



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Staatcultus of natuurverering 'Shinto', 'religie' en politieke ideologie in de moderne Japanse geschiedenis

Rots, Aike P.

Citation

Rots, A. P. (2011). Staatcultus of natuurverering 'Shinto', 'religie' en politieke ideologie in de moderne Japanse geschiedenis. *Leidschrift : Religieuze Politiek*, 26(August), 51-75. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/73071>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/73071>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Leidschrift

HISTORISCH TIJDSCHRIFT

Artikel/Article: *Staatscultus of natuurverering? 'Shinto', 'religie' en politieke ideologie in de moderne Japanse geschiedenis*

Auteur/Author: *A.P. Rots*

Verschenen in/Appeared in: *Religieuze politiek. Nieuwe interpretaties van een modern concept*, 26.2 (Leiden 2011) 51-75

© 2011 Stichting Leidschrift, Leiden, The Netherlands

ISSN 0923-9146

E-ISSN 2210-5298

Niets uit deze uitgave mag worden gereproduceerd en/of vermenigvuldigd zonder schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.

Leidschrift is een zelfstandig wetenschappelijk historisch tijdschrift, verbonden aan het Instituut voor geschiedenis van de Universiteit Leiden. *Leidschrift* verschijnt drie maal per jaar in de vorm van een themanummer en biedt hiermee al ruim vijfentwintig jaar een podium voor levendige historiografische discussie.

Artikelen ouder dan twee jaar zijn te downloaden van www.leidschrift.nl. Losse nummers kunnen per e-mail besteld worden. Het is ook mogelijk een jaarabonnement op *Leidschrift* te nemen. Zie www.leidschrift.nl voor meer informatie.

Leidschrift is an independent academic journal dealing with current historical debates and is linked to the Institute for History of Leiden University. *Leidschrift* appears tri-annually and each edition deals with a specific theme.

Articles older than two years can be downloaded from www.leidschrift.nl. Copies can be order by e-mail. It is also possible to order an yearly subscription. For more information visit www.leidschrift.nl.

Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in *Historical Abstracts*.

Secretariaat/ Secretariat:

Doelensteeg 16
2311 VL Leiden
The Netherlands
071-5277205
redactie@leidschrift.nl
www.leidschrift.nl

Comité van Aanbeveling:

Dr. J. Augustin
Prof. dr. W.P. Blockmans
Prof. dr. H.W. van den Doel
Prof. dr. L. de Ligt
Prof. dr. L.A.C.J. Lucassen
Prof. dr. H. te Velde

Staatscultus of natuurverering? 'Shinto', 'religie' en politieke ideologie in de moderne Japanse geschiedenis

Aike P. Rots

Inleiding¹

De verhouding tussen religie en politiek is een belangrijk, actueel en deels onontgonnen onderzoeksgebied, waar de nodige behoefte bestaat aan diepgaande theoretische reflectie en serieuze discussie. Een van de problemen waar veel bespiegelingen op de politieke dimensies van religie (en vice versa) mee kampen betreft de gehanteerde categorieën. 'Religie' en 'politiek' worden doorgaans beschouwd als vanzelfsprekende gegevens, waarbij over het hoofd gezien wordt dat ook dit historische constructies zijn.² Wie echter onderzoek wil doen naar een onderwerp als de verhouding tussen 'religie' en 'politiek' in een bepaalde sociaalhistorische context doet er verstandig aan zich rekenschap te geven van de wijze waarop deze categorieën historisch gevormd en gebruikt zijn.³

De categorie 'religie' is een historische constructie. 'Religie' is in de loop van de Europese moderne geschiedenis ontkoppeld van de categorie 'politiek', en heruitgevonden als een uniek, universeel en in essentie apolitiek fenomeen – een ontwikkeling waaraan Europese taal- en godsdienstwetenschappers in hoge mate hebben bijgedragen, zoals recent kritisch onderzoek heeft aangetoond.⁴ Met name de zogenaamde

¹ Dit artikel is gebaseerd op mijn promotieonderzoek aan de Universiteit Oslo, voorlopig getiteld *Redefining Shinto: Paradigms, Power, Plurality*. Ik wil Mark Teeuwen graag bedanken voor zijn waardevolle commentaar op een eerdere versie.

² Ik maak in dit artikel veelvuldig gebruik van aanhalingstekens om aan te tonen dat mijn discussie historisch geconstrueerde concepten en categorieën betreft, die door mij geproblematiseerd worden. Wanneer ik aanhalingstekens gebruik richt mijn bespreking zich dus op het concept als zodanig, niet op datgene waarnaar het mogelijk verwijst.

³ Vgl. H. Jordheim, 'Thinking in convergences: Koselleck on language, history and time', *Ideas in History* 2.3 (2007) 65-89.

⁴ Onder andere T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore 1993); T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford 2000); T. Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or: How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago 2005).

universaliteit van de categorie ‘religie’, en de etnocentrische connotaties die aan de term kleven, zijn hierbij aan de orde gesteld. De ‘scheiding van religie en politiek’ is dus een betrekkelijk recente innovatie, zeker in de meeste Aziatische culturen, waar die concepten van oudsher afwezig waren.⁵ Dat het begrip ‘religie’ in veel Aziatische landen een modern Europees importproduct was, wil evenwel niet zeggen dat het vervolgens geen rol van betekenis is gaan spelen. Integendeel: met de introductie van Europese wetenschap, politieke ideologie en juridische systemen werden ideeën betreffende de maatschappelijke rol van ‘religie’, en de verhouding tussen religieuze organisaties en de staat, ook relevant.

De Japanse moderne geschiedenis maakt dit goed duidelijk. Tot aan het einde van de Edo-periode (1600-1868) waren ‘religie’ en ‘politiek’ intiem met elkaar verweven – getuige de verplichting van alle burgers zich in te schrijven bij een boeddhistische tempel (het zogenaamde *danka*-systeem 檀家制度), hetgeen de overheid een zekere mate van controle over de bevolking verschafte ⁶ – maar ze waren niet geconceptualiseerd als afzonderlijke eenheden. Het is dan ook anachronistisch om in discussies over voornegentiende-eeuwse Japanse geschiedenis te spreken van ‘religie’ en ‘politiek’: tempels en heiligdommen⁷ zijn altijd politieke en economische factoren van betekenis geweest, en mythen en rituelen zijn in de loop van de Japanse geschiedenis voortdurend ingezet voor machtspolitieke doeleinden. Met de komst van christelijke zendelingen en missionarissen in de tweede helft van de negentiende eeuw ontstond echter de behoefte aan een vertaling van het begrip ‘religie’ als een afzonderlijke categorie. Hiervoor werd het neologisme *shūkyō* 宗教 ontwikkeld.⁸

Zoals verschillende godsdienstwetenschappers hebben aangetoond, heeft de term ‘shūkyō’ in Japan andere, meer beperkte en vaak negatievere

⁵ K. Paramore, ‘Politics and religion in Asia: Comparative Frameworks’, *The Newsletter* 54 (2010) 17-18.

⁶ Zie N.-L. Hur, *Death and Social Order in Tokugawa Japan: Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System* (Cambridge MA, 2007).

⁷ Ik gebruik de term ‘tempel’ als vertaling voor de Japanse term *tera* of *ji* 寺, de aanduiding voor een plaats waar doorgaans boeddha’s en/of bodhisattva’s vereerd worden, en ‘heiligdom’ als vertaling voor *jinja* 神社 of *jingu* 神宮, een plaats waar *kami* 神 (lokale of nationale goden) aanbeden worden. In de moderne periode verwijst ‘heiligdom’ dus meestal naar een shinto-instelling, en ‘tempel’ naar een boeddhistische.

⁸ I. Reader, *Religion in Contemporary Japan* (Houndmills 1991) 13.

connotaties dan de term ‘religie’, en is daarom problematisch als interpretatieve categorie. ‘Religie’ is in Japan anders geconceptualiseerd dan in de ‘westerse’ academische traditie, en er worden daar betekenissen aan toegekend die niet noodzakelijkerwijs overeenkomen met ons begrip van de term. In veel Engelstalige studies van ‘Japanse religie’, of besprekingen van ‘religieuze’ aspecten binnen de Japanse politiek en cultuur, wordt de kunstmatige categorie ‘religie’ geprojecteerd op praktijken die in Japan zelf niet als zodanig geformuleerd worden. Sommige wetenschappers stellen daarom dat de term ‘religie’ überhaupt niet gebruikt zou moeten worden om Japanse (c.q. Aziatische) culturele gebruiken, mythen, rituelen en dergelijke te duiden.⁹

Deze opvatting gaat echter voorbij aan het simpele feit dat ‘shūkyō’ nu eenmaal een term is die gebruikt wordt in de moderne Japanse samenleving. De term heeft juridische, politieke en wetenschappelijke relevantie, en er worden verschillende, soms tegenstrijdige betekenissen aan toegekend. Het totaal vermijden van de term ten gunste van authentieke ‘Japanse’ conceptualisering van, bijvoorbeeld, bepaalde rituele gebruiken doet geen recht aan het feit dat in modern Japans ideologisch discours de term ‘shūkyō’ door verschillende spelers is gebruikt. Het mag dan aanvankelijk een geïmporteerde, kunstmatige categorie geweest zijn, de term werd al snel geïncorporeerd en ingezet in een (identiteits)politieke context. Voor de bestudering van ‘Japanse religie’ in de moderne geschiedenis is het dus van belang bewust te zijn van de verschillende connotaties en betekenissen die er aan de term ‘religie’ kleven, maar dat betekent niet dat deze geheel vermeden kan worden.

