

## **Probleme der Aneignung fremder Kulturformen am Beispiel des *kyu-dô* oder auch: Schießen wir japanisch? (Diskussionspapier)**

Bei der Begegnung mit fremdkulturellen Formen und Inhalten - sei sie geschäftlicher, touristischer oder sportlicher Natur - kommt es notwendig zu kulturellen Interferenzen und Verständnisproblemen, da jedes menschliche Handeln kollektiv wie individuell in die Sinnproduktion der es umgebenden Kultur eingebunden ist. Im kommunikativen Akt der Erschließung des Sinns einer äußerlich durchaus eindeutig erscheinenden Handlung treffen so in Wirklichkeit in sie hineinprojizierte eigenkulturelle auf in sie eingeschriebene fremdkulturellen Sinnstrukturen und müssen abgeglichen werden.

Insbesondere dort, wo über den pragmatisch-funktionalen Charakter einer Handlung hinaus soziale Interaktionsformen angesprochen sind, resultieren daraus notwendig Brüche, Überformungen und Neuinterpretationen der ursprünglichen, fremdkulturellen Sinnstrukturen. Dieser Prozess lässt sich in Analogie etwa zu der Aneignung historischer Formen und Inhalte verstehen. Ein vergangenes Lebensgefühl und die damalige Befindlichkeit sind ob ihrer Qualität als Gewesenem nicht wiederholbar, sondern können im Rahmen des veränderten Erlebnishorizonts der Gegenwart nur noch über einen hermeneutischen Interpretationsprozess intellektuell nachvollzogen werden. Damit aber lassen sie sich eben nicht mehr authentisch leben.

Die folgenden Überlegungen stellen einen Exkurs im Rahmen meiner derzeitigen Forschungen an der Universität Hamburg dar. Nach langjähriger Arbeit auf dem Feld der Kulturkontakte und Entstehung von Fremdbildern im amerikanistischen Bereich sowie nach etlichen Gastprofessuren in südostasiatischen Ländern im Bereich Medien und Kommunikation arbeite ich momentan an dem Versuch, eine Theorie der interkulturellen Wahrnehmung zu formulieren. Sie ergeben sich aber auch aus einem privaten Interesse, da ich mich, wenn auch immer wieder mit Unterbrechungen, seit mehr als 25 Jahren mit dem japanischen ‚Weg des Bogens‘ und - zeitlich sehr viel kürzer - im Rahmen von Iaido mit dem ‚Weg des Schwertes‘ auseinandersetze.

2006 hatte ich aus diesem Interesse wie auch zur Materialsammlung für den Vorstand des DKyuB das von Liam O’Brian aus dem Japanischen ins Englische übersetzte *Kyudo Manual Vol. I* weiter in die deutsche Sprache übertragen. Es war dann eine durchaus interessante interkulturelle Erfahrung, dass diese Übersetzung bis heute von japanischer Seite mit der vagen Aussage kein *placet* erhielt, offensichtlich seien in der japanischen Vorlage missverständliche

Äußerungen enthalten, die vor einer endgültig möglichen Übersetzung und dann Veröffentlichung erst noch richtig gestellt werden müssten.

Ich hatte in der Übersetzung auf einige fehlerhafte historische Behauptungen im Ursprungstext hingewiesen, wie zum Beispiel die, dass nur in Japan ein Langbogen eingesetzt worden sei. (Vgl. Anhang, 8) Tatsächlich wurde bei Ashcott Heath in der englischen Grafschaft Somerset ein mehr als 4600 Jahre alter Langbogen gefunden und die Schlacht von Agincourt 1415 im Hundertjährigen Krieg zwischen England und Frankreich wurde wesentlich durch die Langbögen auf englischer Seite entschieden. Ich kann nur spekulieren, dass meine Korrekturen in dieser Richtung offensichtlich als ein ‚Gesichtsverlust‘ empfunden wurden, der durch beharrliches Ignorieren des Publikationswunsches kompensiert werden sollte

Wie eben angedeutet, ist bei jeder menschlichen Aktivität die pragmatische Ebene der Handlung, also ihr zielorientierter, rein funktional-nützlicher Aspekt, vermischt mit der symbolischen Ebene der in sie quasi eingeschriebenen kulturellen Bedeutungen, da jede menschliche Handlung nicht anders kann, als sich mittelbar oder unmittelbar im kommunikativen Raum gesellschaftlichen Zusammenlebens zu vollziehen. Ontogenetisch, d.h. vom Werden des Einzelmenschen her, wird alles menschliche Handeln im Prozess der Sozialisation überhaupt erst in diesem Raum sowohl erfahren als auch erlernt.

Wie Mauro Mancía und andere Psycho-Neurologen dargestellt haben, setzt dieser Prozess der Vergesellschaftung des Individuums nach neueren Erkenntnissen der Hirnforschung bereits im Mutterleib ein und bildet in der Mutter-Kind-Beziehung während der ersten beiden Lebensjahre den affektiven Teil eines frühen Unbewussten. Dieses unterliegt, obwohl nicht direkt der Erinnerung zugänglich, nicht dem ontogenetisch späteren Mechanismus der psychischen Verdrängung und ist räumlich in den synaptischen Strukturen im Bereich der Mandelkerne, des hinteren parieto-temporo-okzipitalen Assoziationskortex der rechten Großhirnrindenhälfte, den Basalganglien und dem Kleinhirn anzusiedeln. (Mancía 2005, 84; und 2006, 108)

Lernerfahrungen und damit Sinnverknüpfungen bezüglich der inner- und außerkörperlichen Welt und der emotiven, kognitiven und handelnden Interaktion mit ihr sind also sehr früh und dauerhaft in den synaptischen Strukturen eingelagert und werden zunächst aus der unmittelbaren Umgebung der Familie und dann zunehmend aus dem sich erweiternden Raum der sozio-kulturellen Gruppe abgeleitet. Diese sinngeladenen Lernprozesse finden das gesamte Leben des Individuums lang statt, sind aber in ihrer Wirksamkeit zeitlich gestaffelt. Frühere Erfahrungen wirken durch ihre besonderen emotionalen Verknüpfungen nachhaltiger in der Erinnerung nach als spätere und verfestigen sich oft im Sinne einer Art *self-fulfilling prophecy*.

Denn obwohl der Lernprozess lebenslang anhält, müssen die akut gemachten Erfahrungen ständig mit den bereits vorhandenen Sinnstrukturen abgeglichen werden und erfahren dadurch eine Präformation, die mit zunehmendem Lebensalter nur bedingt veränderbar ist. Insbesondere die während der Kindheit

erlernten Muster bilden nach den Erkenntnissen der Hirnforschung stabilere Synapsenverbindungen aus als später gemachte Erfahrungen. (Vgl. Mancina 2003, 2006) Dies bestätigt die Freudsche These, dass unverarbeitete Traumata während der Kindheit nachhaltig und wirkungsmächtig auch das Seelenleben und Verhalten in der Erwachsenenzeit beeinflussen können.

Warum dieser komplizierte Ausflug in die Hirnforschung und Psychologie? Der Mensch hat keinen unmittelbaren Zugang zu der Welt um ihn herum, sondern muss sich in seinem Handeln wie auch seinen Erkenntnisprozessen auf Muster verlassen, die ihm mittelbar über seine Wahrnehmungsorgane zugewachsen sind und als bewusste, vor allem aber auch unbewusste Matrizen zur Verfügung stehen. Bereits Immanuel Kant hat in seiner Kritik der reinen und der praktischen Vernunft, vor allem aber in der *Kritik der Urteilskraft* herausgearbeitet, dass der Mensch die Welt nicht so erkennen kann, wie sie an sich ist, sondern nur so, wie es sein Wahrnehmungs- und Denkapparat zulassen, denn „was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. (Kant 1998, 87)

Es sei für den Menschen unmöglich zu wissen, wie sich das, was er mit seinem Wahrnehmungs- und Denkapparat erkenne, also die phänomenale Welt, zu den „Dingen an sich“ tatsächlich verhalte. Denn dazu müsste er imstande sein, einen Standpunkt außerhalb seiner selbst zu beziehen, was wiederum nicht möglich sei. Gleichzeitig aber müssten wir davon ausgehen, dass wir nicht nur phantasierten, wenn wir wahrnehmen. Rein logisch könne alles Wahrgenommene dann aber nur den Stellenwert eines Postulats der Erfahrung und nicht den der Identität von wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt, also nicht objektiver Wahrheit für sich beanspruchen. Allein das reflexive Wissen könne einen Wahrheitsanspruch für sich erheben, indem es an der Welt rückgeprüft werde und in den Zusammenhängen anderer Betrachtungen und Situationen seine Wahrhaftigkeit unter Beweis stellen müsse.

