

Weiterdenken – Näherschauen. Japan

Peter Ackermann

Distanz ist die neutrale Größe, die ins Spiel kommt, wenn wir uns mit Japan auseinandersetzen. Distanz ist hier räumlich gemeint, doch ist auch festzuhalten, dass die Grundzüge des modernen Japan spezifisch geprägt sind durch das in Ostasien rezipierte chinesisch-sprachige Schrifttum¹ und durch die willentlich geschaffene Distanz durch Abschottung vom Ausland (1. Hälfte 17. Jh. bis Mitte 19. Jh.), d. h. durch Abschottung von den Diskursen, die das Denken und Handeln des neuzeitlichen Europa bestimmt haben. Wenn im Folgenden von „Westen“ die Rede ist, so ist damit spezifisch ein Raum gemeint, dessen Diskurse vom Westen Eurasiens ausgehen und vielfältig, aber *nicht* vom chinesisch-sprachigen Schrifttum geprägt sind.

Hier will ich auf drei Themen eingehen, in denen vor allem deshalb ein Näherschauen gefordert ist, weil es um Vorstellungswelten geht, die wir im Westen nicht einfach „analysieren“ und dann „verstehen“ können, sondern die identitätsbestimmend sind und deshalb emotionale, meist wertende Reaktionen zur Folge haben, welche zu neutralisieren unsere Kräfte übersteigen dürfte. So gibt es nur die Möglichkeit, ins Ungewisse hinein intensiv weiterzudenken. Die drei Themen sind, erstens, in unseren Sprachen hoch wertbeladene Begriffe, die sich als Übersetzungsbegriffe auch im Japanischen finden (da außereuropäische Kulturen in der Regel gezwungen wurden oder gemeint haben, um „zivilisiert“ zu sein, „dasselbe“ wie der Westen haben zu müssen), die jedoch einer anderen Wertung als in westlichen Sprachen unterliegen; zweitens japanische Begriffe, die in Japan einer hohen Wertung unterliegen, jedoch kaum in eine westliche Sprache übersetzbar sind und sich uns deshalb nicht wirklich erschließen, und drittens, die Problematik immer plakativer Wahrnehmung von Kulturen bei zunehmender Distanz.

1 Die Konfuzianismus- und Ostasienrezeption in Europa seit dem 17. Jahrhundert hinterließ durchaus Spuren, doch kann kaum von einem nachhaltigen Einfluss auf Politik und Gesellschaft in Europa die Rede sein, insbesondere da im Laufe der europäischen Entwicklung eine gewisse Abwertung des Chinesischen unverkennbar wird.

1. „Religion“

Es drängt sich auf, eine Reihe von uns vertrauten Begriffen auf ihre Gültigkeit im Japanischen zu überprüfen, etwa Religion, Beruf, Staat, Glück, Höflichkeit, Kaiser (vgl. Shillony 1990), Literatur (vgl. Schamoni 1992, 1995, 2014, Meyer 2014), Familie, Bildung, Schicksal, Schuld, Körper, Form, Inhalt, Volk, Kunst, Liebe und vieles andere mehr.²

In einigen Untersuchungen habe ich auf Probleme bei Begriffen wie Musik, Schönheit oder Mensch hingewiesen. Zudem sollte eine gewisse Skepsis angebracht sein, wenn mit Argumenten aus Diskursen im westlichen wissenschaftlichen Bereich vorschnell Japan fokussiert wird; auch wenn sich vergleichbare Phänomene finden, ist es nicht unerheblich, ob sie von den Beteiligten selbst überhaupt in derselben Perspektive gesehen werden.³ Trotz beträchtlicher Unterschiede in der Bedeutung von Begriffen innerhalb der europäischen Sprachen sind es doch diese unsere Begriffe, die einen globalen Diskurs prägen, und es sind diese Begriffe aus dem Westen, die Japan zwingen, nach Vergleichbarem zu suchen oder Vergleichbares (willkürlich) zu konstruieren – oder aber sich auf der Odyssee einer Identitätssuche stolz als absolut unvergleichbar hinzustellen.⁴

Schauen wir bei all diesen Begriffen nicht näher hin, so erkennen wir erstens nicht, wie kontrovers sie im Japanischen selbst gesehen werden können, und zweitens, wie sehr sie die Tatsache verdecken, dass sich hier nicht nur Begriffe,

-
- 2 Bekanntlich haben viele dieser Begriffe auch innerhalb des Westens je nach Diskursraum trotz übergreifender Ausstrahlung sehr unterschiedliche Bedeutung. In Bezug auf das schweizerische Inland zum Beispiel bedeutet „Volk“ wohl nicht eine sprachliche oder kulturelle Größe, sondern primär die Gesamtheit aller Stimmberechtigten. Zu denken gäbe auch etwa die deutsche Übersetzung für das japanische „Ministerium für Bildung“ (u. a.) aus dem englischen „Ministry for Education [...]“ (MEXT), da „Bildung“ und „Education“ im Bedeutungsfeld der jeweiligen Sprachen nicht deckungsgleich sind.
 - 3 Zu „Musik“ vgl. Ackermann 1995, 2001; eine anregende Studie zur Methodik der Annäherung an das Begriffsfeld „Musik“ im nicht-westlichen Kontext ist Zemp 1978. Zu „Mensch“ vgl. Ackermann 2011, zu „Schönheit“ vgl. Ackermann 2007, zu „Freizeit“ vgl. Ackermann 1998, zu „Konflikt“ vgl. Ackermann 1992.
 - 4 Ein Stichwort hier ist *Nihonjin-ron*, ein Begriff, der sich vor allem in den 1960er bis 80er Jahren verbreitete (in der Sache jedoch älter ist); *Nihonjin-ron* bedeutet etwa „Diskurse zum Wesen der Japaner“. Zu *Nihonjin-ron* vgl. die Schriften etwa von Peter Dale, Harumi Befu, Yoshio Sugimoto oder die Übersichten von Tom Gill. Vgl. ferner für die Zeit vor der Mitte des 18. Jahrhunderts das Stichwort *kokugaku* (Studien mit Fokus auf Japan im Gegensatz zu China, und auf angeblich Eigenes, das sich gegen Buddhismus und Konfuzianismus richtet), und für die Zeit danach *wakon yōsai* („Japanischer Geist – Westliche Technik“). Überdies haben vielgelesene Studien von Ruth Benedict oder Chie Nakane erheblich zur Charakterisierung japanischer Denkweisen beigetragen, die m. E. wegen ihrer Isoliertheit zum Zeitpunkt ihres Erscheinens und ihrem Bekanntheitsgrad bei englischsprachigen Lesern zur Stereotypisierung Japans beigetragen haben.

sondern Wertigkeiten gegenüberstehen: „Was, die Japaner kennen gar keinen Gott!?“ oder „betreiben Vielgötterei!“ oder „haben keine *Literatur!*?“ oder „Warum hat der *Kaiser* nicht Befehl zum Kriegsabbruch gegeben?“. Schwer nachzuempfinden ist für uns die Tatsache, dass sich Japan nach der Mitte des 19. Jahrhunderts gezwungen sah, eine komplette ihm fremde Vorstellungswelt nicht nur sprachlich zu übersetzen, sondern auch gesellschaftlich und politisch zu implementieren, ein ganz entscheidender Schritt, den wir in umgekehrter Richtung in Europa so wohl nicht sehen. Dabei musste Japan eine Unzahl von neuen Leitbegriffen und Denkkategorien erfinden.

