

Das Erbe der Wiener Kulturkreislehre: Oka Masao als Schüler Wilhelm Schmidts

**Bernhard Scheid (Österreichische Akademie
der Wissenschaften)**

Im Jahr 2012 erschien unter dem Titel *Kulturschichten in Alt-Japan* ein Werk, das für die Geschichte der Wiener Japanologie von besonderer historischer Bedeutung ist, aber beinahe achtzig Jahre auf seine Publikation warten musste. Es handelt sich um die Dissertation des japanischen Sozialanthropologen Oka Masao (1898–1982), die dieser im Zuge seines Auslandsstudiums in Wien zwischen 1932 und 1935 auf Deutsch abfasste.¹ Das Werk ist allein aufgrund seines Umfangs beeindruckend: Das maschinenschriftliche Originalmanuskript umfasst 1.453 Seiten sowie einen Ergänzungsband mit 130 Abbildungen. In der vorliegenden zweibändigen Druckfassung, die um ein genaues Verzeichnis der verwendeten Literatur erweitert wurde, füllt die Arbeit immer noch 1.130 Seiten. Von den fünf Bänden des Manuskripts sind nur drei in Bibliotheken gelagert, nämlich jene, die bereits 1933 als Dissertation angenommen wurden. Diese drei Bände brechen ohne abschließendes Schlusskapitel abrupt ab, kündigen aber im damals bereits vorliegenden Inhaltsverzeichnis weitere Kapitel an. Die weiteren zwei Bände wurden zwar bis 1935 abgefasst, hinterlassen aber nach wie vor einen unfertigen Eindruck und waren darüber hinaus nur einem äußerst beschränkten Personenkreis zugänglich.² Vielleicht ist es aber gerade diese gleichsam esoterische Form der Überlieferung, die Okas Dissertation eine beinahe mythische Aura verlieh und ihr in Form von Zitaten oder indirekten Referenzen eine weit größere Breitenwirkung bescherte als so manchem längst vergessenen Druckwerk aus dieser Zeit.

Warum die Arbeit gerade für die Wiener Japanologie wichtig ist, erklärt sich zunächst einmal schlicht aus der Tatsache, dass Oka

Masao drei Jahre nach seinem Auslandsstudium als erster Professor für Japanologie nach Wien zurückkehrte und hier von Frühjahr 1938 bis Herbst 1940 lehrte. Bei genauerer Betrachtung erweist sich die Arbeit außerdem als wichtiges Bindeglied zwischen der japanischen und der deutschsprachigen Forschung der Zwischen- und Nachkriegszeit in jenem Forschungsfeld, das man heute als Kultur- oder Sozialanthropologie bezeichnet.

Okas Einfluss auf die Japanologie Österreichs und Deutschlands ist bereits mehrfach erörtert worden: Es ist bekannt, dass Okas Assistent und Nachfolger Alexander Slawik (1900–1997), von Oka Masao zur Völkerkunde „verführt“ wurde³ und für die dezidiert ethnologische Ausrichtung der Wiener Japanologie in der Nachkriegszeit verantwortlich zeichnet. Fast alle von Slawik aufgegriffenen Themen, angefangen von der Ainu-Forschung über die Vorstellung der „sakralen Besucher“ bis hin zu den Burschengruppen in der ländlichen Sozialorganisation Japans und dem damit verbundenen Maskenwesen, werden bereits in Okas Dissertation eingehend behandelt – ein Einfluss, aus dem Slawik selbst nie ein Geheimnis gemacht hat. Es ist des weiteren bekannt, dass die namhafte Japanologin Nelly Naumann (1922–2000), die während des Zweiten Weltkriegs in Wien studierte, ihren mythenvergleichend-völkerkundlichen Ansatz indirekt von Oka übernahm. Naumanns Thesen zur Berggottheit (1963–64), zum „sogenannten Ur-Shinto“ (1970) oder zum mythologischen Himmelspeiler (1971), die die Fachwelt der 1960er und 1970er Jahre aufhorchen ließen, lassen sich auch in Okas *Kulturschichten* wiederfinden. Zwar wird Oka in Naumanns frühen Schriften mehrfach zitiert. Meine eigene Lektüre

von Okas Dissertation erweckte bei mir jedoch den Eindruck, dass Okas Einfluss auf Naumann profunder war, als Naumann selbst es zu erkennen gab.

Schließlich können auch Schüler von Slawik und Naumann, zumindest was ihre anfänglichen wissenschaftlichen Interessen betrifft, als Enkelschüler Okas bezeichnet werden. Ich denke dabei in erster Linie an Josef Kreiner, der seine wissenschaftliche Karriere mit Untersuchungen japanischer Dorfstrukturen begann und nach einem langen, facettenreichen Forscherleben die Herausgabe der Oka-Dissertation in die Tat umsetzte; sowie an den Shinto-Spezialisten Klaus Antoni, dessen frühe Schriften den mythenvergleichenden Ansatz Naumanns und letztlich Oka Masaos weiter führen.

Im vorliegenden Artikel geht es mir aber vorrangig um einen Aspekt, der zumindest in der deutschsprachigen Japanologie weniger bekannt ist, nämlich die Rolle von Okas Arbeit als Bindeglied zwischen österreichischer und japanischer Ethnologie oder genauer zwischen der sogenannten Wiener Kulturkreislehre und der japanischen Völkerkunde (*minzokugaku*) der Nachkriegszeit. Dieser Einfluss kam natürlich nicht dadurch zustande, dass Okas Dissertation im deutschen Original in Japan rezipiert wurde. Vielmehr verfasste Oka verschiedene kurze Zusammenfassungen und war, wie noch genauer beschrieben werden soll, auch als Redner und Opinionleader in seiner Forschergeneration einflussreich. Dass Oka dabei der Wiener Schule in Gestalt der Thesen Wilhelm Schmidts (1868–1954) in Japan Verbreitung verschaffte, wird zwar von japanischen Forschungshistorikern da und dort angemerkt,⁴ von Josef Kreiner, der sowohl im Westen als auch in Japan als wichtigster Biograph Okas angesehen wird, aber mehrfach bestritten.⁵ Ich möchte daher in diesem Artikel Okas *Kulturschichten* mit dem Werk Schmidts noch einmal gegenlesen, um die Frage der Beeinflussung anhand einiger in den 1930er Jahren verfassten Schriften zu klären. Dies macht es unumgänglich, die Schmidt'sche Lehre in groben Zügen zu skizzieren. Zum Verständnis des forschungsgeschichtlichen Kontexts ist es außerdem notwendig, die biographischen Hintergründe der beiden Wissenschaftler zu beleuchten und dabei auch auf ihre persönlichen und institutionellen Berührungspunkte einzugehen.

Pater Wilhelm Schmidt: Zwischen Kirche und Wissenschaft

Die sogenannte Wiener Schule der Ethnologie oder Wiener Kulturkreislehre stellte am Beginn des 20. Jahrhunderts eine der einflussreichsten Richtungen innerhalb der jungen Disziplin der Ethnologie/Völkerkunde dar. Die Wiener Schule ist unbestritten mit dem Namen Wilhelm Schmidt verbunden, dessen diktatorische Forscherpersönlichkeit, verstärkt durch die Einbindung der Wiener Schule in die hierarchischen Strukturen eines katholischen Missionsordens, die Themen seiner Kulturkreislehre vorgab. Mit dem Tod Schmidts im Jahr 1954 ist im Grunde auch das Ende der Wiener Schule besiegelt. Manche der von ihm geschaffenen Einrichtungen, vor allem das Anthropos-Institut und die gleichnamige Fachzeitschrift, existieren allerdings bis heute weiter.

Wilhelm Schmidt wurde 1868 als Arbeiterkind in Hörde bei Dortmund im Ruhrgebiet geboren.⁶ Im späten 19. Jahrhundert war besonders die Arbeiterschaft des Ruhrgebiets katholisch, das Bürgertum hingegen überwiegend protestantisch ausgerichtet. Schmidts Jugend war vom sogenannten „Kulturkampf“ zwischen dem Bismarck'schen Nationalstaat und dem Papsttum gekennzeichnet, als dessen Höhepunkt die Zeit ab der Verfassung des Deutschen Kaiserreichs (1871) bis zum Tod Papst Pius IX (1878) gilt. Der Kulturkampf äußerte sich auf staatlicher Seite in der Trennung von Kirche und Staat, die von kirchlichen Enteignungen und anti-katholischen Verboten (Verbot des Jesuitenordens) begleitet war. Auf katholischer Seite reagierte man darauf mit einer zunehmend radikalen Ablehnung des modernen Rechtsstaates und der aufgeklärten Wissenschaft.⁷ Von dieser Entwicklung war unter anderem der Missionsorden „Gesellschaft des Göttlichen Wortes“ (*Societas Verbi Divini*, SVD) betroffen.

Die SVD wurde 1875 vom deutschen Missionar Arnold Janssen (1837–1909) gegründet, der ebenso wie Schmidt aus dem Ruhrgebiet stammte. In Folge des Kulturkampfes konnte Janssen die erste Niederlassung seines neuen Ordens jedoch nicht in Deutschland realisieren, sondern musste in die benachbarten Niederlande ausweichen. Das erste Kloster der SVD wurde daher westlich des Ruhrgebiets, nur wenige Kilometer jenseits der Grenze, im niederländi-

schen Steyl errichtet.⁸ Janssen war selbst ausgebildeter Lehrer und beabsichtigte offensichtlich, Jugendliche schon früh auf den Beruf des Missionars vorzubereiten. Zu diesem Zweck suchte er in den katholischen Unterschichten des Ruhrgebiets nach frommen, lerneifrigen Knaben, die in Steyl eine theologische Ausbildung erhalten sollten.

