

Zu- und Abneigung im Japanischen

1. Überlegungen zum gestellten Thema «Liebe und Hass»

Heute findet man in Schnulzen und Schlagern, Filmen und Romanen in Japan immer wieder den Ausdruck *ai* (Liebe), oder noch schlimmer: *kimi o ai shite iru* (ich liebe dich). Das ist wohl ganz und gar unjapanisch. Nach Ansicht des bekannten japanischen Sprachwissenschaftlers OHNO Susumu haben die meisten Menschen über 50 das Wort *ai* wohl noch nie in den Mund genommen, zumindest ganz sicher nicht gegenüber ihrer Frau (Ohno (1966) S. 85–87).

Herkömmliche Ausdrücke für so etwas wie «lieben» im Japanischen decken im wesentlichen folgende Bedeutungsfelder ab:

«Leiblich und seelisch nach jdm ein starkes Verlangen empfinden» (*konu*), «im Herzen jdm nachjagen» (*shitau*), «von den Gedanken an jdn nicht wegkommen» (*omou*), «in einem Zustand der Erregung auf etw/jdn fixiert sein» (*sukku*), «die Besonnenheit verlieren» (*boru*, heute *boreru*), «als etwas Schwaches/Armes ansehen und Mitleid empfinden, etwas niedlich und hübsch finden» (*itoshiu*), ferner aber auch «[jdm] Aufmerksamkeit [schenken]¹, intensives Umsorgen [einer Person]» (*nasake*), sowie «innige Gefühle hegen wie Eltern für ihre Kinder» (*itsukushimu*). OHNO bemerkt hierzu, dass das Japanische kein Wort für die gegenseitige starke Zuneigung zweier Menschen auf der gleichen Ebene besitze.

Vor diesem Hintergrund begann sich um die Jahrhundertwende in der japanischen Literatur das Wort *ai* (Liebe) zu etablieren. *ai* ist also einer jener unzähligen Ausdrücke, die zwar äusserlich japanisch erscheinen, im Grunde genommen aber die Übersetzung eines fremden Begriffs – eben des westlichen Begriffs «Liebe/lieben» – darstellen². In der klassischen japanischen Sprache kam dieses Wort *ai* im wesentlichen in Kontexten vor wie «die Mutter liebt ihren Sohn» oder «liebervoll ein kleines Tier betrachten».

Auch für «Hass» gibt es im Japanischen sehr wohl ein Übersetzungswort, das aber im normalen Sprachgebrauch nicht vorkommt (*zôô*). Herkömmli-

che Begriffe für so etwas wie «hassen» implizieren etwa: «ein Gefühl von Unbehagen und innerem Widerstand hegen, u. U. verbunden mit der Lust, etwas heimzuzahlen» (*nikumu*), ferner: «von sich stossen wollen» (*kirau*), «etwas nicht mehr vor seine Augen kommen lassen» (*iton*) oder «unerträglich [finden]» (*iya*).

Diese Eingangsdiskussion zeigt zwei Dinge:

- Liebe und Hass sind nicht feste Grössen, die sich in nicht-westlichen Kulturen wiederfinden. Übrigens: Können wir ermessen, was das heisst, dass dem Menschen in einer nicht-westlichen Kultur *unser* (wie auch immer im einzelnen beschaffenes) Gefühl der Liebe fremd ist?
- In der nicht-westlichen Kultur können durchaus Begriffe existieren, die den unseren entsprechen, wie japanisch *ai* und deutsch «Liebe». Bei näherem Hinschauen entpuppen sich diese aber als Übersetzungsbegriffe, die in weiten Teilen des Landes unversehens als komisch³ empfunden werden können – z. B. wenn jemand sagen würde, man liebe seinen Ehepartner.

2. Ursachen und Folgen heftiger Gefühle im klassischen Menschenbild

Ein Begriff, der uns sicherlich einen tiefen Einblick gewährt in den japanischen Umgang mit heftigen Gefühlen, ist *uramu* «mit einer Sache nicht fertig werden, auf jdn Groll hegen». *uramu* fällt während Jahrhunderten in Literatur und Dichtung als zentraler Begriff auf. Gerade dies wirkt jedoch auf uns befremdend, da nicht einsehbar ist, weshalb grollende Personen ein derart beliebtes Thema darstellen.

Eine berühmte Groll-Geschichte der klassischen japanischen Literatur ist diejenige vom Streit der Wagen (*Kuruma-arasoi*) aus der Geschichte des Prinzen Genji (verfasst ums Jahr 1000)⁴. Der Inhalt lautet wie folgt:

Eine grossangelegte Prozession ist angesagt. Gerade zu der Zeit wird die bereits etwas ältere Dame Rokujō vom Prinzen Genji etwas kühl behandelt. Dies schmerzt sie sehr, und so will sie bei der Besichtigung der Prozession von anderen unerkannt bleiben.

Die rechtmässige Frau des Prinzen Genji, die Dame Aoi, ist schwanger und kann nur mit Mühe von ihren Dienerinnen überredet werden, sich die Prozession doch auch anzusehen. So gelangt die Dame Aoi mit Verspätung an den Ort des Geschehens, wo sie nun für ihre Wagen keinen Platz mehr findet. Da entdeckt sie auf einmal einige unscheinbare, von keiner Wache umgebene Wagen und lässt diese beiseite schieben. Es handelt sich dabei aber um die Wagen der Dame Rokujō, deren Wagenführer sich empören. Bald entsteht Streit zwischen den Wagen der Dame Aoi und denen der Dame Rokujō, in dessen Verlauf es auch zu Sachbeschädigungen kommt. Schliesslich findet sich die Dame Rokujō vom Schauplatz verdrängt.