Zu den wohl folgenschwersten Übersetzungswörtern aus der westlichen Begriffswelt gehört das Wort *shūkyō* („Religion“). „Religion“ gab es (als Begriff) gar nicht, und heute noch besteht keinerlei Hemmung, etwa am Eingang einer Schule eine Tafel aufzustellen mit dem Hinweis „Religion verboten“.⁵ Des Weiteren ist es im Japanischen ganz natürlich, inbrünstig ausgeführte Rituale ohne Bewusstsein irgendeiner „Religion“ durchzuführen (vgl. Ackermann 1993 – hier habe ich auf die Gleichartigkeit von innerer Einstellung und äußerer Körpergestaltung bei Handlungen hingewiesen, die als sehr ernst empfunden werden, aber unabhängig davon, ob sie – in unserer Sichtweise – „religiös“ oder „säkular“ sind). So sollte man sich m. E. ernsthaft fragen, warum es eigentlich Weltkarten der Religionen gibt (wohl beruhend auf Erhebungen zu Religion mit Nennung einer Religionszugehörigkeit).⁶ Oder: Warum gibt es vielerorts ein „Haus der Religionen“ als Begegnungsstätte für Kulturen, wenn zumindest in Japan nicht wenige Menschen mit dem Begriff „Religion“, wie wir ihn gebrauchen, nichts anzufangen wissen? Nicht, weil sie sich von „Religion“ bewusst absetzen (zum Beispiel als „Atheisten“), sondern weil sie ihr „religiöses“ Handeln nicht mit einer Kategorie „Religion“ verbunden sehen. Die Antwort auf die Frage, ob man eine Religion habe, wird nicht selten so beantwortet: „Nein, ich habe keine, ich bin nicht Christ.“

Was sagt uns das japanische *Shūkyō Nenkan* (Religions-Jahrbuch), das vom Bunkachō (Amt für Kultur) herausgegeben wird, über die offizielle japanische Sicht auf Religion? Wir erfahren, dass die jetzt in Japan anzutreffenden Religionen eingeteilt werden können in *Shintō*-orientierte, Buddhismus-orientierte, Christentum-orientierte und andere. 2017 umfasste das japanische *Shūkyō*

5 Gemeint sind hier, ohne Präzisierung (!), spirituelle Gruppen und Bewegungen.

6 Der Begriff „Welt-“ stellte einen gängigen Rahmen dar, um darauf aufmerksam zu machen, dass andere Kulturen auch „dasselbe“ hätten „wie wir“. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass (gemäß Bericht vom 2. August 2019) Medien und Festivals in Großbritannien den Begriff „Weltmusik“ als „überholt und rassistisch“ bezeichnen. Ein Interesse an „Weltmusik“ kann angesichts des Wissensstandes vor einigen Jahrzehnten nicht einfach abgetan werden, aber mit Blick auf die vielfältigen und intensiven Berührungsmöglichkeiten heutzutage verdient die Begriffskritik Aufmerksamkeit.

Nenkan 399 Religions-Körperschaften (*kyōha*, im Prinzip nicht-buddhistische Organisationen, *shūha*, im Prinzip buddhistische Organisationen, und andere Lehrgemeinschaften). Innerhalb dieser Religions-Körperschaften gibt es sog. „umfassende Körperschaften“ und „Einzeleinheiten“ (die einzelnen Schreine, Tempel, Kirchen und anderen Lehrstätten). Zum Beispiel ist die *Tendai-shū* (Tendai-Schule des Buddhismus) eine „Umfassende Körperschaft“, und die einzelnen Tempel, die dem *Tendai-shū* zugehören, sind „Einzeleinheiten“.

Wer gehört dazu? Die verschiedenen Religionskörperschaften geben die Zahlen ihrer Gefolgschaft an, woraus wir Folgendes ersehen können: Die Schreine (*jinja*) geben sämtliche in ihrem Raum lebenden Personen als *ujiko* an („die Kinder des Schreins“, oft des Dorfschreins mit seiner „Gottheit“, *kami*). Im Buddhismus werden die Angehörigen der *danka* angegeben, d. h. der Familien, die einem gewissen buddhistischen Tempel Unterstützung – auch finanzieller Art – geben. Zählt man schon nur alle diese Personen zusammen, ergibt sich eine weit größere Zahl als Japan Einwohner hat.

Wir erkennen an dieser Statistik, dass in ihr „Religion“ keine Glaubenselemente enthält, sondern eher eine Frage von Zugehörigkeiten zu Organisationen bildet, die ganz unterschiedliche Angebote grundsätzlich spiritueller Art bereithalten. Mit Blick auf den Gebrauch des Wortes *shūkyō* („Religion“) weist der Vergleichende Religionswissenschaftler Kohara Katsuhiro (2007) darauf hin, dass die aus dem Westen importierte Idee „Religion“ das Christentum zur Voraussetzung hatte. Anders gesagt, der Begriff entstand, weil dahinter das Christentum als „Standard-Modell“ für eine allgemeine Diskussion über den entsprechenden Themenbereich existierte. Im Übrigen verstanden, so Kohara, nicht nur Missionare, sondern auch japanische Christen in der *Meiji*-Zeit (1868–1912) unter *shūkyō* nur die „hochstehende Religion“, die sich mit *kōdo na bunmei* („hochstehender Zivilisation“) in Verbindung bringen ließ. Diese Bewertung beruhte, so Kohara weiter, auf der Zugrundelegung der christlichen Religion, wobei *Shintō* (etwa der Bezug zu örtlichen, lokalen Gottheiten), *Jukyō* (Konfuzianismus) und andere „Volksreligionen“ von *shūkyō* ausgeklammert wurden. *Shintō* wird – gerade auch in international vergleichenden Statistiken – oft als „japanische Religion“ angegeben, also in der heutigen Praxis vor allem die Rituale rund um einen Schrein, aber auch zu Hause. Doch soll man unbedingt als „Religion“ bezeichnen, was einem tief empfundenen Willen entspringt, um etwas zu bitten und für etwas zu danken, und was darüber hinaus die Gefühle von Freude, Hoffnung, Sicherheit, Sinnlichkeit, Spiel oder organisiertem Auslassen von Energie weckt? Eine solche Frage wird von japanischer Seite häufig gestellt, und sie verweist darauf, dass der Religionsbegriff im japanischen Alltag durchaus etwas Befremdliches hat (vgl. dazu Breen/Teeuwen 2010, Hardacre 2016, Josephson 2012 sowie zahlreiche Publikationen von Ian Reader).