Einer dieser Zöglinge war Wilhelm Schmidt, der durch Vermittlung des örtlichen Pfarrers mit fünfzehn Jahren nach Steyl kam, dort seine restliche Schulzeit absolvierte und ein anschließendes Theologiestudium 1893 mit dem Eintritt in den Priesterstand abschloss. Danach erhielt er knapp zwei Jahre Zeit, um außerhalb kirchlicher Aufsicht in Berlin eigenen akademischen Interessen nachzugehen. Schmidt fühlte sich in Berlin vor allem zum Sprachstudium hingezogen und lernte unter anderem Polnisch, Hebräisch und Arabisch, vertiefte sich aber auch in andere Sprachen des Vorderen Orients. Einer seiner Professoren lud Schmidt ein, an einer Publikationsreihe über den Islam mitzuarbeiten, doch der Steyler Orden untersagte dies und versetzte Schmidt 1895 in das neu gegründete Kloster St. Gabriel im katholischen Österreich.⁹

Sankt Gabriel bei Mödling im Süden Wiens war nach Steyl das zweite Missionshaus der SVD und sollte offenbar so etwas wie eine Kadenschmiede des Ordens werden. Für den begabten jungen Wilhelm Schmidt hatte man jedoch nicht die Laufbahn eines Missionars, sondern die Rolle eines Lehrers und Ausbildners für Missionare an dieser Schule vorgesehen. Diese Aufgabe nahm Schmidt in den ersten Jahren seines Aufenthalts in St. Gabriel auch engagiert wahr, suchte aber gleichzeitig Kontakt zu akademischen Kreisen in Wien (v. a. zum Linguisten Leo Renisch), um seine sprachvergleichenden Forschungen weiter zu treiben. Aus dieser Doppelrolle entwickelte er bald eine Strategie, Mission und Wissenschaft auf einen Nenner zu bringen, indem er die Berichte der Missionare wissenschaftlich auswertete.

Schmidts übergeordnetes Ziel war bereits in dieser Zeit, die Reputation der katholischen Kirche im akademischen Bereich zu heben und gleichzeitig wissenschaftliche Forschungen anzuregen, die der katholischen Kirche dienlich waren. Schmidt war sich dabei stets bewusst, dass eine allzu dogmatische Einengung auf kirchliche Standpunkte seine Glaubwürdigkeit

im akademischen Bereich schmälern würde. Andererseits konnte und wollte er nicht offen gegen die innerkirchliche Zensur verstoßen. Diese Zensur richtete sich in dieser Zeit nicht nur gegen Sozialismus oder Religionskritik, sondern beispielsweise auch gegen die Lehren Darwins und alle davon abgeleiteten Theorien gesellschaftlicher Evolution. Die innerkirchliche Gedankenkontrolle kulminierte schließlich im sogenannten Antimodernisten-Eid, den alle katholischen Priester und Seelsorger, und daher auch Schmidt, zu leisten hatten.¹⁰ Schmidt teilte zwar die Kritik an Darwinismus und Evolutionismus, strebte aber danach, sie nicht nur theologisch, sondern auch wissenschaftlich zu widerlegen.

Innerhalb dieser engen ideologischen Grenzen entwarf Schmidt den Plan, Mission und Ethnologie in einer wissenschaftlichen Fachzeitschrift zu kombinieren. Es bedurfte vieler Jahre an innerkirchlichem Lobbying, ehe Schmidt die ihm vorgesetzten Autoritäten – v. a. den Gründer der SVD Arnold Janssen, aber auch die Entscheidungsträger anderer Missionsorden wie etwa die Jesuiten – von der Nützlichkeit dieses Projektes überzeugen und die Gründung einer missions-ethnologischen Zeitschrift durchsetzen konnte, die 1906 unter dem Namen *Anthropos* endlich realisiert wurde. Schmidt argumentierte dabei offen mit der Absicht, die Wissenschaft der Völkerkunde katholisch zu unterwandern. 1904 schrieb er in einem Ansuchen, „dass wir in der gewaltigen Schar unserer Missionare hier ein Hilfskorps besitzen, das es uns möglich machen würde, auf diesem Gebiet [der Völkerkunde] eine geradezu beherrschende Stellung einzunehmen.“¹² Die Metapher einer Schlacht, die mit geistigen Waffen geführt wird, taucht noch deutlicher in einem Brief von 1912 auf, in dem Schmidt seine wissenschaftliche Arbeit gegenüber Arnold Janssen folgendermaßen rechtfertigt:

Gerade aus der vergleichenden Religionswissenschaft und Soziologie beginnen immer mehr sich die gefährlichen Angriffe zu erheben. Die katholische Kirche in Frankreich leidet furchtbar gerade unter diesem Ansturm, weil die französischen Missionare es verabsäumt haben, bei Zeiten die nötigen Waffen zu liefern. Deshalb sind die französischen Verteidiger der Kirche diesem Ansturm vielfach nicht gewachsen. [...] In fünf oder sechs Jahren werden auch wir in diesem Sturm mitten drinnen stehen.¹³

Als Vorkämpfer in diesem Kampf gegen die aufgeklärte Wissenschaft, identifizierte sich Schmidt mit dem Schweizer Nationalhelden Winkelried, der sich – einer damals häufig zitierten Legende zufolge – „die feindlichen Lanzen in die Brust drückte“, damit seine Mitkämpfer die Schlachtreihen der Gegner durchbrechen könnten. Ähnlich müsse auch er, Schmidt, sich in erster Linie mit den Waffen der Feinde auseinandersetzen, um den Glauben zu retten.¹⁴ 1926 schreibt er schließlich rückblickend:

Was unsere Arbeit betreibt, ist die Erkenntnis des Verderbens, das durch die ungläubige Wissenschaft über so viele Tausende von Menschen gebracht wird [... Durch unsere Arbeiten ist es möglich geworden], einen ganzen Umschwung der Anschauungen in unserer Wissenschaft herbeizuführen.¹⁵

Diesen Umschwung erreichte Schmidt nicht nur durch seine zahlreichen Werke, sondern auch durch den *Anthropos*. Über den *Anthropos* konnte Schmidt auf sämtliche missionarische Netzwerke der katholischen Kirche zugreifen und verhältnismäßig großzügige finanzielle Unterstützung von verschiedenen Seiten, etwa der Görres-Gesellschaft, einer erzkonservativen katholischen Gelehrten-gesellschaft, lukrieren. Auch in wissenschaftlichen Kreisen stieß der *Anthropos*, der heute noch als ethnologische Fachzeitschrift besteht, rasch auf reges Interesse. Die Gründung des *Anthropos* (1906) markiert somit einen Durchbruch in Schmidts Karriere. Sowohl innerkirchlich als auch akademisch war er spätestens von da an als wissenschaftliche Autorität anerkannt. Obwohl in organisatorischen Fragen nach wie vor von Ordensoberen und Bischöfen abhängig, hatte Schmidt sich hinsichtlich der Inhalte seiner Forschungen eine gewisse Autonomie erkämpft.

Schmidts wissenschaftliche und ideologische Orientierung

Interessanterweise ging Schmidts Ehrgeiz nach der Durchsetzung des Anthropos-Projekts vermehrt in eine politische Richtung. Vor allem während des Ersten Weltkriegs wurde er zu einem engen Berater und Beichtvater von Österreichs letztem Kaiser Karl und engagierte sich in sozial- und bildungspolitischen Fragen stark für die konservativen, kaisertreuen und antisemitischen Kräfte des Landes. „Er forderte eine christlich-arische Sozialreform als Damm gegen Sozialdemokratie und Judentum.“¹⁶ Mit der Abschaffung der Österreichisch-Ungarischen

Monarchie 1918 wandte Schmidt sich allerdings wieder vermehrt der Wissenschaft zu und begrenzte seine politisch-organisatorische Arbeit auf innerkirchliche Angelegenheiten. Sein Haupttätigkeitsfeld blieb dabei das Kloster St. Gabriel, obwohl er zeitweise auch als Gastprofessor an der Wiener Universität und als Museumsdirektor im Vatikan tätig war.¹⁷ 1931 gründete er schließlich das Anthropos-Institut für ethnologische Forschungen in St. Gabriel,¹⁸ während fast zeitgleich (1929) ein Institut für Völkerkunde an der Universität Wien unter Leitung

von Schmidts Schüler und Mitbruder Pater Wilhelm Koppers (1886–1961) eröffnet wurde. Zu Schmidts wichtigsten Mitarbeitern zählten neben Koppers die Patres Paul Schebesta (1887–1967) und Martin Gusinde (1886–1969), die alle von Schmidt zu Missionaren und Priestern der Steyler Mission ausgebildet wurden.

Schmidt selbst war weder als Missionar noch als Feldforscher je aktiv tätig. Seine Schüler schickte er jedoch mit dem Auftrag in die Welt, seine wissenschaftlichen Hauptthesen empi-

risch zu untermauern. Diese Thesen besagten, dass alle menschlichen Kulturen aus einer einzigen Urkultur abzuleiten wären (Monogenese) und dass diese Urkultur sozial durch Einehe (Ur-Monogamie) und religiös durch einen primitiven Hochgottglauben (Ur-Monothetismus) geprägt war. Er selbst versuchte diese oft als „ethnologischen Gottesbeweis“ apostrophierten Thesen in seinem Hauptwerk, dem zwölfbändigen *Ursprung der Gottesidee* (Schmidt 1912–1955), wissenschaftlich zu untermauern.

Schmidt war zu Lebzeiten wegen der Hartnäckigkeit, mit der er seinen ethnologischen Gottesbeweis vorantrieb, selbst innerhalb seiner Schülerkreise gefürchtet. Wer ihn kritisierte, wurde aus seinen Kreisen ausgeschlossen. Dennoch erfreute sich Schmidt in der Gelehrtenwelt der Zwischenkriegszeit eines ausgezeichneten wissenschaftlichen Rufes, was nicht nur seinen organisatorischen Talenten, sondern auch seiner stupenden Gelehrsamkeit geschuldet war. Vor allem seinen frühen Werken zur Ethnolinguistik wird teilweise heute noch Geltung zuerkannt.¹⁹

Methodisch gesehen steht Schmidts Werk vor allem den diffusio-nistischen Theorien von Friedrich Ratzel (1844–1904) und Fritz Graebner (1877–1934) nahe. Der „Anthropogeograph“ Ratzel zweifelte an der Wandlungsfähigkeit „primitiver“ Kulturen und formulierte diese Annahme in Form von Begriffen wie „Kulturinvarianz“ oder „Ideenarmut“, die er den primitiven Kulturen zuordnete. Graebner verfeinerte die theoretischen Konzepte Ratzels und brachte dabei auch für Schmidt kennzeichnende Begriffe ins Spiel, als er 1905 in der *Zeitschrift für Ethnologie* eine Serie zu „Kulturkreisen und Kulturschichten“ eröffnete, zu der auch Schmidt einen Beitrag verfasste.²⁰ Zwei Maximen, die Schmidt mit Ratzel und Graebner teilte, waren das Postulat der „Ideenarmut“ und die Bedeutung

von „Genies“. Aus diesen Postulaten ergab sich für die Diffusionisten, dass Menschen grundsätzlich nur das fortsetzen, was sie von ihren Vorfahren gelernt haben. Kulturwandel ist demnach etwas höchst Unwahrscheinliches, das nur durch das zufällige Auftreten von „Genies“ hervorgebracht wird. Neben dem impliziten Rassismus, der in dieser Auffassung steckt (unter den Vorfahren der am „höchsten entwickelten Völker“ muss es besonders viele Genies gegeben haben), bedingte diese Auffassung auch eine äußerst statische Vorstellung von Kultur: Die Wahrscheinlichkeit, dass eine primitive Kultur sich von sich aus weiter entwickelt, ist ebenso gering wie die Möglichkeit, dass sie sich außer-

halb ihrer ursprünglichen Träger ausbreitet. Kultur und kulturtragendes Ethnos sind also im Wesentlichen identisch. Genau eine solch statische Auffassung macht es nach Ansicht der Kulturhistoriker möglich, in „primitiven Völkern“ Reste alter Kulturkreise zu erblicken, die andernorts durch Völkerschaften, die mit mehr Genies gesegnet waren, verdrängt oder überlagert wurden. Aus diesen rezenten Resten sollte die kulturgeschichtliche Entwicklung der gesamten Menschheit nachgezeichnet werden, ein Ziel, das der Diffusionismus mit dem gegnerischen

Evolutionismus teilte.