Einige Zeit danach gehen von der Dame Rokujō Groll-Gefühle in Form eines Rachegeistes aus. Diese greifen die Dame Aoi an und bringen sie um.

Eine weitere, ebenfalls bewusst durch die Jahrhunderte überlieferte Groll-Geschichte ist diejenige namens *Kinuta*. *kinuta* bezeichnet das monotone Schlagen von Stoff, um diesem Geschmeidigkeit und Glanz zu verleihen. Die bekannteste Form der *kinuta*-Geschichte ist wohl ein ums Jahr 1400 entstandenes Stück von Zeami (ca. 1364–1443) für das *nō*-Theater. Der Inhalt lautet wie folgt:

Eine Frau in einer abgelegenen Provinz beklagt sich, dass ihr Mann schon seit 3 Jahren geschäftlich in der Hauptstadt weilt. Einsam und voller Groll beginnt sie nun, *kinuta* zu schlagen. Es handelt sich dabei um den vergeblichen Versuch, sich einerseits »abzureagieren« (die Metaphorik des Originaltexts suggeriert deutlich auch Autoaggression), andererseits ihrem Mann ihr Verlangen nach ihm kundzutun, in der Hoffnung, der Wind trage das Schlaggeräusch bis an sein Ohr. Da erscheint ein Bote mit der Nachricht, der Mann kehre auch dieses Jahr nicht heim. Die Reaktion der Frau lautet in Übersetzung etwa wie folgt:

«Die Kraft, nicht mehr an ihn zu denken,
ist erschöpft.
Heiser ihre Stimme
und im verdorrten Gras
das wilde Zirpen der Insekten.
Wirr die Blumen, wirr ihr Herz.
Winde wirbeln,
die ihre Bahn verloren;
auf das Krankenbett
legt sie sich hin,
sinkt nieder
ihr Leben schwindet
löst sich auf,
ihr Leben schwindet
löst sich auf.»

Nach dem Tode seiner Frau kehrt der Mann nach Hause. Durch den Mund eines Mediums sagt ihm seine tote Frau:

Im Licht des Herbstmondes müsse sie erkennen, wie tief ihr Verschulden, ihre Lüsterheit gewesen sei. Wie Rauch zum Himmel steigt, so ungehalten loderte ihre Anhänglichkeit, ihr Tun war ohne Ruhe, ohne Mass. Nun werde ihr dafür Vergeltung und Strafe zuteil, sie ist von fürchterlichen Höllengeistern umgeben. Uerbittlich, grausam sei das Gesetz von Ursache und Wirkung in Gang gekommen, da sie in Verblendung an der Welt gehaftet habe.

Am Ende kann die Frau zwar durch die Gnade von Amida Buddha aus der Hölle erlöst werden, doch wird ihr für ihre Verzweiflung keine Spur von Mitgefühl entgegengebracht. Im Gegenteil: Klar und deutlich wird auf das Verschulden von Lüsterheit hingewiesen und damit auf den Mangel innerlichen Freiseins, Ursache von Tod und Verderben.

Mindestens bis ins 19. Jahrhundert hinein dürften die Geschichten vom «Streit der Wagen» und von der *kinuta*-schlagenden Frau im Rahmen der Persönlichkeitsbildung ihren festen Platz gehabt haben. Die beiden Geschichten weisen auf eine Komponente der japanischen Kultur hin, die auch heute noch spürbar ist: Die Ansicht, dass heftige Emotion – hier *urami* (Groll) – zu Tod und Verderben führt. In der *kinuta*-Geschichte wird überdies deutlich, in wie hohem Masse sich jemand schuldig macht, der sich dem Gefühl der «Frustration» hingibt – und nach westlichem Empfinden eigentlich zu Recht leidet.

3. Heftige Gefühle im Rahmen der drei grossen ostasiatischen Lehren des Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus

Die Warnungen vor negativen Gefühlen, Groll, Frustration bzw. Liebeskummer knüpfen an die in Ostasien bekannten Lehren von der allumfassenden Ausgeglichenheit an. Wir können davon ausgehen, dass in der jüngeren japanischen Vergangenheit (seit dem 17. Jahrhundert) diese Lehren Teil der konfuzianischen Gesellschaftsordnung bildeten. Hier wurde mit Nachdruck vom einzelnen gefordert, dass er innerhalb eines festen, als harmonisch geltenden gesellschaftlichen Koordinatennetzes die Verantwortung für seine eigene, innere Harmonie wahrnehme.

In dieser konfuzianisch geprägten Vorstellung vom ausgeglichenen Mikrokosmos als Teil eines ausgeglichenen Makrokosmos sind auch taoistische und buddhistische Komponenten enthalten. So spielt im japanischen Denken etwa das als taoistisch etikettierbare Gebot der Kräftewahrung und die Angst vor dem Wegfliessen der körperlichen Energie eine grundlegende Rolle. Als entsprechend bedrohliche Bilder haben wir demzufolge die Auswirkungen von Frustration wie fließende Tränen oder, noch erotischer, hervorsickernden Tau einzustufen. In buddhistischer Färbung erscheint diese Angst vor dem Kräfteverlust in der Warnung, dass die Emotionen nicht an diesseitigen Dingen – also auch nicht an geliebten Personen – haften dürfen.