Wie wurde der Druck empfunden von Personen, die sich damit konfrontiert sahen, plötzlich eine „Religion“ haben zu müssen? Bei dieser Frage darf auch etwas ganz anderes nicht übersehen werden, nämlich der Wille zur Revision der „Ungleichen Verträge“ (1854, ausgeweitet 1858). Die „Ungleichen Verträge“ beinhalteten die erzwungene Öffnung von Häfen, das Recht für Amerikaner (und im Gefolge für andere Mächte) auf Landkauf und auf die Errichtung von christlichen Kirchen, Exterritorialität der Ausländer, und festgelegte günstige Import- und Exportzölle. Hierbei unterlag Japan auch der Forderung, ein *bunmei kokka* zu sein („zivilisiertes Land“, wobei das englische *civilised* auch „gesittet“ impliziert), d. h., sich in die westlich bestimmte Wertegemeinschaft einzubringen. So erfolgte schon 1873 die definitive Aufhebung des Christenverbots (vgl. Auslin 2009, Iokibe 2019, Han 2018, Shimazono 1998, Katô 2015). Trotz der Gründung von christlichen Schulen und höheren Bildungsanstalten stand das Christentum in erheblicher Kritik. 1889 etwa formulierte Inoue Tetsujirô diese wie folgt: 1) Es stelle das *kokka* (das „Land“, geschrieben mit den Schriftzeichen „Land“ und „Haus“, also das „Land als großes Haus / große Familie“) nicht in den Mittelpunkt; dies kollidiere mit dem *kyôiku chokugo* (dem Kaiserlichen Erziehungserlass); 2) es übergehe die Forderung nach Loyalität und Pietät; dies missachte das konfuzianische Prinzip des *junjo* (der korrekten Abfolge und Ordnung der Dinge zueinander); 3) es richte sich auf eine außerirdische Dimension und bewerte die zwischenmenschlichen Beziehungen niedriger; es ginge also davon aus, dass es außerhalb des *kokka* ein „Himmelreich“, außerhalb des *kunshi* („Herrn“) einen *kami* (hier: „Gott“) gebe, und 4) es propagiere eine unterschiedslose Liebe zu allen Menschen (vgl. Antoni 1990, Antoni 1998, Lokowandt 1978; vgl. ebenso die in Japan häufig abgehandelte Frage, was mit *mushûkyô* (Religionslosigkeit) gemeint sei; dazu etwa Shimazono 2014).

Man muss sich eine eigentliche „Sturzflut“ von Ideen und Begriffen aus dem Westen ab den 1870er-Jahren vor Augen halten; allein in den Jahren 1868–1882 dürften rund 1500 fremdsprachige (meist englischsprachige) Werke ins Japanische übersetzt worden sein, von denen sich einige neben Naturwissenschaften, Technik und Medizin mit den Bereichen Tugend (*dôtoku*), Religion, Politik, Wirtschaft, sozialem Verhalten, Philosophie, Literatur u. a. m. befassten (vgl. Yanabu 1982).

Zum Begriff *shûkyô* („Religion“) als Übersetzungswort (*zôgo*, „geschaffenes Wort“) aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gibt eine Studie von Klautau (2014) interessante Einsichten. Anfänglich ist, wie Klautau ausführt, *shûkyô* nur einer von vielen Übersetzungsversuchen. Das Wort *shûkyô* kommt zwar schon früher als *kango* (auf einen chinesischen Begriff zurückführbarer Ausdruck) vor, oft mit der Implikation als Lehre (*kyô*) vom *shû* (vom buddhistischen Grundprinzip) (vgl. Nakamura 1991/92). In der Praxis allerdings sehen wir keine einheitliche Bezeichnung für die buddhistische Lehre selbst, und als

shū bezeichnet wurden auch einzelne buddhistische Lehrschulen und -richtungen, etwa *Sôtô-shū*, *Shingon-shū*, *Jôdo-shū* u. a. Des Weiteren gab es die klare Vorstellung eines verbotenen *shū-mon* (*mon*: „Tor“, d. h. strukturierte Institution), die sich spezifisch auf das Christentum bezog. Dabei hatten die buddhistischen Tempel dafür zu sorgen, dass die ~~die~~ christliche Lehre keine Verbreitung fand.

Natürlich darf die Situation im ausgehenden 19. Jahrhundert nicht direkt auf heute übertragen werden, aber die Geschichte des Begriffs „Religion“ und dessen Assoziation mit „Christentum“ besteht als Diskursebene m. E. bis heute fort. Dabei richtet sich der japanische Blick oft ziemlich undifferenziert auf „Christentum“ und auf „Monotheismus“ als Charakteristika westlicher Kultur, und es gehen über die große Distanz hinweg Einzelheiten verloren, die einen wesentlichen Bestandteil eines sinnvollen Diskurses und Dialogs ausmachen würden und zum Näherschaun und Weiterdenken zwingen müssten; immerhin ist der „Westen“ gerade durch unterschiedliche Konfessionen und eine lange kritische historische Debatte zu „Religion“ geprägt.

Ähnlich wie beim Begriff „Religion“ sind wir, wie bereits angedeutet, auch bei anderen Begriffen, die auf der Skala internationalen Ansehens weit oben stehen, gefordert, näher hinzuschauen. So erschließt sich uns beispielsweise die Bedeutung von Schönheit, *bi*, bis heute nicht restlos, etwa wenn sie als politische Maxime gebraucht wird, wie von Abe Shinzô (Premierminister 2006/07 und 2012) im Buch *Utsukushii kuni e* („Hin zu einem schönen Land“, 2006) oder auch in der Devise *Reiwa*, welche die Epoche des seit 2019 amtierenden Kaisers bezeichnet (*rei* = „edel, vornehm, schön“, *wa* = „Harmonie“); bei der Bildung der Bezeichnung *Reiwa* bezogen sich die Autoren auf ein Gedicht aus dem 8. Jahrhundert, welches die Klarheit des Mondes bei Frühlingsanfang und die sanfte Bewegung des Windes in der Pflaumenblüte besingt.

2. *keigo*

Gibt es also einerseits Begriffe, die in dem Sinne problematisch sind, als dass es für sie im heutigen Japanisch Entsprechungen gibt und wir deshalb zu wissen *meinen*, worum es geht, so gibt es andererseits auch Dinge, für die wir in unseren Sprachen gar keinen entsprechenden Begriff kennen und uns somit mit Ausdrücken behelfen, die kaum passende Assoziationen ermöglichen.

Hier möchte ich auf drei japanische Begriffe eingehen, die besonders missverständlich sind, weil sie unmittelbar die Beziehung von Mensch zu Mensch, von Ich und Du tangieren, nämlich *keigo* (unzureichend verstanden als „Höflichkeitssprache“), *reigi* (unzureichend verstanden als „Anstand, Etikette“) und *sekinin* („Verantwortung“). Die Systematik dieser Begriffe ergibt sich aus der Systematik von Beziehungsdefinitionen. Beziehungen leiten sich ab von Defini-

tionen des Menschen an sich: Was ist „Ich“ und was ist „der Andere“? Ich muss mich und den oder die Anderen als Abszisse und Koordinate in ein Koordinatennetz einfügen und mein körperliches und sprachliches Verhalten am Punkt ausrichten, der sich im Koordinatennetz ergibt; dann genüge ich den Anforderungen von *reigi* und beherrsche *keigo* richtig. Dabei spielt der Faktor „Höflichkeit“ eben gerade keine Rolle; bestimmend ist die Fähigkeit, die Zuordnungen im Koordinatennetz Ich/Anderer mit den korrekten Mitteln vorzunehmen.