Politisch gesehen zählte Wilhelm Schmidt in seinen späteren Jahren zu den prominenten Unterstützern des sogenannten Austrofaschismus, also jener Form der Diktatur, die Österreich von 1933 bis zum Anschluss an Nazi-Deutschland (1938) regierte. Im Unterschied zu Deutschland spielte in diesem Regime die katholische Kirche eine tragende Rolle. Wie viele prominente Austrofaschisten wurde auch Schmidt nach dem Anschluss kurz verhaftet und in der Folge zum Exil im Vatikan und später in der Schweiz ver-

anlasst. Aus Bornemanns Schmidt-Biographie wird allerdings deutlich, dass Schmidt auch über gute Kontakte zu NS-Kreisen verfügte und sein Verbleib in Österreich keine ernsthafte Gefahr für ihn bedeutet hätte.²¹ Offenbar sah er zum Zeitpunkt seines Exils aber bessere Möglichkeiten, sich unter dem Schutz des Vatikans zu entfalten als unter der Herrschaft der Nazis. Rückblickend war er jedoch nach seinem Gang ins Exil (mit immerhin bereits siebzig Jahren) nicht mehr imstande, seinen Wirkungsbereich im selben Maß aufrecht zu erhalten wie in den Jahren, als Oka in Wien unter Schmidt studierte.

Die Kritik an Schmidts despotischem Dogmatismus keimte wohl schon in dieser Zeit unter vielen seiner Schüler und manche erlebten sein Exil im Jahr 1938 regelrecht als Befreiung.²² Laut Nakao Katsumi (1997) fühlte sich selbst Oka Masao in dieser Zeit eher zur Ethnologie der Nazis hingezogen als zur Ethnologie Schmidts (siehe unten). Doch erst nach Schmidts Ableben (1954) kam es in Wien zu einer offiziellen Abkehr von Schmidts ethnologischem Gottesbeweis: „1956 wurde schließlich unter führender Beteiligung von Josef Haekel und Robert Heine-Geldern dieser Ansatz für überholt und beendet erklärt.“²³

Oka und Schmidt

Was bewog nun einen aufstrebenden japanischen Gelehrten mit starken ethnologischen Interessen ausgerechnet den Kulturkreisen Schmidts besonderes Interesse zu zollen? Ein Forscher, der noch dazu über die evolutionistischen Thesen von Henry Lewis Morgan oder Friedrich Engels zur Ethnologie gestoßen war? Diese Frage beantwortet Oka selbst mit dem überwältigenden Eindruck, den das Werk *Völker und Kulturen* von Schmidt und Koppers (1924) auf ihn gemacht hätte.²⁴ Okas Enthusiasmus mag mit der damals langsam aufkeimenden Kritik am Evolutionismus zusammenhängen, die etwa auch die amerikanische Schule Franz Boas' oder der von Bronislaw Malinowsky eingeleitete Funktionalismus der britischen Sozialanthropologie teilten. Die Wiener Kulturkreislehre bot eine Alternative zum Evolutionismus an, die auch von anderen Pionieren der japanischen Völkerkunde, etwa Uno Enkū (1885–1949), der in Paris studiert hatte, als überzeugend empfunden wurde.²⁵ Im übrigen beherrschte Oka schon damals aus-

gezeichnet Deutsch, was seine Wahl wohl mit beeinflusste.

Oka gehörte zu dieser Zeit dem Schülerkreis Yanigita Kunios (1875–1962), des „Vaters der japanischen Volkskunde“, an und formierte mit weiteren Adepten Yanagitas einen Arbeitskreis namens APE (Akronym für Anthropology, Prehistory, Ethnology), aus dem viele namhafte Vertreter der japanischen Sozialwissenschaften der Nachkriegszeit hervorgingen (siehe unten). Im Jahr 1929 kam es allerdings zu einem vorübergehenden Zerwürfnis zwischen Yanigita und Oka, was zum Auslöser für Okas Auslandsstudium wurde. Ein Sympathisant der APE-Gruppe, der Hobby-Gelehrte und Bankierserbe Shibusawa Keizō (1896–1963), der seine schützende Hand auch später über Okas Projekte halten sollte, stellte die dafür nötigen Mittel zur Verfügung.

Als Oka 1929 in Österreich eintraf, quartierte er sich zunächst im Kloster St. Gabriel, also im unmittelbaren Wirkungsbereich Schmidts ein. Erst 1932 übersiedelte er nach Wien um seine Dissertation in Angriff zu nehmen, die er – zumindest formal – bereits im folgenden Jahr abschloss (siehe oben). Das Universitätsinstitut war, wie erwähnt, erst 1929 gegründet worden und stand unter der Leitung des Schmidt-Schülers Wilhelm Koppers. Daher ist anzunehmen, dass St. Gabriel, wo 1931 das Anthropos-Institut gegründet wurde, das eigentliche Zentrum der Wiener Schule war, und dass dies auch der Grund war, warum Oka sich zunächst vor allem dort aufhielt. Da Schmidt keine offizielle Funktion an der Universität inne hatte, war er auch nicht der Doktorvater Okas, bezeichnet sich aber selbst als dessen Lehrer.²⁶ An der Universität wiederum lehrte unter anderem der Südasienpezialist Robert von Heine-Geldern (1885–1968). Dieser verfolgte zwar ebenfalls einen kulturhistorisch ausgerichteten, diffusionistischen Ansatz, stand dem Schmidt'schen „Gottesbeweis“ jedoch kritisch gegenüber. Aus diesem Grund soll Schmidt bereits in den 1920er Jahren jeden direkten Kontakt mit Heine-Geldern abgebrochen haben.²⁷ Gestützt auf Aussagen Okas, meint Josef Kreiner, dass Heine-Geldern einen wesentlich stärkeren Einfluss auf Oka ausübte als Schmidt.²⁸ Allerdings erfolgte diese Distanzierung Okas von Schmidt erst nach Schmidts Tod, als Schmidts Kulturkreislehre auch von seinen Wiener Schülern „offiziell“ widerrufen worden war.

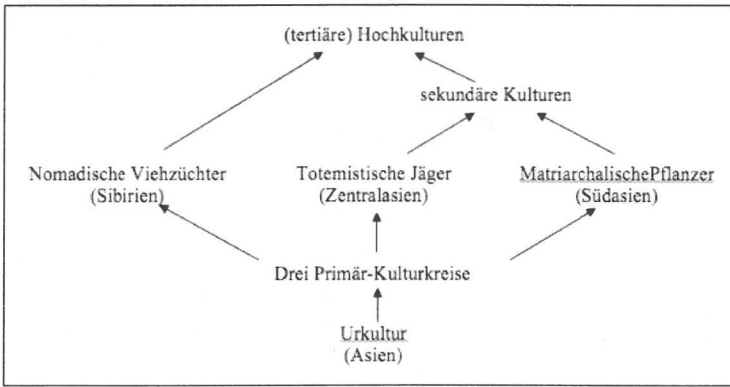


Tabelle 1: Schmidts Modell der kulturellen Entwicklung

Schmidts Asienreise

Oka kehrte im Frühjahr 1935 nach Japan zurück, ohne seine Arbeit, an der er die letzten Jahre so eifrig geschrieben hatte, in eine publikationsreife Form zu bringen. Der Grund mag möglicherweise bei Schmidt zu suchen sein. Dieser befand sich fast das gesamte Jahr über auf einer ausgedehnten Vortragsreise, die ihn erstmals in Länder außerhalb Europas – neben Japan auch die USA und die Philippinen – vor allem aber nach China führte. Schmidts Orden, die SVD, hatte seit ihrer Gründung ein besonderes Augenmerk auf China gelegt. Warum Schmidt selbst aber gerade im Jahr 1935 seine erste Reise außerhalb Europas antrat, dürfte mit der katholischen Fu Jen-Universität in Peking zu tun gehabt haben. Die Fu Jen-Universität wurde 1925 durch Benediktinermönche aus den USA gegründet, 1933 allerdings vom Papst an die SVD übergeben. Bei seiner Asienreise gab Schmidt vor, im Auftrag des Papstes in Peking nach dem Rechten zu sehen. Bornemann deutet jedoch an, dass Schmidt seine Kompetenzen in China überschritt. Jedenfalls mischte er sich stark in die Aufbauarbeit der Fu Jen-Universität ein, was von vielen örtlichen Missionaren als große Belastung angesehen wurde und möglicherweise sogar den Herztod des Rektors, Pater Joseph Murphy, im Sommer 1935 mit verursachte.²⁹

In Japan hingegen scheint Schmidts Aufenthalt vor allem von Oka organisiert worden zu sein. Oka stand Schmidt außerdem auf Reisen in die Mandchurei und nach Korea zur Seite, also in die damals von Japan besetzten Gebiete.³⁰ Okas Vorbereitungen waren zweifellos gründlich. Er übersetzte nicht nur die Manuskripte von Schmidts Vorträgen, sondern ließ sie auch zwei-

sprachig von der japanischen Kokusai Bunka Shinkōkai publizieren (Schmidt 1935a) und im Herbst 1935 in Umlauf bringen. Okas Engagement ist wahrscheinlich aus der Tatsache zu erklären, dass Schmidts Japanaufenthalt in engem Zusammenhang mit dem Plan stand, in Wien ein „Institut für Japankunde“ unter der Leitung Okas zu eröffnen. Auf die Beziehungen, die Oka in diesem Zusammenhang

zwischen Schmidt, dem bereits erwähnten Shibusawa Keizō und dem Transportunternehmer Mitsui Takaharu (1900–1983) herstellte, ist u. a. Josef Kreiner ausführlich eingegangen.³¹ An dieser Stelle möchte ich lediglich hinzufügen, dass Schmidt die bevorstehende Gründung eines Japaninstituts bereits zu Beginn seines Japanbesuchs am 8. Mai 1935 dankend erwähnt.³² Dass sich Schmidt bei dieser Gelegenheit offenbar stark für ein von Oka geführtes Japaninstitut in Wien einsetzte, zeigt aus meiner Sicht, dass es ihm wichtig war, Oka weiterhin in seiner Nähe zu wissen.