Die Welt des feudalen, vormodernen Japan stellte – um das gerade Erläuterte mit anderen Worten zu wiederholen – eine Synthese dar von konfuzianischen, buddhistischen und taoistischen Lehren⁵. In erster Linie war dadurch das korrekte Verhalten der *samurai*, der schwerertragenden Oberschicht, bestimmt. Die konfuzianische Komponente forderte dabei die vollständig von Emotionen freie Einsicht in die Ordnung aller Dinge, in die Ordnung von Mann und Frau (einschliesslich der Pflicht zur Kinderzeugung), in die Ordnung von Oben und Unten, Eltern und Kind, Herr und Untertan. Die buddhistische Komponente forderte das Streben nach Er-

leuchtung durch Lösung von emotionalem Haften an den Dingen, mit anderen Worten Festigkeit im Inneren bei gleichzeitiger Akzeptanz des Wandels in der äusseren Welt. Die taoistische Komponente betonte – unter anderem auch medizinisch – die Techniken der Kräftewahrung und suggerierte diese auf der künstlerischen Ebene etwa durch das Bild der tiefgrünen Kiefer im Schnee: ein ewig kraftvoller Baum, der seine Nadeln nie verliert und seine Farbe nie verändert, inmitten einer Landschaft von kalter Farb-, d. h. Emotionslosigkeit.

4. Die verschiedenen «Wege» der Unter- und Oberschicht im klassischen Menschenbild der Feudalzeit

Japan ist nicht allein durch Vorstellungen der einstigen Oberschicht geprägt. Ganz im Gegenteil: Es existiert auch ein vor allem in der städtischen Kaufmannsschicht der Feudalzeit zu besonderer Ausprägung gelangtes Menschenbild. Dieses genoss zwar nie einen hohen Prestigegrad, dafür aber grösste Verbreitung.

Auch beim Kaufmannsstand galten zweifellos die drei Maximen: Einhaltung der gesellschaftlichen Ordnung unabhängig von eigenem Wünschen und Wollen, Lösung von der selbstzerstörerischen Wirkung des emotionalen Haftens an Weltlichem und Wahrung der physisch-psychischen Kräfte.

Trotzdem unterschied sich der «Weg» des Kaufmanns von dem des *samurai*. Dieser Unterschied sei anhand des Schlussverses je eines Liedes aus der Kaufmannstradition und aus der *samurai*-Tradition verdeutlicht⁶:

Schlussvers von *Nayoshi*, eines Liedes aus der Kaufmannstradition:

Sei nicht betrübt, he nun!
komm her zum Meeresstrand
und schau! siehst du
die vielen Inseln?
dort liegt die Bucht von Shiga,
und in [...] Karasaki,
steht eine Kiefer ganz allein
unterwegs, oh Reisender,
weitab in fernen Landen
unterwegs, oh Reisender,
weitab in fernen Landen.
oh du, mein Herr
weit von zu Haus, in fernen Landen
oh schau, oh
schau an diesem wunderschönen Ort doch auf zum Mond!
schau nur gut hin, mein [Herr],
oh liebster [Herr]
so schön, was soll ich tun?

Demgegenüber der Schlussvers des Liedes *Umegae* aus der *samurai*-Tradition:

Der Wind in den Kiefern [...] ist still
keine Welle erhebt sich im Meer
beim Schein des Mondes auf dem Wasser
verweilend im Anblick des Fuji

Während dieses Lied aus der *samurai*-Tradition den Prozess der Neutralisierung von Emotionen und somit eine Art Erleuchtung beschreibt, steht das zuerst vorgestellte Lied im Kontext von Spiel, japanisch *asobi*: Um dieses «Spiel» zu verstehen, haben wir uns vor Augen zu halten, dass Gefühle von Einsamkeit – mithin negative Gefühle – als zerstörerisch gelten. Sie sind somit unter allen Umständen zu neutralisieren. Dafür können vom Kaufmann jedoch keine komplexen psychologischen Vorgänge erwartet werden. Im Spiel – es liesse sich wohl auch sagen: in einer Art psychischem Schwebезustand –, da hat der reisende Kaufmann seine gefährliche Melancholie zu überwinden und seine erlahmten Vitalkräfte durch Vereinigung mit einer kraftspendenden Kiefer – offensichtlich ein Freudenmädchen – zu regenerieren.

Einerseits haben wir also den Weg des *samurai*, der in vollkommener innerer Ruhe im Anblick des schneeweißen Fuji-Gipfels verweilt (ein Bild, das in der Feudalzeit durchaus eine erotische Komponente besitzen kann), andererseits den Weg des «Bürgers», der sich im Spiel von aller gefährlichen inneren Spannung befreit.

5. Der «gesellschaftsfähige» Japaner heute

Der Umgang mit Emotionen im heutigen Japan knüpft zweifellos an die Wertnormen der gewachsenen Kultur an. Diese gewachsene Kultur ist – dies sei mit Nachdruck festgehalten – mehrdimensional und enthält verschiedene «Wege» zum selben Ziel: den Weg des Kaufmanns, den Weg des *samurai* und auch andere mehr. Nun ist jedoch nicht zu übersehen, dass unter allen diesen Wegen es vor allem derjenige der alten *samurai*-Ober-schicht ist, der dem offiziellen modernen Japan sein Gesicht verliehen hat. In dieser Tatsache widerspiegelt sich die bestimmende Rolle von Persönlichkeiten gerade dieser Schicht im ausgehenden 19. Jahrhundert beim Aufbau des modernen Erziehungssystems, des alten kaiserlichen Heeres, der Wirtschaft oder der vielen traditionellen Kunstschulen, die auch den letzten Schliff in feinen Umgangsformen zu geben versprechen.