Dit artikel bestaat uit drie delen. In het eerste deel kijk ik naar de wijze waarop in de moderne Japanse geschiedenis normatieve discussies over ‘religie’, politieke ideologie en nationale identiteit invloed hebben uitgeoefend op de ontwikkeling van ‘shinto’ als een discursieve constructie, en naar verschillende betekenissen die aan de term worden toegeschreven. Vervolgens bespreek ik discussies over de verhouding van shinto en de Japanse staat in de periode 1868-1945, en de gangbare aanduiding

⁹ Timothy Fitzgerald is de meest uitgesproken vertegenwoordiger van deze opvatting. Zie bijvoorbeeld T. Fitzgerald, ‘‘Religion’’ and ‘the Secular’ in Japan: Problems in history, social anthropology, and the study of religion’, *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies* (2003). Geraadpleegd via <http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Fitzgerald.html>, 28 april 2011.

‘staatsshinto’ – een term die niet geheel probleemvrij is, zoals ik zal aantonen. Tot slot kijk ik naar de wijze waarop recentelijk gepoogd is shinto te herdefiniëren als een vorm van natuurverering, en analyseer ik de identiteitspolitieke aspecten van deze ontwikkeling.

Shinto

Het begrip ‘religie’ mag problematisch zijn in de Japanse context, het begrip ‘shinto’ is niet minder gecompliceerd.¹⁰ Over het algemeen verwijst de term naar een verzameling Japanse rituele tradities, gericht op de verering van (voornamelijk) lokale en nationale goden, die vorm gekregen hebben binnen heiligdommen.¹¹ Kenmerken van deze tradities zijn onder meer een sterke focus op rituele reinheid, een verbondenheid met hun natuurlijke omgeving en lokale gemeenschappen, rituelen in het kader van de (rijst)oogst en grootschalige festivals. Geconceptualiseerd als een enkele religie genaamd ‘shinto’ (*shinto* 神道, ‘de weg van de goden’) zijn zij ook direct verbonden met bepaalde normatieve noties aangaande de natie en het keizerlijke huis. Maar de term is niet onomstreden, en verschillende definities van shinto corresponderen met verschillende politieke posities.¹²

In de meeste populairwetenschappelijke werken, reisgidsen, toeristische brochures en dergelijke wordt shinto voorgesteld als de oorspronkelijke, uit prehistorische tijden stammende religieuze traditie van Japan, waarin de essentiële eigenschappen van het Japanse volk bewaard zouden zijn gebleven. Het wordt gecontrasteerd met het ‘niet inheemse’

¹⁰ Ik heb ervoor gekozen de Japanse term *shintō* te transcriberen als ‘shinto’, dus zonder macron boven de ‘o’ aangezien ik de term gebruik als leenwoord. In het Engels wordt de term doorgaans met een hoofdletter geschreven, maar naar goed Nederlands gebruik schrijf ik namen van religies met kleine letters. De term ‘shintoïsme’ ga ik bewust uit de weg, aangezien er geen sprake is van een vastomlijnde doctrinaire en ideologische traditie. Ik volg hierin Mark Teeuwen, de auteur van de enige wetenschappelijke Nederlandstalige inleiding tot shinto. Zie M. Teeuwen, *Shinto: Een geschiedenis van Japanse goden en heiligdommen* (Amsterdam 2004) 8.

¹¹ Zie voetnoot 7.

¹² Wanneer ik spreek over ‘shinto’ (met aanhalingstekens), dan doel ik op het concept als zodanig; dat wil zeggen, op de abstracte ideologische constructie. Spreek ik echter over shinto (zonder aanhalingstekens), dan verwijs ik naar de verzameling geïnstitutionaliseerde tradities die doorgaans met die term wordt aangeduid. Zie ook voetnoot 2.

boeddhisme, dat pas veel later naar Japan gekomen zou zijn. Een dergelijke essentialistische weergave is evenwel ahistorisch, en doet geen recht aan de diversiteit aan lokale tradities, noch aan de continentale invloeden die deze tradities in de loop der eeuwen ondergaan hebben. De moderne geïnstitutionaliseerde religie shinto is in meerdere opzichten een *invented tradition*.¹³ Dat wil zeggen, de abstracte notie 'shinto', geconceptualiseerd als een onafhankelijke traditie met een essentie die teruggaat tot prehistorische tijden, is grotendeels het product van achttiende- en negentiende-eeuwse ideologische ontwikkelingen. Veel van de rituelen, heilighdommen en mythen die normaliter onder het label 'shinto' geschaard worden zijn daarentegen wel degelijk veel ouder.

Het is vrijwel onmogelijk een empirisch adequate definitie van shinto te geven, aangezien de term per definitie normatief is, en ideologisch beladen. Zoals Michael Pye terecht opmerkt, 'there is a political factor to be taken into account in any understanding of Shintō.'¹⁴ 'Shinto' is een ideaaltypische constructie, die weliswaar gebaseerd is op reëel bestaande heilighdommen en rituele gebruiken, maar daar niet noodzakelijkerwijs mee samenvalt. In de formulering van Mark Teeuwen:

Shinto is not something that has "existed" in Japanese society in some concrete and definable form during different historical periods; rather, it appears as a conceptualization, an abstraction that has had to be produced actively every time it has been used. In contrast to shrines, or even *kami*,¹⁵ which are part of the landscape and have

¹³ E. Hobsbawm, 'Introduction: Inventing Traditions' in: E. Hobsbawm en T. Ranger ed., *The Invention of Tradition* (Cambridge 1983) 1-14.

¹⁴ M. Pye, 'Diversions in the Interpretation of Shintō', *Religion* 11.1 (1981) 61-74: 61.

¹⁵ De term *kami* verwijst naar shintogoden. Sommige essentialistische teksten stellen dat deze term niet vertaalbaar is; dat de Japanse term volstrekt andere connotaties heeft dan de 'westerse' term 'goden' (*gods* dan wel *deities*). Ik ben het fundamenteel oneens met deze aanname: de term 'goden' is generiek, en kan verwijzen naar allerlei verschillende, cultureel bepaalde voorstellingen van machtige bovennatuurlijke wezens. Het vaak geuite argument dat het Japanse 'kami' minder antropomorf zou zijn dan de term 'goden' is eenvoudig weerlegbaar: veel kami zijn gedeificeerde mensen, aan andere worden menselijke eigenschappen toegeschreven. Vgl. de kritiek van Jonathan Z. Smith op de neiging van veel godsdienstwetenschappers te veronderstellen dat de concepten die ze tegenkomen uniek en onvertaalbaar zijn: J.Z. Smith, 'Classification' in: W. Braun en R.T. McCutcheon ed., *Guide to the Study of Religion* (Londen 2000) 35-44: 36.

formed a concrete focus for ritual action and theological speculation, Shinto has “existed” only as an outcome of such speculation, as an attempt to impose some form of coherence on a chaotic reality.¹⁶

Kortom: een onderscheid dient gemaakt te worden tussen ‘shinto’ als een ideaaltypische historische constructie enerzijds en de pluriformiteit aan heiligdommen en rituele gebruiken waarnaar de term geacht wordt te verwijzen anderzijds. Het is daarom dat historici recentelijk de voorkeur geven aan de meer neutrale term ‘kamiverering’ (*kami worship* of *jingi subai* 神祇崇拜) wanneer ze spreken over premoderne ‘religieuze’ gebruiken in Japan, en de historisch ambivalente en politiek beladen term ‘shinto’ liever vermijden.¹⁷ Echter, sinds de Meijiperiode (1868-1912) is de ideologische constructie ‘shinto’ een factor van betekenis binnen de Japanse politiek en maatschappij. De betekenis van het begrip is sindsdien onderwerp van felle discussies tussen priesters, ideologen en wetenschappers, maar dat ‘shinto’ op de een of andere wijze samenhangt met de Japanse nationale identiteit en geschiedenis zal door weinigen worden betwist (de aard van de samenhang daarentegen des te meer).

In naoorlogse wetenschappelijke, populaire en religieuze teksten wordt shinto beschreven aan de hand van een aantal verschillende benaderingen. Sommige van deze overlappen, andere staan diametraal tegenover elkaar. Ik zal ze hier kort bespreken, om een beeld te schetsen van de veelzijdigheid aan betekenissen die aan de term worden toegekend, en de complexiteit van de materie.

Een eerste onderscheid moet gemaakt worden tussen *emic* en *etic* benaderingen van shinto; of, met andere woorden, tussen essentialistische interpretaties van shinto enerzijds, en de historisch-kritische benadering anderzijds.¹⁸ Onder essentialistisch versta ik in deze context de opvatting dat shinto een onafhankelijke, unieke historische traditie is, die weliswaar beïnvloed is door andere tradities zoals boeddhisme en confucianisme, maar die een onveranderlijke essentie heeft die teruggaat tot prehistorische tijden,

¹⁶ M. Teeuwen, ‘From *Jindō* to Shinto: A Concept Takes Shape’, *Japanese Journal of Religious Studies* 29.3-4 (2002) 233-263: 233.