Schmidts Kulturkreismodell

Worin bestehen nun die fachlichen Gemeinsamkeiten zwischen Schmidts Kulturkreisen und Okas Kulturschichten, so es solche überhaupt gibt? Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich zunächst auf den erwähnten Vortrag Schmidts über „Neue Wege zur Erforschung der ethnologischen Stellung Japans“ eingehen, den dieser am 6. Juni 1935 in Tōkyō abhielt, und der von Oka übersetzt wurde.

In diesem Vortrag erläutert Schmidt zunächst sein Kulturkreismodell um es abschließend auf Japan anzuwenden. Er geht dabei zunächst auf die bereits erwähnte Urkultur und ihre Charakteristika, Ur-Monothetismus und Monogamie, ein. Wie Schmidt vor allem in einem ähnlichen Vortrag in Peking betonte (Schmidt 1935b), befand sich die Urkultur in Asien. Aus dieser Urkultur entstanden drei unterschiedliche Primär-Kulturkreise, die durch unterschiedliche Wirtschaftsformen bestimmt waren und sich in unterschiedlichen Regionen Asiens formierten: Eine Pflanzerkultur in Südasiens, eine Jägerkultur in Zentralasien, und eine nomadi-

sche Viehzüchterkultur in Sibirien. Diesen drei Kulturkreisen ordnet Schmidt unterschiedliche Sozialstrukturen aber auch unterschiedliche religiös-weltanschauliche Konzepte zu, nämlich: Pflanzler: Matriarchat; Jäger: Patriarchat, (irrationaler) Totemismus; Viehzüchter: Patriarchat, (rationaler) Hochgottglauben. In weiterer Folge hätten Pflanzler primär den Ackerbau und das Dorf, Jäger das Handwerk und die Stadt, und die Viehzüchter den Staat hervorgebracht (Tabelle 1).

Diese komplexeren Organisationsformen erklären sich allerdings nur aus der allmählichen Vermischung der Kulturkreise, die zunächst ausschließlich zwischen Jägern und Pflanzern stattfand und zu „sekundären Kulturen“ führte. Als aber in Folge klimatischer Veränderungen im Norden Asiens „die Gletscher schmolzen“ hätten sich auch die Viehzüchter weithin ausgebreitet und die „tertiären“ Gesellschaftsformen bzw. die frühen Hochkulturen gebildet.³³

Schon in der Einleitung seines Tōkyōter Vortrags bezeichnet Schmidt den Evolutionismus des späten 19. Jahrhunderts als „absurde Lehre“, die zusammen mit dem Materialismus „böse Früchte“³⁴ wie den russischen Bolschewismus hervorgebracht hat (S. 4–5). Mehrfach betont er, dass seine Theorien der „nationalen Eigenart eines Volkes“ gerecht werden würden, während er dem Evolutionismus „farblosen Internationalismus“ (S. 10) vorwirft. Schmidt kritisiert insbesondere, dass evolutionistische Theorien in der Frühgeschichte „nicht das Individuum, die Persönlichkeit, die führenden großen Männer, sondern nur Kollektivformen, wie Kommunismus in der Wirtschaft und Gesellschaft, und Massenpsychologie in der Ethik und Religion“ suchen (S. 11).

Genau genommen lassen sich in Schmidts stufenförmigem Aufbau von primären, sekundären und tertiären Gesellschaften aber durchaus evolutionistische Konzepte wiederfinden. Sein Modell der Kulturkreise benützt zahlreiche von Evolutionisten entwickelte Ideen, die heute als überholt gelten, etwa die Theorie von der Frau als Erfinderin des Ackerbaus und dem daraus abgeleiteten Matriarchat früher agrarischer Gesellschaften oder die These einer vom Ackerbau unabhängigen Entstehung des Nomadentums. Schmidts Herausbildung der drei Primär-Kulturkreise folgt ebenfalls evolutionistischen Überlegungen, indem diese Kulturkreise

in erster Linie aus der Anpassung an unterschiedliche Umweltbedingungen erklärt werden.³⁵ Erst nachdem sich die drei Kulturkreise herausgebildet haben, kommt Ratzels Kriterium der „Kulturinvarianz“ zum Tragen, sodass die weitere ethnische Differenzierung der Menschheit nur noch aus dem spezifischen Mischungsverhältnis der drei Primär-Kulturkreise erklärt wird. Im Grunde genommen macht Schmidts Modell daher bei allen gängigen Theorien seiner Zeit Anleihen, die je nach Bedarf zur Anwendung kommen.

Einzig Schmidts These zum Ur-Monothemismus findet in keiner zeitgenössischen Theorie einen Anhaltspunkt. Hier kommt unmissverständlich der Theologe in Schmidt zu Wort, wenn er davon spricht, dass Eingottglauben und Monogamie der frühen Menschheit von einer höheren Macht „gleichsam als Geschenk in die Wiege“ gelegt wurden. Allerdings hätten es nur die Viehzüchter verstanden, dieses Geschenk in Ehren zu halten, woraus sich auch ihre Führungsrolle rechtfertigt.³⁶

Spinnt man dieses Modell der Menschheitsentwicklung ein wenig weiter, so lässt sich darin ohne weiteres eine ethnologische Begründung für die Ideale des austrofaschistischen Ständestaats erkennen: Die zwar matriarchalischen, aber großteils „rationalen“ frühen Pflanzerkulturen finden ihre Entsprechung im Bauernstand, der traditionell zu den kirchenfreundlichen Kräften zählte. Die „irrationalen“ totemistischen Jäger entsprechen dem liberalen städtischen Bürgertum, dem die katholische Kirche dieser Zeit misstrauisch gegenübersteht. Den „rationalen“, am Urmonothemismus festhaltenden Viehzüchtern wiederum kommt die führende Rolle der Aristokratie zu.

Aus heutiger Sicht kann man diese theologische Apologetik der bestehenden Herrschaftsstrukturen am ehesten als Kreationismus bezeichnen. Die Gesellschaftstheorie, die sich aus diesem kreationistischen Modell ergibt, beinhaltet zweifellos einen impliziten Rassismus: die Privilegien der Eliten in der modernen Klassengesellschaft erklären sich aus den ethnischen Merkmalen der letztlich durch die Uroffenbarung zur Herrschaft bestimmten Völker. Doch unterscheidet sich dieser Rassismus in einem entscheidenden Punkt von dem des Nationalsozialismus: Es gibt kein Ideal einer rassistisch reinen Gesellschaft, sondern im Gegenteil, jede komplexe Gesellschaft funk-

tioniert durch das Zusammenwirken von ethnischen Elementen, die nach Schmidt jeweils aus einem der drei Kulturkreise abgeleitet sind.

Kulturschichten Japans

Im dritten Teil seines Vortrags kommt Schmidt nun endlich auf Japan zu sprechen und stützt sich dabei explizit und ausschließlich auf Okas Arbeit, die er als modellhafte Studie kulturhistorischer Ethnologie anpreist.³⁷ Dann fasst er Okas Ergebnisse rasch zusammen:

Totemistische Jäger erreichen das prähistorische Japan bereits in einer Mischform mit mutterrechtlichen Ackerbauern (S. 36–37); aus „Hinterindien“ folgen zwei rein mutterrechtliche Kulturen; „dann folgen wohl zwei vaterrechtliche Schichten mit mutterrechtlichem Einschlag“ (S. 37); und schließlich das Finale:

Mit der sechsten Schicht tritt auch hier jener Kulturkreis auf den Plan, der überall auf der Welt die Hochkultur geschaffen hat und der hier in Japan die politische Einigung unter einer kaiserlichen Dynastie mit einer Schnelligkeit und doch Festigkeit durchführte, wie nirgendwo sonst in der Welt. [... Japan wird durch] die überlegene Herrschereignung der Hirteinwanderer zu einer organischen Einheit von Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur.³⁸

Auf chronologische oder sonstige Details dieser Entwicklung (oder Eroberung) geht Schmidt allerdings nicht ein.

Die „ethnologische Stellung“ der prähistorischen japanischen Kultur ergibt sich somit aus sechs Schichten, die sich auf die drei primären Kulturkreise zurückführen lassen. Insgesamt sind die älteren Kulturschichten stark vom Mutterrecht geprägt, während die letzten Einwanderungsschichten das Patriarchat und schließlich die Hochkultur mitbringen. Inwiefern beruht diese Diagnose nun tatsächlich auf Okas Arbeit?

