all' ihr Penampes dieser Welt, widerstrebt nicht den Worten anderer und handelt nicht so selbstsüchtig und töricht wie ich handelte.“

Ich denke, wir können zu dieser Geschichte einige Dinge sagen, von denen ich vier nennen möchte: 1. Die kraftvolle Verwendung von Sarkasmus ist etwas, das in den Auseinandersetzungen der Ainu mit der japanischen Verwaltung und mit anmaßendem Selbstvertrauen mehrmals auftaucht, doch dieser Sarkasmus hat auch eine selbstkritische Komponente. 2. Noch vor ihrer durch die Aufzeichnung hergestellten Eigenschaft als „Literatur“ war die mündliche Erzählung grundsätzlich subversiv, sie entgeht jeder Beherrschung oder Zügelung und existiert nur während der Darbietung. Panampe und Penampe kommen in Dutzenden ähnlicher Situationen vor und erfreuten sich einer allgemeinen Beliebtheit (wie etwa Tünes und Scheel). Die Ainu der Küste und die, die flußaufwärts lebten, hatten oft wenig Kontakt zueinander. Die Ainu waren kein monolithische Volk, es gab viele kulturelle und sprachliche Unterschiede und ebenso viele Konflikte. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß Chiri, selbst Ainu, viele solcher Geschichten in seine Sammlungen einfügte, während sein japanischer Lehrer Kinda'ichi sie in seinen Sammlungen ignorierte. 3. Es gibt eine klare und enge Verbindung zwischen den Figuren und ihren Handlungen und der Wirklichkeit der Beziehungen der Ainu zu den Japanern im 18. und 19.

24 Es handelt sich um einen rituellen Fluch, der von japanischen Religionswissenschaftlern *gonrei shinkō* genannt wird (Glaube an die Kraft von Worten). Die Ainu-Formel („nekona hene katkor kuni-p e-ne apkuso, shino shino e-epirka nankor wa“) ist eine furchtbare Anrufung, die von den Zuhörern eindeutig erkannt wurde.

Jahrhundert, die in Matsumae saßen: Es gibt nur einen Fürsten, auf den sie sich beziehen, nämlich den Beamten, der für den Handel und die Beziehungen zur Hauptinsel zuständig ist; und es ist auch keine Frage, wer zu sich befiehlt und wer hinbefohlen wird. 4. Ein Schlüssel zur Interpretation der Erzählung ist die Gabe der Natur. Der entzückend singende Vogel, der überraschend verschlungen weitersingt, erstarrt selbst die Japaner. Die seinsmäßige Schönheit, die aus der Harmonie zwischen den Ainu und der Natur resultiert, ist dennoch keine feste Gegebenheit: Sie ist eine rare Gabe und kann nicht gefälscht werden. Sie ist ohne jede Frage kostbar. Die Japaner können dies nicht kontrollieren, sie fürchten sich vielmehr davor; auch die Ainu müssen die Fragilität der Beziehungen zu Naturkräften anerkennen. Während diese Erzählung die Differenz der Ainu zugleich elegant und drollig konstruiert, anerkennt sie auch die Grenzen der sozialen und politischen Kraft der Ainu gegenüber den japanischen Herren.

Die beiden anderen Geschichten, die ich ausgewählt habe, sind viel zu lang, um hier vollständig wiedergegeben zu werden (jede über 1000 Zeilen), ich werde deshalb einige Abschnitte vorstellen, die mit unserem Gegenstand zu tun haben. Beide Erzählungen sind von Oda Suteno gesungen worden, die, wie oben erwähnt, eine der letzten lebenden Sängerinnen dieser Ainu-Geschichten ist. (Der Text ist mit Nebenbemerkungen übersät, in denen sie sagt, wie durstig oder müde sie vom Singen ist.) Beide Geschichten handeln von einem Knaben, der die tragische Geschichte seines Volkes kennenlernt und der dann ein heldenhafter Krieger wird, der das Unrecht bekämpft, der die Toten in diese Welt zurückbringt und selbst die Götter straft. Zweifellos wurde die Zerstörung seiner Welt durch ausländische (lies: japanische) Intervention verursacht.

In der ersten Geschichte bringen Vater und Mutter Wild und Felle zum Markt, um Waren für ihre Kinder einzutauschen; die Eltern kommen nicht zurück. Der älteste Sohn versucht, sie zu finden, auch er kommt nicht wieder. Die älteste Tochter sorgte für den Knaben, bis er zu einem Manne geworden war und entließ ihn in die Welt, nachdem sie ihm die Ursache für seine Einsamkeit enthüllt hatte. Für den Kampf gerüstet, reiste er magisch durch die Zeit und über große Entfernungen, um den Marktort und die ihn schützenden Gottheiten zu vernichten. Zudem überzeugt er die Götter, seinem Bruder seine ursprüngliche Gestalt zurückzugeben (ihn also ins Leben zurückzubringen). Die Erzählung endet mit so etwas wie einer wiederhergestellten Familienidylle. (Seine Eltern sind schon in *kamuy* verwandelt, zu göttlichen Gestalten, und können deshalb nicht wiederkommen, während sein Bruder nur unter den Göttern gewohnt hatte, es wurde ihm erlaubt, in die menschliche, also Ainu-Welt zurückzukehren.)