Zum Verständnis der Definition des Menschen (in der Gegenwart) bzw. von Leben kann auf ein vom *Monbu Kagaku-shô*, dem Ministerium für Bildung, Kultur, Sport, Wissenschaft und Technologie (MEXT), im Jahr 2002 herausgegebenes Schulbuch „*Kokoro no nôto*“ (etwa: „Heft für das Herz“, wobei „Herz“ eher die Bedeutung „innerer Kompass“ besitzt) für das Fach *Dôtoku* („Tugend“) an der Mittelschule verwiesen werden, dessen Standpunkt sich als Norm verstehen lässt.⁷ Das Schulbuch „*Kokoro no nôto*“ stellt fest:

„Leben hat drei Charakteristika: Es ist zufällig, endlich und ein Element in einer Abfolge. Leben bedeutet empfangen und weitergeben. Der Ort des Lebens ist die Gesellschaft, wo es durch alle anderen Personen um mich herum unterstützt wird und wo ich andere unterstütze. Als Element unter anderen Menschen leuchtet das Individuum hell, wie ein Musiker in einem Orchester.“

Dieses Verständnis von Menschsein gibt die Norm vor, nach der sich zwischenmenschliche Beziehungen aufzubauen haben, also auch die kommunikativen (verbalen und non-verbalen) Gestaltungsformen dieser Beziehungen. Was wir als Höflichkeit, Respekt, Freundlichkeit oder Formalität bezeichnen, ist eher in der Vorstellung verwurzelt, bewusst oder unbewusst *selbst* zu entscheiden, wie man auf andere zugehen soll. Das Japanische dagegen fordert *reigi* und diesem wird Ausdruck gegeben unter anderem im *keigo*. Dieses *keigo* ist Ausdruck einer fixen Ordnung innerhalb eines Koordinatensystems und hat gar nichts damit zu tun, wie ich eine Situation interpretiere oder ob ich jemanden als sympathisch oder vertraut ansehe oder nicht.⁸

7 Ich übersetze hier *Dôtoku* bewusst nicht als „Ethik“, da „Ethik“ (*Rinri*) den Blick auf philosophische Fragen und weltweit diskutierte Themen richtet und als Schulbuch zur Oberstufe gehört; „Tugend“ hingegen macht das Alltagsverhalten im konkreten Lebensumfeld zum Thema. Für eine eingehendere Besprechung vgl. Ackermann (2011): S. 201–216, insbesondere 204–206.

8 Die japanische Sprache bietet dabei durchaus Möglichkeiten, den Grad von Vertrautheit und psychologischer Nähe *innerhalb* der strengen Regeln von *keigo* zu differenzieren. Umfangreiche Studien zu *keigo* („Respektbezeugende Wörter/Sprache“) finden wir vor allem bei den Autoren Senko Maynard, Patricia Wetzel, Jane Bachnik; die älteren Darstellungen von Takie Sugiyama-Lebra sind zwar noch etwas undifferenziert, aber aufschlussreich.

Hier drei kleine Illustrationen, dass „Höflichkeit“ kein Kriterium im Japanischen ist: Im folgenden Beispiel ist der westliche Vater mitnichten unhöflich, doch fehlt es seiner Aussage an der korrekten Perspektive:

Elterntag an einer japanischen Schule; die Eltern stellen sich vor. Ein westlicher Vater sagt sehr höflich: „Ich heiße Müller. Ich bin der Vater von Haruko. Haruko ist in der 3. Klasse und hat großen Spaß an der Schule. Ich bin sehr dankbar, dass Sie sich so um unsere Tochter kümmern.“ Dann sagt ein japanischer Vater (auf Japanisch): „Ich bin (bescheidenes „bin“) der Vater (bescheidene Vaterbezeichnung) von Takeshi. Ich bekomme (in niedrigerer Position) gewährt, dass Sie (Sie in höherer Position) unseren Sohn (bescheidene Sohnbezeichnung) in der 3. Klasse lernen lassen.“ Dann steht Frau Ueda auf und sagt: „Ich bin Ueda (ohne ‚Frau‘ oder andere Bezeichnung, die als Respektsform gegenüber sich selbst aufgefasst werden könnte). Ich bin (bescheidenes „bin“) Empfängerin der Bemühungen der Personen (respektbezeugendes Wort für „Personen“), die die 1. Klasse betreuen (respektvolle Verbform).“ Jetzt steht Frau Takeda auf, die zufällig Lehrerin der eigenen Tochter ist, was es ihr verunmöglicht, wie bei den anderen Elternteilen von einem Empfangen einer Gunst seitens des Lehrers zu sprechen. Sie sagt: „Ich bin Takeda. Ich lerne zusammen mit den Kindern der 2. Klasse.“⁹

Ähnliches sehen wir, wenn wir jemanden nach dem Weg fragen: Die Antwort lautet nicht: „Gehen Sie geradeaus!“, sondern: „Wir (Bescheidenheitsform) bekommen von Ihnen, dass Sie geradeaus gehen (respektvolles Verb für „gehen“)“.

Wie *reigi* und *keigo*, so ist auch *sahô* ein in westlichen Sprachen nicht wiederzugebender Begriff. *Sahô* ist sozusagen die Erweiterung des *keigo* auf die nonverbale Ebene, also der gesamtkörperliche Ausdruck dessen, was *keigo* auf der verbalen Ebene zum Ausdruck bringt. Ogasawara Kiyonobu (1988, S. 10) spricht von der „Grammatik des Körpers“; *sahô* ist die zwingende non-verbale, durch Körperbewegungen (Verbeugung, Gehgeschwindigkeit, Kopf- und Handbewegung u. a.) vollzogene Verortung von „Ich“ gegenüber „einem Anderen“ in einem Koordinatennetz, welches die Vektoren des Gewährens und Empfangens sichtbar macht.

Bei *sekinin* „Verantwortung“ liegt in ähnlicher Weise keine isolierte Position eines „Ich“ und eines „Anderen“ bzw. einer Sache vor; im Fokus steht die relative Position der Beteiligten in einem Handlungsrahmen, unabhängig von der Frage nach möglicher individueller „Schuld“, wenn etwas schiefgeht. Somit ist „Verantwortung“ eigentlich eine unzureichende Übersetzung.

9 Persönliche Aufzeichnung aus dem Jahre 1997.

Aufgezeigt werden kann dieses *sekinin* am Beispiel eines Missverständnisses in einem Büro; hier liegt der Fokus der Verantwortung gerade nicht bei der fehlerhaft handelnden Person:

Der Oberabteilungschef Ikeda ist wütend auf den Mitarbeiter John: „Untergeordneter John!“ John: „Ja!“ Ikeda: „Das bringt uns in Schwierigkeiten, wenn Sie mir am Telefon Information nicht präzise weitergeben!“ John: „Ist etwas (geschehen)?“ Ikeda: „Das Treffen mit der Mita Handelsgesellschaft! Sie (Untergeordneter) sagten mir, es finde am Achten (*yôka* [mit langem o]) statt, oder?“ John: „Ja.“ Ikeda: „Es war aber der Vierte (*yokka*)! Da hab' ich mein Gesicht ganz schön verloren!“ John: „Aber ich habe verstanden: der Achte.“ Ikeda: „Zeit- und Ortsangaben sind immer zu wiederholen, um sich zu versichern. Das sag' ich doch die ganze Zeit!“ John: (sich etwas verbeugend) „Es tut mir sehr leid.“ Da drängt sich plötzlich Frau Miura (sichtlich eine John übergeordnete Person) energisch zwischen John und Herrn Ikeda und sagt (sich extrem tief verbeugend): „Es tut mir sehr leid.“¹⁰

Was hat nun John nicht begriffen, und weshalb hat Herr Ikeda sein Gesicht verloren, obwohl bei ihm nicht die Ursache für das Missverständnis lag? Zum einen lässt sich festhalten, dass Herr Ikeda wegen seiner niedrigeren Position als Bittender (seine Position bestimmt sich hier dadurch, dass er von der Mita Handelsgesellschaft etwas wollte) gegenüber dem Bittempfänger nicht Schuld auf eine andere Person seiner *eigenen* Gruppe abwälzen kann (was ihn „höher“ erscheinen ließe). John entschuldigt sich individuell, begreift aber nicht, dass sein Fehler anderen Mitgliedern der eigenen Gruppe Schuld auflädt – wobei es hier keinesfalls um eine juristische Sichtweise auf Schuld geht.

3. Eiszeit

Zwänge zur innerlichen Verarbeitung von Diskontinuitäten angesichts des Drucks zu Kontinuität bestehen in Japan wie anderswo auch. Doch die Tendenz, solche innerlichen Verarbeitungsprozesse gar nicht zu beachten und Kulturen immer plakativer wahrzunehmen, je größer die Distanz zu ihnen ist, lässt sich nicht leugnen. Näherschaun zeigt jedoch, dass, wie jedes Land, das reale Japan eine fließende Fläche voller Diskursfelder und Schnittstellen ist. Nur die Gewalt von Gewohnheit und Vertrautheit oder eine Direktive von oben kann über eine längere Zeit diese Fließfläche einigermaßen konstant halten. Konstanz hat demnach benennbare Gründe und verweist nicht automatisch auf das „Wesen“ einer Kultur. Dabei fällt allerdings ins Gewicht, dass kommunika-

10 Persönliche Notizen beim Ansehen eines Films zu japanischen Kommunikationsformen im interkulturellen Kontext, Mitte der 1980er Jahre.

tive Systeme Zwang zu Konstanz ausüben, denn man kann nicht einfach aus ihnen aussteigen; im Japanischen sind nun mal zahlreiche Wörter und Aussagen fix mit Attributen versehen, die die Beteiligten einem sozialen Koordinatennetz zuweisen und darüber hinaus die verschiedensten Formalitäts- und Intimitätsgrade zum Ausdruck bringen. Konstanz kann aber auch schlicht in den Forderungen von Arbeitgebern wurzeln, die man nicht nach eigenem Ermessen abändern kann.

Ist Konstanz auch eine bedeutende Größe, so erkennen wir gleichzeitig, wie intensiv japanische Diskurse Wandel und Vielfalt thematisieren. Hier sei nur auf einen Diskussionsstrang hingewiesen, den Generationenkonflikt. Dieser wird vermutlich deshalb so intensiv wahrgenommen, weil er einen schwer zunehmenden Kontrast bildet zu dem oben beschriebenen Verständnis vom Menschen als Element in einer Abfolgekette.

Nagayama Yasuo (2014) interessiert die Tatsache, dass von einer bestimmten Zeit geprägte Menschen stets Jüngerer Werte beizubringen suchen, obwohl die Jüngerer von einer anderen, neueren Zeit geprägt sind. So skizziert Nagayama etwa jene Männer, die Japan in der *Meiji*-Zeit (1868–1912) durch Innovation und Disziplin an die „Spitze“ aller nichtwestlichen Länder geführt haben. Wichtig dabei waren die militärischen Siege im Japanisch-Chinesischen Krieg (1894/5) und im Japanisch-Russischen Krieg (1904/05), in welchem erstmals ein asiatisches ein abendländisches Land besiegte. Nicht unverbunden mit diesen Siegen war auch die mit großem Stolz errungene Aufhebung der „Ungleichen Verträge“ zwischen 1894 und 1899¹¹. Diese „*Meiji*-Männer“ blickten mit Strenge und Besorgnis auf die jüngere Generation und setzen dabei etwa im Bildungswesen deutliche Akzente, die das Auseinanderdriften der Lebensläufe in klare Bahnen zurückführen sollte. Ein Stichwort ist hier *Kokutei kyōkasho seido* (vom Staat festgelegtes Schulbuchsystem; ab 1903 pro Fach nur noch ein zugelassenes Schulbuch). Dank der im Japanischen verwendeten chinesischen Schriftzeichen kann die Stoßrichtung von Bildung sehr plakativ (meist mit zwei mal zwei Schriftzeichen) dargestellt werden, und so bediente man sich der einprägsamen Begriffe wie *fukoku kyōhei* („Das Land reich machen – Das Militär stärken“) und *chūkun aikoku* („Loyalität gegenüber dem Herrscher – Liebe gegenüber dem Land“), die inhaltlich aus den kaiserlichen Edikten *Kyōiku chokugo* („Kaiserlicher Erziehungserlass“, 1890) und *Boshin shōsho* („Kaiserliches Reskript“, 1908) abgeleitet wurden.

Die Kluft zwischen den Generationen wurde allerdings dadurch kaum verringert, im Gegenteil: Das höhere Einkommen der Jüngerer in den 1910er Jahren, ihre meist bessere Bildung und Akademisierung, ihre zunehmend am Konsum orientierten Werte und weitere Ausdifferenzierung der Lebensläufe,

11 Bis auf die Klärung von Zollfragen, die 1911 erfolgte.

zusammen mit immer mehr Einsicht in westliche Diskurse zu Gesellschaft und Individuum, vertieften bloß die Gräben. An dieser Stelle verweist Nagayama (2014, S. 52) auf die Tatsache, dass die ostasiatische (durch chinesisch-sprachiges Schrifttum getragene) Vorstellung von Ordnung Wandel und Diversifikation als Zerfall begreift, und jede dagegen gerichtete Reform als „Wiederherstellung eines Grundzustandes“. Diese Stoßrichtung, Verwerfungen aufzuheben durch Einsicht in die Natürlichkeit korrekter Bezüge, sehen wir m. E. auch heute, etwa in der oben erwähnten Schrift von Abe.

Aufeinanderprallende unvereinbare Realitäten unserer Zeit sehen wir gemäß Nagayama (2014, S. 195) in der Existenz einer *hyôgaki sedai* („Eiszeit-Generation“), die – vertrauend auf das japanische Anstellungssystem¹² und auf ein dadurch gewährleistetes zwar schwaches, aber kontinuierliches Wirtschaftswachstum – erleben musste, dass die „Blase“¹³ in dem Moment platzte (1990–92), als sie ins Erwachsenenalter trat. Die Generation wurde unvorbereitet mit einer „Eiszeit“ auf dem Arbeitsmarkt konfrontiert. Dazu kamen Arbeitsplatzverluste und/oder erhebliche Lohneinbußen, und die Zahl von *hi-seiki sha'in* („nicht Festangestellte“) und *haken sha'in* („Angestellte, die von Zeitarbeitsfirmen kommen“) nahm explosionsartig zu. Auch die (relativ neue) Konkurrenz in Asien verunmöglichte es vielen Firmen, Arbeitsplätze in gewohnter Weise zu sichern.