Okas Kulturschichten und Schmidts Kulturkreise

Bereits in der Einleitung seiner *Kulturschichten* schreibt Oka, „das eigentliche Ziel der japanischen Volkskunde“ (und damit auch seiner Arbeit) sei es, „das frühere Vorhandensein gewisser Kulturerscheinungen hinsichtlich Ort und Zeit kulturgeschichtlich zu bestimmen.“ Der historische Zugang ist Oka und Schmidt daher gemeinsam: Es geht um geschichtliche Rekonstruktion,

nicht – wie in der Ethnologie britischer Provenienz – um „psychologische“ Fragestellungen, und auch nicht um Rassenkunde.³⁹

Bei der kulturhistorischen Rekonstruktion geht Oka von der Annahme aus, dass sich rezente Phänomene der Volkskultur als Reste früherer „Kulturschichten“ deuten und letztlich auf bestimmte Kulturkreise zurückführen lassen. „Alle diese Kulturelemente müssen daher [...] auf einen Kulturkreis zurückgeführt werden, dann muss ihre kulturgeschichtliche Stellung bestimmt und diese nun festgestellte Stellung schichtenweise rekonstruiert werden“ (S. 5). Auch terminologisch stimmt Oka also mit Schmidt überein. Im empirischen Teil seiner Arbeit verwendet Oka die Schmidt'schen Termini zwar vergleichsweise selten, doch auch hier wird klar, dass er die Kulturkreislehre im Hinterkopf behält.⁴⁰

Zur vollen Übereinstimmung mit Schmidts Kulturkreislehre gelangt Oka aber vor allem im Schlusskapitel. Dieses Kapitel besteht aus tabelleartigen Zusammenfassungen dessen, was in den vorherigen Kapiteln oft sehr differenziert ausgeführt wurde. Hier bemüht sich Oka um eine systematisch-chronologische Abfolge von kulturellen „Schichten“, indem er wie ein Geologe Profile der untersuchten Themenbereiche anlegt. Zunächst untersucht er Einzelphänomene wie Keramik, Sprache, Kosmologie, Gottesvorstellungen, etc. Diese unterteilt er manchmal in drei, manchmal in fünf oder sechs Schichten und setzt diese Einzelschichtungen schließlich zu einem umfassenden sechsstufigen Schichtenmodell zusammen. Um die einzelnen Schichten zu identifizieren und in eine relative Chronologie zu bringen, werden Schmidt'sche Grundüberzeugungen zur Hilfe genommen: Agrarische Kulturen lassen sich demnach u. a. durch Mutterrecht, Geheimbünde und Mondmythen identifizieren; Patrilinearität in Verbindung mit Totemismus und Altersklassen deutet auf „höhere Jäger“ hin; Patriarchat in Verbindung mit aristokratischer Stratifizierung („Herrentum“) sowie der Glaube an ein höheres Wesen (bzw. ein vertikales Gottesbild) kennzeichnen das Erbe nomadischer Kulturen.

Die Ergebnisse Okas sind vor allem in Listen und Tabellen am Schluss der Arbeit zusammengefasst. Wie bereits erwähnt, vermitteln sie nicht den Eindruck eines abgeschlossenen Werks. Doch kristallisieren sich in diesen Tabellen genau jene sechs Schichten heraus, die sich auch in Schmidts Vortrag aus dem Jahr 1935 wiederfinden. In

	Oka 2012 (1935)		Schmidt 1935a	
	Gesellschaft	Sprache	Gesellschaft	Sprache
1	archaische Initiation, Zahnausschlagen	?	Zahnausschlagen	?
2	Pflanzer; Geheimbünde; Kleinfamilie; Mutterrecht	Papua-Nordguinea, Halmahera	Mutterrechtliche Agrarkultur; Besuchehe; Kleinfamilie	Austroasiatisch (Hinterindien)
3	Pflanzer; Dorfgemeinschaft; Großfamilie; Mutterrecht	Austroasiatisch, Austrisch	Mutterrechtliche Agrarkultur; Besuchehe; Großfamilie	Austroasiatisch (Hinterindien)
4	Jäger, Fischer, (Pflanzer); Krieger; Vaterrecht	Austroasiatisch, Austrisch	Vaterrecht (mit mutterrechtlichem Einschlag); Jäger, Fischer; Krieger	Austronesisch (Indonesisch und Melanesisch)
5	Pflanzer, Jäger, Schweinezucht; Großfamilie; Vaterrecht	Altaiisch: Tungusisch-Mandschurisch	Vaterrecht (mit mutterrechtlichem Einschlag); Jäger, Pflanzer, Jäger, Schweinezucht	Tungusisch-Mandschurisch
6	Nomaden; Militär; Pferdezüchter; Patriarchat; „Herrentum“	Altaiisch: Mongolisch	Nomadische Viehzüchter	—

Tabelle 2: Gegenüberstellung der Thesen von Oka und Schmidt

Tabelle 2 sind Okas Angaben denen Schmidts gegenübergestellt. Dabei sind allerdings nur die Teilaspekte Gesellschaftsform und Sprache (Herkunft) aus Okas Schlusskapitel berücksichtigt, die auch bei Schmidt Erwähnung finden.⁴¹

Aus Tabelle 2 wird ersichtlich, dass Schmidt sich in fast allen Details an Okas Dissertation gehalten hat (die ihm zu diesem Zeitpunkt offenbar schon in ihrer erweiterten Form bekannt war). Schmidts Lob, dass die Arbeit Okas als modellhaftes Beispiel für die Arbeitsweise der Wiener Kulturhistorischen Schule angesehen werden kann, ist daher sicherlich ernst gemeint. Oka stützt sich zwar naturgemäß vor allem auf japanische Forschungen und Quellen. Doch bereitet er sie in einer Weise auf, dass sie sich ohne Schwierigkeiten als weiterer Puzzlestein in Schmidts Modell der Kulturkreise darstellen lassen.

Hypothesen zum *kami*-Glauben

Der Wert von Okas Arbeit lässt sich sicher nicht allein auf die Darstellung der „ethnologischen Stellung“ Japans reduzieren. Ein prinzipieller Unterschied zwischen Schmidts Vortrag und Okas Dissertation ergibt sich bereits aus dem thematischen Fokus: Schmidts Augenmerk liegt auf der Menschheitsgeschichte, Japan wird lediglich als Beispiel ihrer Rekonstruktion herangezogen. Okas Interessen sind dagegen auf Japan fokussiert. Andere Kulturen werden nur insofern einbezogen, als sie zum Verständnis der japanischen Ethnogenese beitragen. Der problematischste Punkt in Schmidts Hypothesen,

die Rekonstruktion der Urkultur, bleibt daher in Okas Arbeit völlig unberührt. Es mag also durchaus sein, dass Oka in Bezug auf Schmidts „Kreationismus“ eine kritische Haltung bezog.

Zu den bemerkenswertesten Detailergebnissen Okas gehören aus meiner Sicht die religiös-mythologischen Analysen. Auf der Suche nach ethnischer Differenzierung isoliert Oka verschiedene Gottesvorstellungen und ordnet sie grob in zwei Gruppen: horizontale Vorstellungen, nach denen sich die Götter auf derselben Daseinsebene wie die Menschen befinden, und vertikale Vorstellungen, nach denen die Götter über den Menschen, im „Himmel“ zu verorten sind. Erstere gehören laut Oka zu den älteren Kulturschichten Japans: es handelt sich dabei um *mono*, *tama* und *marebito* Glauben. Da diese älteren Glaubensformen schon sehr stark in einander verschmolzen sind, ist sich Oka nicht sicher, welchen Primärkulturkreisen sie ursprünglich zuzuordnen sind,⁴² er geht jedoch davon aus, dass sie auf ethnisch unterschiedliche Einwanderungsgruppen zurückgehen.

Die *kami* hingegen sind – wie der Name schon sagt – „oben“ und gehören daher einem vertikalen Gottesbild an. (Oka geht hier von einer mittlerweile veralteten etymologischen Erklärung aus.) Mit einer solchen vertikalen Gottesvorstellung verbindet Oka auch das mythologische Motiv des Himmelspfeilers (Verbindung von Himmel und Erde), das er unter anderem in den hoch emporgangenen Lanzen (*hoko*) auf den Schauwägen der *matsuri*, in heiligen Bergen und Bäumen, sowie in symbolischen Gegenständen, in denen die Götter Wohnstatt beziehen (*yorishiro*), entdecken zu können glaubt (S. 379ff). *Kami* waren daher ursprünglich alle Himmels-*kami* (S. 392–93).

Diesen *kami*-Glauben verbindet Oka mit einem patriarchalen Gesellschaftssystem bzw. mit jener zuletzt nach Japan eingewanderten Kulturschicht, aus der die Tennō-Dynastie hervorgegangen ist, dem sogenannten Tenson-Stamm (S. 486). In einen derartigen patriarchalischen Hochgottglauben will allerdings die weibliche Sonnengottheit Amaterasu nicht recht hineinpassen, weshalb Oka sich relativ ausführlich mit ihr auseinandersetzt. Er kommt dabei zu dem Schluss, dass Amaterasu lediglich „die höchste Schamanin [ist], welche der Sonnengottheit dient“ (S. 267). Die eigentliche Sonnengottheit identifiziert er mit Takami-musubi, laut *Kojiki*

der Großvater des Himmlischen Enkels, auf den sich das Tennō-Geschlecht zurückführt.

Kami- und *Sonnengottglauben* sind also relativ späte Phänomene, die erst mit den oben genannten Kulturschichten fünf und sechs nach Japan fanden. Durch Vermischung mit älteren, matriarchalen Kulturschichten wurde allerdings die weibliche Gottheit Amaterasu zur Sonnengottheit gemacht, während der ursprüngliche, patriarchale Takami-musubi in den Hintergrund trat (S.267; S.372). Im Zuge dieser Transformation wurde die Sonnengottheit mehr und mehr zu einer Ahnengottheit, während ihre Eigenschaften als „höchstes Wesen“ zurück gedrängt wurden.

Diese Schlussfolgerungen sind vor allem angesichts der damaligen politischen Umstände bemerkenswert und hätten so wohl nicht ohne weiteres im Japan der 1930er Jahre formuliert werden können. Sie erschüttern nicht nur die Ideologie von der Homogenität des japanischen Volkes, sondern stellen auch die Verehrung Amaterasus und damit der Ise Schreine als wichtigste religiöse Stätten des Kaiserhauses in Frage.⁴³ Selbst die Existenz des Shintō als japanischer Urreligion zieht Oka mit folgender Bemerkung in Zweifel:

Schon der primitive Shintō, welcher gewöhnlich als eigentliche Religion Japans bezeichnet wird, war sicherlich nicht einheitlich, eher kann er als unsystematische Verschmelzung aller um Christi Geburt in Japan vorhandenen und eingeführten Religionen angesprochen werden. Es geht daher nicht an, den Shintō als eine selbständige Religion zu behandeln.⁴⁴

Oka scheute sich in seiner deutschsprachigen Arbeit also keineswegs, Tabuthemen, die die transhistorische Bedeutung des japanischen Kaiserhauses in Frage stellen könnten, aufzugreifen, und hat diese Position im übrigen auch nach dem Krieg erneut aufgenommen. Andererseits darf man nicht übersehen, wie gut Okas Analyse in die Schmidt'sche Kulturkreislehre passt.