Auf unsere Fragestellung bezogen heißt dies nichts anderes, als dass die Wahrheit der Sinnebene unseres Handelns notwendig auf das Engste mit der Rückprüfung ihrer Geltung innerhalb der eigenkulturellen Umgebung verknüpft ist. Zwar haben kulturvergleichende Studien ergeben, dass sich überkulturelle Universalien finden lassen, die für alle Menschen ungeachtet ihrer spezifischen Kulturzugehörigkeit gelten. Diese beschränken sich bei näherem Hinsehen allerdings nur auf die fundamentalen menschlichen und sozialen Befindlichkeiten, während ansonsten eine nahezu unüberschaubare Vielfalt kultureller Sinngebungen bis hin zu einander ausschließenden Spielarten existiert. (Vgl. hierzu etwa Brown 1991 und 2004)

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass in alles menschliche Handeln und Empfinden von Geburt an kulturspezifische Sinnstrukturen der Kultur, Ethnie, Gesellschaft, Zivilisation eingeschrieben sind, der dieses Individuum angehört. Diese Sinnstrukturen werden durch den lebensbegleitenden Prozess

des Lernens erweitert und ausdifferenziert. Dabei werden spätere Erfahrungen mit den bereits vorhandenen Mustern verglichen und kompatibelisiert, da Sinnstrukturen eine Tendenz zur Kohärenz haben, also dahin, in sich logisch, zusammenhängend und nachvollziehbar zu sein.

Kohärente Sinnstrukturen im Sinne von Kontinuitätserfahrungen wiederum sind wesentlicher Bestandteil ethnischer und individueller Identität, also der Gesamtheit der Eigenschaften, die ein Individuum oder eine Gruppe von allen anderen unterscheidet. Psychologisch und soziologisch steht dabei im Vordergrund, welche Charakteristika Individuen oder Gruppen in ihrem jeweiligen Selbstverständnis im gruppenspezifischen Rahmen von Zugehörigkeit (Inklusion) und Abgrenzung (Exklusion) als wesentlich erachten. Die Forderung nach Kohärenz im Sinne einer weitgehenden semantischen Widerspruchsfreiheit zumindest in überlappenden Lebensbereichen scheint nur um den Preis der Aufgabe der originären Identität, z. B. in modernen hybriden Identitäten, aufgelöst werden zu können. Bei ihnen ist eine Vermischung der Merkmale verschiedener Kulturen zu beobachten und „teilweise antagonistische Denkinhalte und Logiken aus unterschiedlichen kulturellen, sozialen oder religiösen Lebenswelten werden zu neuen Handlungs- und Denkmustern zusammengesetzt“. (Foroutan und Schäfer 2013; vgl. auch Hà 2013) Konsequenterweise geht damit dann eine dialektische Neuformulierung von Handlungsbedeutungen einher.

Was hat das nun alles mit Kyudo zu tun? Unproblematisch ist der rein pragmatische Aspekt. Mit einem seiner asymmetrischen Form und seinem Material nach historisch in Japan entwickelten Bogen soll ein Pfeil so abgeschossen werden, dass er mit einer hohen Durchschlagskraft eine 36 cm große Scheibe trifft. Diese Handlung soll nahezu identisch wiederholt werden können, um eine möglichst hohe Trefferquote zu erzielen. Hier geht es um die Lösung von muskulären Bewegungs- und mentalen Konzentrationsproblemen sowie Körper-Geist-Wechselwirkungen, die sich an dem physischen Vorgang selbst festmachen.

Komplexer wird dieser Vorgang jedoch, wenn es dabei um die Einbindung in ein Verhalten oder gar eine moralische und ethische Propädeutik geht, die von Prämissen einer von uns unterschiedenen Kultur bestimmt wird, wie sie etwa im *Kyudo Manual* in Kapitel „*Raiki - Shagi*. Etikette - Die Wahrheit des Schießens“ in Gleichsetzung des *kyu-dô* mit einem „Weg vollkommener Tugend“ (vgl. Anhang, 1) oder an anderer Stelle in der Verbindung der formalisierten Bewegungsformen des *taihai* mit der japanischen Etikette des *rei* formuliert werden. Mit anderen Worten, es geht dann um die Qualität der Aneignung des Japanischen in diesen Formen der Bewegung oder des Verhaltens.

Hier aber setzen Appropriationsprozesse ein, die interkulturelle Problembereiche einbeziehen, wie etwa die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Nachvollzugs über den äußerlichen Rahmen hinaus, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit identischer Erfahrung, die Veränderung der originären, in Bewegungsformen und Verhalten eingebetteten Sinnstrukturen in diesem

Aneignungsprozess etc. Ich möchte diese interkulturellen Fragestellungen im Folgenden exemplarisch an einigen im *Kyudo Manual* dargestellten Aspekten des *kyu-dô* kritisch diskutieren. Zum genaueren Nachvollzug und zur Darstellung der Einbettung der Aspekte in den Gesamtzusammenhang sowie zur weiteren Diskussion ist eine extensive Übersetzung der relevanten Textteile des *Manual* im Anhang beigefügt. Seitenzahlen in eckigen Klammern verweisen dabei auf die entsprechenden Seiten der englischen Übersetzung des japanischen Originals. Dort sind auch die entsprechenden Abbildungen zu finden, falls ein Rückgriff darauf notwendig erscheint.

### Bewegungsformen (*taihai*)

Der Mensch nimmt gehend und verharrend seine Position im Raum ein oder verändert sie. Dass er dies physisch kann, gehört zu den Grundbedingungen seiner Existenzsicherung. Bewegen sich mehrere Menschen in einem gemeinsamen Raum, verdichtet sich die pragmatische Fortbewegung oder das Verharren zu sozialen Relationen, die Hierarchien und Zuordnungen, Abgrenzung und Gemeinsamkeit, Kontaktaufnahme, Synchronizität und Harmonievorstellungen, chaotische Freiheit und Individualismus ausdrücken. Schon die semantische Vielfalt der dafür benutzten sprachlichen Bezeichnungen, die über die reine Funktionszuweisung hinausgehen, verweist auf die sozial-symbolischen Bedeutungszuweisungen, die dabei kulturell zum Tragen kommen: gehen, schreiten, schlendern, flanieren, marschieren, sitzen, kauern, hocken, knien, usw.

Insbesondere Bewegungsmuster im Sinne konsensuell hergestellter Bewegungsregeln verweisen immer auf kulturell produzierte Sozial-, aber auch Naturbeziehungen, da der menschliche Körper zugleich Natur wie auch soziales Konstrukt ist. Rudolf Prinz zur Lippe hat am Beispiel des Tanzes gezeigt, wie in Europa die sinnlich-ursprüngliche Freude an der von Produktions- und Reproduktionszwängen befreiten Bewegung ab dem italienischen Quattrocento mit der Entwicklung der absolutistischen Monarchie geometrisiert wurde. Dieser Prozess mündete schließlich mit der sich entwickelnden Taylorisierung des Körpers im anbrechenden Kapitalismus in den ebenso reglementierten bürgerlichen Gesellschaftstanz. (zur Lippe 1981)

Zur Lippe zeigt, wie parallel zur historischen Entwicklung der materiellen Sphäre die Kontrolle über die Naturkräfte auch in eine zunehmende „Naturbeherrschung am Menschen“ überging. Dabei geht er von dem kulturhistorisch zu konstatierenden Widerspruch aus, dass nach dem Zerfall der rigiden mittelalterlichen Ordnungsstrukturen einerseits ein „Aufblühen menschlicher Erfahrung“ zu beobachten ist, andererseits aber „die frei werdenden Kräfte durch eine rational mechanische Schematik in Produktion und Alltag, Kunst und Philosophie“ kanalisiert wurden (zur Lippe 1981, 8).

Das heutige Ideal der freien körperlichen Entfaltung eines in seinen Bewegungen sinnlich genossenen Körpers wurde wiederum erst in der kritisch-

reflexiven Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und -bedingtheiten ab der Mitte des 20. Jahrhunderts in den „neueren Tänzen“ möglich, die, so zur Lippe, „- freilich noch recht widersprüchlich und deshalb unbefriedigend - individuelles Erleben körperlicher Selbsterfahrung einerseits und Versuche zu gemeinsamem Tanzen von vielen andererseits versprechen.“(zur Lippe 1981, 19).

Beim *kyudô* sind nun, wie schon weiter oben bemerkt, alle einer „physischen Logik“ (zur Lippe) folgenden Bewegungsabläufe, die in ihrem Effizienzziel dem Prinzip ehemals naturhaft-ursprünglicher Selbsterhaltung im Rahmen von aggressiven individuellen und Gruppen-Auseinandersetzungen folgen, nicht weiter zu diskutieren, da sie ihrem Wesen nach pragmatisch-funktional sind. Interessanterweise greifen die Reglements des *Zen Nihon Kyudô Renmei*, des Alljapanischen Kyudo-Verbandes, in die unterschiedlichen Lösungen der alten *ryû* auch nicht ein. So haben die großen Richtungen *shomen* und *shamen* jeweils in ihrem Bewegungsaufbau beim Schießen an unterschiedlichen Punkten des Skeletts und der Muskulatur Schwächen, die sich im Vergleich beider Richtungen jedoch letztlich gegenseitig neutralisieren.

Von ihrer kulturellen wie historischen Formbedingtheit her jedoch problematisch müssen verschiedene Bewegungsformen des den Abschussvorgang einbettenden *taihai* werden, wo sie sozial mit fremdkulturellem Sinn aufgeladen und nicht bewegungsfunktional bestimmt sind. Dies ist insbesondere der Fall, wenn in ihnen philosophisch-religiöse Sinngehalte eingeschrieben sind, die den aufgeklärten Maximen der demokratisch-egalitär ausgerichteten westlichen Gesellschaften anachronistisch, wenn nicht sogar antagonistisch gegenüber stehen.

In dem Kapitel „Raiki - Shagi, Etikette - Die Wahrheit des Schießens“ heißt es, wie bereits oben angesprochen, dass neben dem korrekten äußeren Auftreten nach dem „Erreichen der rechten inneren Ansicht“ in diesem Schießen „Tugend“ offenbar werde. (Anhang, 1) Nach westlichem Verständnis aber ist die gleichsetzende Verknüpfung einer gesellschaftlich konstruierten Norm wie einer „Tugend“ mit einem physisch-geistigen Ablauf nicht zulässig, da Moral sich nur in Sozialbeziehungen und davon abgeleitetem sozialen Handeln ausdrücken kann. Hier werden konfuzianische Vorstellungen der seinsmäßigen Identität von moralischer Vorbildlichkeit, äußerer Form und ästhetischer Ansicht als einem harmonischen Ganzen offenbar, die in der Entwicklung des abendländischen Denkens - etwa in der Überwindung der aristotelischen Gleichsetzung von Gutem und Schönem - als willkürliche Setzung erkannt wurden.

Ähnliches kommt in den Ausführungen zu den Textüberarbeitungen und Änderungen von 1971 zum Ausdruck, in denen es bei den von Yôzaburo Uno formulierten Zielen heißt, es seien „die formalisierten Bewegungsformen (*taihai*) auf der Etikette (*rei*) basierend anzuwenden“ und „nach Vollendung als menschliche[m] Wesen zu streben“. (Anhang, 5) Bei aller Kongruenz gewisser Charakterideale wird ein abendländisch sozialisierter Mensch durchaus andere

Vorstellungen davon haben, was denn seine Vollendung als menschliches Wesen ausmache. Allein schon eine durchaus auch im Konfuzianismus vorkommende Tugend wie die der Güte (dort: *shàn* - 善), ist in den westlichen Kulturen notwendig zutiefst von dem mit christlich-eschatologischen Heilserwartungen verbundenen Begriff der Nächstenliebe durchdrungen, ungeachtet dessen, ob ein heutiger Mensch gläubig ist oder nicht. Im Konfuzianismus dagegen ist *shàn* mit paternalistischer Fürsorge als moralischer Forderung in einer harmonisch, d.h. hierarchisch geordneten Welt verknüpft.

Auch ein Begriff wie „natürlich“, der an vielen Stellen des *Manual* vorkommt, birgt semantisches Konfliktpotential in sich. Im Kapitel zur Bedeutung der Grundform des *kihontai* heißt es:

Die Grundform sollte natürlich ausgeführt werden, unter Beachtung des richtigen Auftretens und der Rücksichtnahme gegenüber den anderen Schützen. Es sollte keine Trennung von Geist, Körper und Bogen bestehen, sondern eine harmonische Einheit dieser Elemente, die jene Wahrheit, Güte und Schönheit (*shin, zen, bi*) von Kyudo, hervortreten lässt, in der der Charakter und die Würde des Bogenschützen sich ausdrücken. (Anhang, 18)

Hier werden die existentielle Kategorie „Natur“, die normativ wertende, soziale Regel des „richtige[n] Auftreten[s]“, die ästhetische Kategorie „harmonische Einheit“ sowie eidetische Verschmelzungsphantasien zu einem kausalen Gefüge verknüpft, an dessen Ende sich das Produkt eines wiederum pädagogisch gedachten Prozesses als „Charakter“ und „Würde“ ergibt. Ein weiteres Problem ist, dass die implizierte Gleichsetzung von Natur und Wahrheit aus abendländischer Sicht ignoriert, dass der Mensch in seiner Körperlichkeit zwar Teil der Natur ist, ihr aber als geistig-kulturschaffendes Wesen auch dialektisch gegenübersteht. Somit kann alle Wahrheit in Sinne des eingangs erwähnten Axioms von Kant nur ein kulturell produziertes oder auch - so man dies von der Diskurstheorie her sieht - sozial ausgehandeltes Postulat sein.

Es scheint eine Eigenart japanischen Denkens im Kontext der Kampfkünste, aber auch anderen Teilbereichen des sozialen Lebens zu sein, dass in ihm in der Selbstsicht ständig ein naiver Naturbezug betont wird, aus dem dann die Eigenarten der japanischen Kultur abgeleitet werden. Iwao Matsui etwa postuliert in seinen Ausführungen *Budo - Thoughts on Michi*, dass das Konzept von *wa* (Harmonie) in der japanischen Kultur direkt der Natur abgeschaut sei (Matsui 2006, 38). Interessanterweise jedoch bezeichnet er dieses nur unerheblich später dann korrekt als soziales Konstrukt resultierend aus der Notwendigkeit eines konfliktfreien Zusammenlebens auf beengtem Raum.

Abgesehen davon, dass ein intensiver Naturbezug für alle Kulturen in einem bestimmten Stadium ihrer Entwicklung angenommen werden darf und somit keine spezifisch japanische Eigenart ist, muss auch die Konsequenz fragwürdig erscheinen, die Matsui daraus für heutige Japaner zieht. Er spricht ihnen eine einzigartige Sensibilität für das „Wunder“ natürlicher Phänomene zu. (Matsui 2006, 34) Faktisch dürfte jedoch spätestens in einer hochentwickelten

Industriegesellschaft, wie sie das heutige Japan ist, für die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung ein solcher vorindustrieller Naturbezug nur über nostalgische Projektion der eigenen emotionalen Bedürfnisse in die Natur und damit ein alleinig ästhetisch-pastorales Verhältnis zu ihr herstellbar sein.

Das Naturverhältnis, das sich in den berückend schönen Landschaftsgärten Japans bis hin zum *bonzai* ausdrückt, ist eben nicht ein ursprünglich natürliches, sondern nach einer Idee von dieser Natur hergestelltes - ursprünglich sozial entwickelt und getragen von dem geschmacklichen Raffinement der höchst artifiziellen, d.h. der Natur bereits weit entrückten Partialkultur des Hofadels der *kuge*. Im abendländischen Denken ist dies vielleicht noch am ehesten vergleichbar mit dem Kunstschönen in der idealistischen Philosophie Friedrich Schlegels im späten 18. Jahrhundert. In dessen romantisch beeinflusstem Denken steigt eine bloß sinnlich empfundene, rohe Natur erst durch die gestaltende Kraft des Menschen zu einer höheren Erhabenheit auf, da der Mensch im Kunstschönen die in der Natur liegende Schönheit geistig herausarbeitet und die Natur derart veredelt zu sich kommen lässt.

Die sich ihrer kulturellen Konstruiertheit nicht bewusste Vorstellung einer durch Überformung der Natur herzustellenden Natürlichkeit, tritt auch in verschiedenen Stellen des *Manual* wieder auf. Am deutlichsten wird dies in den Bemerkungen zu den Bewegungsformen des *taihai*. Interessanterweise werden dabei die unserem Verständnis nach noch am ehesten natürlichen, da instinktiven Verhaltensweisen gerade abgelehnt. So heißt es, die „Formung des Körpers muss vernünftig erfolgen“ in jener „Natürlichkeit der Bewegung, die durch die bewusste Disziplin regelmäßigen Übens“ ergebe. Selbst wenn man konzidiert, dass der moderne Mensch sich durch seine Lebenswelt seines Körpers entfremdet habe, so ist die Verknüpfung von „vernünftig“ und „Disziplin“ und die Ablehnung des Instinktiven im Namen einer Natürlichkeit unter dem Postulat der kategorialen Widerspruchsfreiheit nicht plausibel.

Natur wird hier zu einer eben nicht mehr natürlichen, da reglementierten und nach einer menschlichen Idealvorstellung von ihr überformten Natur. Tatsächlich stellen sich die im *Kyudo Manual* im *taihai* beschriebenen Formen des Sitzens, des Gehens und der Drehung als immer künstliche und eben nicht in unserem Sinne natürliche Bewegungsformen dar. Wenn das *Manual* etwa die Auswahl des zuerst zu bewegenden Fußes beim Gehen (*sashin-ushi* bzw. *kashin-jôtai*) von der relativen Position zur *kamiza* bzw. dem „Ehrenplatz“ abhängig macht, dann geschieht dies bezeichnenderweise nicht mit einem Verweis auf ein natürliches Gehen, sondern wird mit der „traditionell üblichen Etikette“ legitimiert, also einer kulturspezifischen soziale Praxis kommunikativ interagierender Menschen. (Anhang, 70)

Sozial- und kulturspezifisch konstruierte Formen der Bewegung wie diese, in die eine spezifische fremdkulturelle Praxis eingeschrieben ist, können für einen westlichen Menschen unter dem Aspekt des authentischen Nachvollzugs deswegen nur als Technik im Sinne eines seiner kulturellen Sinnbedeutungen weitgehend entleerten Rituals gelernt werden. In der japanischen Begründung



mögen diese Bewegungsformen ihren Ursprung im konfuzianisch geprägten Konzept der *wa* (Harmonie) haben, da dieses aber für uns aus guten Gründen rational fragwürdig bleiben muss, können die daraus abgeleiteten Regeln allenfalls in ihrem pragmatischen Sinn als Konzentrationshilfen konsistent nachvollzogen werden. Der Sinn, dass diese Bewegungsformen in der Beherrschung des Körpers und der Konzentration das eigentliche Abschießen vorbereiten, etwa durch „Gleichmaß des Atmens (*kiai*)“ oder „Zeiteinteilung (*ma*)“, ist dann ein bewegungspragmatischer, der nicht kulturell, sondern von seinem ergonomisch optimalen physischen Bewegungsablauf her begründet ist.

Im *Manual* dagegen finden über diese technisch pragmatische Interpretation hinausgehenden kulturellen Sinngebungen statt, wenn beispielsweise die klassischen chinesischen Abhandlungen zu *shin*, *gyo* und *so* herangezogen werden, wie die *Abhandlung über die moralische Erziehung (Shushin-ron)* oder die *Abhandlung über den Gebrauch des Körpers (Taiyo-ron)*. Hier laufen die Erklärungen im *Manual* in der gewählten Formulierung eines „höchsten Zustandes der Natürlichkeit in Form und Bewegung“ auf einen für uns allenfalls über hermeneutische Arbeit an den historischen Texten noch rein intellektuell erfassbaren Sinn hinaus. (Vgl. Anhang, 19)

Dabei sei noch einmal betont, dass es hier nicht um den Nachweis geht, die japanischen Vorstellungen seien enigmatisch und einem ihre Logik nachvollziehenden oder empathischen Verstehen nicht zugänglich oder gar - eurozentrisch wertend - als ‚Un-Sinn‘ anzusehen. Ebenfalls nicht in Frage gestellt werden sollen die bewundernswerten Kulturleistungen Japans auch auf dem Gebiet des sozialen Zusammenlebens. Hier mag sogar manche traditionelle „Ungleichzeitigkeit“ zur kritischen Reflexion jener Fehlentwicklungen in der eigenen Kultur anregen, die sich aus der zunehmenden Unterordnung der sozialen Beziehungen unter den Primat des Ökonomischen ergeben haben.

Es geht vielmehr um die Feststellung, dass die semantische Qualität des Verstehens im Sinne eines angestrebten authentischen Zuganges bei fremdkulturellen Texten und kulturellen Praxen immer wieder, bedingt durch die unausweichliche eigenkulturelle Interpretation, notwendig in einen substantiellen Veränderungsprozess der ursprünglichen Inhalte mündet. Selbstverständlich kann sich auch ein westlicher Mensch die formalisierten Bewegungsformen des *taihai* aneignen. Gewährwerden einer vom Alltag getrennten Situation im *dôjô*, Aufbau von Konzentration und Körperspannung als hinführende Vorbereitung des Abschussvorgangs sind transkulturelle Gehalte. Aber sie sind eben notwendig um etliche Einschreibungen ihrer Herkunftskultur bereinigt und werden damit qualitativ anders vollzogen als von einem Angehörigen jener Kultur.

Authentisch lebbar, und dies war die Ausgangsfrage, sind die kulturellen Sinnsysteme in ihrem japanischen Sinngehalt für einen westlichen Menschen nicht, es sei denn, er täusche sich über seine fundamentalen kulturellen Prägungen. Zwar können wir er durch die Fähigkeit unseres Gehirns, lebenslang zu lernen, Einblicke bekommen und auch fremdkulturelle Verhaltensweisen

übernehmen, diese bleiben jedoch insulär und nachgeordnet, da sie mit unserer eigenkulturellen Sozialisation konkurrieren. Es bedarf einer ständig ablaufenden, anstrengenden hermeneutischen Interpretationsleistung, die fremde und anderen Regeln folgende Logik zu verstehen. Damit aber werden deren Sinnkonstrukte eben als etwas gekennzeichnet, dass nicht eigenkulturell - und damit emotional-intuitiv - verfügbar ist. Im schlimmsten Fall können sie sogar zum eigenkulturellen Sinnkontinuum in Widerspruch stehen.

### Etikette (*rei*)

Der komplexeste, wenn auch zunächst am einfachsten erscheinende Punkt der Begegnung mit anderen Kulturformen ist sicherlich der Bereich der formalisierten und ritualisierten Form der Höflichkeit oder Etikette, der in Gesellschaften das Gleichgewicht zwischen Kollektiv und individuellem Geltungs- und Beachtungsanspruch herstellt, indem er formale wie persönliche Machtansprüche, Statuszuweisungen und Konfliktausgleich in das komplexe System einer historisch gewachsenen wie auch sich verändernden Formsprache überführt. Er ist deshalb so komplex, weil sich in den scheinbar simplen Gesten und Verhaltensformen in diesem kulturspezifisch verlaufenden „Prozess der Zivilisation“ (Elias) höchst unterschiedliche Residuen der jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklung eingeschrieben haben.

Unter Höflichkeit verstehen wir in Europa und anderen westlichen Ländern eine rücksichtsvolle Verhaltensweise, die das Gegenüber wahrnimmt und Respekt vor seiner Person ausdrückt. Soziologisch wird die Höflichkeit zu den sozialen Normen und dort zu den Sitten gezählt. Aus soziolinguistischer Perspektive haben Penelope Brown und Stephen Levinson dabei in Anlehnung an Erving Goffmans Theorie des „Gesichts“ zwischen zwei technischen Möglichkeiten unterschieden: einer, bei der die Interagierenden auf Schonung und Entlastung des Gegenübers bedacht sind, und einer bei der Sympathie, Aufmerksamkeit und Neugierde für den anderen gezeigt werden. (Vgl. Brown Levinson 1987)

Die Bedeutung des Begriffs leitet sich im Deutschen von dem Wort *höfisch* ab. Das mittelhochdeutsche *hovesch*, *hövesch* bezeichnete die Lebensart am Königshof, d.h. die ritterliche Gesellschaftskultur, wie sie sich gegen Ende des 12. Jahrhunderts von Nordfrankreich aus in Deutschland ausbreitete. Entsprechend hat Norbert Elias die Entwicklung der Höflichkeit, wie wir sie als Umgangsform kennen, historisch im Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert angesiedelt, als am aristokratischen Hof die realhistorische Rohheit und Gewalttätigkeit des mehr oder weniger unabhängigen Feudaladels allmählich in Richtung einer „Courtoisie“ verfeinerter Sitten und Bräuche gebändigt wurde. (Elias 1997, Bd. II, p. 14; vgl. auch Bd. I, pp. 167, insbes. p. 171) Die dabei entstehenden Umgangsformen wurden dann später als Norm von dem aufsteigenden Bürgertum übernommen.

In der hochmittelalterlichen Literatur, etwa bei Hartmann von Aue oder Heinrich von Veldeke, galt ein Mann als höfisch, wenn er von vornehmer Abstammung und körperlicher Schönheit war, über eine edle Gesinnung, gute Umgangsformen, sowie die ritterlichen Tugenden (persönlich: *êre* - ‚Ansehen‘, ‚Würde‘, *mâze* - ‚maßvolles Leben‘, ‚Zurückhaltung‘, *hôher muot* - ‚seelische Hochstimmung‘, *staete* - ‚Beständigkeit, ‚Festigkeit‘, *werdekeit* - ‚Würde‘, *zuht* - ‚Anstand‘, ‚Wohlerzogenheit‘; sozial: *diemüete* - ‚Demut‘, *güete* - ‚Freundlichkeit‘, *höveschkeit* - ‚Höflichkeit‘, *manheit* - ‚Tapferkeit‘, *milte* - ‚Freigiebigkeit‘, ‚Großzügigkeit‘, *triuwe* - ‚Treue‘) verfügte und einen frommen Charakter hatte. (Vgl. Johnson 1999) Ideologisch legitimierten diese Tugenden zugleich die Privilegien des Adels gegenüber den anderen Ständen.

Schon dieser kurze Exkurs zeigt, dass Umgangsformen sich semantisch, also in ihren Bedeutungsgehalten, immer in die spezifischen ideologischen Prozesse der Statuszuweisung und Herrschaftssicherung einer Gesellschaft einordnen und in sie eine Funktionalisierung der jeweiligen religiösen oder weltanschaulichen Ideale eingeschrieben ist - wie etwa der christlichen Tugenden im Falle des europäischen Mittelalters. Die englische *politeness* etwa leitet sich deutlich anders als die deutsche Höflichkeit vom lateinischen *politus* als ‚verfeinert, elegant‘ ab und drückte zunächst eine wesentlich formale Verhaltensweise aus, bevor sie im 18. Jahrhundert ebenfalls höfische Konnotationen im Sinne von *behaving courteously* annahm. (Vgl. Carter 2001)

Von japanischer Seite ist das Konzept von Brown und Levinson darum auch durch Yoshiko Matsumoto und Sachiko Ide kritisiert worden, die ihm entgegenhalten, Höflichkeit finde in ostasiatischen Kulturen weniger auf der Grundlage von selbstbestimmten Entscheidungen als vielmehr auf der Basis von vorgegebenen sozialen Normen oder achtsamen Unterscheidungen statt, wie etwa bei der japanischen *wakimae* (弁え - dt. ungefähr: ‚Einsicht in die eigene Position‘). (Matsumoto 1988; Ide 1998) *Wakimae* bezieht sich auf die aus dem konfuzianischen Ordnungs- und Harmoniegedanken hergeleitete Notwendigkeit, den Status oder die Rolle jedes Teilnehmers einer gegebenen Gruppe zu beachten und die situationspezifischen formalen Normen der Höflichkeit einzuhalten.

Letztere wiederum verweisen auf den Begriff der Etikette, d.h. jener hochformalisierten Benimmregeln, die den Ansprüchen an das Sozialverhalten innerhalb gewisser sozialer Kreise einer Gesellschaft entsprechen. Das aus dem Französischen abgeleitete Wort hat seinen Ursprung in der am französischen Königshof im 18. Jahrhundert verbreiteten Sitte, Aufschreibzettel - *étiquettes* - zu verwenden, auf denen die Rangfolge der am Hof zugelassenen Personen notiert war. Von daher haftet der Etikette im Gegensatz zur alltagspragmatischen Höflichkeit eine elitäre Funktion an. Sie bezieht sich soziologisch gesehen innerhalb des westlich-neuzeitlichen Raumgefüges von Privatheit und Öffentlichkeit weniger auf eine private, persönliche Rücksichtnahme auf die Gefühle der gegenüberstehenden Privatperson, sondern dient vielmehr der sozialen Statuszuweisung innerhalb der öffentlichen Sphäre,

d.h. insbesondere der Hierarchisierung. Bezeichnenderweise ist soziologisch in den egalitär-demokratisch organisierten Gesellschaften von heute ein zunehmender Ersatz des „Status-Respekts“ durch einen „Leistungs-Respekt“ zu beobachten. (Vgl. Assmann 2009, pp. 181)

Psychologisch dienen Höflichkeit und Etikette der Eindämmung der notwendig konfligierenden individuellen Omnipotenzansprüche zugunsten einer weitestgehenden Konfliktfreiheit oder zumindestens geregelter Austragung von Konflikten unter den Mitgliedern einer temporären oder auch permanenten Gemeinschaft. Die Belohnung für die eigene Triebbeherrschung liegt in dem Zugehörigkeitsgefühl im Sinne der anerkannten Beherrschung der ‚guten Sitten‘, des ‚Feingefühls‘, der Zuweisung von charakterlich positiv bewerteten Eigenschaften wie ‚Anstand‘ und ‚Taktgefühl‘ sowie der entsprechenden Rückmeldung durch das Kollektiv, das damit zugleich sozialen Status zuweist.

Schon in den Bemerkungen zu der Diskussion innerhalb der wissenschaftlichen Auseinandersetzung um die Theorie des „Gesichts“ und *wakimae* mag deutlich geworden sein, dass ein Umgang mit japanischer Etikette oder *rei*, die in dem *Kyudo Manual* in herausgehobener Position steht (vgl. im Anhang: Kap. „*Raiki-Shagi*: Etikette - Die Wahrheit des Schießens“ und „Die Hinterlassenschaft der *raiki-shagi*“), zu einem Zusammenprall kultureller Unterschiedlichkeiten, wenn nicht sogar Unvereinbarkeiten führen muss. Johannes Haubner hat in seinen Anmerkungen zu den konfuzianischen Aspekten des japanischen Bogenschießens dargestellt, wie *rei* (礼) sowohl durch die Begriffe ‚Etikette‘ oder ‚Umgangsformen‘ als auch durch ‚Sitten‘, ‚Riten‘ und ‚Bräuche‘ nur unvollkommen erfasst wird (Haubner 2006, Anm. 1) und sich in ihnen vielmehr das gesamte sozialetische Ordnungsdenken des konfuzianischen Systems widerspiegelt.

Dass sich aus westlich-philosophischer Sicht Probleme ergeben, wenn ein System sowohl induktive Norm als auch deduktive Welterklärung sein möchte, sei hier nicht weiter diskutiert. Schwerer wiegt, dass sich im Laufe der europäischen Entwicklung hierarchische Ordnungssysteme der Gesellschaft zunehmend als normativ nicht akzeptabel erwiesen haben. Spätestens mit der Renaissance brach die mittelalterliche, gottgegebene *ordo mundi* zugunsten eines menschen- und handlungszentrierten Weltbildes auf, das schließlich in den aus den Erkenntnissen der Aufklärung hergeleiteten Forderungen der französischen Revolution nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit seine bis heute geltende Form annahm.

Die beim individuellen wie Gruppen-*taihai* übliche, steife Verbeugung mag als ritualisierte Höflichkeitsgeste interpretiert werden. Sie gerät jedoch semantisch mit den üblichen, zurückgenommenen Respekterweisungen des demokratischen Egalitarismus in Konflikt, wo sie im Hinblick auf den Status des zu Grüßenden ins Extreme variiert wird, wie etwa bei den weit über die halbe Verbeugung (*yū*) hinausgehenden Formen bis hin zur *fukai-rei* oder gar *sarani fukai-rei* (vgl. Anhang, 27) zu denen es in den abendländischen Kulturen kein Pendant gibt.

Zur Begründung wird im *Kyudo Manual* gesagt, die Verbeugung sei „die Grundlage der Selbstdisziplin und der Verfeinerung des rechten Geistes“ und sie könne „als Kern unseres Ausdrucks des Respekts anderen gegenüber und der Zuneigung für sie aufgefasst werden.“ (Anhang, 26) Intellektuell wie emotional ist dies weitgehend nachvollziehbar als eine, wenn mancher ihrer Formen nach auch etwas extreme Höflichkeitsgeste in einem fremdkulturellen Kontext. Wenn es dann aber weiter im *Manual* heißt, „Im *dôjô* sollte jener „Kriegergeist“ gezeigt werden, in dem man bereit ist, sich zu verbeugen, ohne dies zu hinterfragen, und dennoch aufmerksam genug, um die Verbeugung auf Zeit, Ort und entsprechenden Rang des Gegenübers einzustellen“ (Anhang, 26), dann wird damit ein kultureller Konnex bemüht, wie er uns fremder nicht sein könnte.

Zwar kennen auch die abendländischen Kulturen die Tugend der Demut. Diese ist jedoch entweder rein religiös konnotiert als Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit gegenüber einem göttlichen Willen. Oder sie wird in ihrer säkularen Form als Einsicht in die eigene Machtlosigkeit gegenüber dem Schicksal als Herrschaft des Zufalls betrachtet. Ein Nichthinterfragen jedoch, gar verbunden mit demonstrativer gestischer Herunterstufung der eigenen Person, ist bei uns emotional eher mit Unterwerfung, Servilität, ‚Kadavergehorsam‘ und ähnlich sozial abwertenden Gefühlen besetzt. Zwar mag eine hermeneutische Analyse die zugrundeliegende fremdkulturelle Logik klären, die ihre historische Quelle im aufopfernden Gehorsam des Samurai-Vasallen gegenüber seinem Lehnsherrn hat. Intellektueller Nachvollzug aber bedeutet nicht Freisetzung von den während der eigenkulturellen Sozialisation in unser Gehirn eingeschriebenen psychologischen Parametern.

Es entsteht somit eine psychologische Distanz, aus der heraus die problematischen Sinneinlagerungen allein in einen symbolischen Regelvollzug übersetzt werden können, aber damit eben nicht als unmittelbar sinnerfüllter kommunikativer Akt vollzogen werden. Zwar haben sich auch in westlichen Monarchien durchaus Residuen historisch eigentlich überwundener feudaler Etikette erhalten, wie etwa die Unterwerfungs- und Lehensgeste des Abknien beim Ritterschlag oder der weibliche Hofknicks. Allerdings betreffen diese Residuen als soziale Praxis nur noch vernachlässigbare Minderheiten, und auch die Lehensbeziehungen des europäischen Mittelalters, von denen sie sich ableiten, sind nur sehr bedingt mit den entsprechenden japanischen Verhältnissen gleichzusetzen.

Würden wir den im *Kyudo Manual* als Ideal und Verhaltensvorbild angeführten „Kriegergeist“ tatsächlich ernst nehmen, würden wir unser eigenkulturelles Pendant in der Tat noch am ehesten in *reenactments* der Ritterspiele und der Turniere des europäischen Mittelalters finden. Interessanterweise aber werden diese eher als Eskapismus und anachronistisches Hobby abgewertet. Aber auch in Bezug auf die japanische Bevölkerung des 21. Jahrhunderts dürfte der Kriegergeist der Samurai der Vergangenheit eher als ein verzweifelter ideologischer Abwehrversuch zu sehen sein. Es ist der Versuch, dem modernen, insbesondere dem neoliberalen Einfluss der

Traditionsvernichtung und Funktionalisierung der sozialen Beziehungen bis hin zu ihrer Auflösung eine selbstkonstruierte hybride Identität entgegenzustellen, die durch ihre Verweise auf in einer spätmodernen Industriegesellschaft eigentlich anachronistische traditionelle Verkehrsformen und Ideale zumindest die Illusion einer kulturellen Kontinuität erlaubt.

Einige dieser Ungleichzeitigkeiten stellen sich wiederum in der fremdkulturellen Rezeption, um dies es in diesem Aufsatz geht, als problematischer dar als andere. Aus der Logik der abendländischen Kultur heraus muss etwa die Verbeugung vor einem unbelebten Gegenstand wie dem *katana* oder dem *dôjô* als Raum - es sei denn, sie richtet sich auf die Menschen darin - als Rückfall in ein animistisch-abergläubisches Weltbild gewertet werden und kann nur symbolisch erfolgen. Dies steht jedoch dem traditionellen japanischen Empfinden konträr gegenüber, wonach das Schwert eine Seele habe und dem Übungsraum Respekt zu erweisen sei. Schon gar ‚sinnlos‘ ist es, sich gegenüber der *kamiza* als Sitz von *kami*, von Geistern, zu verbeugen. Selbst ein „Ehrenplatz“ (*higher position*), wie das *Kyudo Manual* es formuliert, muss mit einer menschlichen Person besetzt sein, um eine Respekterweisung, in welcher Form auch immer, zu rechtfertigen.

Zu den philosophisch weltanschaulichen und religiösen Einschreibungen kommt beispielsweise bei den formalisierten Bewegungen des zeremoniellen Bogenschießens (*shareï*) ein zusätzlicher sozialhistorischer Aspekt hinzu - die für uns anachronistische Konfrontation mit Sinneinschreibungen, die sich von höfischen Formen der Ehrerbietung monarchischer Gesellschaften ableiten. Auf die Gemeinschaft bezogen erfolgt die Demonstration einer künstlich zur synchronen Bewegungseinheit verschmolzenen menschlichen Gruppe in der Regel aus Anlass der Überprüfung der Macht eines Feudalherrn oder einer Institution, die an dessen Stelle getreten ist, vor sich selbst sowie nach außen gegenüber der allgemeinen Öffentlichkeit seiner Untertanen und dem politischen oder militärischen Gegner.

Auf das Individuum bezogen kann diese Bewegungsform als Einübung automatisierter Abläufe gesehen werden, die es unter Stress, etwa einer lebensbedrohlichen Situation im Kampf, psychisch entlasten. Immer aber ist sie auf Entindividualisierung zugunsten einer größeren kollektiven Einheit ausgerichtet. Gleichschritt gibt einen Rhythmus vor und lässt zugleich die eigentlich aus Einzelmenschen zusammengesetzte Gruppe psychologisch nach außen wie innen als Gesamtgestalt erscheinen, um eigene Fluchtreflexe auszuschalten und diese im feindlich gesinnten Gegenüber auszulösen oder zu verstärken.

Der ursprünglich dem Willen zum Überleben geschuldete Drill einer sich synchron bewegenden Gruppe ist im heutigen Europa fast nur noch in einer militärischen Umgebung vorzufinden. Auch hier aber dient er inzwischen eher formal-repräsentativen Zwecken der ostentativen Darstellung von Körperbeherrschung als Zeichen militärischer Schlagkraft. Im Vergleich zum 17. und 18. Jahrhundert, als beispielsweise die Karree-Formation die

militärische Schlagkraft tatsächlich erhöhte, verlaufen kriegerische Einsätze heute, wo es zu einer direkten physischen Konfrontation mit dem Gegner kommt, eher mit einer flexiblen Bewegungsgestaltung, die sich an die Dynamik der Gefechtssituation anpasst. Im zivilen Bereich hat die synchrone Gruppenbewegung, sofern sie nicht spielerisch-tänzerisch motiviert ist, von daher gerade in Deutschland eher den negativen Beigeschmack der Gleichschaltung in totalitären Staaten.

Am deutlichsten treten diese Antinomien in jenen Teilbewegungen des *taihai* beim zeremoniellen Bogenschießen auf, die den statischen und vektorialen Bedingungen des menschlichen Körpers eher zuwiderlaufen – bezeichnenderweise aber nicht während der eigentlichen Abfolge der Bewegungen von der Schussvorbereitung bis zum Abschuss, also von *ashibumi* bis *zanshin*. So ist das längere, bewegungslose Verharren im Kniesitz (*kiza*) weder der Durchblutung der unteren Gliedmaßen förderlich, noch sind die menschlichen Zehen darauf angelegt, längere Zeit einen unverhältnismäßig hohen Gewichtsanteil des Körpers auf sich lasten zu haben. Auch die so genannte „Aktivierung“ des Knies (vgl. Anhang, 22) lässt sich nicht überzeugend als statisch optimale Körperhaltung darzustellen.

Ein Gleiches gilt für das zeitlich ausgedehnte Hocken des Helfers, des *kaizoe*, bei der Einzelzeremonie, entweder in der „im *kiza* und der Verbeugungsform *shiken-rei*, bei der die Fingerspitzen neben den Oberschenkeln direkt auf den Boden zeigen“, oder „in *sonkyo*-Stellung“. (Anhang, 22, 58) Dies dürfte sich einem normalen westlichen Verständnis weniger als „Kultivierung von Geist und Körper als ein Weg zur Selbstperfektion“ erschließen, wie es einleitend im Kapitel zum zeremoniellen Bogenschießen heißt (Anhang, 47), als vielmehr mit höfischen Unterwerfungsgesten und Entschärfung der eigenen Spannkraft als Gefahreneindämmung gegenüber dem Potentaten in Verbindung gebracht werden.

Diese Antinomien können auch heutige japanische Legitimierungsversuche nicht auflösen. So mag das Verharren in unbequemer, nicht der normalen Physiologie angepasster, gar schmerzhafter Stellung der technisch-pragmatischen Stärkung gewisser Muskelgruppen dienen, die etwa beim Schießen zu Pferde von Belang sind, wie es Akira Sato von der Tohoku Universität 2012 einmal in Hamburg dargestellt hat. Aus kulturanalytischer Sicht kann eine solche Sinnggebung jedoch nur partiell als befriedigend angesehen werden, da sie höchstens als Erklärung in Bezug auf einen zusätzlichen Faktor der historischen Genese fungiert.

Aus europäischer Sicht kann allenfalls die spielerische Freude an dem Einklang mit der Gruppe und an der geschickten Abstimmung der Bewegungen des eigenen Körpers als neue Sinnggebung geltend gemacht werden. Auch dies aber ist eine dem ursprünglichen Sinnggehalt in einer japanokulturellen Umgebung entgegengesetzte, neue Sinnggebung, d.h. die Form wird hier als Gefäß genutzt, das mit einem anderen, eigenkulturellen semantischen Inhalt gefüllt wird.

## Schlussfolgerungen

Waren wir bisher der Frage nachgegangen, welche mit einer westlichen Befindlichkeit konfligierenden Sinndesiderate in den kulturell bestimmten Teil des *kyudō* eingeschrieben sind, so stellt sich abschließend die Frage nach den Konsequenzen dieser Einsichten. Die Gründung der International Kyudo Federation war ja in Japan in den höheren Kreisen der Zen Nippon Kyudo Renmei (ZNKR) durchaus mit Ambivalenz behaftet. Einerseits werden *kyudō* und die anderen *budō*-Künste in Japan als ureigenster Ausdruck japanischer Identität gesehen. Diese Haltung offenbart sich in der im *Kyudo Manual* ausgedrückten Befürchtung, Kyudo könne zu einer reinen Sportart werden und damit allein auf seine technischen und Wettkampf Aspekte reduziert werden. (Vgl. Anhang, 10)

Diesem steht andererseits das faktische Bemühen gegenüber, Kyudo einer internationalen Rezeption zugänglich zu machen, und damit einer Rezeption, die sich eher über einen Charakter als Sport vermittelt als über eine potentiell hermetische kulturelle Praxis. Ken Kurosu, der an der Tohoku Gakuin Universität das Fach Sport Culture lehrt, hat deswegen die eigentlich etwas widersinnige Formulierung „ethnic sport“ entwickelt, in der der heutige Doppelcharakter von Kyudo als Freizeitbeschäftigung im Sinne eines Hobbies und gleichzeitig als kulturelle Praxis mit spezifischen, japanokulturellen Zügen im Sinne „einer „originären Bewegungskultur der japanischen Rasse“ zum Ausdruck komme. (Vgl. Kurosu 2009, 18)

Shoji Yamada hat in seinem Aufsatz „The Myth of Zen in the Art of Archery“ gezeigt, wie Eugen Herrigels Buch *Zen und die Kunst des Bogenschießens* zu einer bestimmten westlichen Interpretation des *kyudō* führte, die teilweise dann auch auf die Rezeption in Japan selbst rückwirkte. Dabei wurden dem traditionellen japanischen Bogenschießen mystisch-religiöse Elemente unterstellt, die so in seinem historischen Gebrauch in Japan nicht zu finden waren und die sogar zu einer reziproken Überformung der heutigen Sicht dort führten. (Yamada 2001)

Dass sich solche Veränderungen von Bedeutungsgehalten aber auch intrakulturell vollziehen können, hat Yamada in seinem Buch *Shots in the Dark: Japan, Zen, and the West (Buddhism and Modernity)* am Beispiel des Steingartens von Ryoanji in Kyoto dargestellt. Anhand von historischen Beschreibungen und einem Schulbuchvergleich über mehrere Dekaden beschreibt Yamada dabei, wie der von dem hohen Hofbeamten Hosokawa Katsumoto ca. 1450 in Auftrag gegebene Garten sich in der populären Vorstellung von einer aristokratischen Erbauungs- und Repräsentationsanlage allmählich in einen „Zen“-Garten verwandelte. (Yamada 2009)

Yamadass Beispiele zeigen sehr prägnant das Problem historischer Interpretation auf. Wie das Fremdkulturelle wird auch das geschichtlich vorab Liegende notwendig immer unter dem Blickwinkel und den theoretischen



Kategorien der Gegenwart betrachtet, unterliegt also dem Prozess der Interpretation und Bedeutungsauslegung mit seinen Projektionen und Sinnveränderungen. Das ‚Ursprüngliche‘ verschwindet also im historischen Prozess, egal ob er nun als Wandlung oder dialektischer Fortschritt gedacht wird, so dass das historisch ‚Authentische‘ immer nur in der Formgebung und Sinngestalt seiner Funktion für die Gegenwart erscheint. Einfacher formuliert: auch ein Japaner ist in Bezug auf die Sinngestalten seiner Vergangenheit Fremder im eigenen Land, wiewohl in den Sinnstrukturen seiner Gegenwart auch immer Residuen der Vergangenheit aufgehoben sind.

Gerade die *budô*-Künste haben hier einen langen Wandlungsprozess hinter sich. Spätestens seit dem 17. Jahrhundert war die Beherrschung von Pfeil und Bogen, Schwert und Lanze in Japan eher Statusnachweis als Mittel der existentiellen Selbsterhaltung. In der verhältnismäßig friedlichen Edo-Zeit (1600-1868), als die Samurai keine Kriege mehr führen mussten und Zeit für das Üben der Kampfkünste hatten, verschob sich das Gewicht von der auf rein physische Fertigkeiten abzielenden Praxis auf eine auf das Innere des Übenden abzielende Tätigkeit. Bereits das *Hagakure*, das zwischen 1710 und 1716 wohl von Tsunemoto Yamamoto verfasst wurde, zeigt in dem pädagogischen Impetus der Konstruktion eines Ehrenkodex der Samurai, der einer als dekadent empfundenen Zeit als Antidot der Rückbesinnung auf ursprüngliche Werte anempfohlen wird, deutliche Züge einer auf die zeitgenössische Gegenwart bezogenen Funktionalisierung der alten Kampftechniken zugunsten einer sozialnormativen und charakterbildenden Wirkung (Vgl. dazu ausführlicher King 1993, Kap. 6).

Als nach der Meiji-Revolution westliche Vorstellungen in Japan mit den traditionellen Lebensweisen zu konkurrieren begannen und per kaiserlichem Erlass (*haitorei*) das Tragen von Schwertern verboten wurde, gerieten die traditionellen Kampfkünste als nicht der neuen Zeit entsprechend endgültig in Legitimationsprobleme. Die 1900 erschienene Schrift *Bushido - The Soul of Japan. A Classic Essay in Samurai Ethics* des vielseitig gebildeten japanischen Philosophen und Wissenschaftlers Inazo Nitobe kann als Apologetik gelesen werden, in der den *bujutsu* in ihrer Form als *bu-dô* oder *bushi-dô*, als „Weg“ des Kriegers, zur sozialnormativen eine moralische Komponente hinzugefügt wurde.

Die *bujutsu* sollten so in der Qualität ihres geistig-moralischen Anspruchs der Ethik des klassischen Griechenland oder der Ritter des europäischen Mittelalters als gleichwertig dargestellt werden. Historisch hatten diese sozialen Verhaltensnormen u.a. die besondere Stellung der Samurai als Klasse gegenüber den anderen Ständen wie auch dem Hofadel des *kuge* legitimiert, nachdem ihre eigentliche Funktion als Krieger weitgehend obsolet geworden war (vgl. dazu etwa Irie 2005, 159). Deutlich ist der defensive Unterton gegenüber der Dominanz und dem Superioritätsanspruch westlicher Vorstellungen, wenn Nitobe in didaktischer Absicht immer wieder Analogien zur europäischen Ritterlichkeit und christlichen Moralvorstellungen bemüht, um die Gleichwertigkeit und das Nicht-Barbarische der untergegangenen bzw. dreißig

Jahre zuvor per Edikt abgeschafften feudalen Kultur der Samurai darzustellen, in deren sozial partikularer Ethik er den ethischen Kern der gesamten japanischen Kultur ausmacht.

Wie Feliks Hoff in einem Vortrag 2013 ausgeführt hat, wird Nitobes Schrift bis heute vor allem in Budo-Kreisen fälschlicherweise für eine historisch korrekte Darstellung der Kultur der Samurai und Japans gehalten, obwohl der Autor selbst nie diesen Anspruch erhoben hat und sie, wie Nitobe im Vorwort zur ersten Ausgabe schreibt, nur aus einem Erklärungsbedürfnis gegenüber europäischen Bekannten und seiner amerikanischen Frau entstand. „Im Rückgriff auf Heldenepen, Theaterstücke und Legenden entstand eine verklarte und romantische Darstellung von der Nitobe glaubte, dass sie als geistiges Erbe der Vergangenheit die Werte eines Volkes darstellten.“ In den 1930er Jahren wurde das zunächst in Englisch, dann in anderen europäischen Sprachen veröffentlichte Buch dann von der Militärregierung in Japan für ihre Zwecke noch einmal mit einem völlig anderen Sinn versehen, als von „Nitobe selbst beabsichtigt oder geglaubt“ (Hoff 2013).

In dieser Tradition der Selbstlegitimation angesichts zeitgenössischer gesellschaftlicher Transformations- und Zerfallsprozesse durch Um- und Neudefinition historischer Bezüge beschreibt auch das *Kyudo Manual* den Weg des Bogens als Ausdruck „harmonischer Schönheit“. Es werden ‚friedfertige‘ Werte wie „Disziplin, Bescheidenheit, Sanftmut, Selbstbeschränkung und Selbstreflexion“, „moralische[s] und geistige[s] Wachstum“ sowie die Triade von „Wahrheit“ (*shin*), „Gutsein“ (*zen*) und „Schönheit“ (*bi*) (Anhang, 5, 10,13) betont. Wie im *Manual* angemerkt, ist dies auch ein reaktiver Nachhall auf das Verbot der *budô*-Künste durch die US-amerikanischen Besatzungsbehörden nach der Niederlage Japans 1945. Das *Manual* stellt dies als „Verlagerung des Schwerpunktes infolge des sozialen Wandels in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg“ (Anhang, 10) dar - womit eine Erwähnung der Notwendigkeit des Verbots elegant umgangen wird, nämlich die drohende Fortführung der nationalistischen und militaristischen Ideologie der Kriegs- und Vorkriegsära.

Nun mögen dies alles Feinheiten einer Reflexion des historisch-kulturellen Prozesses, der defensiven Reaktion auf die Globalisierung mit ihrer Vernichtung traditioneller Realitäten und Identitäten und der Autostereotypisierung in Japan sein. Die zentrale Frage, die sich dagegen einen Kyudo praktizierenden Europäer stellt, ist jedoch die, ob denn mit der Freude am traditionellen japanischen Bogenschießen notwendig das Streben nach (partieller) Annahme einer wie auch immer historisch konstruierten japanischen Identität verbunden sein muss, wenn man nicht wertvolle Aspekte des *kyu-dô* verlieren will. Tatsächlich ergibt sich ja als Konsequenz aus den obigen Bemerkungen, dass bei der Rezeption fremdkultureller Praxen notwendig eine Sinnentleerung gewisser Verhaltensformen in Bezug auf den Nichtnachvollzug der in sie eingeschriebenen - in unserem Falle japanischen - Weltsicht stattfindet.

Hinzu kommt, dass rein alltagspraktisch so etwas wie ein „Weg“, als eine durch Kyudo ausgelöste Lebenshaltung, nur einer kleinen, privilegierten

Minderheit vorbehalten sein dürfte, die von den normalen Überforderungen einer weitgehend fremdbestimmt stattfindenden Arbeits- und Lebensorganisation freigestellt ist. Ken Kurosu hat in einem Vortrag an der Universität Hamburg gesagt: „Die Übung als Weg wird daher nicht durch den Übungsort *dôjô* bestimmt, sie ist vielmehr die Ernsthaftigkeit, die für jeden Augenblick mitten im Alltagsleben gefordert ist.“ (Kurosu 2011, 17) Selbst in Bezug auf das heutige Japan ließe sich fragen, ob der *dô*-Aspekt sich in dem Multitasking einer zunehmend schneller werdenden (post)industriellen Gesellschaft als praktikabel und nicht nur fernes Ideal aufrecht erhalten lässt, da er sich seiner historischen Genese nach der wesentlich ruhiger getakteten Zeit einer agrarisch geprägten Feudalgesellschaft verdankt.

Nun ist aber nochmals zu wiederholen, dass es nicht Ziel der angestellten Überlegungen ist, die Unmöglichkeit der Aneignung des japanischen Bogenschießens über seine technisch-pragmatischen Körper-Seele-Aspekte hinaus zu postulieren. Vielmehr muss sich das Augenmerk auf die Schnittmengen und Überlappungen von Sinngehalten richten, die die Auseinandersetzung mit dem *kyu-dô* in einen lebendigen kulturellen Dialog stellen. Dabei spricht nichts dagegen, die erwähnten semantischen Leerstellen und problematischen Anachronismen mit analogen oder zumindest ähnlichen, aber aufgeklärten zeitgenössischen Inhalten westlicher Kultur zu füllen.

Gerade der westliche Sportgedanke kann hier in Bezug auf die Inkorporation wertvoller moralisch-sittlicher Gehalte in den *kyu-dô* eine positive Rolle spielen. Wenn der westliche Sport, wie oben erwähnt, von japanischer Seite in einer Art *moral panic* als Reduktion auf Technik und Konkurrenz erlebt wird, übersieht man dabei seinen nach wie vor bestehenden sittlichen Anspruch. Die derzeitige Form etwa der Olympischen Spiele mit ihrer rabiaten Kommerzialisierung, ihrem Showcharakter und ihrer Pervertierung des Rekord- und Siegedenkens bis hin zur körperlichen Schädigung der sportlich Aktiven stößt auch im Westen auf heftige Kritik. Nicht ohne Ironie dabei ist, dass ausgerechnet die Olympischen Spiele 1964 in Tokyo mit dem Ausschluss der VR China, Nordkoreas und Nordvietnams und ihrer nationalistischen Leistungsschau des Nachkriegsjapan durchaus auch als so etwas wie ein Startschuss für die nachfolgenden Fehlentwicklungen ideologischer und ökonomischer Art angesehen werden können - wie Christian Tagsold es in seiner Studie *Die Inszenierung der kulturellen Identität in Japan* ausführlich dargestellt hat. (Tagsold 2002)

Die neuere Sporttheorie hat immer wieder als einen Wesenskern das dem Sport innewohnende lustvoll Spielerische betont, wie es sich auch in der Etymologie des Wortes von lat. *deportare* über altfrz. *déport*, *desport* - ‚Entspannung, Vergnügen‘ hin zum engl. *disport*, *sport* - ‚Zerstreuung, Vergnügen‘ (vgl. Vogt 1992, 96) niederschlägt. Sportliche Aktivität vollzieht sich fast ausschließlich im Zusammenwirken von Mit- und Gegenspielern, von Trainingspartnern und Mitübenden“, schreibt der ehemalige Olympia-Sieger und Pionier der Sporttheorie Martin Bührle. „Zusammenfassend läßt sich

herausstellen, daß der Sport a priori ein auf Handlung angelegtes Geschehen ist, das seine Akteure in ihrer ganzen Wesenhaftigkeit beansprucht. Der Sport ist damit ein prädestiniertes Feld zur Ausbildung von sozialer Gesinnung und [positiven] sozialen Verhaltensmustern.“ (Bührle 1971,83)

Respekt, Achtsamkeit, Sorgfalt und Einsatz, Sport als Charakterbildung im Sinne des Erlebens von Gemeinsamkeit und Fairness, Einfügen in eine Gemeinschaft - all das sind geistige Werte, die der westliche Sportgedanke ebenso entwickelt hat wie die japanische Gesellschaft ihre geistigen Ideale bei den *budô*-Künsten, wenngleich sie stärker von der Perspektive der Freiheit des Individuums als der Anpassung an das Kollektiv geprägt sind. Sie haben dadurch allerdings wenig mit vielen konfuzianischen Ordnungs- und Harmonievorstellungen zu tun, die in das eingegangen sind, was man als sozialkommunikative Seite des *kyudô* bezeichnen könnte.

Ken Kurosu hat seine bereits oben erwähnten Ausführungen zum *kyudô* als „ethnischem Sport“ mit der Hoffnung abgeschlossen, Kyudo „im Sinne eines Kulturaustauschs auszuüben und zu verbreiten“ (Kurosu 2009, 18). Vielleicht muss der *kyu-dô* im von aufgeklärter Vernunft geprägten, egalitär-demokratisch ausgerichteten Westen dabei notwendig zu ‚Kyudo‘ werden. Aber was der „Weg des Bogens“ an einer Stelle an japanischem Wesen verliert, gewinnt er an anderer Stelle durch die individuelle Freude an den sinnlichen und geistigen Aspekten der Ausübung eines körperlich und geistig ebenso fordernden wie höchstästhetischen Sports. Dies wird bei allen Veränderungen der eingeschriebenen kulturellen Sinngehalte unverändert das Geschenk Japans an die Welt bleiben.

Konsequent stellt sich die schon mehrfach angeschnittene Frage, ob *kyudô* in diesem Prozess nicht seine Authentizität verliert. In einer Zeit, in der der neoliberale Supermarkt alle fremdkulturellen Hervorbringungen bis in den letzten Winkel der derart ‚globalisierten‘ Welt mühelos verfügbar zu machen verspricht, scheint die Echtheit des Originals oftmals die letzte Bastion des alten aristotelischen Wunschtraums von der Identität des Schönen, Wahren und Guten zu sein. Nur, der Begriff sollte nicht überlastet werden. Wahrhaft authentisch ist nur der flüchtige Augenblick in seinem Vergehen. Er ist historisch einmalig und damit eben nicht wiederholbar. Alles Hinterher oder Noch-einmal ist bereits Interpretation, ist Sekundäres.

Von daher ist die Frage anders zu stellen. In den hermeneutischen Wissenschaften wird der Akt der Rezeption selbst als das alleinig lebendige Element gesehen, da Texte und das Historische wie auch kulturelle Praxen nur durch die immer neue lebendige Aktivität der Aneignung durch den Rezipienten ihre kommunikatives Potential entfalten bzw. überhaupt erst erhalten. Martin Heidegger hat dies vielleicht am prägnantesten formuliert, indem er in seiner Fundamentalontologie das durch den menschlichen Geist zum lebendigen „Dasein“ Erweckte definitorisch von dem toten Vorhandensein der Dinge unterschied.

Nehmen wir Mozarts „Requiem“ als Beispiel. Die Noten sind schriftlich überliefert, die Tonhöhe, die Tonlänge, ihre die Melodie stiftende Abfolge - festgelegt, unverrückbar, unveränderbar, es sei denn man wolle das Werk selbst zu einem anderen machen. Fast zwei Jahrtausende christlicher Frömmigkeit, des Leidens, der Transzendenz des Irdischen, der Nächstenliebe und der Aufopferung sind in sie eingegangen.

Aber ist die künstlerische Leistung dessen, der diesen Kontext teilt, größer als die eines Japaners, der diesen Noten in seiner Interpretation seine persönliche, kulturell geprägte Seele einhaucht, nur weil Letzterer nicht in einem christlich-abendländischen Kontext sozialisiert ist? Man ist sich über die hervorragende künstlerische Leistung vieler japanischer Interpreten und Symphonieorchester international durchaus einig. Daher nein, die künstlerische Interpretation des Zweiten ist nur einfach anders - eine Bereicherung für unsere Kultur. Und so sollten wir guten Mutes und ohne Sorge um eine ohnehin fadenscheinige, da zudem meist ideologisch missbrauchte Authentizität weiter schreiten auf dem ‚Weg des Bogens‘ - auf Deutsch, als eine Bereicherung für unsere wie die japanische Kultur.

## Literatur

- Aleida Assmann (2009). „Höflichkeit und Respekt“. *Konjunktur der Höflichkeit in der Frühen Neuzeit*. Hg. Gisela Engel, Brita Rang, Susanne Scholz, Johannes Süßmann. *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit*. Bd. 13, Nr. 3/4, 173-189.
- Donald E. Brown (1991). *Human Universals*. Boston et al.: McGraw-Hill.
- . (2004). „Human universals, human nature & human culture“. *Daedalus*. Bd. 133, Nr. 4. 2004, 47-54.
- Martin Bührle (1971). *Die sozialerzieherische Funktion des Sports*. Sportwissenschaft und Sportpraxis. Bd. 7. Ahrensburg b. Hamburg: Verlag Ingrid Czwalina.
- Penelope Brown, Stephen C. