

Indigene Rechte für die Ainu?: »Neues Gesetz«, »Symbolischer Raum« und der Streit um 1.600 Gebeine

Uwe Makino

Questioning Japan's Recognition of the Ainu People as Indigenous: »New Ainu Law«, »Symbolic Space«, and the Quarrel over 1600 Human Remains

In April 2020, just ahead of the Olympic/Paralympic Games in Tokyo, the Japanese government will open the »Symbolic Space for Ethnic Harmony« in Shiraoi (Hokkaido). The official reading says that in Shiraoi the Ainu indigenous rights legislation will be implemented step by step, and the process will be supported by the new Ainu law, which was adopted in April 2019. The symbolic space will consist of a national Ainu museum, a national ethnic harmony park where Ainu culture can be practiced, and a central depot for Ainu remains that are currently stored in Japanese and overseas institutions. From the perspective of many members of the Ainu community it is equally appalling that the remains of their ancestors will be stored in a concrete mausoleum, and that these remains will continue to be subjected to scientific research. They demand repatriation to local communities, and lawsuits filed against Hokkaido University have been quite successful so far.

The first part of this article deals with the question: why did Japanese anatomists collect the remains of the Ainu? Racial theories of the eighteenth century were connected to social Darwinian ideas in the late nineteenth century and consequently, indigenous groups were perceived as doomed races. It was within this ideological framework that scholars worldwide collected the human remains of indigenous people. This also applies to Japan where since the Meiji period young academics were educated in Europe (for example, Yoshikiyo Koganei in Berlin).

Another aspect of this paper is the treatment of the Ainu in Japanese legal history. It may come as a surprise that policies of forced assimilation began a century prior to the

modern Meiji state with its well-known law of 1899, which addressed the Ainu as former Aborigines. For the first time in Japanese legislation the new Ainu law of April 2019 addresses the Ainu as indigenous. As recently as 2007, Japan supported the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP). This article discusses in some detail whether Japan is fulfilling its commitments to UNDRIP or, in other words: is the recognition of the Ainu in accordance with an international understanding of the term indigenous? In this regard the treatment of Ainu remains is one relevant matter among others.

1 Einleitung

Im April 2020, vor den Olympischen Spielen in Tōkyō, will die japanische Regierung in Shiraoi (Hokkaidō) den »Symbolischen Raum der Ethnischen Harmonie« eröffnen. Hier werde, so die offizielle Lesart, die Verwirklichung indigener Rechte in kleinen Schritten vollzogen, flankiert von einem »Neuen Ainu-Gesetz«, das im April 2019 verabschiedet wurde. Neben dem Nationalen Ainu-Museum und einem Park der Begegnung und der Kulturpraxis wird es in Shiraoi auch ein Zentraldepot für die knapp 1.600 Ainu-Gebeine aus japanischen und anderen Beständen sowie eine Gedenkstätte geben. Empörend aus Sicht vieler Ainu ist neben der Lagerung in einem Mausoleum aus Beton, dass diese Gebeine weiterhin zu Forschungszwecken zur Verfügung gestellt werden können. Sie fordern daher die Repatriierung in die Heimatgemeinden und sind mit ihren Klagen bislang recht erfolgreich gewesen.¹

Der Beitrag geht zunächst der Frage nach, warum japanische Mediziner Ainu-Gebeine sammelten. Rassentheorien des 18. Jahrhunderts wurden im 19. Jahrhundert durch den Sozialdarwinismus angereichert, was die Ureinwohner zu »*doomed races*« erklärte. In diesem ideologischen Rahmen wurden weltweit Gebeinsammlungen von Ureinwohnern angelegt, mit leichter Verspätung auch von japanischen Medizinerinnen, die seit der Meiji-Zeit in Europa ausgebildet worden sind (Yoshikiyo Koganei etwa in Berlin).

Neben diesen anthropologischen Fragen soll auch die Rechtsgeschichte in ihrer Behandlung der Ainu einer kritischen Betrachtung unterzogen werden, wobei überraschen dürfte, dass die Zwangsassimilation der Ureinwohner nicht erst im Meiji-Staat mit dem Gesetz von 1899 begann, sondern ein volles Jahrhundert früher. Das »Neue Gesetz« vom April 2019 bezeichnet die Ainu erstmals in der japanischen Rechtsgeschichte als »indigene Volksgruppe«. Ob dies zu Hoffnun-

¹ Siehe die Chronologie zur Rückgabe von Ainu-Gebeinen im Anhang dieses Aufsatzes.

gen berechtigt, dass die Ainu auch im internationalen Verständnis, d. h. gemäß der UN-Deklaration von 2007, als indigen anerkannt und behandelt werden, soll ausführlich erörtert werden. Die Rückgabe der Gebeine ist dabei ein wichtiges Kriterium.

2 Forschungs- und Ideologieggeschichte

2.1 Sammlungen

An staatlichen japanischen Universitäten und Museen werden heute noch (Stand: April 2019) nach einigen Rückführungen in die Heimatgemeinden knapp 1.600 Gebeine der Ainu aufbewahrt, die zwischen 1865 und 1972 zu Forschungszwecken »gesammelt« wurden. Führend sind die Hokkaidō Universität, die Medizinische Universität Sapporo und die Tōkyō Universität.² Wozu gingen Ethnologen, Anthropologen oder eben japanische Mediziner auf die Friedhöfe indigener Gruppen und bedienten sich an Gebeinen und häufig auch an Grabbeigaben? Die Forschung zu diesen vermeintlich aussterbenden Gruppen legitimierte die Sammlungen. Problematisch ist das aus zwei Gründen: Einerseits stand diese Forschung häufig in einem rassistischen Kontext; das Forschungsziel war mehr oder weniger explizit der Nachweis der kulturellen Unterlegenheit indigener Gruppen. Das relativ neue Forschungsgebiet der »Provenienzforschung« fragt (zweitens) nach den näheren Umständen der Sammeltätigkeit, also auch nach dem Einverständnis der betroffenen Gruppe, das es in aller Regel nicht gab. In Extremfällen wurden Gebeine nach Massakern direkt an Museen oder Universitäten verschickt. Aus deutscher Sicht müssen die Massaker an den Nama und Herero durch Kolonialtruppen in Deutsch-Südwest (heute: Namibia) genannt werden (1904–1908), Beispiele aus den USA sind das »Sand Creek Massacre« vom November 1864 und das »Mulberry Creek Massacre« vom Februar 1869, wo auf dem Schlachtfeld Gebeine der Indianer für das Army Medical Museum in Washington gesammelt wurden.³

Aus Japan sind solche Extreme nicht bekannt, aber dennoch sollte man gegen die beschönigenden Verlautbarungen staatlicher Universitäten festhalten: Grabraub ist die Regel, nicht die Ausnahme. Zum Standard-Repertoire gehört die Behauptung, man habe vor allem »alte« Gräber geöffnet, was gang und gäbe ist in Archäologie und Frühgeschichte, die kaum nach Angehörigen fragen können. Ein Blick an die

² Ueki (2016: 288) mit einem tabellarischen Überblick.

³ Zu Namibia vgl. Stoecker (2013); zu den Massakern in den USA vgl. Thomas (2000: 52–58).

Nordwestküste Amerikas und Kanadas ist vielleicht hilfreich, um die Praxis des »Sammelns« von Gebeinen und Kultgegenständen zu illustrieren.

Der Historiker Douglas Cole (2010: 307–308) spricht vom »final trick of the collector's craft«: »Few collectors were above a little stealing and skulls and skeletons, highly regarded by museums in the nineteenth century, could scarcely be obtained in any other way«. Der Ethnologe Franz Boas kommissionierte zunehmend das Sammeln von Gebeinen, legte aber am Anfang seiner Karriere auch selbst Hand an: »repulsive work (but) someone had to do it«, kommentiert er 1888 (Cole 2010: 307–308). Dass Boas sich politisch immer wieder für die Ureinwohner einsetzte, indem er etwa das Potlatch-Verbot der kanadischen Regierung kritisierte, steht auf einem anderen Blatt.

Um die Dimension im internationalen Vergleich zu skizzieren, nenne ich Zahlen zu anthropologischen Sammlungen in Deutschland, Russland und den USA, wobei auch Gebeine nicht-indigener Gruppen erfasst sind. In Deutschland gibt bzw. gab es 14 osteologische Sammlungen, wobei die drei Berliner Sammlungen insgesamt 9.600 Gebeine aufbewahren (Stoecker 2013: 443–446). Für die USA nennt der Autor von »Skull Wars« (Thomas 2000: 119) die ungeheure Zahl »Zehntausende« von indigenen Gebeinen, was möglich scheint, wenn man einige Stichproben addiert: Franz Boas hatte 200 Schädel in seiner Sammlung, Louis Agassiz etwa 1.000, Alfred Kidder sammelte über 1.900 Gebeine der Pueblo-Indianer, Samuel Morton und Nachfolger kamen auf 2.000. Der Indianer-Aktivist Vine Deloria kommentiert die Sammeltätigkeit der US-amerikanischen Anthropologie so (Thomas 2000: 210): »If you desecrate a white grave, you wind up sitting in prison. But desecrate an Indian grave and you get a Ph. D.«.

Die vermutlich größte Sammlung befindet sich in St. Petersburg. Der deutsche Wissenschaftler in russischen Diensten Karl Ernst von Baer (1792–1876) war Leiter des Anatomischen Kabinetts und Gründer der Osteologischen Sammlung am Museum für Anthropologie, wo heute etwa 15.000 menschliche Skelette aufbewahrt werden. Es ist wahrscheinlich, dass auch Ainu-Gebeine von der Insel Sachalin darunter sind.

2.2 Der ideologische Kontext: Sintflut, Fossilien und Rassentheorien

In welchen wissenschaftshistorischen Kontexten bewegen wir uns dabei in Europa und den USA und dann später in Japan? Seit dem Zeitalter der Entdeckungen nach 1492 versuchte man, die Vielfalt des menschlichen Erscheinungsbilds zu erklären. In Europa kam man an der Heiligen Schrift nicht vorbei, derzufolge es drei nach-

sintflutliche Familien gab, nämlich die Nachfahren der Söhne Noahs: Sem, Ham und Japhet. Die Menschheit ist nach verschiedenen Berechnungen der Genealogien, die das Alte Testament bietet, etwa 4.000 bis 6.000 Jahre alt. Aus der Spätantike übernahm das christlich-europäische Denken die »Große Kette des Seins«, ein hierarchisches System, das bei Gott und den Engeln beginnt und über die belebte Welt bis hinunter zu den Mineralien reicht. Die »Große Kette des Seins«, eine wohlzementierte Pyramide, ließ nicht zu, dass Tiere oder Pflanzen ganz von der Bildfläche verschwanden oder aber neue Arten hinzukommen konnten; all das hätte die kosmische Harmonie und auch den christlichen Schöpfungs begriff empfindlich gestört.

Die großen Fragen, welche die Wissenschaft seit der Mitte des 18. Jahrhunderts über Lamarck und Darwin bis in unsere Tage bewegten, sind: 1) Kann es sein, dass fossile Funde von Tieren und Pflanzen zu Wesen gehören, die ausgestorben sind? 2) Kann es sein, dass Menschen mit diesen Wesen koexistierten, und wie alt wäre die Menschheit dann? 3) Ist die Menschheit ein einheitliches Geschlecht, oder gibt es verschiedene Ursprünge (Monogenese vs. Polygenese)?⁴

Fossile Funde von ausgestorbenen Tierarten (z. B. Wollmammut und Wollnashorn) und frühen Menschen ließen sich bald nicht mehr als Zufallsprodukte abtun, aber auch der radikale Transformationsbegriff eines Jean-Baptiste Lamarck (1744–1829) sollte die klassische Pyramide zum Einsturz bringen, denn nun kam Bewegung in die Schöpfung (Hoßfeld 2005: 132–134).

Der erste Versuch einer modernen Rassentheorie wird dem Arzt und Weltreisenden François Bernier (1620–1688) zugeschrieben, der 1684 in einer anonymen Abhandlung von vier Menschenrassen ausging: Europäer, Afrikaner, Asiaten und Lappländer (Stocking 1988: 4). In seiner Bewertung der Lappländer wird bereits die Nähe vieler Rassentheorien zum Rassismus deutlich: Die Lappen (sprich: Sami) seien hässliche, verkümmerte Kreaturen, elende Tiere, dem Bären nicht unähnlich. Typisch für das 18. Jahrhundert ist die klimatische Erklärung für die Unterschiede der menschlichen Erscheinung und seiner Kulturfähigkeit: Europäer leben in einer gemäßigten Klimazone, die überlegene, fleißige und schöne Menschen hervorbringt. So hören wir bei Immanuel Kant (1802) in seiner Vorlesung zur Physischen Geographie:

In den heißen Ländern reift der Mensch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperirten Zonen. Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Inder haben

⁴ Grundlegend dazu Grayson (1983) und Stocking (1987).

schon ein geringeres Talent. Die Neger sind tiefer, und am tiefsten steht ein Teil der amerikanischen Völkerschaften.

Eher selten wurden Rassentheorien pauschal abgelehnt, etwa bei Johann Gottfried Herder (1744–1803), der dadurch die Einheit der Menschheit gefährdet sah. Hier kam das Sammeln von Schädeln ins Spiel: Man suchte seit Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840) zuverlässigere Kriterien der Beschreibung als etwa die flüchtige Hautfarbe. Schädelmessungen und andere anthropometrische Daten sollten diese liefern. Der Schädelforscher errechnet z. B. einen Schädelindex aus der Relation von Länge und Breite, man schließt von der Schädelkapazität auf die Hirnentwicklung und damit auf die Kulturfähigkeit und später, nach Darwin, auf die Position im Evolutionsprozess. Auch der Gesichtswinkel wurde vermessen und ausgedeutet.⁵ Im Jahre 1775 veröffentlichte Blumenbach seine Dissertation mit einer Beschreibung menschlicher »Varietäten« in lateinischer Sprache. Seine Schädelammlung (Universität Göttingen) umfasst etwa 850 Gebeine, darunter auch Abgüsse. Blumenbach nahm in seiner Göttinger Dissertation vier menschliche Varietäten an, die er nach der zweiten Cookschen Weltreise ab 1777 um eine fünfte Varietät anreichterte. Ab 1793 nannte er die »weiße« Rasse »kaukasisch« in der Annahme, dass der Ursprung der Menschheit im Kaukasus liege. Ausgehend von der kaukasischen Rasse entwickeln sich durch »Degeneration« infolge ungünstiger klimatischer Einflüsse auf der einen Seite die amerikanische und die mongolische, auf der anderen die malaysische und äthiopische Varietät. Diese »Degeneration« hielt Blumenbach bei entsprechenden Bedingungen für umkehrbar, denn auch die farbigen Rassen seien kulturfähig. Blumenbach war also Monogenetiker und kein Rassist, anders als sein Göttinger Kollege Christoph Meiners (1747–1810). Dieser war Polygenetiker und hielt Kelten und Kaukasier für hervorragende Rassen, dagegen seien Schwarze, Amerikaner und Slawen minderwertig, hässlich, ungesund und auch moralisch nicht auf dem Niveau der hohen Rassen (Meiners 1785). Rassistische Einstellungen und insbesondere die Rechtfertigung der Sklaverei lassen sich auf beiden Seiten nachweisen; zum einen hätte man trotz Einheit des Menschengeschlechts »minderwertige Rassen« (Monogenese), während Polygenetiker von vornherein von höher- und minderwertigen Species ausgehen.

⁵ Vgl. die Theorien von Anders Retzius und Pieter Camper. Der Campersche »Gesichtswinkel« beweise die Nähe von Affe zu Neger, später ähnlich suggestiv Ernst Haeckel mit seiner »Familiengruppe der Katarrhinen«, Abbildung bei Hoßfeld (2005: 147).

2.3 Darwin und die Folgen: »Missing link« und »doomed races«

Für die physische Anthropologie wurde die Suche nach dem »missing link« zwischen Homo sapiens und höheren Affen zur Obsession; dies gipfelte in der sogenannten »Piltdown-Fälschung« (1912), die erst 1953 entlarvt werden konnte. Der oder die Fälscher hatten menschliche Schädelknochen kunstvoll auf den Unterkiefer eines Affen präpariert und Fachwelt und Öffentlichkeit jahrzehntelang in die Irre geführt (Spencer 1988: 84–116).

»Struggle for Existence« und »Survival of the Fittest« waren die auch im öffentlichen Diskurs weithin präsenten Schlüsselbegriffe einer stark verzerrten Darwin-Rezeption, die im kolonialistisch-imperialistischen Kontext des ausgehenden 19. Jahrhunderts weltweit alle (nicht zuletzt durch Bakterien und Viren) bedrohten Ureinwohner zu Auslaufmodellen der Evolution machte. Mit diesen Kampfbegriffen hatte man eine biologistische Fundierung und Legitimierung für kolonialistische Praktiken, und auch Ethnologie und Anthropologie bewegten sich weitgehend in diesem ideologischen Rahmen. Das Ende der Ureinwohner folgte vermeintlich unabwendbaren Naturgesetzen. Der Historiker George Stocking erklärt (1988: 8):

Contemporary savages were commonly assumed to be closer – in cultural behavior, in mental capacity and brain size, and in bodily characteristics and skeletal structure – to the apelike ancestors of Homo sapiens, and it was widely thought that, like those ancestors, they too would soon become extinct.

Und das galt auch für die japanischen Ureinwohner, die Ainu, in denen manch einer direkte Nachfahren der jungsteinzeitlichen Jōmon-Menschen sah. Während man in Ost und West über Herkunft und rassische Zuordnung der Ainu debattierte (mongolisch vs. kaukasisch vs. Jōmon), waren sich doch alle Wissenschaftler im Sinne der Evolution darin einig, die Ainu als todgeweihte Rasse zu behandeln. Anthropologen und Ethnologen, in Japan Mediziner der Anatomie, versuchten für die Museen und Sammlungen zu retten, was zu retten war: Der englische Konsul in Hakodate veranlasste 1865 den ersten bekannten Grabraub großen Stils (mit diplomatischen Verwerfungen), um Ainu-Gebeine nach London zu schaffen, dann folgte 1888/89 der Mediziner Yoshikiyo Koganei und in den 1930er Jahren der frisch an die Hokkaidō Universität berufene Sakuzaemon Kodama (Makino 2015: 111–200). Man sammelte Gebeine, man vermaß die Körper »am Lebenden«, Objekte des täglichen und rituellen Lebens trug man zusammen, und der polnische Ethnologe Bronisław Piłsudski machte auf Sachalin wertvolle Sprachaufzeichnungen mit Wachszylindern.

Die japanische Politik sorgte ab 1899 mit einem Gesetz zur Zwangsassimilation für den rechtlichen Rahmen, der die Ainu zu »ehemaligen Eingeborenen« aufwer-

tete und dabei ihre wirtschaftlichen und kulturellen Grundlagen mitsamt Sprache und Brauchtum, die ohnehin bereits stark beeinträchtigt waren, gründlich zerstörte. Aus japanischer Sicht war dies ein *humanistischer* Ansatz, der den unvermeidlichen Naturprozess begleiten und abfedern sollte: Die Ainu sollten zur Landwirtschaft angehalten und schließlich zu vollwertigen Japanern gemacht werden. Bereits hundert Jahre zuvor hatte die Regierung in Edo, das Bakufu, eine ähnliche Politik verfolgt, wie wir aus den Richtlinien für Beamte auf Hokkaidō wissen (Takakura und Harrison 1960: 55–58). Erst 1997 wurde das Gesetz von 1899 außer Kraft gesetzt und die Ainu wurden als eigenständige Volksgruppe anerkannt, deren Stolz zu respektieren und deren Kultur und Sprache zu fördern sei.

3 Entrechtung und Restitution von Rechten der Ainu (1799–2020)⁶

Japan hat (Stand 2017) 126,8 Millionen Einwohner. Wie viele Ainu in Japan leben, ist nicht so leicht zu beantworten. Die Hokkaidō Universität führte 2008 eine Sozialerhebung unter den Ainu auf Hokkaidō durch und erhielt Antworten von 23.782 Personen. Dies sei, so Morris-Suzuki (2018: 2), »a serious underestimate of the total Ainu population«. Es gibt zwei große Posten, die man bedenken muss, ohne über Zahlen zu verfügen. Viele Ainu bekennen sich nicht zu ihrer Herkunft, weil sie Diskriminierung erfahren haben oder für sich oder ihre Kinder befürchten. Dann gibt es eine beträchtliche Arbeitsmigration in die Ballungszentren Kantō und Kansai. Die kleineren Posten sind eher von historischem Interesse. In der Frühzeit der Kolonisierung wurden häufig Kinder verzweifelter japanischer Eltern in Ainu-Dörfern ausgesetzt und von den Ainu adoptiert. Hinzu kommen die Ainu aus Sachalin und von den Kurilen. Eine Zahl um 100.000 Ainu in Japan halte ich für realistisch.

In offiziellen Verlautbarungen aus Politik und Anthropologie liest man stereotyp, dass man den Ainu und ihrer Kultur in der Vergangenheit »schweren Schaden« zugefügt habe, und die neue Politik der Anerkennung indigener Rechte soll eine Form der Wiedergutmachung sein. Für meine Begriffe wäre es jedoch nötig und angemessen, wenn die japanische Regierung zugeben würde, dass man die wirtschaftlichen und kulturellen Grundlagen der Ainu-Kultur zerstört hat. Wie kann man diese Politik der letzten 200 Jahre beschreiben?

⁶ Quellen für diese Chronologie: *Asahi Shinbun* (06.02.2019: 4); *Hokkaidō Shinbun* (16.02.2019: 3, 20.04.2019: 2), Takakura und Harrison (1960: 55–58) sowie die Homepage der Ainu Association of Hokkaido (Hokkaidō Ainu Kyōkai) unter Ainu Historical Events (<https://www.ainu-assn.or.jp/english/history.html>).

Für gewöhnlich beginnt die Darstellung der japanischen Assimilations-Politik mit dem modernen Meiji-Staat, also ab 1868. Die Richtlinien für Bakufu-Beamte auf Hokkaidō von 1799 zeigen aber, dass der staatlich gesteuerte Prozess bereits in der Edo-Zeit einsetzte. Unter anderem heißt es da: In angemessener Zeit sollen die Ezo [Ainu] lernen, Getreide anzubauen und sich davon zu ernähren. Die Männer sollen ermuntert werden, die japanische Sprache zu lernen, um sich leichter an die japanische Lebensweise zu gewöhnen. Die Beamten aber sollen keinesfalls die indigene Sprache lernen. Die Ezo sollen Zahlen und Silbenschriften lernen, um schließlich zivilisiert zu werden.

1871 wurden die folgenden Sitten verboten: Verbrennen des Hauses und Umzug nach dem Tod eines Familienmitglieds, Tätowierungen bei den Frauen, Ohringe der Männer. Später wurden auch das Fallenstellen und die Jagd mit Pfeil und Bogen verboten. Eine Lizenz für Schusswaffen wurde eingeführt, was mit Bürokratie und Kosten verbunden ist.

Nur ein Jahr später wurde das Land, auf dem die Ainu gefischt, gejagt und Holz geschlagen haben, enteignet und an Einzelpersonen (meist Japaner) übertragen oder von Dörfern verwaltet. So hat man den Ureinwohnern die wirtschaftlichen Grundlagen ihrer Existenz entzogen. Im Jahr 1878 benutzte die Kolonisationsbehörde (*kaitakushi*) die Verwaltungsbezeichnung »ehemalige Eingeborene« für die Ainu. Am Oberlauf des Tokachi-Flusses wurde 1883 das Lachsfischen verboten.

1899 trat das »Gesetz zum Schutz der ehemaligen Eingeborenen« in Kraft. Es regelte Assimilationsmaßnahmen, aber auch die Schulpolitik und die Sozialhilfe. Es blieb bis 1997 in Kraft. Im Zuge des Gesetzes wurden ein Jahr später (1900) Sonderschulen für Ainu-Kinder eingeführt. Die Sprache und Kultur der Ainu wurden im Unterricht völlig ignoriert. Eine weiterführende Schulbildung war nur für japanische Kinder vorgesehen, den Ainu-Kindern brachte man Werte wie »Fleiß und Sauberkeit« bei. Um 1930 kam die Regierung von Hokkaidō zu dem Schluss, dass die Ainu-Sprache kaum noch gesprochen wird und die Sitten der Ureinwohner auch nahezu ausgestorben sind. Die Schulpolitik brauchte also etwa zwei Generationen, um die Ainu »erfolgreich« zu assimilieren, die Sonderschulen wurden nach und nach abgeschafft.

1946 wurde die Hokkaidō Ainu Kyōkai (Hokkaido Ainu Association) gegründet und 1961 umbenannt in Hokkaidō Utari Kyōkai (»*utari*« bedeutet Gefährte), weil man bei der Anwerbung neuer Mitglieder den psychologischen Widerstand (gegen den Begriff »Ainu«) abmildern wollte, heißt es heute auf der Homepage der Organisation; seit 2009 verwendet man wieder den alten Namen. Wie stark ist (war?) die Diskriminierung in der japanischen Gesellschaft, wenn sich eine indigene Gruppe nicht mit ihrem eigentlichen Namen an die Öffentlichkeit wenden will?

Die Hokkaidō Ainu Kyōkai agiert seit einigen Jahren relativ regierungsnah und erweckt bei offiziellen Anlässen (Gartenfest des Kaisers, Gespräch mit dem australischen Botschafter, Rückgabe eines Schädels aus Deutschland) oder bei der Erlaubnis für anthropologische Untersuchungen gern den Anschein, die Ainu in ihrer Gesamtheit zu vertreten. Die Gruppe verfügt über ein auch personell gut ausgestattetes Büro mit Archiv in Sapporo, das staatlich finanziert ist.

1986 löste die Bemerkung von Ministerpräsident Yasuhiro Nakasone, Japan sei eine »mono-ethnische Nation«, heftige Kritik aus. Auch heute taucht das Stereotyp des »reinblütigen Yamato-Japaners« in den sozialen Medien regelmäßig auf, den Ainu wird dabei mitunter die Existenz abgesprochen. Ob das neue Gesetz vom April 2019, das u. a. die Diskriminierung der Ainu verbietet, solche Bemerkungen ins Visier nehmen wird? 1994 hingegen war aus Sicht der Ainu erfreulich, denn Shigeru Kayano wurde als erster Ainu Abgeordneter im japanischen Oberhaus (Listenplatz der Sozialistischen Partei). Und nur drei Jahre später (1997) gab es ein wegweisendes Urteil durch das Bezirksgericht Sapporo, das die Ainu als indigene Gruppe anerkannte. Das Gericht bezeichnete die Enteignung indigenen Landes für den Dammbau als rechtswidrig, der Damm war aber bereits fertiggestellt worden.

Im selben Jahr (1997) wurde das »Ainu Kulturförderungs-Gesetz« verabschiedet, das »Gesetz zum Schutz der ehemaligen Eingeborenen« von 1899 wurde damit nach fast einem Jahrhundert aufgehoben. Für die Umsetzung gründete man die gemeinnützige »Stiftung zur Förderung, Erforschung und Verbreitung der Ainu-Kultur« (FRPAC).

War dieses Kulturgesetz, das Kulturförderung statt Assimilation versprach, wirklich der Meilenstein, als der es von wohlmeinenden regierungsnahen Beobachtern gefeiert wurde? Lehrpläne für Schulen auf Hokkaidō sehen auch über 20 Jahre danach keinen Sprachunterricht für Ainugo vor, Lehrbücher behandeln das Thema »Ainu« in der Regel schönfärberisch, ohne die Entwurzelung der Ainu angemessen oder gar aus der Perspektive der Betroffenen darzustellen, und die »Verbreitung der Ainu-Kultur« in der Gesellschaft ist nicht wirklich weit gediehen. Die emsigen Aktivitäten im Rahmen des »Neuen Gesetzes« (2019) und des »Symbolischen Raums« (2020) legen nahe, dass man mit dem Kulturgesetz von 1997 nicht allzu viel erreicht hat, auch wenn offiziell von einer Fortsetzung dieser Politik die Rede ist. Ich persönlich halte das Urteil des Bezirksgerichts Sapporo für einen Meilenstein.

Zehn Jahre später (2007) unterzeichnete der japanische Vertreter die »Erklärung der Vereinten Nationen zu den Rechten indigener Volksgruppen« (UNDRIP: United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples), obwohl die japanische Verfassung kollektive Rechte nicht kennt. Man vermerkte im Zusatzprotokoll, dass man einen eigenen Weg zur Verwirklichung indigener Rechte gehen wird.

2008 fand am Tōyako See auf Hokkaidō ein G-8-Gipfel statt, wo man vermutlich kritischen Fragen ausländischer Journalisten hinsichtlich der Umsetzung von indigenen Rechten der Ainu zuvorkommen wollte. Vor dem Gipfel verabschiedeten beide Häuser des japanischen Parlaments einstimmig eine Resolution, in der man die Anerkennung der Ainu als indigene Volksgruppe fordert, entsprechende politische Maßnahmen sollen umgesetzt werden. International wurde diese Resolution, die nicht mehr ist als eine politische Absichtserklärung, bereits als »Anerkennung« missverstanden.

Im April 2019 tritt das »Gesetz zu Maßnahmen und Einrichtungen zur Förderung der Verwirklichung einer Gesellschaft, in der der Stolz der Ainu-Volksgruppe respektiert wird«, in Kraft. Die Ainu werden im »Neuen Gesetz« zum ersten Mal in der japanischen Gesetzgebung als »indigene« Gruppe angesprochen. Die Regierung sieht die vielfältigen Aktivitäten im »Symbolischen Raum« als großen Schritt bei der Verwirklichung indigener Rechte. Lokale Strukturmaßnahmen zur Förderung des Tourismus sind geplant, die Diskriminierung der Ainu soll untersagt werden, der traditionelle Lachsfang wird erleichtert. Kritiker bemängeln u. a. fehlende Rechtsgarantien und den touristischen Schwerpunkt der Maßnahmen.

Wie im »Neuen Gesetz« vorgesehen, will man im April 2020 in Shiraoi den »Symbolischen Raum der Ethnischen Harmonie« eröffnen, nicht zufällig im Jahr der Olympischen Spiele. Man plant, jährlich eine Million Touristen zu begrüßen. Die Lagerung von Ainu-Gebeinen in diesem Rahmen wird von vielen Ainu kritisiert, und japanische Gerichte dürften sich auch in absehbarer Zeit noch mit entsprechenden Klagen zu befassen haben.

4 Ainu-Gebeine im Symbolischen Raum⁷

4.1 Aufgaben der japanischen Anthropologie

Im April 2020 will die japanische Regierung den »Symbolischen Raum der Ethnischen Harmonie« feierlich eröffnen.⁸ Die Ainu haben mittlerweile auch eine eigene und weniger sperrige Bezeichnung für dieses Großprojekt gefunden: »*upopoi*«, was etwa »Ort des Gesangs« bedeutet.

⁷ Die Homepage des Symbolischen Raums unter https://www.akarenga-h.jp/symbolic_space/ (Japanisch) oder <https://www.ainu-upopoy.jp/en/> (Englisch) (03.08.2019).

⁸ Wörtlich aus dem Japanischen übersetzt eigentlich: Symbolischer Raum der Ethnischen Koexistenz, aber das offizielle Poster hat »Harmony«.

Die Anlage am Stadtrand von Shiraoi wird aus drei Komplexen bestehen. Da ist zum einen das Nationale Ainu-Museum, das Ausstellungsfläche bieten und nationale wie internationale Forschungsbemühungen koordinieren soll. In einem zweiten Komplex werden Kulturpraktiker der Ainu gefördert und ausgebildet, aber geplant sind auch Workshops für Gäste aus Japan und aller Welt. Der dritte Komplex berührt nun das Thema der Gebeine: Es wird ein ritueller Rahmen bereitgestellt, in dem die Ainu ihrer Toten gedenken können. Etwa 2.500 Behälter für Gebeine sollen hier Platz finden (*Hokkaidō Shinbun* 30.12.2017: 27).

Der Historiker Toshikazu Sasaki (2011: 75–76) vom *Center for Ainu and Indigenous Studies* (Hokkaidō Universität) und erster Leiter der von der Regierung eingesetzten »Arbeitsgruppe Symbolischer Raum« fasst den Bericht seiner Arbeitsgruppe zusammen. Da heißt es zum Thema »Forschung« unter anderem: »Um (...) die Geschichte der Ainu zu erhellen, soll es die Möglichkeit anthropologischer Untersuchungen an einer Gebein-Sammlung der Ainu gemäß den Umständen geben.«

Was dann konkretisiert wird (Sasaki 2011: 75–76):

Wenn die Rückgabe an die Nachfahren möglich ist, werden die verschiedenen Universitäten so verfahren; wenn aber die Rückgabe an die Angehörigen keine Option ist, werden die Gebeine unter Führung des Staates gesammelt und es wird Sorge getragen, dass es Möglichkeiten des respektvollen Gedenkens gibt. (...) Für die Zusammenführung [der Gebeine] werden entsprechende Einrichtungen bereitgestellt und man wird bemüht sein, das Verständnis der Regionen zu erlangen. Die gesammelten Gebeine sollen dazu beitragen, mit dem Einverständnis der Ainu die Geschichte der Ainu zu erhellen.

Hier stellen sich zwei Fragen: 1) Dass die japanische Anthropologie, allen voran der Regierungsberater Ken'ichi Shinoda, die zentrale Lagerung von Ainu-Gebeinen begrüßt und ein Interesse an weiterer Forschung hat, versteht sich von selbst. Aber wenn es um die Zustimmung der Ainu zu genetischen Tests geht, möchte man doch wissen, wer genau dieses »Einverständnis« geben wird. Es gibt einen aktuellen Fall, der nicht dazu angetan ist, das Vertrauen derer zu gewinnen, die auf einer Rückführung in die Dörfer bestehen und die zentrale Lagerung in Shiraoi, wo man eine Million Besucher pro Jahr anstrebt, kategorisch ablehnen. Dazu unten mehr.

2) Welche Aufgaben stellt sich die Anthropologie? Der Historiker Tetsuya Ueki (2016: 292) fasst die Positionen der Genetiker in seinem Standardwerk *Wissenschaftliche Gewalt* so zusammen:

Im Grunde genommen ist die Forschung an Gebeinen und Grabbeigaben Forschung für die Ainu. Wenn keine Forschung getrieben wird, muss befürchtet

werden, dass [im Kontext der Populationsgeschichte der japanischen Inseln] nur die Vergangenheit der Ainu nicht verstanden wird, wofür die Anthropologen in Zukunft zur Rechenschaft gezogen werden.⁹ (...) Gebeine, die »älter« als Meiji sind, sollten nicht Gegenstand der Rückgabe sein. (...) Die jetzige Rückgabe sollte auf die individuelle Rückgabe beschränkt bleiben, und es sind verschwindend wenige individuelle Personen, die diese Rückgabe auch verlangen.¹⁰

Ich ergänze hier, dass nur 23 von 1.636 Gebeinen überhaupt identifiziert wurden (Ueki 2016: 288). Um einen konkreten Fall anzusprechen: Vor der Repatriierung nach Urahoro (19.08.2017), an der ich als Beobachter teilnehmen durfte (vgl. Fotografie), war nur ein Gebein von 63 identifiziert worden. Die Regierung ist angesichts des juristischen Drucks im Frühjahr 2017 davon abgerückt, die individuelle Identifizierung zu einer Bedingung der Rückführung zu machen (*Hokkaidō Shinbun* 24.12.2018: 1). Seither werden auch Gruppen als Antragsteller akzeptiert, was die einvernehmliche Einigung vor Gericht erleichterte und zu einigen Repatriierungen führte.

ABBILDUNG 1: *Überführung von Gebeinen nach Urahoro*
(Hokkaidō Universität, 19. August 2017)



Quelle: Fotografie des Autors.

⁹ Ziel ist eine Populationsgeschichte der japanischen Inseln, die mindestens die Elemente Jōmon, Yayoi-Einwanderer und Ainu sowie Ochotsk-Kultur umfassen dürfte.

¹⁰ Vgl. ausführlicher Ueki (2016: 282–295) sowie aus anthropologischer Sicht Shinoda (2011).

Es gibt aber neben der Populationsgeschichte zwei weitere Arbeitsfelder für die Genetik: nämlich die Zuordnung von Gebeinen innerhalb einer Sammlung, wo Schädel oft vom Rest getrennt wurden, und die Zuordnung von Gebeinen zu noch lebenden Nachfahren. Diese Zuordnungen können der Rückführung in die Heimatgemeinden dienstbar gemacht werden, was jedoch für die Forschung nicht attraktiv ist. Ueki (2016: 292) fährt fort:

Dazu wird festgestellt, dass bei der DNA-Analyse nur für die Rückgabe eines Gebeins der zuständige Forscher keine Forschungsleistung veröffentlichen kann, man wird also nicht genug Forschungspersonal dafür haben. Wenn man an die Zukunft eines Forschers denkt, muss man DNA-Analysen zulassen.

Auch die »Freiheit von Wissenschaft und Forschung« sei zu bedenken (Ueki 2016: 292). Mit Nachdruck wiesen Vertreter der japanischen Anthropologie deshalb darauf hin, man möge doch auf die Rückführung »älterer« Gebeine (d. h. vor 1868) verzichten. Wie relativ das Alter von Gebeinen sein kann, zeigt der Vergleich mit Australien, wo im November 2017 die Gebeine des »Mungo Man« repatriiert wurden. »Mungo Man« war 1974 ausgegraben worden, durch Kohlenanalyse berechnete man sein Alter auf etwa 42.000 Jahre. Tribale oder gar persönliche Bindungen sind bei dieser Dimension kein Thema gewesen, und dennoch wurde schließlich den Forderungen der lokalen Aborigines auf Rückgabe stattgegeben (*The Guardian* 16.11.2017).

4.2 Proteste der Ainu gegen einen Artikel im *American Journal of Physical Anthropology*

Im Januar 2018 erschien im *American Journal of Physical Anthropology* der Aufsatz »Ethnic Derivation of the Ainu Inferred from Ancient Mitochondrial DNA Data« (Adachi et al. 2018), zu dessen Autoren auch Ken'ichi Shinoda gehört (vgl. Morris-Suzuki 2018: 10–11). Japanische Genetiker führten DNA-Tests an 115 Ainu-Gebeinen durch, die aus ganz Hokkaidō stammten und an der Sapporo Medical University und am Institute of Funkawan Culture (Stadt Date) lagerten. Die Zustimmung hatte man sich einmalig zu Beginn der Untersuchungen (2007) bei der Hokkaidō Ainu Kyōkai geholt, die weder die Ainu in ihrer Gesamtheit vertreten darf noch zuständig gewesen wäre, selbst wenn sie repräsentative Kompetenz gehabt hätte. In jeder Region hätten die Anthropologen Kontakt zu den Nachfahren (d. h. zum Dorf, »kotan«) aufnehmen müssen, in Übereinstimmung mit internationalen Re-

geln und Gepflogenheiten.¹¹ Die *American Association of Physical Anthropologists* spricht in ihrem Verhaltenskodex von »informed consent«, was Zustimmung nach ausführlicher Belehrung bedeutet. Unter »Zustimmung« wird zudem keine einmalige Blanko-Erklärung verstanden, wie es sie hier gegeben hat, sondern ein permanenter Dialog mit den Nachfahren über Sinn und Zweck einer Untersuchung. All das hat es nicht gegeben, obwohl die Autoren dem US-amerikanischen Fachorgan gegenüber die Erklärung abgaben, nach international akzeptierten Regeln vorgegangen zu sein.

Auf die öffentlichen Proteste von Ainu-Aktivisten erklärten die Wissenschaftler, sie seien 2007 in dem Glauben gewesen, indigene Rechte nicht verletzt und im Rahmen der durch das japanische Kultusministerium vorgegebenen Regeln gehandelt zu haben. Offensichtlich gibt es sowohl unter japanischen Anthropologen als auch in der Ministerialbürokratie Vorstellungen von »indigenen Rechten«, die mit international anerkannten Regeln nicht im Einklang stehen.

Ein zweiter Kritikpunkt ist methodischer Art und betrifft das Alter der Gebeine, denn die Forscher geben an, DNA-Proben von Gebeinen der Edo-Zeit (vor 1868) untersucht zu haben. Man habe in der bisherigen Forschung nur DNA-Proben von modernen Ainu untersucht (51 Individuen aus Biratori, dazu sechs Proben unbekannter Herkunft), in all diesen Fällen sei erwartungsgemäß ein hoher Anteil von typisch ethnisch-japanischer DNA festgestellt worden. Die neue Studie nun basiere auf älterer DNA von Gebeinen, die vor der Kolonisierung bestattet worden sind, und man habe erstmals eine geografische Streuung mit Gen-Material aus ganz Hokkaidō gehabt (Adachi et al. 2018: 139–140). Die Ergebnisse sind einigermaßen erstaunlich. Zum erwartungsgemäß hohen Anteil an Jōmon-typischen Haplogruppen fanden die Forscher einen unerwartet hohen Prozentsatz an Ochotsk-typischen Haplogruppen; aber hoch war auch der Anteil an genetischen Gruppen, die überwiegend bei Wajin, also ethnischen Japanern, nachgewiesen werden, was man bei alten Gebeinen der Ainu bislang nicht vermutet hätte.

Aber handelte es sich wirklich um ältere Gebeine? »Documents relating to over 30 skeletons from a graveyard in Urakawa indicate that the Ainu skeletons from that site are modern (post-1868)« (Morris-Suzuki 2018: 17). Der Protestbrief von Ainu-Aktivisten¹² vom 14. Mai 2018 kritisiert die fehlende Einbindung der betroffenen Gemeinden, weist die Zuständigkeit der Hokkaidō Ainu Kyōkai zurück und stellt

¹¹ Morris-Suzuki (2018) nennt die einschlägigen internationalen Richtlinien der UNESCO und der UN Menschenrechtskommission sowie den Verhaltenskodex *American Association of Physical Anthropologists* als Dachverband der Zeitschrift, in der Adachi et al. (2018) publizierten.

¹² Der Protestbrief ist online: <http://hmjk.world.coocan.jp/sapporoikadaigaku/questions20180514.html> (03.08.2019).

unter Punkt 3 fest, dass die Gebeine aus Urakawa im Mai/Juni 1962 ausgegraben wurden. Nun wird ein Bericht des lokalen Ausschusses für Erziehung (Urakawa) vom März 1969 herangezogen, wo es u. a. heißt: Die Gebeine vom Tōei-Friedhof (Grabung # 1) seien Post-Meiji und stammten von Ainu aus der Region. Zwischen 1941 und 1945 habe die Armee große Teile des Friedhofs für Militärübungen genutzt und Schützengräben angelegt, wobei auch Gebeine umgebettet wurden und nur ein Teil der alten Gräber erhalten geblieben sei. Der Friedhof war übrigens ein Gemeinschaftsfriedhof und entsprach den Gesetzen des Meiji-Staats, die traditionelle Bestattung der Ainu unweit des Dorfes lag hier nicht vor.

Hier wird eine weitere Schwäche deutlich, der Mangel nämlich an historischer Grundlagenforschung. An keiner Stelle des Aufsatzes kann man erkennen, dass die Genetiker die historischen Bedingungen der Grablegung wirklich untersucht haben, wohingegen die technische Seite der Gen-Analyse detailliert vorgestellt wird. Von den schriftlosen Ainu selbst gibt es natürlich keine Dokumentation. Woher wollten die Autoren wissen, dass man »alte« Gebeine in den Beständen hatte? Hatten sie sich durch die Funde von Jōmon-Keramik an gleicher Stelle in die Irre führen lassen? Wichtig ist hier anzuschließen, dass der Tōei-Friedhof in Urakawa mit 32 Gebeinen den größten Einzelposten ausmacht (siehe Karte, Adachi et al. 2018: 142), dahinter folgt Usu mit 18, doch die meisten Regionen sind mit nur einem Gebein vertreten. Bei 115 Gebeinen (bzw. 94, die für die Analyse brauchbar waren) ist das eine Fehlerquelle, die die Ergebnisse der gesamten Studie in Mitleidenschaft zieht, selbst wenn in den anderen Fällen ein höheres Alter belegt sein sollte. Der erstaunlich hohe Anteil von »japanischer« DNA beruht also auf dem Versäumnis, die Herkunft der Gebeine gründlich recherchiert zu haben. So ist es nicht verwunderlich, dass die Autoren des Protestbriefs wegen der fehlenden Einbindung der Gemeinden und gravierender methodischer Mängel dazu auffordern, den Artikel zurückzuziehen.

4.3 Vertrauensverhältnis zwischen Ureinwohnern und Forschung

Ken'ichi Shinoda, einer der Autoren dieser Studie, vertrat auch die Interessen der Anthropologie in den Beratergremien zum »Symbolischen Raum«. An Gebeinen, die dort lagern werden, darf prinzipiell geforscht werden, wenn ein noch einzurichtendes Ethik-Komitee, in dem auch Ainu-Vertreter vorgesehen sind, zustimmt. Dass diese Vertreter aus dem Umfeld der regierungsnahen Hokkaidō Ainu Kyōkai stammen werden, dürfte vor dem Hintergrund des eben besprochenen Artikels wahrscheinlich sein. Hier darf man die wichtige Frage anschließen, ob es ein trag-

fähiges Vertrauensverhältnis zwischen den Ainu einerseits und den Wissenschaften auf der anderen Seite gibt? Wenn man den Vergleich etwa zu Kanada oder zu Australien zieht, wo indigene Gruppen nicht nur in die Forschung eingebunden werden, sondern auch Wissenschaftler stellen, die auf beiden Seiten mitreden können und eine leibhaftige Brücke zwischen den Interessengruppen bilden, hat man in Japan doch ein anderes Bild. Von einem Vertrauensverhältnis kann keine Rede sein, wenn die Autoren des Protestbriefs einleitend von kolonialistischen Verhältnissen, von Diskriminierung und Unterdrückung sprechen.

Man kann Morris-Suzuki, die die australischen Verhältnisse aus jahrzehntelanger Erfahrung kennt, nur zustimmen, wenn sie auf den langen Atem hinweist, der in diesem Prozess der Aussöhnung nötig ist (Morris-Suzuki 2018: 12–13).

Even after steps have been taken to put land or resource rights laws in place, apologies have been made and funds have been allocated to promote autonomy or tackle inequalities, the results of those steps take decades if not generations to be fully felt, and constant effort is needed to prevent reversals caused by political backlash or simple inertia. There are no viable short-cuts; there are no quick fixes.

Ist also der »Symbolische Raum der Ethnischen Harmonie« eine solche Abkürzung, kann dieses Projekt ein Ergebnis vorwegnehmen, das in anderen Ländern in einem langen Prozess mühsam erarbeitet wurde? Keine der von Morris-Suzuki (2018) angeführten Bedingungen (Landrechte, Selbstbestimmung, Entschuldigungen) sind in Japan bislang erfüllt worden. Was wird also das »Neue Gesetz« bringen?

5 Das Neue Ainu-Gesetz (2019)

5.1 »Indigene Rechte« nach japanischem Verständnis

Das »Neue Ainu-Gesetz« vom April 2019 wird von wohlmeinenden Beobachtern als großer Schritt hin zur Verwirklichung indigener Rechte in Japan gesehen,¹³ wobei herausgestellt wird, dass die Ainu hier erstmals in der japanischen Gesetzgebung als »indigen« bezeichnet werden. Für die Rechtsprechung muss man allerdings anmerken, dass dem Bezirksgericht Sapporo der Vortritt gebührt, denn das Gericht bezeichnete bereits 1997 den Bau des Nibutani-Staudamms als rechtswid-

¹³ Vgl. die Äußerungen des Juristen Teruki Tsunemoto (16.02.2019: 3) und der Gouverneurin Harumi Takahashi (16.02.2019: 33) in der *Hokkaidō Shinbun*.

rig, weil dabei Land der »Ureinwohner« enteignet worden sei. Nun hat sich Japan bereits 2007 und 2008 zur Umsetzung indigener Rechte bekannt, und mit dem Gesetz von 2019 und der Eröffnung des »Symbolischen Raums« im Jahre 2020 soll dies nun endlich konkrete Formen annehmen.

Was aber versteht die Regierung unter »indigenen Rechten«? Niemand kann das besser beantworten als der langjährige Regierungsberater und Verfassungsrechtler Teruki Tsunemoto, Rechtsprofessor und Direktor des Center for Ainu and Indigenous Studies an der Hokkaidō Universität. Er behauptet zunächst, die UN-Deklaration gebe keine einheitliche Definition des Begriffs vor und überlasse daher den Nationalstaaten Definition und Ausgestaltung (Tsunemoto 2011: 79).¹⁴ Das ist ein Missverständnis, denn die Vereinten Nationen vermeiden eine verbindliche Definition, um der Selbstidentifizierung indigener Gruppen nicht vorzugreifen. In den Worten der UN-Sonderbericht-Erstatteerin Erica-Irene Daes von der Working Group on Indigenous Populations (zitiert nach Corntassel 2003: 82): »For indigenous peoples everywhere in the world today, self-determination is the central tenet and main symbol of their movements. They demand that it be addressed squarely, and insist that it is not negotiable«.

Nun behauptet Tsunemoto, dass die Ainu »noch nicht weit genug« seien für die Verwirklichung des »essentiellen« Begriffs von Indigenität, denn zu wenige Ainu bekennen sich zu ihrer Identität, und auch die Japaner hätten kaum Kenntnisse über die Ainu und ihre Geschichte. Zudem hätten die Japaner der Ainu-Kultur in der Meiji-Zeit einen »schweren Schlag« versetzt, und nun gehe es darum, diese Schäden wiedergutzumachen. All das soll in Shiraoui passieren: die Belebung von Kultur und Sprache der Ainu einerseits, dazu die Belehrung der japanischen Bevölkerung und ausländischer Besucher andererseits.

Für mein Verständnis geht die Differenzierung in »essentielle« indigene Rechte versus »prozessuale« Rechte nach japanischer Art völlig an Geist und Text der UN-Deklaration vorbei. Hier entscheidet allein der moderne Nationalstaat über Maßnahmen und Budgets, dabei müssten auf die Tagesordnung: Landrechte, Fischereirechte, Kompensationszahlungen, Sprachenrechte, Selbstbestimmung, Rechtsgarantien.

Es gibt neben wirtschaftlichen Bedenken, die man nicht offen ausspricht, einen weiteren gewichtigen Grund, den Ainu indigene Rechte und Selbstbestimmung vorzuenthalten: Die japanische Verfassung sieht kollektive Rechte nicht vor. Wenn

¹⁴ Tsunemoto wird aus seinen beiden Aufsätzen »Toward Ainu- and Japan-Specific Indigenous Policies« (2012) und »Ainu Minzoku to »Nihongata« Senjū Minzoku Seisaku« (Die Ainu-Volksgruppe und die Ureinwohnerpolitik auf »japanische Art«) (2011). Beide Titel machen deutlich, dass hier ein besonderes »japanisches« Verständnis von »indigen« vertreten wird.

aber indigene Rechte schlechterdings nur als Kollektivrechte denkbar sind, wie konnte Japan dann 2007 die UN-Erklärung unterzeichnen, ist das nicht verfassungswidrig? Laut Tsunemoto (2017) haben alle Staaten von dem Recht Gebrauch gemacht, Zusätze in einem Anhang zu formulieren. Delegationsleiter Takahiro Shin'yo begrüßt darin die Revision von Artikel 46, der indigene Rechte deutlich von separatistischen Bestrebungen abgrenzt, um dann etwas umständlich klarzustellen, dass auch an Land- oder Nutzungsrechte nicht wirklich gedacht wird. Insbesondere Artikel 13 der japanischen Verfassung (Selbstverwirklichung des Individuums) scheint durch, wenn es heißt: »Japan believed that the rights contained in the Declaration should not harm the human rights of others.«¹⁵ Japan will also indigene Rechte individuell verwirklichen.

Wann aber sind die Ainu so weit, dass sie in den Genuss »essentieller« indigener Rechte kommen? Und wer entscheidet das? Mein Interviewpartner sagte dazu: Wenn es in Zukunft mehr Ainu geben wird, die sich zu ihrer Identität bekennen, und wenn eine Mehrheit der Japaner ein besseres Verständnis der Ainu hat, dann sei die Zeit eventuell reif für essentielle indigene Rechte (Tsunemoto 2012: 48, 2017).

Das ist unverbindliche Zukunftsmusik, indigene Rechte werden hier als Gnadenakt der Mehrheitsgesellschaft verstanden, sie sind jedoch als Menschenrechte unveräußerlich und essentiell, es gibt keine »light« Version nach japanischer Art. Um hier bereits den Bogen zum »Neuen Gesetz« zu schlagen: Kritiker bemängeln vor allem, dass es keine Rechtsgarantien für die Ainu gibt (Uemura 11.01.2019, 16.02.2019). Die regierungskritische Ainu-Organisation Ainu Seisaku Kentō Shimin Kaigi (Citizens' Alliance for the Examination of Ainu Policy) ist ein wichtiges Gegengewicht zur Hokkaidō Ainu Kyōkai. Die Gruppe legte bereits im April 2018 einen Zwischenbericht vor unter dem bezeichnenden Titel (ASKSK 2018): »Indigene Politik nach internationalen Maßstäben umsetzen«. In dieselbe Kerbe schlägt Morris-Suzuki (22.03.2019: 7) in ihrem Gastbeitrag für die *Hokkaidō Shinbun* mit dem Titel: »Ohne indigene Rechte erreicht man internationale Standards nicht«. Man habe sich kaum Zeit für Anhörungen genommen, kritisiert die Autorin, und die von den Ainu vorgetragenen Wünsche habe die japanische Regierung dann weitgehend ignoriert. Ein »sonderbarer Gesetzentwurf« sei das, der die Ainu erst als »indigene Gruppe« bezeichnet, ihnen dann aber indigene Rechte vorenthält.

¹⁵ Zustimmung der japanischen Delegation zur UN-Deklaration UNDRIP, Fußnote 7, <https://ja.wikipedia.org/wiki/先住民族の権利に関する国際連合宣言> (29.03.2019).

5.2 Vorstellung des »Neuen Ainu-Gesetzes«

Worum geht es in dem Gesetz? Die *Hokkaidō Shinbun* berichtete am 15. Februar 2019, dem Tag des Kabinettsbeschlusses, auf Seite 1 in ihrer Abendausgabe und am folgenden Tag auf Seite 1, 3 und 33 mit Hintergründen und Einschätzungen.¹⁶ Die Zeitung fasst das Gesetz so zusammen (*Hokkaidō Shinbun* 15.02.2019: 1, 16.02.2019: 1):

- *Zielsetzung*
Die Ainu sind eine indigene Volksgruppe mit stolzem Selbstbewusstsein, sie sollen in einer Gesellschaft leben können, die diesen Stolz respektiert. Alle Staatsbürger sollen in ihrer Eigenart geachtet werden und harmonisch zusammenleben können. Dazu soll das Gesetz beitragen.
- *Grundidee*
Es soll verboten sein, die Ainu aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit zu diskriminieren, ebenso ein Verhalten, das die Sonderrechte der Ainu beeinträchtigt.
- *Zuständigkeit*
Staat und Körperschaften (Städte und Gemeinden) tragen die grundsätzliche Idee und entscheiden über bzw. schaffen Einrichtungen, um das Verständnis der Bürger zu vertiefen.
- *Symbolischer Raum der Ethnischen Harmonie*
Diese Institution ist der Stützpfiler zur Förderung der Ainu-Kultur. Die Übertragung von Verwaltungsaufgaben an eine besondere Körperschaft und die Einnahme von Gebühren sind möglich.
- *Förderung der Ainu-Kultur/Einrichtungen und Maßnahmen in der Umwelt*
 - 1: Fördergelder für ausgewiesene lokale Betriebe und Projekte von Städten und Gemeinden
 - 2: Ausnahmeregelungen. Für den Lachsfang mögen Verwaltungen aller Präfekturen erwägen, die Regelungen in öffentlichen Forsten und an Fanggründen zu lockern sowie anfallende Gebühren für die Eintragung von Warenzeichen zu reduzieren.

¹⁶ Rechtskräftig wurde das Gesetz am 19. April 2019, nachdem es auch das Oberhaus passiert hatte. Ausführlich wird berichtet und vielfältig kommentiert in der *Hokkaidō Shinbun* (19.04.2019: 1, 20.04.2019: 1, 2, 30 und 31). Diese Ausführlichkeit steht in deutlichem Kontrast zur dürftigen Berichterstattung in großen japanischen Tageszeitungen.

- *Hauptquartier zur Förderung der Ainu-Politik*

Die Förderung der Maßnahmen liegt beim Kabinett. Der Kabinettsminister leitet die Gruppe aus zuständigen Ministern.¹⁷

Die explizite Erwähnung der Ainu als »indigene« Gruppe ist ein Novum in der japanischen Rechtsgeschichte; das Assimilationsgesetz von 1899 bezeichnete sie noch als »ehemalige Eingeborene«. Das »harmonische Zusammenleben aller Staatsbürger«, die in ihrer Eigenart zu respektieren seien, speist sich aus Artikel 13 der Verfassung, der die individuelle Verwirklichung garantiert, und verweist zugleich auf den »Symbolischen Raum der Ethnischen Harmonie« als Stützpfeiler der Förderung der Ainu-Kultur. An die Verwirklichung kollektiver indigener Rechte ist hier nicht gedacht.

Mit dem Verbot der Diskriminierung möchte man rassistische Bemerkungen und Hassreden etwa in Internet-Foren in den Griff bekommen. Auch wenn man dem Gesetzgeber hier beste Absichten unterstellt: Gegen den strukturellen Rassismus in der japanischen Gesellschaft kann man damit nichts ausrichten, d. h. gegen die Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt oder bei der Wahl eines Heiratspartners.

Die Punkte »Zuständigkeit« und »Hauptquartier« machen deutlich, wo sich die politische Gestaltung abspielt und wer über die Budgets befindet.

Im Zentrum des Gesetzes steht der »Symbolische Raum«. Die Regierung wird nicht müde, mit Countdown-Tafeln und großformatigen Anzeigen für dieses Projekt im Olympiajahr 2020 zu werben. Die Verbindung zum wichtigsten Flughafen auf der Insel (Shin-Chitose) soll verbessert werden, man strebt eine Million Besucher jährlich an. Das Gesetz präsentiert sich hier als Verwaltungsgesetz für ein touristisches Großprojekt, das die Region beleben und eine Verbindung zum mit seinen heißen Quellen touristisch gut aufgestellten Nachbarort Noboribetsu herstellen soll.

Der Etat für ausgewiesene Projekte zur Kulturförderung auf Hokkaidō beläuft sich auf umgerechnet bescheidene acht Millionen Euro für das Finanzjahr 2019. Ausnahmeregelungen sollen den traditionellen Lachsfang erleichtern (Ziel: Erlernen bzw. Bewahrung dieser Kulturtechnik), das Schlagen von Holz in staatlichen Forsten ermöglichen und die Registrierung von Warenzeichen erschwinglich machen. Auch das hat in der Substanz nichts mit Landrechten oder indigenen Nutzungsrechten von Ressourcen zu tun.

¹⁷ Der Kabinettsminister im Büro des Ministerpräsidenten (etwa der Kanzleramtsminister in Deutschland) leitet das Hauptquartier, dem auch das Kultus- und das Ministerium für Land, Verkehr und Tourismus angehören. Für Details der Aufgabenverteilung vgl. Morris-Suzuki (2018: 5).

6 »Wir Ainu müssen viel tanzen, um wahrgenommen zu werden!«

Bereits die Richtlinien für Beamte von 1799 sahen vor, dass die Ainu nach und nach an die Landwirtschaft herangeführt werden sollen, keineswegs sollten diese Beamten die indigene Sprache lernen, hingegen sollten die männlichen Ureinwohner dazu angehalten werden, die japanischen Silbenschriften und die Grundrechenarten zu lernen. Ein Jahrhundert später hatte der moderne Meiji-Staat dann die Mittel, Hokkaidō zu vermessen und die Bürger zu registrieren, wobei die Ainu japanische Namen erhielten. Das Gesetz von 1899 führte u. a. Sonderschulen ein, an denen weder Sprache noch Kultur der Ainu gelehrt wurden. Hat das Kulturgesetz von 1997 daran etwas geändert? In japanischen Lehrbüchern gibt es in bescheidenem Maße Darstellungen der Ainu-Kultur, aber Sprachunterricht, und sei es als Wahlfach an Schulen auf Hokkaidō, ist im offiziellen Lehrplan nicht vorgesehen. Sprache ist zentral für die Identität jedes Menschen, und nach UN-Auffassung müsse die indigene Sprache unterrichtet werden, und es sollte Sprachunterricht auch in der indigenen Sprache geben (»Immersion«). In einer Privatinitiative eines Kurators in Nibutani kam man an einer Grundschule auf fünf bzw. zehn Unterrichtseinheiten pro Jahr (Yoshigaki 19.06.2017). Nebenbei bemerkt: Es gibt seit den 1970er Jahren keine Muttersprachler mehr. »Wir müssen unsere Sprache von japanischen Linguisten lernen«, beklagt eine Leserbriefschreiberin in ihrem Kommentar zum Neuen Gesetz.¹⁸

Sprachunterricht wird hier und da, etwa in Gemeindezentren, angeboten. Die offiziellen Zahlen für die Jahre 1997 bis 2017 (*Hokkaidō Shinbun* 02.07.2017: 34) weisen aus, dass 1.479 Personen teilnahmen, und 59 Teilnehmer hätten auch den Kurs für Lehrer besucht. Mehr als Teilnahmebescheinigungen gibt es aber nicht, ein Diplom ist nicht vorgesehen. Oft genug ist dieser Sprachunterricht zudem eher Kulturunterricht, der Texte zum Anlass nimmt und nicht wirklich zu sprachlicher Kompetenz führt.¹⁹ Und dass die Absolventen des Kurses für Lehrer dann eventuell auch an den Schulen im Rahmen eines noch so bescheidenen Lehrplans zum Einsatz kämen, ist aus Zeitgründen ausgeschlossen, denn die Grundschüler müssen auch Englisch und Programmieren lernen. Auch der »Symbolische Raum« und das »Neue Gesetz« werden daran nichts ändern. Solange es keinen sozialen Raum für die Sprache gibt, ist auch die Revitalisierung nicht möglich, obwohl offiziell gern etwas blauäugig von einer »Belebung der Ainu-Sprache« gesprochen wird.

¹⁸ Eiko Yamamoto in der *Hokkaidō Shinbun* (25.02.2019: 6).

¹⁹ Teilnehmende Beobachtung des Autors im Ainu-Kulturzentrum (Tōkyō).

Artikel 12 der UN-Deklaration von 2007 (UNDRIP) verlangt die faire und transparente Rückgabe von Gebeinen und Grabbeigaben an die Ureinwohner. Die japanische Regierung ist 2017 von ihrer Politik abgerückt, nur noch identifizierte Gebeine an Familien zurückzugeben. Dahinter steht weniger die späte Einsicht, dass die Ainu ihre Toten kollektiv betrauern und keinen Grabdienst kennen, als vielmehr die Befürchtung, auch während der Olympischen Spiele noch mit anhängigen Klagen und entsprechend schlechter Presse konfrontiert zu sein. Das schöne Bild tanzender Ureinwohner bei der Eröffnungsfeier könnte hier Kratzer bekommen. Bei vielen Aktivisten, die sich für die Repatriierung stark machen, ist das Misstrauen in die offizielle Politik ebenso ausgeprägt wie gegen die Genetiker. Eine offizielle Entschuldigung hat es bislang weder von den Universitäten noch aus der Politik gegeben. Einer der Hauptverantwortlichen, der Mediziner Sakuzaemon Kodama (Hokkaidō Universität), wurde 1970 vom japanischen Kaiser mit höchsten Auszeichnungen für seine Ainu-Forschung geehrt (Makino 2015: 133). Er allein hat knapp 1.000 Gebeine »gesammelt«. Nachträgliche Sanktionierung von Grabraub und fragwürdiger Forschung durch den Kaiser? So sehen das nicht wenige Ainu.

Es ist angesichts dieses Misstrauens abzusehen, dass die Ainu weiterhin den gerichtlichen Weg gehen werden, denn war es nicht das Bezirksgericht Sapporo, das bereits 1997 feststellte, dass beim Dammbau in Nibutani indigene Rechte verletzt wurden? Und die Ureinwohner Okinawas nehmen sich die Ainu zum Vorbild. Sie holten sich Rat in Hokkaidō und zogen im Dezember 2018 vor das Bezirksgericht Kyōto, wo sie die Kyōto Universität auf Rückgabe von Gebeinen verklagten (*Hokkaidō Shinbun* 21.03.2019: 7).

Für die neue Regierungspolitik ist der Tourismus als Wirtschaftsfaktor zentral, und zumal die Eröffnung des »Symbolischen Raums« kurz vor den Olympischen Spielen verweist auf die Außenansicht Japans. Man präsentiert sich als modernes, gastfreundliches Land, das auch eine fortschrittliche indigene Politik umsetzt. Dass die Ainu in diesem Spannungsfeld aus wirtschaftlichen Interessen und genetischer Forschung bestenfalls am Rande agieren und keinerlei Rechtsgarantien haben, dass »das japanische Modell indigener Rechte« entkernt ist und nicht umsetzt, was in der UN-Deklaration von 2007 formuliert wurde, wird die offizielle Politik nicht zugeben. Das letzte Wort soll hier die Ainu-Aktivistin Ryōko Tahara haben (zitiert nach Morris-Suzuki 2018: 2): »In order to be seen and understood, we Ainu will have to dance with all our might«.

Literatur

- Adachi, Noboru, Tsuneo Kakuda, Ryohei Takahashi, Hideaki Kanzawa-Kiriyama und Ken'ichi Shinoda (2018), »Ethnic Derivation of the Ainu Inferred from Ancient Mitochondrial DNA Data«, in: *American Journal of Physical Anthropology*, 165 (1): 139–148.
- ASKSK (Ainu Seisaku Kentō Shimin Kaigi) (2018), »Sekai Hyōjun no Senjū Minzoku Seisaku wo Jitsugen Shiyō!« [Indigene Politik nach internationalen Maßstäben umsetzen!], <https://ainupolicy.jimdo.com/> 市民会議の記録/市民会議の中間リポート-2018 (04.04.2019).
- Bernier, François (1684), »Nouvelle Division de la Terre par les Différentes Espèces ou Races qui l'habitent« [Neue Einteilung der Erde nach verschiedenen Arten oder Rassen, die sie bewohnen], in: *Journal des Sçavans*, 24. April.
- Blumenbach, Johann Friedrich (1775), *De Generis Humani Varietate Nativa* [Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlecht], Dissertation, Universität Göttingen.
- Cole, Douglas (2010 [1985]), *Captured Heritage: The Scramble for Northwest Coast Artifacts*, Seattle: University of Washington Press.
- Corn tassel, Jeff (2003), »Who is Indigenous? ›Peoplehood‹ and Ethnonationalist Approaches to Rearticulating Indigenous Identity«, in: *Nationalism and Ethnic Politics*, 9 (1): 75–100.
- Grayson, Donald (1983), *The Establishment of Human Antiquity*, New York: Academic Press.
- Herder, Johann Gottfried (1784–1791), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga: Hartknoch.
- Hoßfeld, Uwe (2005), *Geschichte der biologischen Anthropologie in Deutschland*, Stuttgart: Franz Steiner.
- Kant, Immanuel (1802), *Vorlesungen zur Physischen Geographie*, Königsberg: Göbbels und Unzer.
- Makino, Uwe (2015), *Die Ainu: Begegnung mit den japanischen Ureinwohnern*, Norderstedt: Books on Demand.
- Matsushima, Yasumatsu und Akira Kimura (Hg.) (2019), *Daigaku ni yoru Tōkotsu. Kenkyū riyōsare tsuzukeru Ryūkyūjin/Ainu Ikotsu* [Raub von Gebeinen durch Universitäten. Weiterhin wird an Gebeinen der Ryūkyū und der Ainu geforscht], Ōsaka: Kōbunsha.
- Meiners, Christoph (1785), *Grundriß der Geschichte der Menschheit*, Lemgo: Meyersche Buchhandlung.
- Morris-Suzuki, Tessa (2018), »Performing Ethnic Harmony: The Japanese Government's Plans for a New Ainu Law«, in: *Asia Pacific Journal*, 16/21 (2), <https://apjff.org/2018/21/Morris-Suzuki.html> (03.08.2019).
- Morris-Suzuki, Tessa (22.03.2019), »Senjūken naku Kokusai Sujūin ni Oyobazu« [Ohne indigene Rechte erreicht man internationale Standards nicht], in: *Hokkaidō Shinbun*, S. 7.

- Ogawa, Ryūkichi (2015), *Ore no Uchakkuma [Mukashi Gatari]: Aru Ainu no Sengoshi* [Meine alten Geschichten: Nachkriegsgeschichte eines Ainu], Sapporo: Jurōsha.
- Sasaki, Toshikazu (2011), »Hitotsu no Rettō, Futatsu no Kokka, Mitsu no Bunka« [Eine Inselgruppe, zwei Staaten, drei Kulturen], in: *Trends in the Sciences*, 9: 70–78.
- Shinoda, Ken'ichi (2011), »Ainu Jinkotsu no Shizen Jinruigaku Kenkyū to sono Kadai« [Anthropologische Forschungen an Ainu-Gebeinen und Aufgaben], in: *Trends in the Sciences*, 9: 83–87.
- Spencer, Frank (1988), »Prologue to a Scientific Forgery: The British Eolithic Movement from Abbeville to Piltown«, in: George Stocking (Hg.): *Bones, Bodies, Behavior: Essays in Behavioral Anthropology*, Madison: University of Wisconsin Press, S. 84–116.
- Stocking, George (1987), *Victorian Anthropology*, New York: Free Press.
- Stocking, George (Hg.) (1988), *Bones, Bodies, Behavior: Essays in Behavioral Anthropology*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Stoecker, Holger (2013), »Knochen im Depot: Namibische Schädel in anthropologischen Sammlungen aus der Kolonialzeit«, in: Jürgen Zimmerer (Hg.): *Kein Platz an der Sonne: Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte*, Frankfurt: Campus, S. 442–457.
- Takahashi, Harumi (16.02.2019), »Ōkina Ippō« [Ein großer Schritt], in: *Hokkaidō Shinbun*, S. 33.
- Takakura, Shinichiro und John A. Harrison (1960), »The Ainu of Northern Japan: A Study in Conquest and Acculturation«, in: *Transactions of the American Philosophical Society*, 50 (4): 1–88.
- The Guardian* (16.11.2017): »Mungo Man Headed for Final Resting Place, Four Decades and 40,000 Years On«, <https://www.theguardian.com/australia-news/2017/nov/16/mungo-man-headed-for-final-resting-place-four-decades-and-40000-years-on> (02.08.2019).
- Thomas, David H. (2000), *Skull Wars: Kennewick Man, Archeology, and the Battle for Native American Identity*, New York: Basic Books.
- Tsunemoto, Teruki (2011), »Ainu Minzoku to ›Nihongata‹ Senjū Minzoku Seisaku« [Die Ainu-Volksgruppe und die Ureinwohnerpolitik auf ›japanische Art‹], in: *Trends in the Sciences*, 9: 79–82.
- Tsunemoto, Teruki (2012), »Toward Ainu- and Japan-Specific Indigenous Policies«, in: Center for Ainu and Indigenous Studies (Hg.): *The Ainu: Indigenous People of Japan*, Sapporo: Center for Ainu and Indigenous Studies, S. 43–48.
- Tsunemoto, Teruki (2017), Interview des Autors, Sapporo, November.
- Tsunemoto, Teruki (16.02.2019), »Senjū Minzoku Meiki ni Igi« [Die Ainu als indigene Gruppe zu bezeichnen ist bedeutsam], in: *Hokkaidō Shinbun*, S. 3.
- Ueki, Tetsuya (2016), *Gakumon no Bōryoku: Ainu Bochi ha naze Abakareta ka* [Wissenschaftliche Gewalt: Warum wurden die Ainu-Gräber aufgebrochen?], Yokohama: Shumpūsha.

- Uemura, Hideaki (11.01.2019), »Kenri Hoshō no Ninshiki Fukaketsu« [Verständnis für Rechtsgarantien unabdingbar], in: *Hokkaidō Shinbun*, S. 7.
- Uemura, Hideaki (16.02.2019), »Rekishi ya Genjō Furezu« [Weder Geschichte noch gegenwärtige Situation werden berührt], in: *Hokkaidō Shinbun*, S. 3.
- Yoshigaki, Fumiko (19.06.2017), »Ainugo Manabu: Bunka ni Fureru« [Die Ainu-Sprache lernen: Berührung mit der Kultur], in: *Asahi Shinbun*, S. 30.

Anhang: Chronologie der Rückgabe/Wiederbestattung von Ainu-Gebeinen

Ort	Datum	Anzahl der Gebeine ²⁰	Kommentar
Kushiro, Abashiri, Obihoro, Mitsu'ishi, Monbetsu	1982	?	1982 kam es nach Verhandlungen der Hokkaidō Universität mit der Utari Kyōkai zur Rückgabe einer kleineren Zahl von Gebeinen an fünf Zweigstellen der Utari Kyōkai.
Urakawa	07.2016	12	
Urahoro	08.2017	63	Der Verfasser war am 19./20. August 2017 als Beobachter an der Hokkaidō Universität und in Urahoro, wo er neben der Wiederbestattung der Gebeine auch die Riten der Ainu miterlebte.
Monbetsu	09.2017	4	
Shin-Hidaka	10.2017	195	Klage gegen die Hokkaidō Universität und die Stadt Shin-Hidaka, die nach Umbettungen des Städtischen Friedhofs die Ainu-Gebeine unter der Hand an die Hokkaidō Universität weitergegeben habe (1931–1972, vgl. <i>Hokkaidō Shinbun</i> 20.10.2017: 33). Juristisches Neuland, weil hier neben der Hokkaidō Universität auch eine Stadtverwaltung beklagt ist. Die lokale Ainu Kyōkai ist im Konflikt mit der Kotan no Kai, was das Verfahren erschwert. Der Ausgang des Gerichtsverfahrens ist noch offen.
Urakawa	01.2018	32	Klage der Kotan no Kai und der lokalen Ainu-Vereinigung gegen die Medizinische Hochschule Sapporo und die Gouverneurin von Hokkaidō. Der Ausgang des Gerichtsverfahrens ist noch offen.
Asahikawa	06.2018	3 (+ 4)	Die (+4) Gebeine waren bereits 1985 zurückgegeben worden, mit einem weiteren Gebein (5), dessen Identifizierung möglich scheint. Wiederbestattet wurden 7 Gebeine.
Urahoro	08.2018	13 + 1	+1: Ein Halswirbel kam aus Hakodate, wo man im Städtischen Museum nach Aktenstudium fand, dass der Knochen zu einem Gebein aus Urahoro gehört, das bereits im August 2017 wiederbestattet worden war.

Anm: Zwischen 1865 und 1972 wurden über 1.600 Gebeine der Ainu zu »Forschungszwecken« von Friedhöfen gestohlen, die meisten davon befinden sich noch (Stand: Frühjahr 2019) in staatlichen japanischen Universitäten (zum Hintergrund vgl. Makino 2015: 111–200; Ueki (2016). In der Regel ist die Hokkaidō Universität die Beklagte und die Kotan no Kai die Klägerin.²¹ In den unten aufgeführten Fällen kam es meist nach einem Vergleich zur Rückgabe von Gebeinen und Grabbeigaben sowie zur Übernahme der Kosten durch die Universität. Eine offizielle Entschuldigung, die von vielen Ainu erwartet wird, steht noch aus, auch wenn die Ansprache des Vize-Rektors Kō Hasegawa am 18. August 2018 selbstkritische Züge annimmt (*Hokkaidō Shinbun* 19.08.2018: 30). Mit dem Rückenwind dieser Entwicklung fordern auch die Ureinwohner Okinawas, die als solche nicht anerkannt sind, die Rückgabe von Gebeinen ihrer Vorfahren, und seit Dezember 2018 ist vor dem Bezirksgericht Kyōto eine Klage gegen die Kyōto Universität anhängig (*Hokkaidō Shinbun* 21.3.2019: 7).

Quelle: Eigene Zusammenstellung nach *Hokkaidō Shinbun* und Ogawa (2015: 184–185).

²⁰ Gebeine bedeutet nur ausnahmsweise vollständige Skelette. Die meisten Gebeine sind nicht persönlich identifiziert.

²¹ *Kotan* ist das Ainu-Wort für Siedlung oder Dorf. Diese Gruppe besteht auf der Rückgabe der Ainu-Gebeine in die Dörfer und lehnt die zentrale Lagerung im »Symbolischen Raum« kategorisch ab.