Wie schon in Schmidts allgemeiner Skizze der Menschheitsentwicklung gibt es auch in Okas „Alt-Japan“ zunächst eine Mischung aus mütterrechtlichen Pflanzern und vaterrechtlichen Jägern, die den Boden bereiten, auf dem die Nomaden ein aristokratisches Staatsgebilde errichten. Dieses Modell wird unter anderem durch die Existenz eines relativ spät ein-

geführten Hochgottglaubens begründet. Die Gleichsetzung eines solchen Hochgottglaubens mit dem aristokratischen Tenson-Stamm erfolgt mehr oder weniger axiomatisch.⁴⁵ Dass dieser letztlich auf den Primär-Kulturkreis der patriarchalischen Viehzüchter-Nomaden zurückzuführen sei, wird in Okas Arbeit nicht ausdrücklich gesagt. Doch die beständige Frage nach einem „Hochgott“, einem „höchsten Wesen“ oder einem „Reich des Guten“, welche – wenn auch „nur in Spuren“ – jeweils in japanischen Himmels- oder Sonnenglauben nachgewiesen werden, lässt doch ein starkes Bemühen erkennen, die Träger dieses Himmelsglaubens mit den Wegbereitern einer höheren Zivilisation in Japan zu identifizieren, wie dies Schmidts Kulturkreislehre entspricht. Während zu dieser Zeit in Japan selbst eine Diskussion im Gange war, ob Shintō nun eher eine Religion der Natur- oder der Ahnenverehrung sei, bringt Oka hier mit dem verdrängten Hochgottglauben ein völlig neuartiges Element ins Spiel.

Oka als Wendehals: Ethnologie im Dienste des Kolonialismus

Wie erwähnt beeinträchtigte die Machtübernahme der Nazis Okas Professur in Wien zunächst nicht. Im Jahr 1940 begab er sich allerdings für ein Freisemester zurück nach Japan und kehrte von dort nicht mehr nach Wien zurück. Stattdessen bemühte er sich energisch um die Errichtung eines japanischen Forschungsinstituts für Ethnologie, das schließlich unter Beteiligung zahlreicher Mitglieder der ehemaligen „APE-Seilschaft“ 1943 Gestalt annahm. Es war allerdings nicht wie zu erwarten einer Universität unterstellt, sondern dem Unterrichtsministerium und bekam großzügige finanzielle Unterstützung durch die japanische Armee. Dieser Umstand stand damit in Verbindung, dass sich das Institut dem Militär als hilfreiches Organ in der Verwaltung der neu eroberten Gebiete andiente. Dies setzte einen gänzlich anderen theoretischen Zugang voraus, als ihn Oka unter Schmidt in Wien entwickelt hatte. In der Tat vollzog Oka in dieser Zeit eine radikale Abkehr von den Themen seiner Dissertation. Dies ist unter anderem durch eine berühmte Rede dokumentiert, die Oka unter dem Titel „Einige Fragen der gegenwärtigen Ethnologie“ (Gendai minzokugaku no sho-mon-dai) am 8. Oktober 1942 anlässlich der Gründung eines neuen ethnologischen Arbeitskreises

abhielt. Hier definierte Oka die Ziele einer zeitgemäßen Ethnologie folgendermaßen:

By clarifying the present character or structure of peoples that shall be subjected to governmental rule, or rather, by investigating their thinking, their intentions, the nature of their activities, a people's trends and inclinations as they are structured by this people's feelings, ethnology must become the cornerstone of ethnic policies.⁴⁶

Es geht also darum, durch das Studium der eroberten Völker zu einer adäquaten „ethnischen Politik“ (*minzoku seisaku*) zu gelangen. Als Vorbild dieses praxisbezogenen Ansatzes führte Oka die bis dato von ihm verfernte britische, funktionalistische Sozialanthropologie ins Feld, die zu dieser Zeit auch von Teilen der nationalsozialistischen Völkerkunde als Vorbild erachtet wurde.⁴⁷

Abgesehen von Oka selbst befanden sich auch zahlreiche Mitglieder der APE Gruppe unter den Angestellten des Minzoku Kenkyūjo. Die Führung lag nicht bei Oka selbst, doch deutet vieles darauf hin, dass Oka nicht nur als Redner, sondern auch durch seine Verbindungen zu Shibusawa und anderen politisch einflussreichen Persönlichkeiten entscheidend zum Entstehen dieses Instituts beigetragen hatte. Durch den Krieg war der aktuelle Wirkungsbereich des Minzoku Kenkyūjo zwar sicherlich sehr eingeschränkt, doch demonstriert allein seine Existenz die enge Verbindung der damaligen ethnologischen Szene zum japanischen Kolonialismus. Dementsprechend lebte Oka nach Kriegsende, als er sich in seine ländliche Heimat in Nagano zurückgezogen hatte, auch in beständiger Erwartung seiner Verhaftung als Kriegsverbrecher. Die amerikanischen Besatzungstruppen zogen jedoch weder Oka noch andere Wissenschaftler aus seinem Umfeld zur Verantwortung, sondern organisierten für Oka sogar den Transport seines Dissertationsmanuskripts von Wien nach Japan.⁴⁸

Als sich die ethnologische Szene Japans schließlich 1948 in einem Symposium zum „Ursprung der japanischen Volkskultur und Entstehung des japanischen Staates“ neu formierte, kehrte Oka zu den Fragen zurück, die ihn bereits in seiner Wiener Dissertation beschäftigt hatten. Aus seinem Symposiumsbeitrag entstanden verschiedene Publikationen,⁴⁹ in denen es um die Frage geht, welche ethnischen Gruppen

zur Entstehung der ersten historisch fassbaren Hochkultur Japans beigetragen haben. Wie erwähnt, können diese Arbeiten als Neufassung des fragmentarischen Schlusskapitels von Okas deutschsprachiger Dissertation angesehen werden.

Rückkehr zur kulturhistorischen Sichtweise

Oka gelangt in den Artikeln von 1956 und 1958 letztlich zu fünf Kulturschichten, denen er allerdings eine unbestimmbare Kulturschicht aus der frühen Jōmon-Zeit voranstellt, womit die sechs Schichten von 1935 im Großen und Ganzen bestehen bleiben. Lediglich hinsichtlich ihrer relativen Abfolge unterscheiden sich die Darstellungen von 1935 und 1956 ein wenig. (Die vierte und fünfte Schicht von 1935 tauschen in den späteren Aufsätzen ihren Platz.) Außerdem tendiert Oka noch deutlicher als in der deutschsprachigen Arbeit dazu, im Glauben an Takami-musubi und die „Himmlischen Gefilde“ (*takama no hara*), einen „vertikalen Himmelsglauben“ zu erkennen. Dieser ist nach wie vor ein Identitätsmerkmal jener altaischer Eroberer, die den japanischen Staat begründeten und zu den Kulturträgern der Hügelgräber-Kultur (3.–6. Jhd.) wurden.⁵⁰ Auch was die grundlegende theoretische Herangehensweise betrifft, kehrt Oka zu seiner Wiener Arbeit zurück: Er wendet sich ein weiteres Mal gegen die „evolutionistische Schule“ und plädiert für die „kulturhistorische“ Sichtweise, nach der kulturelle Veränderungen primär durch ethnische Wanderungen und diffusionistische Kontakte⁵¹ zustande kommen. Noch in der Nachkriegszeit hält Oka also explizit an seinem Schema der „Kulturschichten“ und den damit verbundenen Fragestellungen und Methoden fest.

Das von der Öffentlichkeit am stärksten wahrgenommene Ergebnis des im Jahr 1948 veranstalteten Symposiums waren jedoch nicht die Thesen Okas, sondern die sogenannte Reitervolk-Hypothese (*kiba minzoku setsu*) von Okas APE-Kollegen Egami Namio (1906–2002). Diese Theorie besagt, dass der japanische Staat durch ein Reitervolk geschaffen worden sei, das zwischen dem 4. und 5. Jahrhundert aus der Mandchurei über Korea nach Japan kam. Die Reiter unterwarfen die Yayoi-zeitliche Bauernkultur und bildeten eine Herrschaftselite, aus der der frühe japanische Staat einschließlich der Dynastie des Tennō entstand. Die Fachwelt reagierte aller-

dings überwiegend ablehnend und wies auf zahlreiche methodische Schwächen in Egamis Rekonstruktionsversuch hin, auf die dieser mit immer neuen Versionen seiner Hypothesen antwortete.⁵² Die These wurde darüber hinaus auch auf populärwissenschaftlicher Ebene diskutiert und ist in dieser Form nach wie vor in Japan präsent. Diese Breitenwirkung erklärt sich wahrscheinlich aus dem Umstand, dass die Frage der Multiethnizität Japans hier erstmals in leicht fasslicher Form direkt angesprochen wurde. Insofern trug Egami sicher auch zur Relativierung bestehender Klischees hinsichtlich der japanischen Frühgeschichte bei.

Aus Sicht der bisherigen Besprechung Okas fällt jedenfalls auf, dass sich die Rolle von Egamis Reitervolk durchaus mit der jüngsten Kulturschicht Okas in Einklang bringen lässt. Tatsächlich soll die Reitervolk-Hypothese laut Kreiner in Zusammenarbeit mit Oka entstanden sein.⁵³ Von Oka selbst ist mir dazu zwar kein Statement bekannt, doch gibt es in seinem Modell eine „Hintertür“, die nicht alle Züge eines „patriarchalischen Herrentums“ einer einzigen Ethnie zuschreibt, sondern eine ältere ähnliche Einwanderungswelle in Erwägung zieht. Der Grundgedanke erscheint jedoch sowohl bei Egami als auch bei Oka ähnlich und lässt sich wiederum mit Schmidts nomadischem Kulturkreis in Verbindung bringen.

Oka publizierte von dieser Zeit an überraschend wenig und wandte sich vermehrt der Feldforschung zu. Er spielte wohl als Lehrer und Organisator wissenschaftlicher Events weiterhin eine wichtige Rolle in der Nachkriegs-Ethnologie, ist aber heute in Japan kaum über die engsten Fachgrenzen hinaus bekannt.

Zusammenfassung

Im ersten Teil dieses Artikels versuchte ich zu zeigen, wie eng Wilhelm Schmidts Kulturkreislehre mit seiner Funktion als missionarischer Ausbilder und seiner Rolle eines Ideologen des katholischen Glaubens verbunden ist. Zugleich sollte aber auch zum Ausdruck gekommen sein, dass sich Schmidt auf der Höhe der ethnologischen Forschung seiner Zeit befand und sich erfolgreich bemühte, seine Thesen wissenschaftlich zu untermauern. Abgesehen von seinem Glauben an eine göttliche „Uroffenbarung“ vereint sein Kulturkreismodell sowohl diffusionistische als auch evolutionisti-

sche Erklärungsansätze in einer Weise, dass es selbst für Nicht-Christen wie Oka Masao plausibel ausgesehen haben mag.