¹⁷ M. Teeuwen en B. Scheid, ‘Tracing Shinto in the History of Kami Worship: Editors’ Introduction’, *Japanese Journal of Religious Studies* 29.3-4 (2002) 195-207: 198-200.

¹⁸ Vgl. S. Thal, ‘Shinto: Beyond “Japan’s Indigenous Religion”’ *Religious Studies Review* 32.3 (2006) 145-150.

en die het onderscheidt van andere tradities. Over de aard van de essentie lopen de meningen vervolgens flink uiteen. Traditioneel is de opvatting dat shinto fundamenteel *geen religie* is, maar een nationale rituele en ethische traditie, bijzonder invloedrijk geweest. Ik kom hier verderop in dit artikel nog op terug. Deze opvatting is gerelateerd aan een benadering die in de decennia na de oorlog dominant zou worden, en die nog steeds grote populariteit geniet onder een deel van het shinto-establishment: de idee dat shinto weliswaar religieuze elementen bevat, maar dat het veel meer is dan louter religie. Volgens deze benadering is shinto een *etnische* traditie; de primordiale ‘Weg’ van ‘het’ Japanse volk. Het is een interpretatie die nauw samenhangt met nationalistische opvattingen aangaande de zogenaamde uniciteit en de homogeniteit van de Japanse natie.¹⁹ Hier tegenover staat de opvatting van shinto als een *universele* religie, die met name gepropageerd wordt door nieuwe religieuze bewegingen die zichzelf als shinto definiëren, en door sommige niet-Japanse volgelingen. Een laatste interpretatie, die recentelijk veel weerklank vindt en de nodige populariteit geniet, is die van shinto als een *natuurreligie* – een interpretatie die naar believen kan worden gecombineerd met ofwel de etnische, ofwel de universalistische benadering. Op deze recente ontwikkeling zal ik in het laatste deel van dit artikel nog terugkomen.

In tegenstelling tot deze verschillende, naast elkaar bestaande emic benaderingen gaat de historisch-kritische benadering niet uit van het bestaan van een onveranderlijke essentie. Het ziet ‘shinto’ ook niet als een oeroude traditie, maar beschouwt het als een historische constructie; ontwikkeld binnen een boeddhistische ideologische context, beïnvloed door neoconfucianistische ideologische elementen en pas geconceptualiseerd als een zelfstandige traditie in (vroeg)moderne tijden. Deze benadering bouwt voort op het baanbrekende werk van de Japanse historicus Kuroda Toshio,²⁰ die aanzienlijke invloed heeft uitgeoefend op het werk van onderzoekers als Alan Grapard, John Breen, Mark Teeuwen en Inoue

¹⁹ Het bekendste voorbeeld is de klassieker van Ono Sokyō 小野祖教, die grote invloed heeft uitgeoefend op veel Engelstalige inleidingen tot shinto en nog steeds regelmatig geciteerd wordt: S. Ono, *Shinto: The Kami Way* (Boston 1962).

²⁰ Ofschoon zijn oeuvre veel groter is, is er één artikel van zijn hand dat grote invloed heeft uitgeoefend op een hele generatie wetenschappers, en zo de academische subdiscipline *shinto studies* als het ware volwassen heeft gemaakt (en geïnternationaliseerd). Zie T. Kuroda, ‘Shinto in Japanese History’, J.C. Dobbins en S. Gay vert., *Journal of Japanese Studies* 7.1 (1981) 1-21.

Nobutaka.²¹ Mede dankzij hen heeft de historische studie van kamiverering, heiligdommen en de ontwikkeling van het begrip ‘shinto’ de afgelopen jaren de nodige populariteit gekregen, en geleid tot de publicatie van een aantal hoogstaande studies.

Dat wil evenwel niet zeggen dat een zeker historisch bewustzijn nu gangbaar is in besprekingen van shinto. Integendeel, paradoxaal genoeg is in recente jaren juist een groot aantal populairwetenschappelijke boeken verschenen dat in meer of mindere mate romantische, essentialistische en oriëntalistische ideeën betreffende ‘shinto’ en ‘Japanse religie’ reproduceert, vaak in combinatie met clichés over ‘de’ Japanse liefde voor de natuur, esthetiek, harmonie en spiritualiteit.²² Wat deze werken onder meer gemeen hebben is dat ze de politieke en historische dimensie van shinto plegen te ontkennen; in plaats van te erkennen dat religie een maatschappelijke en dus per definitie politieke rol speelt, wordt een beeld geschetst van shinto als een onveranderlijke, spirituele en fundamenteel apolitieke natuurreligie. Deze houding wordt treffend verwoord door de Nederlandse ‘shintomeester’ Paul de Leeuw²³ in een recent artikel:

Shinto is inderdaad staatsreligie geweest van 1868 tot 1945. Daarvoor, en uiteraard ook daarna, is shinto vooral een vredelievende

²¹ Toonaangevende historische werken zijn onder meer: A.G. Grapard, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History* (Berkeley 1992); J. Breen en M. Teeuwen ed., *Shinto in History: Ways of the Kami* (Richmond 2000); N. Inoue ed., *Shinto – A Short History*, J. Breen en M. Teeuwen vert. (London 2003); J. Breen en M. Teeuwen, *A New History of Shinto* (Chichester 2010).

²² Voorbeelden van recente Engelstalige populair-wetenschappelijke, essentialistische boeken zijn onder meer: S.D.B. Picken, *Shinto Meditations for Revering the Earth* (Berkeley 2002); T.P. Kasulis, *Shinto: The Way Home* (Honolulu 2004); M. Yamakage, *The Essence of Shinto: Japan's Spiritual Heart*, M.S. Gillespie, G.L. Gillespie en Y. Komuro vert. (Tokyo 2006); A. Rankin, *Shinto: A Celebration of Life* (Ropley 2011).

²³ Paul de Leeuw is oprichter van de Japanese Dutch Shinzen Foundation, en *kannushi* (shintopriester) in het Vierwindenhuis in Amsterdam; zie <http://www.shinto.nl/nl/info.htm>, geraadpleegd 28 april 2011. Hij is getraind in de traditie van Yamakage Shinto, een religieuze beweging die claimt oude esoterische kennis door te geven. Zie H. Tsushiro, ‘Yamakage Shinto’ in: *Encyclopedia of Shinto*, Kokugakuin University (2006), online beschikbaar op <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=686>, geraadpleegd 28 april 2011.

natuurfilosofie geweest die harmonie tussen mensen en natuur nastreeft. Het shinto dat ruim drie kwart eeuw staatsreligie is geweest en daarom staatsshinto wordt genoemd, staat haaks op wat we (...) als het *echte* shinto beschouwen. Aangezien staatsshinto zoveel leed berokkend heeft, wordt het werkelijke shinto hierdoor naar de achtergrond verdrongen.²⁴

Nu is Paul de Leeuw geen wetenschapper, maar een ‘shintomeester’, actief in de verspreiding van shinto buiten Japan. Het is dan ook niet meer dan logisch dat hij er een andere agenda op na houdt dan de gemiddelde onderzoeker. Desalniettemin mag het duidelijk zijn dat een dergelijke scheiding tussen ‘echte’ (apolitieke) en ‘onechte’ (politieke) shinto kunstmatig is, en niet berust op enig historisch onderzoek. Het is tekenend voor de wijze waarop door sommige auteurs, zowel binnen als buiten Japan, getracht wordt shinto te herdefiniëren als een vreedzame, spirituele natuurreligie. De historische associaties van shinto met imperialisme en fascisme worden door hen afgedaan als aberraties die volstrekt los staan van de essentie van shinto. Dergelijke apologetische teksten kunnen dan ook gelezen worden als pogingen om shinto te depolitiseren, al dan niet bewust. Ze staan daarmee in een lange traditie van godsdienstwetenschappelijke en – filosofische mythevorming waarin macht, ideologie en geweld discursief zijn gescheiden van het ‘puur religieuze’ domein.²⁵

‘Staatsshinto’

Veel hedendaagse heiligdommen, rituelen en goden gaan terug tot de middeleeuwen, of nog verder, en worden genoemd in oude bronnen. De opvatting dat shinto een religie is die zijn oorsprong vindt in preboeddhistische tijden wordt dan ook over het algemeen gelegitimeerd aan de hand van dergelijke vroege verwijzingen. Dat 1500 jaar geleden een bepaalde godheid werd aanbeden op een plek waar ook nu een heiligdom staat wil echter niet zeggen dat gedurende al die eeuwen een zelfde

²⁴ P. de Leeuw, ‘Shinto – een vredelievende natuurfilosofie’ (deel 1), *Nieuwsmagazine Stichting Japanse Ereschulden* (mei 2010) 12-15: 12. Mijn cursivering.