Das heisst nichts anderes, als dass der «gesellschaftsfähige» moderne Mensch eine oft strenge Ausbildung in Neutralisierung der eigenen Emo-

tion erfährt, um in Einklang zu gelangen mit der Gesellschaft als übergeordnetem Koordinatennetz. Wird das als konfuzianisch zu bezeichnende Ideal der Gesellschaftsfähigkeit starr ausgelegt, so kann ein Mensch nur positive Gefühle zum Ausdruck bringen und nur solche, die sich für seine relative Position geziemen innerhalb beispielsweise eines Familien- oder Firmenverbandes. Nicht positionsorientierte, also durch das eigene momentane Befinden generierte Gefühle gelten als zersetzendes Element.

Geradezu knallhart anmutende Regeln für korrekte Handhabung der eigenen Gefühle sind somit in Japan leicht zu finden. Als Beispiel sei ein Text aus einem japanischen Manierenbuch für das Geschäftsleben zitiert:

Suche die Stärken deines Vorgesetzten! [...] Ist der Vorgesetzte unsympathisch, so überlege man sich, was seine Vorzüge sein könnten. Anerkennt man diese, so beginnt man allmählich von selbst, den Vorgesetzten zu akzeptieren. [...]

Im Umgang mit dem Vorgesetzten merke man sich:

1. In [...] Stimme, Gesichtsausdruck, Bewegung und Wortwahl ist das Gefühl von Vertrauen und Hochachtung zu zeigen.
2. In der Arbeit hat man sich den Bedürfnissen des Vorgesetzten anzupassen – ihn zufriedenzustellen, ihm zu helfen, richtige Entscheide zu fällen.
3. Im Inneren des Betriebs wie auch ausserhalb ist stets der Gesichtspunkt des Vorgesetzten zu wahren.
4. Man fasse das, was der Vorgesetzte sagt, nie in negativem Sinne auf (*Shokuba de no manna* (1984) S. 317).

Eine (zen-)buddhistisch anmutende Komponente, welche die innere Unabhängigkeit von allen Einflüssen dieser wandelbaren Welt fordert, findet sich schliesslich in der Ermahnung, als Teil eines Betriebsorganismus unabhängig von allen Umständen gute Arbeit zu leisten.

Ein zweites Beispiel für Regeln zur Gestaltung der Gefühle entstammt dem Lehrerhandbuch für den Tugendunterricht an den staatlichen Schulen (Monbushô (1987)). Da heisst es etwa:

[Es sind folgende Tugenden zu lehren:] Immer heiter sein (*akaraku*), sich um lebhaftes Munterkeit (*hakiyaki to*) bemühen (Grundschule, Orientierungspunkt Nr. 6), immer von Hoffnung beseelt sein und die Verwirklichung stets höherer Ziele anstreben (Punkt 13), Dankbarkeit für diejenigen empfinden, die sich um einen sorgen, Dankbarkeit und Hochachtung erweisen gegenüber denen, die ihre volle Kraft in den Dienst der Öffentlichkeit stellen, ehren, was die vorangehenden Generationen hinterlassen haben (Punkt 17), sich als ein Glied der Gesellschaft erkennen, der eigenen Familie mit Dankbarkeit und liebevollem Respekt (*keiai*) begegnen, den Personen an der Schule gegenüber Dankbarkeit und liebevollen Respekt (*keiai*) empfinden, [um] eine vortreffliche Schumatmosphäre zu schaffen, der Schule gegenüber liebevolle Emotion (*aiji*) empfinden, die volle Kraft zur Entfaltung seines Landes einsetzen und die Menschen der Welt richtig verstehen, ihnen mit liebevoller Emotion (*aiji*) begegnen und zum Wohle der Menschheit beitragen (Punkte 24–28).

Sind nun alle diese Tugenden von aussen – von der Schule her – herangetragen, gewissermassen also aufoktroiert, nicht wirklich von Herzen kommend? Bei einer solchen Frage dürfen wir nicht übersehen, dass einer der ersten Paragraphen der Tugendlehre die Forderung nach Selbstbestimmung und Selbstregelung (*jishu jiritsu*) enthält. Wir müssen also davon ausgehen, dass hier in der schulischen Tugendlehre nicht die westliche Idee der Selbstbestimmung wirksam ist und auch nicht die Idee des von der Gesellschaft unabhängigen Individuums mit freier Verfügungsgewalt über seine Gefühle. Vielmehr finden wir ein klassisches japanisches Menschenbild vor, wonach jeder in sich selber diejenigen Gefühle besitzt, die zu korrektem gesellschaftlichem Verhalten führen und diese Gefühle durch Einsicht entdecken kann. Selbstbestimmung bedeutet also zuerst einmal die selbstveranlasste, aktive Ausbildung von gesellschaftskonformen Gefühlen wie Heiterkeit, Dankbarkeit oder Dienstwilligkeit, die von Natur aus tief im Herzen des einzelnen drin bereits eingepflanzt sind⁷.

6. Zur Frage «Welchen Preis verlangen die Regeln der Gesellschaftsfähigkeit?»

Man mag sich fragen, ob die oben genannten strengen Verhaltensregeln, welche gesellschaftskonformen Gefühlen entspringen müssen, in Wirklichkeit überhaupt eingehalten werden. Wenn wir davon ausgehen, dass sie weitgehend einem historisch gewachsenen Menschenbild entstammen, muss die Antwort wohl lauten: Mehr oder weniger ja. Sie stellen aber Anforderungen an den einzelnen, denen offensichtlich nicht jeder standhalten kann. So führen etwa die Auslöschung negativer Gefühle und die völlige Abstimmung der verbleibenden Gefühle auf das gesellschaftliche Koordinatennetz zu kommunikativen Schwierigkeiten, die zwar auch uns nicht unbekannt sind, japanischerseits aber in ungleich höherem Masse als schmerzhaft registriert werden.

Die japanischen Verhaltensvorschriften lassen aus der Distanz des Westens in der Tat derart minutiöse Regeln erkennen, dass man sich wundert, wie alle gleichzeitig eingehalten werden können. So erstaunt denn auch nicht, dass eines der in Japan am meisten beklagten Kommunikationsprobleme «Verschwommenheit der Aussage» heisst. Es besteht Grund zur Annahme, dass diese Verschwommenheit teilweise auf die Unmöglichkeit zurückzuführen ist, den vielen Regeln gerecht zu werden, so dass ein Sprecher oft gar keine klare Aussage wagt und keine klare Position einnimmt.

Schlagen wir etwa ein Anweisungsbuch für frauliches Verhalten auf, so finden wir folgende Abschnitte eng beieinander:

Zuerst: «Bei der willig geäußerten Entschuldigung kommt das Liebenswürdige in hohem Masse zur Geltung; die Frau wird dabei richtig Frau. [...] [Unbegreiflich sind] Menschen, die derart starrsinnig sind, dass sie vor anderen den Kopf nicht senken und sich entschuldigen können.»

Ein paar Seiten weiter aber findet sich die Forderung nach einer fast diametral entgegengesetzten Persönlichkeit: «[Unerträglich ist es, wenn man etwas] fragt, und die Antwort kommt nicht frisch und flink; [wenn man um etwas] bittet, und die Reaktion kommt träge und schwerfällig. Wer [sich so verhält], bringt andere zur Weissglut. Man soll die Dinge frisch und flink anpacken, klare Meinungsäußerungen von sich geben und ein aktives, positives Wesen ausstrahlen» (Kanai (1983) S. 196/197 und 198/199).

Mir bekannte japanische Untersuchungen zu Kommunikationsproblemen führen diese zwar nicht explizit auf die Schwierigkeit zurück, minutiöse und teilweise widersprüchliche Regeln einhalten zu müssen. Sie nehmen aber direkt Bezug auf das Phänomen der Vagheit von Aussagen. Der Psychiater NAKAYAMA Osamu (Nakayama (1989)) spricht dabei von *bokashi* (zu deutsch etwa: Verwischung aller klaren Konturen, Ambiguität).

In seiner Abhandlung zu *bokashi* rechnet NAKAYAMA seinen Lesern den Preis vor, den die Japaner bei ihren Versuchen zahlen, nach aussen stets Harmonie zu wahren und jedes Extrem, mithin alles Klare, Scharfe und Trennende, zu vermeiden. Diese Angst vor der mutigen Aussage führt gemäss NAKAYAMA fortwährend zu verlogenen und hinterlistigen Unterhaltungen folgender Art:

Beispiel 1: Zwei Frauen:

Erste Frau: «Ah, übrigens, Ihre Kinder sind wirklich lebhaft. Beneidenswert!»

Zweite Frau: «Oh, Entschuldigung! Unsere Kinder waren wohl [wieder mal] laut. Das tut mir sehr leid.»

Beispiel 2: Vorgesetzter und Untergebener, Herr [Yamada]:

V: «Sie, Yamada!?»

Y: «Ja!?»

V: «Wie geht's mit der Arbeit? Da naht ja schon wieder die Jahreszeit der Veränderungen!»

Y: «Ja, so ist es.»

V: «Man sagt uns, wir hätten besonders gut qualifizierte Mitarbeiter. Die Filiale in Kagoshima [im südlichsten Zipfel der japanischen Hauptinseln] hat uns dringend gebeten, ihnen noch zwei, drei Leute zu schicken.»

Y: «Aber...»

V: «Der Branntwein dort ist fabelhaft. Du magst ja Branntwein, nicht?»

(Mit heiteren, lobenden Worten wird also der Untergebene mehr oder weniger strafversetzt.) (Nakayama (1989) S. 17/20)

Zugegebenermassen wirken solche Abhandlungen zur Angst vor der klaren Zurschaustellung eines bestimmten Gefühls nicht immer überzeugend, da sie in Selbstbemitleidung die eigene, japanische Kultur als besonders unerträglich darstellen – obwohl es anderswo doch ganz ähnliche Erscheinungen gibt. Dennoch ist die Menge derartiger Abhandlungen in

Japan, sowie deren reissender Absatz, sehr bemerkenswert. Neben *bokasbi*, dem Problem der unklaren Ausdruckskonturen, fallen dabei etwa auch Darstellungen von *kajō bairyo* («übermässiges Sich-sorgen», freier übersetzt etwa: «krankhafte Hypersensibilität in menschlichen Beziehungen») und gar *taijin kyōfu* (Anthropophobie) auf. Könnte dies ein Hinweis darauf sein, wie krampfhaft sich Japan am Unvermögen stösst, unabhängig von spezifischen momentanen Gefühlen «sich stets willig zu entschuldigen» und sich zugleich «um lebhaftes Munterkeit zu bemühen»?

7. Zur Frage «Wie weit deckt sich die öffentliche und die private Persönlichkeit?»

Bei näherem Zusehen kann sich – trotz aller Verhaltensregeln – ein ganz anderes Japan auftun, ein Japan, das keine Vagheiten kennt, das den Ausdruck der Empfindungen nicht vom gesellschaftlichen Koordinatennetz abhängig macht und das sich nicht um Überwindung des Haftens an der Welt bemüht. Ich denke an das Japan der Privatsphäre, an das Japan des Tagebuchs. Hier ist es beinahe befremdend, mit welcher Impulsivität die Gefühle zur Entladung kommen.

In diesem Zusammenhang sei kurz auf ein Buch eingegangen, dessen Inhalt einen merkwürdigen Kontrast bildet zum starren, vornehmen Umfeld, in dem die Autorin – eine Repräsentantin des klassischen japanischen Zitherspiels – lebt (Nakanoshima (1969)). Das Buch trägt den Titel «Iroiro», übersetzbar als «Verschiedenes» oder auch «Erotisches». Bereits aus dem Vorwort spricht eine Absage an jeden Kompromiss, an jede Neutralisierung von Gefühlen. Da heisst es:

Ich bin berufstätig und habe viel zu tun. Daneben bin ich schreibfaul. [...] Warum möchte nun ein solches Ich plötzlich ganze Bögen vollschreiben? Eigentlich seltsam. Da schreibe ich Seite um Seite, was mir durch den Kopf geht, [...] alles in wildem Durcheinander. Ernsthafte Menschen würden mich schelten und sagen: «Schweig!»

Man mag mich auslachen, man mag mich schlagen – es ist mir egal, egal. Schreibe, schreibe nur!

Und nun, wo alles fertig ist, habe ich Lust bekommen, daraus ein Buch zu machen. Jetzt muss ich es wohl veröffentlichen. Immer weiter, immer weiter – meine Lust nimmt kein Ende. Doch wer würde mir auch ein solches Durcheinander herausgeben? [...] Also sei's! Ich gebe es auf eigene Kosten heraus. [...] Verkauft sich mein Buch, so ist es ein glücklicher Fund. Verkauft es sich nicht, ist das nicht meine Sache. Wer es nicht liest, ist selber schuld.

Im Haupttext folgt nun Kapitelchen auf Kapitelchen von zusammenhangslosen Blitzgedanken in vollkommen subjektiver Wertung. Da ist die Rede von Politik und Gesellschaft, Jugend und Alter, Eheleben und Free-

sex, Wahrsagerei und Wohltaten, frechen Verkäuferinnen, modernen Familien oder unangenehmen Hunden.

«Da kommt die grosse Ausstellung», heisst es beispielsweise, «und man verbreitert die Strassen. Das kostet. Warum hilft man nicht denen, die von Taifunen heimgesucht werden? Man sagt einfach: Vor Naturgewalten gibt es keinen Schutz. Man tut nicht, was nötig ist, sondern sorgt sich nur um die Gunst der Leute. Die Politiker denken nur daran. Ich mag das nicht. Wie absurd» (Nakanoshima (1969) S. 13).

Oder: «Vielleicht liebt jeder nur sich selbst. Andere zu lieben, von anderen geliebt zu werden – wenn man nur daran denkt, fühlt man Einsamkeit, Leere. Warum? Der Mensch ist ganz allein, wenn er geboren wird und wenn er stirbt. Nun, ich bin ein Sentimentalchen geworden. Fertig!» (Nakanoshima (1969) S. 53–54).

Kurz nach der Mitte des Buches ist auch ein Kapitel eingeschoben, in dem sich die Autorin mit ihrem beruflichen Umfeld auseinandersetzt und sprachstilistisch sich diesem auf bemerkenswerte Weise anpasst:

Die [...] Mitglieder des Vorstandes [unserer ehrwürdigen Kunstüberlieferung] sind alle im wahrsten Wortsinn grossartige Persönlichkeiten. An der Generalversammlung geruhten zwei, drei Meister auf freundlichste Weise auf die Fragen meiner Wenigkeit eine Antwort auszusprechen. Die übrigen Mitglieder waren wahrlich von vorzüglichen Manieren und enthielten sich einer weiteren Replik, was sehr für ihre Weitherzigkeit spricht. [...]

Zu dieser Zeit bat ich darum, dass eine Vorstandsvollversammlung abgehalten werde. Daraufhin empfing ich einen Anruf, dass umständehalber [nur] eine Hauptvorstandsmitgliederversammlung abgehalten werde [zu der ich nicht anwesend zu sein brauchte]. [...] Ich unterbreitete sodann höflich dem Vorstand ein Schreiben, welches sich nach der Ursache für den Änderungsbeschluss erkundigte. Nach einiger Zeit wurde ein Antwortschreiben in Empfang genommen, doch handelte es sich um einen Wortlaut, dessen Beurteilung wegen des unverständlichen Inhalts Not bereitete. Die mit Dankbarkeit aufgenommene Fürsorge [des Vorstandes], der Schamgefühle aufgrund klarer Grundangaben ersparen wollte, hatte dazu verleitet, nach vielerlei Überlegungen ein Schreiben zu verfassen, dem es an Klarheit fehlte. [...]

Mag ich auch jemand sein, dessen Denkgeschwindigkeit nicht genügt und der mit der Umwelt nicht im Gleichschritt steht, so bin ich doch der Ansicht, dass hier Seltsames geschieht (Nakanoshima (1969) S. 71–72).

Nach diesem – zumindest in den Augen eines Aussenstehenden – von Ironie geradezu tiefenden Kapitel⁸ rundet die Autorin ihr Buch wie folgt ab:

Ich bin von Natur aus jemand, der sich gerne einmischt. [...] Ich spreche, wenn ich nicht sollte, [...] verteidige Leute, mit denen ich nichts weiteres zu tun habe. [...] Ich bin eben *otobokochōi*, [kein ruhiges, konzentriertes Gemüt]. Und doch, und doch... [...] Wer weiss nicht weiss und schwarz nicht schwarz nennt, [...] wer alles zu grau verwischt, der ist gescheit. [...] Ich bin dumm. Meine Dummheit nimmt kein Ende.

Ich unterrichte ein Instrument, das ich gar nicht besonders mag, [...] werde in der trüben Luft von Konzertsälen [...] eingesperrt, [...] tausche festgelegte Grussfor-

meln aus, lächle, bis sich die Gesichtsmuskeln verkrampfen. [...]

Ich möchte draussen die frische Luft einsaugen. Aber ich habe meine berufliche Pflicht. Die muss ich erfüllen, sonst kann ich mir nicht kaufen, was ich will, sonst habe ich kein Geld für die Haarpflege. [...] Bitte setzen Sie Vertrauen in mich! Immerzu. Wie bisher. Wenn ein Dummkopf von Nutzen sein kann, so bin ich in allem zu dienen bereit. Gibt es keine Arznei gegen Dummheit? Wenn ja, so lasst mich es wissen! (Nakanoshima (1969) S. 129).

Dieses Schriftstück privater Natur wurde 1969 verfasst von einer damals 56 Jahre alten Meisterin, selbst Tochter eines berühmten Meisters und (als recht eigenwillige Persönlichkeit bekannte) Gattin eines Traditionsoberhauptes. Es mag als Hinweis dienen, wie sehr sich eine japanische Persönlichkeit in eine öffentliche und eine private Hälfte teilen kann. Auf der einen Seite eine oft bis an die Grenze der Lächerlichkeit gehende Subjektivität und Impulsivität, auf der anderen die völlige Anpassung an die traditionellen Regeln zur Formung selbst der innersten Gefühle.

8. Die Lehren der japanischen «Tradition» heute

Gerade das moderne Japan ist sich seiner Tradition sehr bewusst. Die Suche der japanischen Tradition nach der Mitte aller Dinge geht davon aus, dass die reale Welt stets von Extrem zu Extrem pendelt, dass heftige Zuneigung und heftige Abneigung also eigentlich normal sind. Gerade deshalb besteht die Kunst des Lebens aus dem Streben nach einem Mittelwert, nach einer nicht den Kräften des Zerfalls unterworfenen, perfekten Form jenseits des ewigen Wandels.

«Äussere Form (*kata*)», sagt das Oberhaupt einer führenden japanischen Schule der Teeceremonie, «ist die Grundlage. Indem man die äussere Form richtig in sich aufnimmt, bekommt sie auf einmal ein lebendiges Herz. Durch unermüdliches Aufnehmen der äusseren Form [...] wächst das Herz zu Reife heran» (Sen (1977) S. 126-127).

Wozu diese Übung der äusseren Form? Der Teemeister deutet die Antwort an:

Um zu leben, wird der Mensch von heftigen Bedürfnissen und von den verschiedensten Emotionen getrieben. Lässt er sich [...] treiben, ist nicht auszudenken, was mit ihm geschehen wird. Je nachdem, ob er Bedürfnisse und Emotion gekonnt unter Kontrolle zu bringen vermag oder nicht, ist ihm im Leben Glück oder Unglück beschieden (Sen (1977) S. 1).

Von der ungezähmten Natur aus aufkeimende Gefühle haben damit in eine vorgegebene, möglichst perfekte Form zu fliessen. Äussere Form und inneres Herz werden durch Übung eins. Dadurch entsteht Harmonie des inneren Herzens mit den äusseren Gegebenheiten, also auch mit der Gesell-

schaft mit ihren fixen Regeln. Die reife Persönlichkeit verhält sich auf ganz natürliche Weise gemäss den Regeln, denn sie erkennt diese Regeln tief in ihrem eigenen Herzen als Elemente einer absoluten Ordnung. Im Stadium dieser Erkenntnis ist es nicht mehr möglich, dass sich ungeschliffene Gefühle wie Zu- und Abneigung einstellen.

Dies lehren diejenigen Kräfte, die sich als «japanische Tradition» verstehen. Doch Japan wird nicht nur von der «Tradition» geformt.

Anmerkungen

¹ Eckige Klammern [] kennzeichnen im Original nicht vorhandene, aber für das Verständnis im Rahmen des Zitats unentbehrliche Elemente; [...] weist darauf hin, dass im Zitat ein Element des japanischen Originals ausgelassen wurde.

² Zum interessanten Aspekt von Lehnübersetzungen vgl. etwa: Klopffenstein (1988).

³ Ohno (1966) S. 85 gebraucht für «komisch» den Ausdruck *okashi*.

⁴ *Genji monogatari*, Kapitel «Aoi».

⁵ Der Begriff «Shintoismus», obwohl heute von vielen Japanern zur Bezeichnung einer eigenen, japanischen Religion verwendet, wird hier bewusst nicht angeführt. Es ist sehr fraglich, ob vor dem ausgehenden 19. Jahrhundert, als der Staat den Kult einheimischer Gottheiten und des Kaiserhauses zentral regelte und in Übertragung konfuzianischer Wertvorstellungen Abhängigkeiten zwischen den Menschen und transzendenten, beschützenden Kräften betonte, Shinto als Begriff überhaupt allgemein bekannt war. Es erscheint sachgerechter, die Hauptmerkmale des heute als «shintoistisch» Bezeichneten im Rahmen der buddhistischen, taoistischen und konfuzianischen Lehren zu interpretieren. Zu beachten ist dabei, dass wohl viele einheimische Gottheiten ganz schlicht als Beschützer eines Hauses, Feldes oder Dorfes oder als Helfer in Notlagen Gegenstand lokaler Verehrung bildeten, grundsätzlich aber nicht einer «Lehre» zuzurechnen sind bzw. im Laufe der Jahrhunderte mit allerlei Vorstellungen eines volkstümlichen «Konglomerates» der alten ostasiatischen Lehren in Verbindung gebracht wurden. Die Diskussion einer separaten Kategorie «Shintoismus» würde somit m. E. wenig beitragen zum Verständnis der Kräfte, die den Menschen und seine Empfindungen in Japan geformt haben.

⁶ Es handelt sich um die Schlussverse der Gesänge *Nayoshi* (ca. Mitte 17. Jh.) bzw. *Umegae* (um 1660; Vers für sich möglicherweise aber älter). Vgl. dazu: Ackermann (1990) S. 319–331 und 333–379.

⁷ Vgl. hierzu etwa: Maruyama (1974).

⁸ Im Japanischen bildet die ausgeprägte Selbsterniedrigung einen – in der Regel nicht ironisch empfundenen – Bestandteil der formellen Sprachebene. Überdies wirken einige feste Wendungen des Japanischen, wenn sie, wie hier, wörtlich ins Deutsche übersetzt werden, wohl um einiges grotesker als im Original. Dennoch ist angesichts des Kontrastes zu den anderen Abschnitten des Buches, des allgemeinen Tenors der ganzen Schrift sowie der Wahl von ungewöhnlich kräftigen festen Wendungen anzunehmen, dass die Ausdrucksweise in diesem Abschnitt ein besonders hohes Mass an Ironie enthält.

- Ackermann, Peter, *Kumiuta. Traditional Songs for Certificates. A Study of their Texts and Implications*, Bern 1990 (Peter Lang).
- Genji monogatari*, in: ABE Akio et al. (Hg. und Komm.), *Genji monogatari*, Tokyo 1972 (Shōgakkan) S. 16/17.
- Kanai Yoshiko, *Joshi no tame no banashikata* [[Anleitungsschrift] für Frauen [:] Wie man sprechen soll], Tokyo 1983 (Daiwa shobō).
- Klopfenstein, Eduard, Lehnübersetzungen als Indikatoren der heutigen Bewusstseinslage in Japan, in: *Asiatische Studien* XLII.1.1988, S. 95-106.
- Maruyama Masao (Hane Mikiso, Übs.), *Intellectual History of Tokugawa Japan*, Tokyo 1974 (University of Tokyo).
- Monbushō [Erziehungsministerium], *Shōgakkō shidōsho, Dōtoku-ben* [Lehrerhandbuch für die Grundschulstufe, Tugendunterricht], Tokyo 1978/1987 (Ohkurashō).
- Nakanoshima Keiko, *Iroiro*, Tokyo 1969 (Eigenverlag).
- Nakayama Osamu, *«Bokashi» no shinri* [Die Psychologie des «Mehrdeutigmachens»], Osaka 1989 (Sōgensha).
- Ohno Susumu, *Nibongo no nenrin* [Die Jahresringe des Japanischen], Tokyo 1966 (Shinchō bunko).
- Sen Sōshitsu, *Arbita e no sadō nyūmon* [Einführung in die Teezeremonie [als Weg für die eigene] Zukunft], Kyoto 1977 (Tankōsha).
- Shokuba de no manaa* [Manieren/Verhaltensregeln am Arbeitsplatz], in: *Katei shokuba de yakudatsu kan-kan-sō-sai no manaa* [Praktisches [Nachschlagewerk für] Manieren/Verhaltensregeln bei Festen und Feierlichkeiten zu Hause und am Arbeitsplatz], Tokyo 1984 (Sanmaaku shuppan).

Diese Publikation wurde ermöglicht durch
Beiträge der Hochschulstiftung und der
Kommission «Legat Dr. h. c. Georges Bloch».

Inhalt

Vorwort.....	1
<i>Christoph Eggenberger</i> Liebe und Hass – Licht und Finsternis – Himmel und Hölle Bilder und Texte des Mittelalters.....	3
<i>Walter A. Schelling</i> Liebe und Hass – ein Grundprinzip des Lebens?.....	19
<i>Martin Bircher</i> Liebe und Hass in Grimmelshausens «Simplicissimus».....	31
<i>Heinrich Mettler</i> Hass und Liebe in Goethes «Iphigenie» oder das Verhängnis der Vergangenheit und die Eröffnung der Zukunft.....	53
<i>Margret Walter-Schneider</i> Heinrich von Kleist: «Penthesilea».....	67
<i>Peter Gratzer</i> Die Liebe als Tragödie bei Racine und Claudel.....	83
<i>Martin E. Schmid</i> Verunmöglichte Liebe. Alfred Andersch: «Die Rotes».....	101
<i>Peter Aickermann</i> Zu- und Abneigung im Japanischen.....	111
<i>Georg Kohler</i> Postmoderne Entfristung – Über die Antiquiertheit von Leidenschaft	129

<i>Peter Seidmann</i> Hassliebe: existentielle Zwiespältigkeit in humananalytischer Sicht..	143
<i>Beatrice Wehrli</i> «Du wirst meiner Liebe nicht entgehen.» Ein Schlaglicht auf den bürgerlichen Liebesbegriff.....	157
<i>Brigitte Boothe</i> Liebe und Hass in der psychoanalytischen Therapie.....	173
<i>Albert A. Stabel</i> Hass und Menschlichkeit im Krieg.....	189
<i>Verena Kast</i> Die Funktion von Liebe und Hass in Paarbeziehungen.....	205
<i>Bruno Krapf</i> Erziehung ist nichts als Liebe ... und was daraus werden kann.....	217
Verzeichnis der Autoren und Autorinnen.....	233

Liebe und Hass



ZÜRCHER HOCHSCHULFORUM BAND 20