Oka Masao lässt sich in seiner Dissertation zwar nicht weiter auf eine Diskussion dieses Modells ein, bekennt sich allerdings im Vorwort seiner Arbeit klar zu einer „kulturhistorischen Methode“ nach dem Vorbild der Wiener Schule. Im Verlauf seiner Arbeit wird zunehmend deutlich, dass er auch gewisse Grundcharakteristika der Schmidt'schen Primär-Kulturkreise unhinterfragt übernimmt und dadurch zu seiner hypothetischen Aufstellung von sechs „Kulturschichten“ im prähistorischen Japan gelangt. Dieses Ergebnis wird wiederum von Schmidt mehr oder weniger unhinterfragt übernommen. Daher bin ich mir ziemlich sicher, dass zwischen Schmidt und Oka nicht nur – wie Kreiner schreibt – menschlich, sondern auch fachlich eine große Übereinstimmung herrschte.

Wenn es stimmt, dass Oka mit der Rückkehr zu seinen Dissertationsthemen im Jahr 1948 zu einem wissenschaftlichen Neuanfang der japanischen Sozialanthropologie beitrug, so muss auch der Anteil Schmidts an diesem Neuanfang zur Kenntnis genommen werden. Insbesondere Egami Namios Reitervolk-Hypothese, die 1948 bei dem genannten Symposium ebenfalls vorgelesen wurde und von Oka mitentwickelt worden sein soll, scheint mir ein Nachhall von Schmidts nomadischem Primär-Kulturkreis zu sein. Sollte dieser Eindruck stimmen, so ergibt sich daraus, dass Schmidts Kulturkreislehre, die zunächst aus einer reaktionären, katholisch-dogmatischen Grundhaltung entstand, im Nachkriegs-Japan genau das Gegenteil leistete. Die Kulturkreislehre kann für Oka – und vielleicht auch für die ethnologische Forschung im Japan der Nachkriegszeit insgesamt – als eine Art Katalysator angesehen werden, durch den eine neue Sichtweise der eigenen Geschichte möglich wurde. Diese neue Sichtweise erlaubte eine ethnische und historische Differenzierung der nationalen Geschichte. Sie dekonstruierte damit den nicht nur in Japan, sondern auch im Westen verbreiteten Mythos von Japans ethnischer Homogenität sowie die Ideologie des Familienstaats, in dem Tennō und Volk durch gemeinsame Blutsbande wie Eltern und Kinder mit einander verbunden sind. Somit brachte die Anwendung von Schmidts reaktionärer Geschichtskonstruktion auf Japan das überraschende Ergebnis, den Stereotypen des japa-

nischen Ultrationalismus ihre geschichtlichen Grundlagen zu entziehen.

Anmerkungen

- 1 Oka 2012, herausgegeben von Josef Kreiner unter Mithilfe von Hans Dieter Ölschleger, Universität Bonn.
- 2 Nach Abgabe seiner Dissertation in Form der Bände I–III arbeitete Oka mithilfe eines Rockefeller-Stipendiums an den zwei restlichen Bänden (Kreiner 2012: ix). Besonders das Schlusskapitel des letzten Bandes (Oka 2012: 1011–1043) vermittelt nicht den Eindruck eines abgeschlossenen Manuskripts, da die wichtigsten Aussagen lediglich in Form von Tabellen aufgelistet sind. Nach dem Krieg veröffentlichte Oka allerdings zwei Aufsätze auf Japanisch (Oka 1956 und 1958), die als Ersatz für das unvollständige Schlusskapitel seiner deutschsprachigen Arbeit angesehen werden können (siehe unten).
- 3 Kreiner 2012: xxii. Umgekehrt war Slawik eine wichtige Stütze für Oka bei der Abfassung seiner Dissertation. Slawik schreibt dazu in einer sehr „zeitgebundenen“ Arbeit über die Geheimbünde der Japaner und Germanen aus dem Jahr 1936: „Das japanische Material stammt mit wenigen Ausnahmen aus der genannten Arbeit Okas, deren Manuskript aus dem Japanischen ins Deutsche zu übersetzen ich die Ehre hatte“ (Slawik 1936: 677). Kreiner hingegen sieht Slawik eher in der Rolle einer Schreibkraft und berichtet dazu die Anekdote, dass Oka, auf seinem Sofa liegend, Slawik seine Gedanken „direkt in die Maschine diktierte“ (Kreiner 2012: xxiii). Da es im Verlauf von Okas Arbeit gewisse Schwankungen im Stil gibt, nehme ich an, dass Slawik teils Okas Japanisch übersetzte, teils lediglich Okas Deutsch korrigierte.
- 4 Hirafuji 2013.
- 5 Siehe z.B. Kreiner 2012: xviii–xix; Kreiner 1995: 163. Oka selbst hat sich u. a. in einem kurzen Aufsatz zu „Aufstieg und Fall der Wiener Schule“ (Oka 1963) geäußert.
- 6 Die folgenden Ausführungen zur Biographie Schmidts beruhen, wenn nicht anders angegeben, auf Bornemann 1982. Fritz Bornemann war wie Schmidt Ordensbruder der SVD, studierte ab 1934 vier Jahre unter Schmidt am Anthropos Institut in St. Gabriel und lebte später mit ihm zusammen in der Schweiz (Bornemann 1982: 11). Er stand Schmidt offenbar ziemlich nahe, behandelt aber einige Eigenschaften Schmidts durchaus kritisch, beispielsweise Schmidts Antisemitismus.
- 7 Zur Geschichte des „Kulturkampfes“ siehe Clark und Kaiser 2003 sowie Borutta 2011.
- 8 Steyl liegt heute in der niederländischen Stadt Venlo, unmittelbar an der deutschen Grenze und nur wenige Kilometer von Goch, dem Geburtsort Arnold

Janssens, entfernt. Schmidts Geburtsort Hörde liegt kaum hundert Kilometer östlich von Steyl.

- 9 Bornemann 1982: 17–18.
- 10 Der Antimodernisten-Eid wurde 1910 von Papst Pius X eingeführt. Vorstufen finden sich bereits im *Syllabus Errorum* („Verzeichnis der Irrtümer“) von Pius IX, 1864. (siehe dazu Aubert 1973). In der katholischen Kirche gab es außerdem den traditionellen Index verbotener Bücher (*Index Librorum Prohibitorum*), dem laufend neue Werke hinzugefügt wurden. Beide, Index und Antimodernisten-Eid, wurden erst 1965 abgeschafft.
- 11 Bornemann 1982: 29–53.
- 12 Brief an die Görres Gesellschaft, 1904, zitiert nach Bornemann 1982: 32.
- 13 Nach Bornemann 1982: 70.
- 14 Bornemann 1982: 146.
- 15 Nach Bornemann 1982: 201.
- 16 Bornemann 1982: 136.
- 17 Schmidt suchte 1923 beim Papst um finanzielle Unterstützung für den *Anthropos* an und erklärte sich im Gegenzug bereit, beim Aufbau eines Missionsmuseums im Vatikan mitzuwirken. 1925–28 verbrachte Schmidt aus diesem Grund die meiste Zeit in Rom. Obwohl dies für Schmidt eine große Ehre bedeutete, hielt ihn seine Tätigkeit als Museumsdirektor von der Wissenschaft fern, weshalb er die täglichen Geschäfte der Museumsverwaltung ab 1928 an einen Stellvertreter abgab, nominell allerdings weiter für das Museum verantwortlich blieb und auch ein entsprechendes Gehalt bezog. (Bornemann 1982: 182 ff.)
- 18 Anthropos-Institut und Zeitschrift übersiedelten 1938, nach dem Anschluss Österreichs an Nazi-Deutschland zusammen mit Schmidt ins schweizerische Exil nach Fribourg. 1962 wurde das Institut nach St. Augustin bei Bonn verlegt, wo es sich noch heute befindet. (Rivinius 2000).
- 19 Siehe dazu Gingrich 2005: 108–110. Andre Gingrich, der derzeitige Inhaber des von der Wiener Schule begründeten Lehrstuhls für Ethnologie (heute Institut für Kultur- und Sozialanthropologie) in Wien, bemerkt zu Schmidts wissenschaftlichen Leistungen kategorisch: „What Wilhelm Schmidt wrote [on society and religion] has not stood the test of time.“ Er fügt jedoch hinzu: „The meticulous and relentless scrutiny by which this armchair anthropologist summarized solid ethnographic knowledge [...] is breathtaking“ (Gingrich 2005: 108–109). Hingegen bezeichnet der Südasienspezialist Helmut Lukas Schmidts Aufsatz über „Die sprachlichen Verhältnisse Ozeaniens“ aus dem Jahr 1899 als „bahnbrechende Studie“, die durch jüngste archäologische Funde neue Aktualität erhielt (Lukas 2012: 162). Schmidts Erörterungen des Japanischen im Zusammenhang mit „austroasiatischen“ und „aus-

- tronesischen Sprachen“ (laut Lukas ein von Schmidt geprägter Terminus) werden übrigens auch von Oka zitiert (Oka 2012: 1018–1021).
- 20 Fritz Graebner: „Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien“, *Zeitschrift für Ethnologie* 37 (1905), 28–53; Bernhard Ankermann: „Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika“, *Zeitschrift für Ethnologie* 37 (1905), 54–84; Wilhelm Schmidt: „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“, *Zeitschrift für Ethnologie* 45/6 (1913), 1014–1125. Als eigentlicher Begründer der Kulturkreislehre gilt Leo Frobenius, der das Konzept 1898 vorstellte. Er wandte sich selbst aber wieder davon ab, während Graebner und Schmidt es weiter entwickelten.
- 21 Laut Bornemann wurde Schmidt zwar von der Gestapo in Gewahrsam genommen, doch stellte sich heraus, dass der Papst über Mussolini zugunsten Schmidts interveniert hatte. Zu Schmidts Verhältnis zur NSDAP bemerkt Bornemann: „Anderes verband ihn mit der Partei [NSDAP]; sie war antisemitisch, was auch Schmidt war, schon zu Zeiten als die Partei noch nicht bestand ...“ (Bornemann 1982: 279).
- 22 „Schmidt’s ideological rigidity and his organizational terror thus created desperation among his own followers and blind fury among his intelligent opponents. After the Third Reich occupied Austria and the Nazis took over the Vienna institute in 1938, it was an easy task for them to oust Schmidt, Koppers, and the SVD from their anthropology faculty positions and to pose themselves as liberators of local anthropology.“ (Gingrich 2005: 110).
- 23 Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien, „Zur Geschichte des Instituts“, <http://www.univie.ac.at/Voelkerkunde/html/inh/inst/gesc.htm> (Stand: 10.9.2012).
- 24 Oka 1958, nach Kreiner 2012: xvi.
- 25 Uno Enkū bedient sich des Schmidt’schen Kulturkreisbegriffs beispielsweise 1936, wenn er schreibt: „If we look at Japanese folk culture from an ethnological perspective, its types and formations seem to derive from what recent theories would call an agricultural culture sphere. [...] Thus, our country, which [...] was based on agriculture, exhibited several material and spiritual characteristics of an agricultural culture sphere, and even had a matriarchal system of society.“ (Uno Enkū [1936]: *Kokka to shūkyōteki seikaku*, 49–50. Zitiert nach Hayashi 2013).
- 26 Schmidt 1935a: 34.
- 27 Helmut Lukas, persönliche Auskunft.
- 28 Kreiner 2012: xviii–xix; Kreiner 1995: 163; Oka 1958: 313.
- 29 Bornemann 1982: 239.
- 30 Bornemann 1982: 232. 1932 hatte die SVD in Nagoya eine Mittelschule eröffnet, aus der nach dem Zweiten Weltkrieg die Nanzan-Universität wurde. Schmidt stattete der Schule zwar einen Besuch ab, scheint sich aber nicht eingehender mit dieser Institution beschäftigt zu haben. (Bornemann 1982: 233).
- 31 Kreiner 2012a: xxiv–xxv.
- 32 Schmidt 1935a: 42–43.
- 33 Schmidt 1935a: 31.
- 34 Oka übersetzt hier abschwächend „viel Unheil“ (*ōku no kagai*). Schmidt 1935a (japanische Version): 4.
- 35 Zu den Viehzüchtern schreibt Schmidt etwa: „Because of the capital invested in their herds, a wandering capital, because of the rapid conquering of space and time, due to these herds, and because of their living on the broad steppes, with their clear distant views, these pastoral people were soon educated to become a ruling people.“ (Schmidt 1935b: 11).
- 36 Schmidt 1935a: 20.
- 37 Schmidt spricht von einem „über fünfzehntausend Seiten umfassenden Manuskript“ (Schmidt 1935a: 34). Auch wenn er sich dabei um eine Zehnerpotenz geirrt hat, spielt er wohl auf die ca. 1.500 Seiten der gesamten fünf Bände von Okas Arbeit an.
- 38 Schmidt 1935a: 38, Hervorhebung B.S.
- 39 Oka 2012: 3–4.
- 40 So schreibt er etwa: „Ich glaube, daß beide [*mono-* und *tama-*Glauben] vom Standpunkt der Kulturkreislehre aus durchaus nicht verschieden waren.“ (Oka 2012: 487, Hervorhebung B.S.).
- 41 S. Oka 2012: 1038–1043; Schmidt 1935a: 35–38.
- 42 Oka 2012: 487, vgl. Anm. 42.
- 43 Oka schneidet hier Probleme an, die bis heute in der Forschung diskutiert werden, etwa die Frage nach dem Geschlecht der Sonnengottheit, die, wie man heute weiß, selbst in historischer Zeit nicht immer als weibliche Gottheit angesehen wurde (vgl. Satō 2000).
- 44 Oka 2012: 288–289.
- 45 „Als Beweis dafür, dass dieser *kami*-Glaube in ethnologischer Hinsicht sehr spät in Japan Eingang gefunden hat, kann wohl die Tatsache gelten, daß seine Träger hauptsächlich die Stämme sind, die sich um den Kaiser gruppierten [...]“ (Oka 2012: 393).
- 46 Zitiert nach Hirafuji 2013.
- 47 Gingrich 2005: 115ff. Siehe dazu auch Nakao 1997, Doak 2001 und Hirafuji 2013.
- 48 Kreiner 2012: xxvii.
- 49 Eine frühe Fassung erschien bereits 1948 in *Minzoku kenkyū* 13/3. Weitere Versionen sind *Nihon minzoku bunka no keisei* (Oka 1956, 1966 übersetzt von Josef Kreiner) und *Nihon bunka no kisoteki kōzō* (Oka 1958).
- 50 Oka 1956: 110–111 (Oka 1966: 41).
- 51 *Minzoku idō/denpa ni yoru kongō/sesshoku* (Oka 1956: 106).
- 52 Eine differenzierte Bewertung der Reitervolk-Hypothese in Englisch findet sich bei Ledyard 1975.
- 53 Kreiner 1984: 72.

Literatur

- Aubert, Roger (1973): „Die modernistische Krise“, Hubert Jedin (Hg.): *Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI, 2. Die Kirche zwischen Widerstand und Anpassung (1878 bis 1914)*. Freiburg: Herder, 435–500.
- Borutta, Manuel (2011): *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Borneman, Fritz (1982): *P. Wilhelm Schmidt S.V.D., 1868–1954*. Rom: Collegium Verbum Divini.
- Clark, Christopher und Wolfram Kaiser (2003) (Hg.): *Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Doak, Kevin M. (2001): „Building National Identity through Ethnicity: Ethnology in Wartime Japan and After“, *Journal of Japanese Studies* 27/1, 1–29.
- Gingrich, Andre (2005): „Ruptures, Schools, and Nontraditions: Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany“, Fredrik Barth u. a. (Hg.): *One discipline, four ways: British, German, French, and American anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 59–153.
- Hayashi, Makoto (2013): „Nationalism and the Humanities in Modern Japan. Religious, Buddhist, Shinto, and Oriental Studies“, Scheid 2013, 51–74.
- Hirafuji, Kikuko (2013): „Colonial Empire and Mythology Studies: Research on Japanese Myth in the Early Shōwa Period“, Scheid 2013, 75–109.
- Kreiner, Josef (1984): „Betrachtungen zu 60 Jahren japanischer Völkerkunde: In memoriam Masao Oka“, *Anthropos* 79, 65–76.
- (1995): „Japanforschung in Österreich: Betrachtungen zu Fragen eines eigenen österreichischen Ansatzes in der Entwicklung der Japanologie“, Britta Rupp-Eisenreich und Justin Stagl (Hg.): *Kulturwissenschaften im Vielvölkerstaat: Zur Geschichte der Ethnologie und verwandter Gebiete in Österreich, ca. 1780 bis 1918*. Wien, Köln: Böhlau, 153–169.
- (2012): „Einleitung“, Oka 2012, ix–xxxiv.
- Lukas, Helmut (2012): „Taiwan: Ausgangspunkt der austronesischen Expansion. Entdeckung und Erforschung der austronesischen Sprachen“, Sonja Peschek (Hg.): *Geschichte und Gesellschaft Taiwans. Die indigenen Völker*. Wien, Frankfurt, New York: Peter Lang Verlag, 153–204.
- Nakao Katsumi (1997): „Minzoku kenkyūjo no soshiki to katsudō: sensōchū no Nihon no minzokugaku“ (Organisation und Aktivitäten des Minzoku kenkyūjo: Die japanische Völkerkunde während des Krieges), *Minzokugaku kenkyū* 62/1, 47–65.
- Oka, Masao (2012): *Kulturschichten in Alt-Japan*. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt. (Druckfassung einer Dissertation, Wien 1933–35, Hg. Josef Kreiner).
- Oka Masao (1943): „Gendai minzokugaku no shomondai“ (Einige Fragen der gegenwärtigen Ethnologie), *Minzokugaku kenkyū* 1/1, 119–122.
- (1956): „Nihon minzoku bunka no keisei“, *Zusetsu Nihon bunkashi taikai 1: jōmon/yayoi/kofun jidai* (Illustrierter Abriss der Japanischen Kulturgeschichte Bd.1: Jōmon-, Yayoi- und Kofun-Zeit). Tōkyō: Shōgakukan (= Oka Masao [Josef Kreiner, Ü.]: „Das Werden der japanischen Volkskultur“, *Beiträge zur Japanologie* 3/1 [1966], 28–54).
- (1958): „Nihon bunka no kiso kōzō“ (Die Grundstruktur der japanischen Kultur), *Nihon minzokugaku taikai 2: Nihon minzokugaku no rekishi to kadai* (Abriss der japanischen Völkerkunde Bd.2: Geschichte und Aufgaben der japanischen Völkerkunde). Tōkyō: Heibonsha, 5–21.
- (1963): „Gakusetsu no seisui: Schmidt-sensei to Uingakuha“ (Aufstieg und Fall einer Theorie: Wilhelm Schmidt und die Wiener Schule), Takahashi Tōichi u. a. (Hg.): *Minzokugaku-nōto* (Völkerkunde-Notizen). Tōkyō: Heibonsha, 351–360.
- Rivinius, Karl Josef (2000): „Wilhelm Schmidt“, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (BBKL). Band 17. Bautz: Hōerzberg, 1231–1246.
- Satō Hiroo (2000): *Amaterasu no henbō: chūsei shinbutsu kōshōshi no shiza* (Die Metamorphose Amaterasus: Standort des Verhältnisses von Shintōismus und Buddhismus im Mittelalter). Tōkyō: Hōzōkan.
- Scheid, Bernhard (2013) (Hg.): *Kami Ways in Nationalist Territory. Shinto Studies in Prewar Japan and the West*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften (= Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens; 78).
- Schmidt, Wilhelm and Wilhelm Koppers (1924): *Völker und Kulturen I: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*. Regensburg: Habel.
- Schmidt, Wilhelm (1899): „Die sprachlichen Verhältnisse Ozeaniens (Melanesiens, Polynesiens, Mikronesiens und Indonesiens) in ihrer Bedeutung für die Ethnologie“, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft* 29, 245–258.
- Schmidt, Wilhelm (1912–1955): *Der Ursprung der Gottesidee: Eine historisch-kritische und positive Studie*. (Bd. 1–12.) Münster: Aschendorff.
- (1935a): *Neue Wege zur Erforschung der ethnologischen Stellung Japans*. Tōkyō: Kokusai Bunka Shinkōkai.
- (1935b): „The oldest culture-circles in Asia“, *Monumenta Serica* 1/1, 1–16.
- Slawik, Alexander (1936): „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen (eine vergleichende Studie)“, Wilhelm Koppers (Hg.): *Die Indogermanen und Germanenfrage – Neue Wege zu ihrer Lösung*. Salzburg, Leipzig: Verlag Anton Pustet, 675–764.
- (1972): „Die Bibliothek des Instituts für Japanologie der Universität Wien. Ihre Beziehungen zur Geschichte der Japanologie in Wien und ihre Bedeutung für die ethnologische Forschung“, *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 19 (N.F. 14), 33–64.