²⁵ Een goed voorbeeld hiervan binnen de studie van shinto is het klassieke werk van Jean Herbert. Het is rijk aan etnografische en theologische details, maar gaat volledig voorbij aan de politieke dimensie. J. Herbert, *Shintô: At the Fountainhead of Japan* (Londen 1967).

betekenis aan die plaats werd toegekend,²⁶ laat staan dat een en ander geconceptualiseerd werd als 'shinto'. 'Shinto' ontwikkelde zich in de loop van de Japanse middeleeuwen (1192-1600) in de vorm van een aantal doctrinaire scholen dat zich bezighield met de aard van de verhouding tussen boeddha's en kami, maar deze ontwikkeling vond geheel plaats binnen de context (institutioneel zowel als theologisch) van boeddhistische tempels. In de Edoperiode (1600-1868) kwamen vervolgens enkele proto-nationalistische bewegingen op die 'shinto' heruitvonden als de 'oorspronkelijke' Japanse Weg, en pleitten voor de scheiding van shinto en boeddhisme. De meest bekende en invloedrijke beweging is bekend geworden onder de naam *kokugaku* 国学 ('nationale studiën'), meer een verzamelnaam voor een intellectuele trend dan een strikt afgebakende groep, met Motoori Norinaga 本居宣長 (1730-1801) en Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776-1843) als twee van de meest toonaangevende denkers. Maar het was pas in de Meijiperiode (1868-1912) dat shinto daadwerkelijk gescheiden werd van boeddhisme en vorm kreeg als onafhankelijke religie, een gebeurtenis die aangeduid wordt met de term *shinbutsu bunri* 神仏分離. Tot dan toe waren heiligdommen en tempels veelal institutioneel met elkaar verweven, maar in 1868 werden heiligdommen door het nieuwe regime verplicht zich te ontdoen van boeddhistische elementen, en zich los te maken van de tempelcomplexen waar zij deel van uitmaakten – een proces dat soms met plunderingen en gewelddadigheden gepaard ging.²⁷ Een tekst waarin gesteld wordt dat het shinto van de Meijiperiode niet beschouwd moet worden als het 'echte' shinto getuigt dus op zijn zachtst gezegd van weinig historisch bewustzijn, want het was pas in deze periode dat het gecreëerd werd als zelfstandige traditie.

Essentialistische interpretaties van shinto zijn normaliter gebaseerd op de aanname dat 'shinto' een traditie is die intiem verweven is met de Japanse natie, en doen zodoende geen recht aan de levensbeschouwelijke diversiteit binnen de Japanse samenleving, in heden en verleden. Dat wil echter niet zeggen dat de diversiteit *binnen* de traditie ontkend wordt. Integendeel: de veronderstelde uniciteit van shinto wordt juist gelegitimeerd aan de hand van de opvatting dat shinto in tegenstelling tot andere religies

²⁶ Zie ter illustratie de drie historische casestudy's van Mark Teeuwen en John Breen, waarin wordt beschreven hoe respectievelijk een heiligdom, een mythe en een ritueel in de loop der eeuwen veranderd zijn. Breen en Teeuwen, *A New History of Shinto*, 66-198.

²⁷ H. Hardacre, *Shintō and the State, 1868-1988* (Princeton 1989) 27-28.

geen centrale doctrine, geen stichter en geen heilige teksten zou kennen. De vraag of shinto daarin inderdaad uniek is laten we hier maar even buiten beschouwing, maar het is van belang ons te realiseren dat de veronderstelde afwezigheid van doctrine een belangrijk aspect is van 'shinto' als discursieve constructie – men zou kunnen stellen dat de afwezigheid van dogma het belangrijkste dogma is binnen shinto. Een zekere diversiteit aan opvattingen en gebruiken is daardoor onvermijdelijk. Essentialistische besprekingen van shinto hebben gepoogd tegemoet te komen aan deze historische diversiteit door shinto onder te verdelen in een aantal subcategorieën. Traditioneel wordt onderscheid gemaakt tussen 'heiligdomshinto' (*Shrine Shinto*, *jinja shintō* 神社神道), de rituelen en gebruiken zoals deze door priesters in heiligdommen worden uitgevoerd; 'shinto van het keizerlijk huis' (*Imperial House Shinto*, *kōshitu shintō* 皇室神道), de rituelen uitgevoerd door de keizer en zijn familie; 'volksshinto' (*Folk Shinto*, *minkan shintō* 民間神道), dat verwijst naar populaire lokale gebruiken die niet direct onder de verantwoordelijkheid van priesters en heiligdommen vallen; en 'sektarisch shinto' (*Sect Shinto*, *kyōha shintō* 教派神道), waarmee een aantal op shinto gebaseerde, zelfstandige religieuze bewegingen wordt aangeduid.²⁸ Een aparte categorie wordt gevormd door 'staatsshinto' (*State Shinto*, *kokka shintō* 国家神道), de op shinto gebaseerde nationale cultus die van 1868 tot 1945 bijdroeg aan het proces van Japanse natievorming, en het regime ideologische legitimiteit verschaftte.

Bovenstaande categorisering is niet geheel onproblematisch, en is recentelijk wat in onbruik geraakt. De term 'staatsshinto' wordt daarentegen nog steeds veel gebruikt en bediscussieerd. Helen Hardacre, auteur van een gezaghebbende studie naar het onderwerp, definieert het als volgt:

[T]he relationship of state patronage and advocacy existing between the Japanese state and the religious practice known as Shintō between 1868 and 1945. (...) This was a period in which the power, authority, and prestige of the Japanese state greatly expanded, and in which its direct influence over many aspects of the lives of the populace increased markedly. Through both ritual and influence within the educational system and local civic administrations, the Shintō priesthood contributed to this expansion of the power of the

²⁸ K. Ueda, 'Shinto' in: I. Hori e.a. ed., *Japanese Religion: A Survey by the Agency for Cultural Affairs* (Tokyo 1972) 29-45: 29-32. Voor een variant op deze categorisering, zie Ono, *Shinto*, 12-15.

center over the periphery (...). The study of Shintō's relations with the state provides many examples of the invention of tradition to unite disparate elements into a modern nation.²⁹

Kortom, volgens Hardacre speelde shinto een belangrijke rol in de constructie van Japan als een moderne natiestaat, en de centralisering van macht. De term 'staatsshinto' verwijst dus naar de *invented tradition* shinto zoals deze bestond in de periode van 1868 tot 1945, en de instituten en symbolen die binnen deze traditie ontwikkeld werden, die sterk verband hielden met het proces van natievorming en de legitimatie van het imperialistische gezag.

De vraag is echter in hoeverre de term adequaat is. Deze wekt namelijk de suggestie van een min of meer vastomlijnde, van overheidswege gestuurde religie.³⁰ In werkelijkheid echter waren er verschillende spelers, binnen de overheid, binnen heiligdommen en elders, die invloed uitoefenden op de wijze waarop shinto zich ontwikkelde. Deze hadden niet allemaal dezelfde ideeën en belangen. Dat shinto gecentraliseerd en genationaliseerd werd wil bovendien niet zeggen dat er geen diversiteit meer bestond, zoals recente studies hebben aangetoond.³¹ Lokale heiligdommen werden niet allemaal in gelijke mate beïnvloed door de ontwikkelingen; sommige namen veel van de nieuwe nationalistische symbolen en rituelen over, maar andere behielden hun eigen identiteit, en gingen zo goed en zo kwaad als het ging door met het uitvoeren van de lokale traditionele rituelen waar hun gemeentes behoefte aan hadden. Daarnaast werd in deze periode een aantal nieuwe religies opgericht, die gebaseerd waren op shinto en/of lokale tradities; deze werden gezamenlijk aangeduid als 'sektarische shinto', en maakten geen deel uit van de staatscultus. Ik zal ze in dit artikel verder buiten beschouwing laten.

Helen Hardacre verdeelt de periode tussen 1868 en 1945 onder in vier verschillende periodes.³² De eerste fase, van 1868 tot 1880, werd

²⁹ Hardacre, *Shinto and the State*, 4.

³⁰ Zoals gesuggereerd in de klassieke studie naar 'staatsshinto', S. Murakami, *Kokka shintō* [Staatsshinto] (Tokyo 1970).

³¹ S. Shimazono, 'State Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji', *Japanese Journal of Religious Studies* 36.1 (2009) 93-124; N. Azegami, 'Mura no chinju' to senzen Nihon: 'kokka shinto' no chiiki shakai shi [De 'dorpsgod' en het vooroorlogse Japan: de geschiedenis van lokale gemeenschappen binnen 'staatsshinto'] (Tokyo 2009).

³² Hardacre, *Shintō and the State*, 21-26.

gekenmerkt door de reeds genoemde scheiding van boeddhistische tempels en heiligdommen, die soms met geweld en plunderingen gepaard ging, en door verschillende experimenten van overheidswege. Er werden pogingen ondernomen tot het ontwikkelen van een staatsreligie, en daartoe werden verschillende nieuwe overheidsinstanties in het leven geroepen, maar deze gingen al gauw ten onder aan onderlinge meningsverschillen (waaronder een conflict tussen de twee machtigste heiligdommen, die van Ise en Izumo, over welke goden deel mochten gaan uitmaken van het nationale pantheon). In plaats daarvan werd door de Meijiregering, mede onder druk van buitenlandse mogendheden, de vrijheid van godsdienst ingevoerd (constitutioneel vastgelegd in 1889).³³ Tegelijkertijd ontstond de opvatting dat shinto geen religie was. Deze werd verdedigd door sommige shintopriesters, die hierin een mogelijkheid zagen hun traditie te ontwikkelen als algemene staatscultus, zonder in conflict te komen met de officiële godsdienstvrijheid; maar ook door sommige boeddhistische groepen, die er alle belang bij hadden als heiligdommen zich niet mochten begeven op de volle marktplaats van rivaliserende religieuze organisaties.³⁴ Het ontstaan van de opvatting dat shinto geen religie is was een belangrijke ideologische ontwikkeling, die tot op de dag van vandaag weerklinkt in de woorden van mensen die pleiten voor de restauratie van shinto als nationale, door de keizer geleide rituele cultus.

De tweede fase die Hardacre onderscheidt duurde van 1880 tot 1905. Tijdens deze periode nam staatssteun voor heiligdommen af, waardoor veel van hen in financiële problemen kwamen. Maar de gewonnen oorlogen tegen China (1894-95) en Rusland (1904-05) en de annexatie van Korea in 1910 gaven een belangrijke impuls aan de groei van nationalistische sentimenten, waar shinto-organisaties op inspeelden. Zo kwam tijdens deze periode de cultus van gevallen soldaten, die als goden vereerd werden in heiligdommen, goed op gang. Het in het begin van de Meijiperiode gestichte Yasukuni-heiligdom 靖国神社 vormde het belangrijkste centrum van deze cultus, die een belangrijke rol speelde in de verspreiding van nationaal bewustzijn. Het was een paradoxale ontwikkeling: enerzijds werd de notie ontwikkeld van shinto als een 'niet-religie', anderzijds verrees een heiligdom waar overleden soldaten vereerd werden en rituelen ontvingen – terwijl het

³³ Breen en Teeuwen, *A New History of Shinto*, 10.

³⁴ H. Nitta, 'Shinto as a non-religion: the origins and development of an idea' in: Breen en Teeuwen, *Shinto in History*, 252-271; Hardacre, *Shintō and the State*, 34-36, 63-65.

traditioneel toch meestal boeddhistische monniken waren geweest die de taak hadden zorg te dragen voor de geesten van overledenen.³⁵ En zo ging de tweede fase over in de derde, die duurde van 1905 tot 1930, en gekenmerkt werd door een toename aan politieke invloed van shinto-instellingen, de totstandkoming van een strakkere hiërarchische organisatie, en meer overheidsbemoeienis met heiligdommen. Onderwijs speelde een centrale rol in de verspreiding van deze vorm van nationaal shinto; middels verhalen, ceremonieën, schoolreisjes en dergelijke werden nationalistische waarden als trouw aan het vaderland, gehoorzaamheid en opofferingsgezindheid verspreid.³⁶

De periode van 1930 tot 1945, tot slot, kan gezien worden als de laatste fase van staatsshinto, en het was pas tijdens deze periode dat het shinto-establishment volledig geïntegreerd raakte in het staatsapparaat. De illusie van een scheiding tussen kerk en staat werd niet meer opgehouden, en de vrijheid van andere religies werd serieus ingeperkt. De totstandkoming van een nationaal overheidsorgaan dat voorschreef hoe rituelen uitgevoerd moesten worden en de op shinto gebaseerde nationale ideologie verspreidde (de *Jingūin* 神祇院, in 1940), en de toenemende onderdrukking van religieuze organisaties die weigerden te participeren in verplichte shintorituelen en/of millenaristische ideeën hadden (zoals Ōmoto 大本, Sōka Gakkai 創価学会 en christelijke bewegingen als de Holiness kerk ホーリネス教会),³⁷ maken dit duidelijk. Shintorituelen en -symbolen vormden een essentieel onderdeel van de nationale ideologie en politiek van deze periode (aangeduid met de term *kokutai* 国体, hetgeen letterlijk ‘nationaal lichaam’ betekent). Deze ideologie vormde de legitimatie voor de imperialistische annexatie en exploitatie van Korea, Mantsjoerije en, uiteindelijk, grote delen van Oost- en Zuidoost-Azië.

³⁵ Het Yasukuni-heiligdom heeft ook na de oorlog bij tijd en wijle de gemoederen verhit. Zie voor een inleiding J. Nelson, ‘Social Memory as Ritual Practice: Commemorating Spirits of the Military Dead at Yasukuni Shinto Shrine’, *The Journal of Asian Studies* 62.2 (2003) 443-467. Voor een meer diepgaand overzicht van de discussie (inclusief essays van voor- en tegenstanders), zie J. Breen, *Yasukuni, the War Dead and the Struggle for Japan's Past* (Londen 2007).

³⁶ S. Shimazono, ‘State Shinto in the Lives of the People’, 102-105.

³⁷ A.P. Rots, ‘Christian Millenarianism and Nationalism in Prewar Japan: Nakada Jūji's Politics of Identity’ in: T. Aoyama ed., *Religion, Identity and Conflict: Proceeding of the Postgraduate Workshop, CAAS Inaugural International Conference* (Tokyo 2010) 49-58: 52.

De vraag blijft echter of de term ‘staatsshinto’ geschikt is om te gebruiken, dan wel onduidelijkheid schept. De ideologische ontwikkelingen die leidden tot Japans imperialisme en militarisme zijn beslist geen gesloten boek. Integendeel: discussies over de rol die Japan speelde tijdens de oorlog zijn onverminderd controversieel, geschiedenisonderwijs en de rol van de keizerlijke familie blijven gevoelige kwesties, en gangbare historische interpretaties van zaken als de aanval op Pearl Harbour en het Bloedbad van Nanking worden door Japanse conservatieven in twijfel getrokken, of ronduit ontkend – met alle gevolgen voor internationale betrekkingen van dien.³⁸ Sinds de jaren zeventig van de twintigste eeuw hebben conservatieve krachten binnen de Japanse maatschappij actief pogingen ondernomen de geschiedenis te herschrijven; een ontwikkeling die nauw verband hield met de ontwikkeling van *nihonjinron* 日本人論 (pseudowetenschappelijke theorieën waarin de veronderstelde uniciteit en superioriteit van het Japanse volk beargumenteerd werd) in dezelfde periode, alsmede met pogingen keizerlijke symboliek te herstellen, onder meer door het herinvoeren van aan het keizerlijk gezag gelieerde nationale feestdagen.

Het naoorlogse shinto-establishment, in de vorm van de koepelorganisatie Jinja Honchō 神社本庁 (National Association of Shrines) en diens politieke lobbyorganisatie Shinseiren 神政連, heeft een proactieve rol gespeeld in deze ontwikkelingen. Ook vandaag de dag trachten deze organisaties de publieke opinie en de politieke besluitvorming te beïnvloeden. Zo zijn ze actief in het propageren van het Yasukuni-heiligdom (waar onder meer veroordeelde oorlogsmisdadigers vereerd worden) als een nationale, ‘niet-religieuze’ gedenkplaats voor oorlogsgevallenen – een retorische constructie en de facto onmogelijkheid, gezien het feit dat zij niet louter herdacht worden, maar ritueel vereerd als zijnde goden – en, recentelijk, in het ageren tegen progressieve wetsvoorstellen zoals het verlenen van stemrecht aan permanente migranten.³⁹ Ofschoon Jinja Honchō formeel geen leergezag heeft, en heiligdommen en priesters tot op zekere hoogte vrij zijn er hun eigen standpunten op na te houden, is het een invloedrijke organisatie die met

³⁸ M. Hirano, *History Education and International Relations: A Case Study of Diplomatic Disputes over Japanese Textbooks* (Folkestone 2009).

³⁹ Breen en Teeuwen, *A New History of Shinto*, 201-202.

haar activiteiten de opvatting dat het naoorlogse shinto in essentie apolitiek is logenstraft.⁴⁰

Sommige wetenschappers stellen dan ook dat ‘staatsshinto’ in feite nooit opgehouden heeft te bestaan.⁴¹ Het is inderdaad evident dat ook na de oorlog shinto-organisaties en -intellectuelen zich begeven hebben op politiek terrein, en actief gepoogd hebben shinto te heruitvinden als civiele religie.⁴² De intieme verwevenheid tussen shinto, nationalisme, keizerlijke symboliek en conservatieve politiek is nooit verdwenen, en heeft sinds de jaren zeventig aan invloed gewonnen.⁴³ Dat betekent echter niet de term ‘staatsshinto’ een geschikte aanduiding is. Er was in de periode tussen 1868 en 1945 al geen strikte scheiding tussen ‘echte’ shinto (‘heiligdomshinto’ of ‘volksshinto’) en ‘staatsshinto’ – die classificatie werd gemaakt na de Japanse capitulatie, teneinde een scheiding te maken tussen shinto als religie en shinto als politieke ideologie – en een dergelijke scheiding heeft ook na de oorlog niet bestaan. Het onderbrengen van politieke elementen van shinto onder de opgerechte categorie ‘staatsshinto’ suggereert dat er daarnaast nog een andere vorm van shinto bestaat – ‘heiligdomshinto’, of ‘echte shinto’, afhankelijk van de gehanteerde terminologie – die niet politiek zou zijn.

Wie uitgaat van een tweedeling tussen ‘shinto’ en ‘staatsshinto’ maakt zich dus schuldig aan een traditionele godsdienstwetenschappelijke kwaal: het discursief scheiden van politiek en religie, volgens de aanname dat religie

⁴⁰ Voor een overzicht van recente kwesties, zie J. Breen, “‘Conventional Wisdom’ and the Politics of Shinto in Contemporary Japan”, *Politics and Religion* 4.1 (2010) 68-82.

⁴¹ S. Shimazono, ‘State Shinto and Religion in Post-War Japan’ in: J.A. Beckford en N.J. Demerath III ed., *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* (Londen 2007) 697-709: 700.

⁴² De term ‘civiele religie’ is gedefinieerd als ‘any set of beliefs and rituals, related to the past, present and/or future of a people (“nation”) which are understood in some transcendental fashion.’ P.E. Hammond, ‘The Sociology of American civil Religion: A Bibliographical Essay’, *Sociological Analysis* 37.2 (1976) 169-182: 171; vgl. M.B. McGuire, *Religion: The Social Context* (Belmont 2002) 202-208. Een belangrijk aspect van deze mythen en rituelen is niet alleen dat ze gerelateerd zijn aan noties betreffende de natie, maar ook dat ze veelal een publiek karakter hebben. In het geval van Japan betreft het met name rituele praktijken rond het keizerlijke huis, maar ook nationalistische narratieven en herdenkingen.

⁴³ Vgl. K.P. Takayama, ‘The Revitalization of Japanese Civil Religion’ in: M.R. Mullins, S. Shimazono en P.L. Swanson ed., *Religion and Society in Modern Japan: Selected Readings* (Fremont 1993) 105-120.

weliswaar ingezet kan worden voor allerlei politieke doeleinden, maar dat het *in essentie* een apolitiek fenomeen is. De dichotomie is kunstmatig, ook wanneer deze wordt geprojecteerd op de vooroorlogse periode, en is ingezet om shinto te ontdoen van de associaties met imperialisme en fascisme. Aangezien religieuze organisaties en ideologieën per definitie een politieke rol spelen, en de term ‘staatsshinto’ ten onrechte suggereert dat het shinto van heiligdommen en lokale goden apolitiek is, is het wellicht beter om de term volledig te vermijden.

Een natuurreligie?

Zoals gezegd, een belangrijke alternatieve interpretatie van shinto, die de laatste jaren flink aan populariteit heeft gewonnen, is de opvatting dat shinto in essentie een vorm van natuurverering is. Shinto wordt tegenwoordig vaak voorgesteld als een oeroude animistische traditie met een holistisch wereldbeeld, die in de moderne tijd zou kunnen dienen als blauwdruk voor een nieuwe milieuethiek. In het laatste deel van dit artikel zal ik hier kort op ingaan.

De opvatting dat shinto intiem verweven is met een bepaalde typisch Japanse natuurervaring is in principe niet nieuw. De reeds genoemde Motoori Norinaga (een van de belangrijkste ideologen die aan de wieg stonden van de ontwikkeling van shinto tot onafhankelijke ‘Japanse’ religie) stelde al dat een intuïtieve, emotionele waardering van de schoonheid inherent in natuurlijke elementen, en een harmonie tussen mens en omgeving, een essentieel onderdeel waren van wat hij zag als de oorspronkelijke Japanse weg. Deze ideeën werden verder uitgewerkt door latere intellectuelen als Okakura Tenshin 岡倉天心 (1863-1913) en Anesaki Masaharu 姉崎正治 (1873-1949), die aanzienlijke invloed zouden uitoefenen op de essentialistische beeldvorming aangaande ‘Japan’ als een natie van gevoelige natuurliefhebbers. Zij werden daarbij gevoed door oriëntalistische mythen, die zij herformuleerden in hun voordeel (een proces dat wel wordt aangeduid met de term *reverse orientalism*⁴⁴). De aan de Kyoto-school verbonden Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 (1889-1960) verschaftte vervolgens in zijn boek *Fūdo* 風土 (traditioneel vertaald als ‘klimaat’) een Herderiaanse

⁴⁴ B. Faure, ‘The Kyoto School and Reverse Orientalism’ in: C.W. Fu en S. Heine ed., *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives* (Albany 1995) 245-281.

‘filosofische’ argumentatie voor de stelling dat het Japanse volk uniek is in de manier waarop het in harmonie leeft met de natuur, hetgeen een gevolg zou zijn van geografische omstandigheden.⁴⁵ Ideeën over de ‘natuur’ vormen dus al sinds de Meijiperiode een centraal onderdeel van het intellectuele en maatschappelijke discours over de aard van de Japanse natie, en zijn als zodanig uitermate politiek.⁴⁶ In de naoorlogse periode vonden dergelijke ideeën weerklink in allerlei populaire en pseudowetenschappelijke werken, zowel binnen Japan als daarbuiten: zo wordt de unieke verbondenheid tussen ‘de Japanners’ en ‘de natuur’, en de essentiële alteriteit ten opzichte van ‘het Westen’, romantisch verbeeld in een grote hoeveelheid boeken en films over ‘zen’, tuinarchitectuur, vechtsporten en dergelijke.

In 1967 publiceerde het toonaangevende wetenschappelijke tijdschrift *Science* een artikel van de Amerikaanse historicus Lynn White, die onverbloemd stelde dat de milieuproblematiek waar de moderne wereld sinds de industriële revolutie mee te kampen had een direct gevolg was van de joods-christelijke wereldbeschouwing, en de schuld was van ‘het Westen’.⁴⁷ Hij werd al vroeg bekritiseerd vanwege zijn cultuuresentialisme, maar zijn artikel heeft niettemin grote invloed gehad op een generatie van ‘groene oriëntalist’ die hun eigen milieuagenda projecteerden op niet-westerse tradities.⁴⁸ Sinds de jaren negentig is er bovendien een aanzienlijke groep theologen en godsdienstwetenschappers die menen dat religies een cruciale rol kunnen spelen in het tegengaan van milieuproblematiek, en allerlei vormen van natuur- en milieubewustzijn zijn gaan ontwaren in de door hen bestudeerde tradities.⁴⁹ Het zal dus weinig verbazing wekken dat

⁴⁵ T. Watsuji, *Fudo: Ningengakuteki kōsatsu* [Klimaat en landschap: een antropologische studie] (Tokyo 1935).

⁴⁶ Vgl. J.A. Thomas, *Reconfiguring Modernity: Concepts of Nature in Japanese Political Ideology* (Berkeley 2001) en T. Morris-Suzuki, *Re-inventing Japan: Time, Space, Nation* (New York 1998) 35-59.

⁴⁷ L. White, Jr., ‘The Historical Roots of our Ecologic Crisis’, *Science* 155.3767 (1967) 1203-1207.

⁴⁸ L. Lohmann, ‘Green Orientalism’, *The Ecologist* 23.6 (1993) 202-204.

⁴⁹ Het meest in het oog springende voorbeeld van deze trend is de serie congressen rond het thema ‘Religions of the World and Ecology’ georganiseerd van 1996 tot 1998 door het Centre for the Study of World Religions (CSWR) aan Harvard University; van de meeste congressen zijn de resultaten vervolgens gepubliceerd in boekvorm. Zie <http://www.hds.harvard.edu/cswr/about/history/ecology.html>, geraadpleegd 4 mei 2011. Een soortgelijk initiatief is The Forum on Religion and

ook shinto, met zijn veronderstelde animistische c.q. holistische wereldbeeld en prehistorische wortels, 'herontdekt' is als zijnde een authentieke natuurreligie met een rijk potentieel voor milieuetiek. Verscheidene niet-Japanse wetenschappers hebben zich sterk gemaakt voor deze interpretatie, daarmee totaal voorbijgaand aan de politieke dimensie van het moderne shinto.⁵⁰ In de afgelopen jaren zijn ook steeds meer Japanse shinto-ideologen en -organisaties gaan begrijpen dat de notie van shinto als vredelievende natuurreligie wereldwijd op respect kan rekenen, en dus uitermate geschikt is als pr-materiaal. Zelfs Jinja Honchō definieert shinto in zijn Engelstalige publicaties tegenwoordig als een vorm van natuurverering, en stelt dat het een belangrijke rol kan spelen in het kweken van milieubewustzijn en het tegengaan van problemen als vervuiling en ontbossing.⁵¹

De idealen mogen sympathiek ogen, de vraag is natuurlijk hoe ze in de praktijk gerealiseerd kunnen worden. Van Jinja Honchō hoeft men op dit gebied weinig te verwachten; die organisatie heeft hele andere prioriteiten, zoals Breen en Teeuwen terecht opmerken.⁵² Het is in ieder geval van belang ons te realiseren dat Japanse auteurs die pleiten voor natuur- en milieubewustzijn daarmee niet noodzakelijkerwijs hetzelfde bedoelen en dezelfde agenda hebben als, pak hem beet, progressieve Amerikaanse natuurtheologen. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de wijze waarop conservatieve filosofen als Yasuda Yoshinori 安田喜憲 en Umehara Takeshi 梅原猛 zich ontfermd hebben over de idee dat shinto, bron van de Japanse cultuur, in

Ecology aan Yale University; zie <http://fore.research.yale.edu/>, geraadpleegd 4 mei 2011.

⁵⁰ Bijvoorbeeld H.B. Earhart, 'The Ideal of Nature in Japanese Religion and Its Possible Significance for Environmental Concerns', *Contemporary Religions in Japan* 11.1-2 (1970) 1-26; J. Clammer, *Japan and Its Others: Globalization, Difference and the Critique of Modernity* (Melbourne 2001) 217-243; R. Bernard, 'Shinto and Ecology: Practice and Orientations to Nature', *Forum on Religion and Ecology* (2004), op <http://fore.research.yale.edu/religion/shinto/>, geraadpleegd 4 mei 2011; D.M.P. Shaw, 'The Way Forward? Shinto and a Twenty-First Century Japanese Ecological Attitude' in: S. Bergmann, P.M. Scott, M. Jansdotter Samuelsson en H. Bedford-Strohm ed., *Nature, Space and the Sacred: Transdisciplinary Perspectives* (Ashgate 2009) 311-330.

⁵¹ Jinja Honchō, 'Nature, it is divine: Message from Shinto', op <http://www.jinjahoncho.or.jp/en/publications/nature/index.html>, geraadpleegd 4 mei 2011.

⁵² Breen en Teeuwen, *A New History of Shinto*, 208-209.

essentie een oeroude, pure vorm van animisme en natuurverering is.⁵³ Animisme wordt bij hen, geheel volgens de principes van *reserve orientalism*, omgevormd van een primitieve vorm van religie (de betekenis die het in negentiende-eeuwse evolutionistische theorieën van religie had) tot een moreel en spiritueel superieure vorm – postmodernisme *avant la lettre*, volgens Umehara.⁵⁴ Dit wordt op Whiteaanse wijze tegenover ‘het Westen’ geplaatst, dat de natuur wil ‘onderwerpen’, in tegenstelling tot Japan, dat met haar in harmonie wil samenleven. De conclusie laat zich raden: Japan heeft een internationale missie te vervullen in het verspreiden van haar ‘inheemse vredesfilosofie’. Dergelijke opvattingen zijn ook de meest toonaangevende vertegenwoordiger van de opvatting dat shinto een natuurreligie is, Sonoda Minoru 園田稔, niet vreemd.⁵⁵ Een dergelijke herinterpretatie blijft nadrukkelijk binnen de essentialistische opvatting van shinto als de oeroude spirituele traditie van het Japanse volk.

Kortom: het feit dat ‘shinto’ heruitgevonden is als natuurreligie betekent niet dat het zijn historische associaties met de Japanse natie, en daarmee zijn politieke dimensie, verliest – hoezeer sommige ‘westerse shintoïsten’ ook mogen beweren dat het universele potentie heeft.⁵⁶ Het betekent ook niet dat shintopriesters nu allemaal op de barricades staan om de bouw van nieuwe kerncentrales of snelwegen tegen te gaan, of dat de Shinseiren (zie boven) voortaan bij parlementariërs gaat pleiten voor de aanleg van meer nationale parken of voor groene energie. De ontwikkeling lijkt zich tot op heden vooral af te spelen op twee niveaus: abstracte ideologie en kleinschalig lokaal activisme.

⁵³ Y. Yasuda, ‘Animism Renaissance’, *Nichibunken Newsletter* 5 (1990) 2-4; T. Umehara, ‘Ancient Postmodernism’, *New Perspectives Quarterly* 26.4 (2009) 40-54.

⁵⁴ Vgl. L. Gebhardt, ‘Ein Animist wie Du und Ich: Das Animistische als das Japanische in der Japanischen Literatur’ in: D. Dirks en E. Janssen ed., *Japanstudien 7: Reformen im politökonomischen System Japans* (München 1996) 439-447.

⁵⁵ M. Sonoda Minoru en S. Tabuchi, ‘Transmitting a made-in-Japan philosophy of peace to the world: A message of symbiosis from Shinto shrine groves’, *Voices: Newsletter of the Sasakawa Peace Foundation* 50.2 (2006) 1-4; M. Sonoda, ‘Shinto and the natural environment’, Breen en Teeuwen, *Shinto in History*, 32-46; M. Sonoda, ‘“Shinrin rettō” no shūkyō bunka’ [De religieuze cultuur van het ‘beboste eilandenrijk’] in: Jinja Shinpō Sha, *Gendai Shintō kenkyū shusei 10: Shintō to Nihon bunka*, (Tokyo 2000) 535-562.

⁵⁶ Zie bijvoorbeeld De Leeuw, ‘Shinto – een vredelievende natuurfilosofie’, 13; Picken, *Shinto Meditations for Revering the Earth*, 15.

De heruitvinding van shinto als natuurreligie heeft een sterke ideologische component, en speelt een belangrijke rol in de huidige identiteitspolitiek van sommige shinto-organisaties en -intellectuelen. Deze kan gelezen worden als een strategie voor depolitisering, maar ook als een poging om shinto een functie te verschaffen (symbolisch, politiek en economisch) in het Japan van de eenentwintigste eeuw. De ideeën zijn onder meer ontwikkeld in een aantal congressen en publicaties van een tweetal organisaties, genaamd International Shinto Foundation (Shintō Kokusai Gakkai 神道国際学会) en Shintō Bunka Kai 神道文化会.⁵⁷ Centraal in hun discours staat de term *chinju no mori* 鎮守の森, die verwijst naar een klein bos (*mori* 森) rondom een heiligdom, waar een lokale beschermgod (*chinju* 鎮守) huist. Deze notie is direct verbonden aan nostalgische idealen betreffende kleinschaligheid, sociale harmonie, plattelandleven en lokale cultuur, die een centrale rol spelen in moderne Japanse identiteitspolitiek en ook commercieel uitgebuit worden.⁵⁸ Ze komen daarentegen niet noodzakelijkerwijs overeen met de daadwerkelijke situatie van veel heiligdommen op het platteland, die bedreigd worden door problemen als geldgebrek, vergrijzing, het verdwijnen van sociale voorzieningen en dergelijke.⁵⁹

Het interessante van dit discours is het feit dat het niet beperkt blijft tot shinto-priesters en -theologen als Sonoda Minoru en diens collega Ueda Masaaki 上田正明, maar dat ook buitenstaanders een actieve rol spelen. De

⁵⁷ Zie bijvoorbeeld International Shinto Foundation, *The Kyoto Protocol, the Environment and Shinto: International Symposium Commemorating the Accreditation as NGO of the United Nations* (Tokyo 2000); Shintō Bunka Kai ed., *Shizen to shintō bunka* [Natuur en shintocultuur] 3 dln. (Tokyo 2009-2010).

⁵⁸ Vgl. J. Robertson, 'It Takes a Village: Internationalization and Nostalgia in Postwar Japan' in: S. Vlastos ed., *Mirror of Modernity: Invented Traditions in Modern Japan* (Berkeley 1998) 110-129.

⁵⁹ Ondanks een wijdverspreid nostalgisch verlangen naar idyllisch plattenlandsleven, effectief ingezet voor commerciële en identiteitspolitieke doeleinden (zie vorige noot), heeft het onderwerp van grootscheepse ontvolking en het wegvallen van sociale voorzieningen op het platteland, en de gevolgen daarvan voor lokale religieuze instellingen, nauwelijks media- of wetenschappelijke aandacht gekregen. Pas recent is er gewezen op deze ontwikkeling. Zie A. Yamamura, 'Ima jinja shintō ga abunai' [Heiligdommenschinto is in gevaar], *Shokun* 41.3 (2009) 113-125; R. Fuyutsuki, 'Kasoka to jinja – Shōdoshima no jirei kara' [Ontvolking en heiligdommen – het voorbeeld van Shōdoshima] in: K. Ishii ed., *Shintō wa doko e iku ka* [Waar gaat shinto heen] (Tokyo 2010) 160-173.

meest toonaangevende deelnemers zijn de ecoleog Miyawaki Akira 宮脇昭, die in het cultiveren van chinju no mori een manier ziet om lokale ecosystemen te beschermen, en de architect en geograaf Ueda Atsushi 上田篤, die het ziet als een belangrijk element van de traditionele Japanse cultuur.⁶⁰ Er vormt zich dus een coalitie van shinto-ideologen en wetenschappers uit andere disciplines, die in het nieuwe chinju no mori paradigma een mogelijkheid zien voor het behouden van ‘traditionele’ lokale religieuze plaatsen, ecosystemen en cultuurgood.

Het tweede niveau is lokaal. Verschillende heiligdommen en priesters doen pogingen betekenis te geven aan de ideologische ontwikkelingen. Veel van hen zijn aangesloten bij een organisatie genaamd Shasō Gakkai 社叢学会, opgericht om het ideaal van chinju no mori te verspreiden en shintopriesters in contact te brengen met ecologen en biologen. Deze organisatie verschaft heiligdommen het ideologische vocabulaire dat hen kan helpen hun eigen bosgebieden te beschermen tegen expansionistische projectontwikkelaars, maar ook kennis op het gebied van bosbeheer. Een heiligdom dat zich actief inzet voor bescherming van het eigen bos, en ook activiteiten ontplooit op het gebied van milieueducatie (van openbare lezingen tot scouting), is Shimogamo Jinja 下賀茂神社 in Kyoto. Andere heiligdommen die experimenteren met lokaal natuurbehoud en milieueducatie, vaak in verband gebracht met festivals en andere traditionele cultuuruitingen, zijn Meiji Jingū 明治神宮 in Tokyo, Kamigamo Jinja 上賀茂神社 in Kyoto, Atsuta Jingū 熱田神宮 in Nagoya en Tsurugaoka Hachimangū 鶴岡八幡宮 in Kamakura – kortom, sommige van ’s lands oudste en meest bekende heiligdommen. Zij creëren een rol voor heiligdommen op het gebied van natuur- als cultuurbehoud, en bouwen op creatieve wijze voort op bestaande ideeën aangaande de intieme verwevenheid van de Japanse cultuur, samenleving en natuur. Zo dragen zij bij aan de ontwikkeling van een nieuwe maatschappelijke functie voor shintoheiligdommen, en versterken en passanten hun plaats op de Japanse religieuze markt.

Terwijl kleine heiligdommen op het platteland de grootste moeite hebben het hoofd boven water te houden, mogen veel beroemde oude

⁶⁰ Voor een representatieve inleiding tot het discours, waarin verschillende hoofdrolspelers aan het woord komen, zie M. Ueda ed., *Tankyū ‘chinju no mori’: shasōgaku e no shōtai* [Onderzoek naar ‘chinju no mori’: een uitnodiging tot het bestuderen van de bossen van heiligdommen] (Tokyo 2004).

heiligdommen zich recentelijk juist in een grote populariteit verheugen – met name zij die een fraaie natuurlijke omgeving hebben, en kunnen bogen op rijke culturele tradities (al dan niet uitgevonden). Sinds enkele jaren worden deze plaatsen aangeduid met de term *powerspot* パワースポット, en worden beschreven als plaatsen met een grote spirituele kracht, waar veel religieuze verdienste te vergaren is.⁶¹ Massamedia, tijdschriften en reisgidsen staan er vol mee, en reisbureaus en heiligdommen spinnen er garen bij. Ook sommige shinto-ideologen liften mee op de nieuwe spirituele trend, en suggereren een direct verband tussen het oeroude shinto-natuurbewustzijn, modern natuurbewoud, en een intuïtieve, mystieke ervaring van het goddelijke.⁶²

Dat aan bepaalde plaatsen in de natuur een bepaalde spirituele kracht wordt toegeschreven is natuurlijk niet nieuw; de manier waarop dat geformuleerd wordt is dat wel. Natuur en milieu zijn populaire *catchwords*, waar recentelijk binnen shinto handig gebruik van wordt gemaakt. Dat betekent niet dat het engagement dat nu door sommige priesters en andere betrokkenen aan de dag wordt gelegd niet oprecht is, maar het betekent wel dat er meerdere factoren zijn die van invloed zijn op het herdefiniëren van shinto als natuurreligie. Naast interne Japanse economische en politieke factoren spelen ook internationale betrekkingen en PR een rol. Het feit dat heiligdommen en andere shinto-organisaties zich actief inzetten voor het behoud van hun eigen kleine bosgebied betekent niet noodzakelijkerwijs dat zij in actie komen wanneer andere, veel grotere natuurgebieden bedreigd worden – en wie dat wel doet maakt kans zijn positie te verliezen.⁶³ Een belangrijk aspect van het begrip chinju no mori is namelijk dat het verwijst naar relatief kleine, afgebakende bosgebieden; dat wil zeggen, het is van

⁶¹ N. Suga, 'Pawāsupotto to shite no jinja' [Heiligdommen als *powerspots*] in: Ishii, *Shintō wa doko e iku ka*, 232-252; vgl. I. Reader en G.J. Tanabe, Jr., *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan* (Honolulu 1998).

⁶² De meest toonaangevende vertegenwoordiger van deze ontwikkeling is de idiosyncratische hoogleraar annex 'shinto-songwriter' Kamata Tōji 鎌田東二. Zie bijvoorbeeld T. Kamata, *Seichi kankaku* [De intuïtie van heilige plaatsen] (Tokyo 2008).

⁶³ Breen en Teeuwen, *A New History of Shinto*, 207-208.

toepassing op het lokale bos rondom het heiligdom, niet het ‘woeste’ natuurgebied verderop.⁶⁴

De vraag is dan ook hoe deze vorm van shinto-gerelateerd natuurbehoud en milieuactivisme het beste geduid kan worden. Ten eerste moeten we ons bewust te zijn van het feit dat idealen aangaande de natuur niet per definitie overeenkomen met de realiteit, zoals dat ook geldt voor maatschappelijke idealen.⁶⁵ Daarnaast is het van belang te onderstrepen dat in het chinju no mori discours ‘natuur’ niet diametraal tegenover ‘cultuur’ wordt geplaatst. Integendeel, in het ideaaltypische model zijn natuur en cultuur sterk met elkaar verweven: een gezond ecosysteem bestaat bij gratie van kleinschalige cultivering, landbouw, bebossing en visvangst. Het cultuurlandschap dat zo ontstaat, *satoyama* 里山 genaamd, is een ideaal dat door veel Japanse en buitenlandse ecologen en milieubeschermers omarmd is.⁶⁶ Het figureerde prominent op het congres voor biodiversiteit dat in november 2010 door de Verenigde Naties in Nagoya georganiseerd werd, en wordt expliciet genoemd in het verdrag.⁶⁷ Niet geheel toevallig komt het volledig overeen met nostalgische constructies van ‘oorspronkelijk Japans’ dorpsleven – eenvoudig, oprecht en in harmonie met de natuur – die volledig voorbij gaan aan de realiteit van rurale ontvolking. Chinju no mori en satoyama zijn idealen die deel uitmaken van een romantisch-nationalistisch utopisme, waarin shintopriesters, ecologen en reisbureaus elkaar vinden. Dat doet in principe niets af aan de betrokkenheid en het idealisme van individuele priesters en wetenschappers, maar het is wel goed ons te realiseren dat de recente ontwikkelingen niet noodzakelijkerwijs betekenen dat men zich binnen shinto inzet voor de natuur *als geheel*. Lokale initiatieven gericht op het behoud van geselecteerde bosgebieden en het

⁶⁴ De opvatting dat shinto ‘holistisch’ is is dan ook problematisch – bepaalde natuurlijke elementen zijn weliswaar heilig en/of beziel, maar deze worden geïsoleerd en gecultiveerd, en komen dus niet overeen met ‘de natuur’ als geheel.

⁶⁵ Vgl. Y.-F. Tuan, ‘Discrepancies between environmental attitude and behaviour: Examples from Europe and China’, *Canadian Geographer* 12.3 (1968) 167-190.

⁶⁶ B. Williams, ‘Satoyama: The Ideal and the Real’, *Kyoto Journal* 75 (2010) 24-29.

⁶⁷ De VN steunen het zogenaamde Satoyama Initiative, dat ‘promotes and supports socio-ecological production landscapes, which have been shaped over the years by the interaction between people with nature. The Initiative aims to realise societies in harmony with nature where both biodiversity and human well-being are maintained harmoniously’ (<http://satoyama-initiative.org/en/>, geraadpleegd 10 mei 2011). Zie in het VN verdrag COP 10 Decision X/32, ‘The sustainable use of biodiversity’, §5-9, op <http://www.cbd.int/decision/cop/?id=12298>, geraadpleegd 4 mei 2011.

engageren van jeugd voor cultuur en natuur hebben wellicht positieve effecten op heiligdommen, gemeenschappen en ecosystemen. Dat betekent echter niet dat shinto-organisaties zich nu actief inzetten voor abstracte kwesties als klimaatverandering, nucleaire energie, overbevissing of de import van tropisch hardhout. De ‘ontdekking’ van shinto als natuurreligie die kan bijdragen tot meer milieubewustzijn en het tegengaan van milieuproblematiek is vooralsnog dus vooral een ideologische constructie. Het zou dan ook onjuist zijn om te suggereren dat de chinju no mori beweging een heel andere vorm van shinto voorstaat dan conservatief-nationalistische organisaties die shinto willen herintroduceren als nationale civiele religie: beide bouwen voort op dezelfde aannames, en liggen in elkaars verlengde.

Percepties van de natuur zijn gevormd binnen een bepaalde culturele context, en zijn vaak sterk ideologisch gekleurd. Rousseau en Herder, twee van de grondleggers van het moderne nationalisme, stelden reeds dat ‘volkeren’ in hoge mate beïnvloed zijn door de natuur en het klimaat van het land waar zij wonen.⁶⁸ Landschappen vormen een van de traditionele fundamenteën van natievorming – ‘ethnoscapes’, in de formulering van Anthony D. Smith.⁶⁹ De herontdekking en cultivering van het chinju no mori concept, dat naadloos aansluit bij het door milieubewegingen omarmde satoyama-ideaal, is dan ook meer dan louter een creatieve poging tot het vinden van een nieuwe maatschappelijke rol voor shinto-organisaties. Het maakt deel uit van een bredere sociaal-culturele beweging, die niet alleen gericht is op het ‘herstel’ van traditionele Japanse landschappen maar ook, in het verlengde daarvan, van ‘traditionele cultuur’, moraal en nationale identiteit. Het feit dat de binnen deze beweging gehanteerde begrippen inmiddels hun weg gevonden hebben naar NGO’s en overheidsbeleid, en dat heiligdommen en ‘heilige bossen’ zich de laatste jaren op een groeiende populariteit mogen verheugen, toont aan dat een dergelijke combinatie van ecologische, nostalgische en ‘religieuze’ motieven een snaar raakt in de huidige Japanse samenleving. Het cultiveren van ‘traditionele landschappen’ en heilige plaatsen kan bijdragen tot een versterkt gevoel van lokale en nationale verbondenheid, en heeft zodoende een politieke dimensie. De komende jaren zal blijken of en hoe overheden verder op deze trend gaan inspelen.

⁶⁸ B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, herziene druk (London 1991) 60.

⁶⁹ A.D. Smith, *Myths and Memories of the Nation* (Oxford 1999) 149-160.