Die letzte Geschichte, die ich hier untersuchen möchte, beschreibt japanische Plünderung in den Ainu-Gegenden. Die Japaner kauften Ainu-

Frauen und schickten die Männer in Arbeitslager. Die Hauptperson kämpft heroisch mit diesen gegen seine Welt gerichteten Kräften. Er erreicht sein Ziel und schickt sie in die untersten Reiche der Existenz, und die Familien werden schließlich, ähnlich wie in der ersten Erzählung, in Wohlstand, Liebe und Zuneigung wieder vereint. Die Vernichtung der Bedrücker und das klare Verlangen nach Gemeinschaft, wie sie vor dem Kontakt mit den Japanern bestand, sind wiederkehrende Themen der Erzählungen.

Diese Geschichte beginnt in einem dramatischen Stil, und ich möchte ihn im spekulativen Schluß meines Aufsatzes hervorheben. Was folgt, ist die Übersetzung der ersten Strophen der Erzählung:

Wie kam es
daß ich geboren wurde?
Als mein Herz sich der Welt öffnete
sah ich, daß ich ein kleiner Knabe war, und,
indem ich um mich blickte
sah ich nur die endlosen Weiten des Ozeans.

Die Wellen zerren an mir.
Die Wellen führen mich hinweg.

Wie kam es
daß ich geboren wurde?
Auf dem endlosen Ozean,
gleich wohin ich schaue
ist nichts.

Jeden Tag
zerren die Wellen an mir
führen mich die Wellen hinweg.

Auf meinem Leib
wächst Seegras
und wenn die Wellen an mir zerren
verfängt sich Seegras
auf meinem Gesicht
so daß ich nicht sehen kann.

Die Wellen zerren an mir.
Die Wellen führen mich hinweg.

Meinen Leib
kann ich nicht bewegen
meine Hände
meine Füße
sind festgebunden
Bewegung
ist unmöglich.

Die Wellen zerren an mir.

Die Wellen führen mich hinweg.
 Ich weiß
 wenn der Winter kommt
 wächst ein Schneeberg
 auf mir
 Wenn der Schnee schmilzt [in das Meer]
 Weiß ich, daß der Sommer kam.
 Wie kam es
 daß ich geboren wurde?
 Auf dem endlosen Ozean
 während die Wellen an mir zerrten
 werde ich von den Wellen hinweggeführt
 so bin ich aufgewachsen.

Neben der kraftvollen Darstellung, die diesen Beginn einleitet, finde ich die Bilder des Erscheinens des Helden zwingend. Einen überzeugenden Aspekt davon finde ich im Vergleich mit der Egelkind-Sequenz (*Leech Child sequence*) der alten japanischen Reichsgeschichten, den *Kojiki* und *Nihonshoki*.²⁵ Das Egelkind, Kind der beiden Schöpfergottheiten Izanagi und Izanami, wurde während der Erschaffung der Welt geboren, und zwar nach der Verletzung eines rituellen Heiratstabus. In der Erzählung wurde das Kind, unfertiges Erzeugnis einer Verirrung, in ein Schiffsboot gelegt und dem Meer überlassen, um niemals wieder gesehen zu werden. Dieser Mythos, so wie er in den alten Texten erzählt wird, taucht in späteren Jahrhunderten in der Form der beliebten Gottheit des Überflusses namens Ebisu, die barbarischen Reichtum (Jagen und Fischen) verkörperte, wieder auf. Das Entspringen des Helden der Ainu-Erzählung aus der gezähmten See erscheint mir wie eine Vision, die das Egelkind gehabt haben könnte. Auch wenn die erzählerischen Parallelen schlagend sind (nach der Entstehung des Bewußtseins ist die einzige Wahrnehmung das Meer [und das Egelkind ist zu keiner Äußerung fähig], das Festgebundensein und die Unfähigkeit zu jeder Bewegung [bzw. zum Gehen], das Unwissen um die eigenen Eltern bis zur Entdeckung des Selbst und seiner Geschichte [das Egelkind war ohne Wahrnehmung der Welt, bis es dem Meer übergeben wurde]) will ich nicht argumentieren, daß die Geschichte mit dem Sagenkreis von *Kojiki* oder *Nihonshoki* übereinstimmt oder deren Fortsetzung ist.

Dafür gibt es gute Gründe. Erstens gibt es keine Möglichkeit zu zeigen, daß die Erzählung in seinem Alter dem der anderen auch nur entfernt nahekommt. Wir wissen, daß Oda Suteno diese Geschichten von ihrem Vater

²⁵ Das *Nihonshiki* in: *Shintei zoho kokushi taikai*, Tōkyō 1937, Bd. 1, S. 1-12; das *Kojiki* siehe ebenda, Bd. 7, S. 5-7.

und ihrem Onkel gelernt hat, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts geboren worden sind. Sie wiederum hatten die Geschichten von ihrem Vater, der zu Beginn jenes Jahrhunderts geboren wurde. Die Genealogie der Geschichtenerzähler kann nicht über diesen Zeitpunkt hinaus zurückverfolgt werden. Außerdem zeigen innere Merkmale der Erzählung, daß sie nicht vor etwa der Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden sein kann. Ich meine hier die japanischen Eingriffe in die Gesellschaft der Ainu, wie sie oben beschrieben wurden. Natürlich ist es auch möglich, daß einzelne Teile der Geschichte sehr alt sind, während andere populäre Elemente und Zusätze erst später aufgenommen wurden, um die Erzählung volkstümlich zu halten und so den Erzählern das Fortkommen zu sichern. Aber die dazu notwendigen sprachgeschichtlichen Untersuchungen sind noch nicht durchgeführt worden. Angesichts der Natur des vorhandenen Materials frage ich mich allerdings, ob eine solche Arbeit jemals in Angriff genommen werden kann: Vor der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es keine detaillierte Aufzeichnung von Erzählungen. Erst in der ersten Hälfte jenes Jahrhunderts hielten es Reisende für angebracht, die mündlichen Überlieferungen der Ainu zu erwähnen.

Ein anderer, weniger formaler und theoretischer Grund, keine überdeterminierten Verbindungslinien zwischen den beiden Erzählungen herzustellen, ist die Natur der geschichtlichen Interaktionen zwischen Ainu und Shamo (die meist Japaner genannt werden). Es ist sicher möglich, daß die von den Shamo/Japanern selbst hervorbrachte Schöpfungserzählung, wie sie aufgezeichnet wurde, eine Art Hegemonie über die dramatische mündliche Literatur der Inselgruppe ausübte, aber das ist nicht historisch gesichert. In der Rückschau können wir die scheinbar unausweichliche Expansion der Yamato-Stämme und den scheinbar unausweichlichen Rückzug der Ainu nach Osten und Norden beschreiben. Die Beziehungen zwischen den Folgen der Handlungen der Menschen, so flüchtig und weitreichend sie auch sein mögen, einerseits, und ihren mythologischen Konstruktionen andererseits, sind jedoch in keiner Weise offensichtlich. Mit anderen Worten: Ich denke, daß man auf der japanischen Inselgruppe eine Vielzahl von historischen Zentren der mündlichen Überlieferung vermuten kann, die vor wenigstens zweitausend Jahren entstanden sind. Hauptsächlich durch den Einfluß chinesischen Denkens konnten die Shamo/Japaner ihre Erzählungen früher als die Menschen im heutigen Okinawa und im östlichen Honshu in geschriebener Form konsolidieren und so als erste in einen historischen Diskurs eintreten.

Was ich an den Erzählungen der Ainu und der Shamo hervorheben wollte, ist die erzählerische Kraft des Bildes von den beiden im Meer ausgesetzten Kindern. Aber es handelt sich ganz klar um zwei verschiedene Kinder. Ich gebe zu, daß ich zunächst die Ainu-Geschichte als die Erzäh-

lung aus der Perspektive des Egelkindes deuten wollte, dann wäre die Erzählung eine Erweiterung des rituellen Reinigungszyklus von Izanami und Izanagi. Aber das ist viel zu einfach und mehr als naiv. Nein: Ich glaube, daß wir eine Vielzahl von historischen Zentren der mündlichen Überlieferung annehmen müssen, die sich wie von verschiedenen Winden hervorgebrachte Wellen in verschiedene Richtungen ausbreiteten. Denn wenn wir die Legende von Izanami und Izanagi in dieser Weise als *die* dominierende Erzählung lesen würden, müßten wir auch die hegemoniale politische und kulturelle Autorität der Yamato-Stämme auf den japanischen Inseln anerkennen. Es scheint jedoch klar: Wenn es auch eine tiefe Verbindung zwischen der sozialen, politischen, militärischen und politischen Reichweite und Macht eines Volkes einerseits und der sprachlichen Repräsentation diese Sachverhalts andererseits gibt, so überschreitet doch eine solche dramatisierende Darstellung der Grenze die Wirklichkeit.

Bis ins 19. Jahrhundert hinein haben die Shamo/Japaner die Inselgruppe und ihre sprachlich und kulturell vielgestaltigen Einwohner nicht kontrolliert. Die Erzählungen, die uns zur Verfügung stehen, zeigen etwas von den Spannungen, die diesem Problem innewohnen.