Fast jede innerjapanische Auseinandersetzung mit der jüngeren Geschichte betont die Tatsache, dass nach dem Platzen der Blase Karrierestrukturen im Rahmen des von oben (vom Älteren) Empfangenden und dem Unteren (Jüngeren) Gewährenden kaum mehr möglich waren, weil plötzlich niemand nachkam, dem man etwas gewähren konnte. So wurde ein statusgerechter Aufstieg in einer Firma durch stete Erweiterung der Verantwortung immer weniger realistisch.

Vor diesem Hintergrund reagierten viele der älteren Generation (namentlich auch die Großeltern¹⁴) mit erhöhtem Leistungs- und Erfolgsdruck auf die

12 Eine festgelegte Zahl von Oberschul- und Universitätsabgängern wird als Block auf der Grundlage von Allgemeinbildung und des Nachweises, es in eine möglichst angesehene Schule bzw. Universität geschafft zu haben, in Firmen aufgenommen und dort firmenspezifisch und firmenloyal ausgebildet. Die Neulinge kommen dabei in einen klar strukturierten Kontext der Unterweisung durch den jeweils älteren Jahrgang (*senpai*) und der Betreuungsverpflichtung gegenüber dem jeweils jüngeren Jahrgang (*kôhai*). Durch Bewährung an dieser Schnittstelle des Empfangens und Weitergebens erfolgt der Karriereaufstieg während einer lebenslangen Anstellung, in der Aufgaben dank der Firmenloyalität sehr flexibel übernommen werden. Vgl. dazu etwa Kevenhörster (2010), unter den Schlagworten „lebenslange Beschäftigung“ und „Senioritätsprinzip“; vgl. auch Obinger (2015).

13 „*Japan asset price bubble*“ (aufgeblähte Preise für Vermögens- und Immobilienwerte); für eine faire Einschätzung der „Blase“ und ihres Platzens ist es m. E. noch zu früh.

14 Dieses Thema wird angesichts von Gewalttaten gegen die Großeltern sehr breit diskutiert.

Jüngeren, erstens aus Angst vor Isolation und Armut im Alter, zweitens als Ansporn, um bei den sich verringenden Chancen die Jüngeren auf der Gewinnerseite zu sehen. Parallel dazu wussten insbesondere in den 1990er Jahren viele Jüngere, dass sie weder in Karriere noch Verdienst an das Niveau der Eltern herankommen würden (Nagayama 2014, S. 203). Dies war gerade die umgekehrte Situation als bei den Eltern wenige Jahrzehnte zuvor, als das Überwinden der Älteren Ansporn zu Leistung gab (vgl. Nishiyama 2000). Die Folgen sind vielfältig und reichen, schauen wir näher hin, von Resignation über Gewaltanwendung bis hin zu völlig neuartigen Lebensentwürfen.

Konstanz bewahren und Wandel verarbeiten ist ein Spannungsfeld, dem wir überall begegnen. In Japan besitzt dieses Spannungsfeld aber eine spezifische Struktur, die Näher schauen erfordert und zum Weiterdenken zwingen muss. So soll abschließend anhand eines Interviews die Struktur der Kluft aufgezeigt werden, wie sie sich im Japanischen an der Schnittstelle zwischen der Realität von Konstanz (d. h. hier den kulturell vorgegebenen „Schienen“ der Kommunikation) und der leiblich erfahrenen Realität im Jahre 1997 zeigen konnte.

Frau Hayashi arbeitet am Empfang des Gästehauses der Universität und trägt die einheitliche Gästehausuniform. Dennoch ist Frau Hayashi nicht Angestellte des Gästehauses selbst, sondern empfängt ihren Lohn von einer Firma, die im Auftrag der Universität das Personal des Gästehauses stellt (Outsourcing). Das Gästehaus steht unter der Aufsicht des Universitätsbeamten Oda.

Oft kommen nun Personen von auswärts und teilen Frau Hayashi mit, dass sie Herrn Oda sprechen möchten. Das Problem, das Frau Hayashi quält, lautet: Wie soll sie sagen: „Herr Oda kommt gleich“, oder: „Herr Oda ist gerade nicht da“? Die Gäste, die zum Gästehaus kommen, erwarten, dass Frau Hayashi (in ihrer Gästehausuniform) sagt: „Oda kommt (kommt-bescheiden) gleich“, oder: „Oda ist (ist-bescheiden) gerade nicht da“ (als Mitglied der eigenen Gruppe muss sie den Namen Oda in der „nackten“ Form benutzen). Die Gäste erwarten eine derartige Aussage deshalb, weil sie annehmen, Herr Oda, der Verantwortliche für das Gästehaus, sei Frau Hayashis Vorgesetzter, und Personen der eigenen Gruppe bzw. der eigenen Organisation müssen gegenüber Gästen und Personen anderer Gruppen herabgesetzt werden.

Nun ist aber Herr Oda gar nicht Frau Hayashis Vorgesetzter; ihr Vorgesetzter ist der Direktor der Zeitarbeitsfirma, die Frau Hayashi im Auftrag der Universität anstellt. Also darf Frau Hayashi Herrn Oda nicht herabsetzen, sondern sie müsste mit Respekt über ihn sprechen: „Herr Oda (Oda-san) kommt (kommt-respektvoll) gleich“, oder: „Herr Oda (Oda-san) ist (ist-respektvoll) gerade nicht da.“¹⁵ Wenn Frau Hay-

15 Das Japanische geht sehr streng mit der Verwendung von Respektsbezeichnungen um. So gab es etwa einen enormen Aufruhr, als am 19. April 2019 ein sehr betagter Autofahrer einen schweren Unfall verursachte, sich aber sofort der Polizei stellte und keine Fluchtgefahr bestand. Aus diesem Grund nannten die Medien den Fahrer zwar mit vollem Namen, füg-

ashi aber so sprechen würde, dann wären die Gäste über sie bzw. über die ganze Organisation, die Frau Hayashi durch ihre Person vertritt, nämlich das Gästehaus, entsetzt – sie würden glauben, die Universität hätte eine Person angestellt, welche die elementarsten Grundsätze (*reigi*) des Umgangs mit Gästen nicht kennt.

Was diese Gäste jedoch nicht wissen können, ist, dass Herr Oda gar nicht Frau Hayashis Vorgesetzter ist. Würde Frau Hayashi jedoch Herrn Oda herabsetzen – was sie, um nicht Entsetzen hervorzurufen, in der Regel auch tut – dann ist sie Herrn Oda gegenüber auf unverzeihliche Weise respektlos, denn sie setzt damit jemand herab, der nicht zur eigenen Gruppe gehört, nur um die Gäste nicht zu entsetzen. Das Problem ist für Frau Hayashi psychologisch äußerst belastend. Ein Ausweg ist nicht in Sicht.

Wenn wir näher schauen, entsteht ein immer komplexeres Bild. Dieses regt zum Weiterdenken an. Zunächst einmal: Was sagt uns die Kultur jenseits der großen „Mauer“, die die Distanz bildet, über unsere eigene Brille? Und dann: Wie ist das, was wir dort sehen, überhaupt gewachsen, was hat es hervorgebracht, warum ist es teils erstaunlich konstant und warum zerbröckelt es auch, verliert an Relevanz oder Legitimität, und wie werden diese Prozesse ausgehandelt, blockiert, gelöst? Welche Folgen haben dann unlösbar scheinende Spannungen zwischen dem, was wir „verstehen“ und analysieren können und dem, was für uns einen so hohen emotionalen Gehalt hat, dass für uns eine wertneutrale Position wohl nie zu schaffen ist? Dies gilt, wenn „unsere“ Begriffe im fremden Kontext andere Gehalte haben oder wenn fremde Begriffe bei uns nicht „ankommen“. Weiterdenken ist auch in dem Sinne gefordert, als die Fülle individueller Lebensentwürfe im Spannungsfeld von Wandel und Konstanz – von Zwang zum Wandel und Zwang zur Konstanz – keine generell handhabbaren Regeln für interkulturelle Kommunikation erlauben. Im Zeitalter von Rankings, Werbung und nationalen Selbstdarstellungen tut es daher not, darüber nachzudenken, was die vielen doch eher undifferenzierten Daten zu Japan bewirken, warum sie da sind – und wem sie eigentlich dienen.

Literatur

- Abe, S. (2006): *Utsukushii kuni e* (Hin zu einem schönen Land). Tokyo: Bunshun Shinsho.
Ackermann, P. (1992): Menschenformung und Konflikt. Gibt es überhaupt Konflikt an japanischen Schulen? In: Japanstudien. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien der Philipp-Franz-von-Siebold-Stiftung, Band 3, München: Iudicium, S. 255–280.

ten aber das respektbezeugende *-san* an, doch die Allgemeinheit forderte das Suffix „-verdächtiger“ (*yōgisha*) anstelle von *-san*.

- Ackermann, P. (1993): Wo tiefer Ernst am Platze ist. Religion in Japan. In: Wirtschaftskammer Schweiz – Japan (Hrsg.), Japan. Aspekte eines Landes und einer Gesellschaft. Zürich: Werd, S. 84–91.
- Ackermann, Peter (1995): Dürfen wir von „Japanischer Musik“ sprechen? In: K. W. Niemöller et al. (Hrsg.), „Lux oriente“ – Begegnungen der Kulturen in der Musikforschung. Kassel: Gustav Bosse, S. 87–101.
- Ackermann, Peter (1998): Respite from Everyday Life. Kôto-ku (Tokyo) in Recollections. In: S. Linhart/S. Frühstück (Hrsg.), The Culture of Japan as Seen through its Leisure. Albany: State University of New York Press, S. 27–40.
- Ackermann, P. (2001): „Musik“. In: K. Kracht/M. Rüttermann (Hrsg.): Grundriss der Japanologie. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 341–371.
- Ackermann, P. (2007): Bildung und Schönheit in Japan. In: E. Liebau/J. Zirfas (Hrsg.), Schönheit. Traum-Kunst-Bildung. Bielefeld: transcript, S. 269–286.
- Ackermann, P. (2011): Japan: Killing Motivation. In: Paragrana, Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Band 20, Heft 1 „Töten – Affekte, Akte und Formen“, S. 201–216.
- Auslin, M. (2009): Negotiating with Imperialism – The Unequal Treaties and the Culture of Japanese Diplomacy. Cambridge: Harvard University Press.
- Antoni, K. (1990): Inoue Tetsujirô (1855–1944) und die Entwicklung der Staatsideologie in der zweiten Hälfte der Meiji-Zeit. In: Oriens Extremus 33/1, S. 99–115.
- Antoni, K. (1998): Shintô und die Konzeption des japanischen Staatswesens (kokutai). Leiden: Brill.
- Breen, J./Teeuwen, M. (2010): A New History of Shinto. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Hardacre, H. (2016): Shinto: A History. Oxford: Oxford University Press.
- Han, S. (2018): The Endeavour to Revise Unequal Treaties in East Asia in the Early 1880s. In: International Journal of Korean History 2018; 23 (1): S. 87–115. (Online unter <https://ijkh.khistory.org/journal/view.php?number=491>).
- Iokibe, K. (2019): Renegotiating Japan's Unequal Treaties: A Window on Late Nineteenth-Century Diplomacy (Translated by Uleman, Fred). Tokyo: University of Tokyo Press.
- Josephson, J. (2012): The Invention of Religion in Japan. Chicago: University of Chicago Press.
- Katô, Y. (2015): Kokka-shûkyô-bunka – Kirisuto-kyô to nihon no deai (Staat – Religion – Kultur – Die Begegnung zwischen Christentum und Japan). (Online unter http://icc.rikkyo.ac.jp/wp/wp-content/uploads/2015/12/AA12405898_07_12.pdf).
- Kevenhörster, P. et al. (2010): Japan – Wirtschaft, Gesellschaft, Politik (2. Aufl.). Wiesbaden: VS.
- Klautau, O. (2014): Shûkyô gainen to Nihon (Der Begriff „Religion“ und Japan). In: S. Shimazono et al. (Hrsg.), Nihonjin to shûkyô – Kinsei kara kindai e (Japaner und Religion – Vom Kinsei (d. h. die Zeit vor 1867) ins Kindai (d. h. die auf 1867/68 folgende Zeit)). Tokyo: Shunjûsha, S. 242–267.
- Kohara, K. (2007): Shûkyô gainen no keisei – kindai kara mieru gendai no kadai (Die Entstehung des Begriffs shûkyô [„Religion“], ein Problem der Gegenwart, aus der Perspektive des kindai (die Vorgegenwart, nach 1868)). In: Chûô Kôron 59, Nr. 3. (Online unter <http://www.kohara.ac/research/2007/10/article200710.html>).
- Lokowandt, E. (1978): Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintô in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit, 1868–1890. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Meyer, Harald (Hrsg.) (2014): Begriffsgeschichten aus den Ostasienwissenschaften: Fallstudien zur Begriffsprägung im Japanischen, Chinesischen und Koreanischen. München: Iudicium.
- Monbu Kagaku-shō (Ministerium für Bildung, Kultur, Sport, Wissenschaft und Technologie) (Hrsg.) (2002): Kokoro no nōto (etwa: Heft für das Herz [wobei Herz eher die Bedeutung „innerer Kompass“ besitzt]), ein Lehrbuch für das Fach Dōtoku (Tugend) für die Mittelschule. Tokyo: Akatsuki Kyōiku Tosho.
- Nagayama, Y. (2014): Sedai no Shōtai. naze nihonjin wa sedairon ga suki nanoka? (Die wahre Gestalt der Generationen. Warum lieben die Japaner Diskurse zum Thema Generation?). Tokyo: Kawade Books.
- Nakamura, H. (1991/2): 'Shūkyō' to iu yakugo (Das Übersetzungswort namens shūkyō [„Religion“]). In: Nihon Gakushi-in Kiyō, Band 46, Nr. 2, S. 39–146.
- Nishiyama, A. (2000): Shōnen sabaibaru nōto (Notes on survival strategies of young people). Tokyo: Shūeisha Shinsho.
- Obinger, J. (2015): Alternative Lebensstile und Aktivismus in Japan. Wiesbaden: Springer VS.
- Ogasawara, K. (1988): Sahō. Tokyo: Sōtakusha.
- Schamoni, W. (1992): Literature and Modernization in Japan. The Changing Geography of Literary Genres 1850–1890. The Richard Storry Memorial Lecture No. 4, St Antony's College, Oxford.
- Schamoni, W. (1995): Canon and Identity – Japanese Modernization Reconsidered: Trans-Cultural Perspectives. The Rise of 'Literature' in Early Meiji – Lucky Genres and Unlucky Ones. Japanese-German Center Berlin.
- Schamoni, W. (2014): Wie übersetzt man kindai? Anmerkungen zum Begriffsfeld „Moderne“ im Japanischen. In: H. Meyer (Hrsg.), Begriffsgeschichten aus den Ostasienwissenschaften: Fallstudien zur Begriffsprägung im Japanischen, Chinesischen und Koreanischen. München: Iudicium, S. 208–246.
- Shillony, B.-A. (1990): 'Restoration', 'Emperor', 'Diet', 'Prefecture' or: How Japanese Concepts were Mistranslated into Western Languages. In: Boscaro, Adriana et al. (Hrsg.): Social Sciences, Ideology and Thought. Japan Library Limited: Sandgate (Folkestone: Japan Library Limited:), S. 297–303.
- Shimazono, S. (1998): Nihonjin wa kirisuto-kyō wo donoyō ni juyō shita ka. In: Nihon ni okeru 'shūkyō' gainen no keisei. Inoue Tetsujirō no kirisuto-kyō hihan wo megutte (Wie hat man in Japan das Christentum aufgenommen? Zur Christentumskritik von Inoue Tetsujirō), Nichibunken Sōsho (1998-11-30), S. 61–75. (Online unter https://nichibun.repo.nii.ac.jp/?action=repository_opensearch&index_id=162).
- Shimazono, S. (2014): Nihonjin to shūkyō – 'mushūkyō' to 'shūkyō' no you na mono (Japaner und Religion – „Religionslosigkeit“ und „so etwas wie Religion“). Online unter <https://www.nippon.com/ja/in-depth/a02901/>.
- Yanabu, A. (1982): Honyakugo seiritsu jijō (Die Umstände der Entstehung der Übersetzungsbegriffe). Tokyo: Iwanami Shinsho 189.
- Zemp, H. (1978): 'Are-'are Classification of Musical Types and Instruments. In: Ethnomusicology, January 1978: S. 37–67.

Daniel Burghardt | Moritz Krebs |
Juliane Noack Napoles (Hrsg.)

Weiterdenken – Perspektiven pädagogischer Anthropologie

Festschrift für Jörg Zirfas

2021

BELTZ JUVENTA

Inhalt

Vorwort <i>Daniel Burghardt, Moritz Krebs & Juliane Noack Napoles</i>	9
Eröffnungen	
Jörg Zirfas – 30 Jahre freundschaftlicher Zusammenarbeit <i>Christoph Wulf</i>	14
Ein Kuchen für Jörg <i>Eckart Liebau</i>	19
Von der pädagogischen Anthropologie über die ästhetische Bildung zum pädagogischen Takt Wissenschaftsbiografische Kreuzungspunkte mit Jörg Zirfas <i>Hans-Rüdiger Müller</i>	25
I. Temporalität, Ethik und Glück	
Zeit haben ... und der Vergangenheit zugewandt <i>Andreas Brenner</i>	36
Vom Umgang mit Affekten Edmund Burkes delightful horror und Kants Anthropologie sowie Johann Friedrich Herbarts Affektlagen in Allgemeiner Pädagogik und pädagogischem Takt <i>Birgit Althans</i>	43
Sind Bergsteiger glücklichere Menschen? <i>Helga Peskoller</i>	56
II. Ritual, Performativität und Lernen	
Akademische Selbstinitiationen <i>Stephan Sting</i>	72
Rituale als performative Praktiken <i>Kathrin Audehm</i>	79
	5

Leiden lernen und sich freuen lernen –
Erkundungen auf pädagogisch dünnem Eis
Michael Göhlich

III. Ästhetik und kulturelle Bildung

„... der Körper als Kampfbegriff“
Zum Verhältnis von Körper, Bewegung und Wissen(schaft)
Kristin Westphal

Die Schule als transgressiv-reflexiver Kulturort –
ein pädagogisches Paragranum
Leopold Klepacki/Benjamin Jörissen

Ästhetische Erfahrungen in der frühen Kindheit
Ursula Stenger

Ästhetische Kompetenzen?
Wenn ja, dann zur Lebenskunst statt nur Lebensbewältigung
Gabriele Weiß

IV. Psychoanalyse und Lebenskunst

Das Projekt einer „impliziten Lebenskunst“ in der Psychotherapie
Günter Gödde

Das Seelische als Zwischenwelt
Überlegungen zu einer neuen Metapsychologie der Psychoanalyse
Werner Pohlmann

Die große Unterbrechung – Krise als Herausforderung
der Lebenskunst
Peter Bubmann

V. Takt und Japan

Weiterdenken – Näherschaun. Japan
Peter Ackermann

Sieben Fragmente über Takt
Shoko Suzuki

VI. Vulnerabilität

Vulnerabilität
Eine Zwischenbilanz
Markus Dederich

232

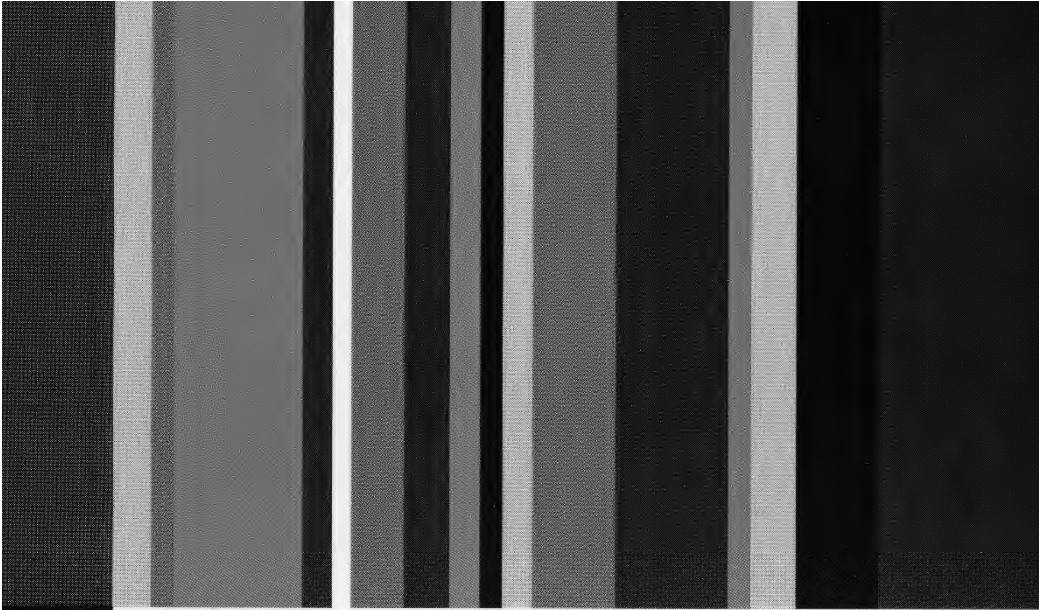
Beschluss

Das Bett
Johannes Bilstein

248

Autor:innen

267



Daniel Burghardt | Moritz Krebs |
Juliane Noack Napoles (Hrsg.)

**Weiterdenken –
Perspektiven pädagogischer
Anthropologie**

Festschrift für Jörg Zirfas

BELTZ JUVENTA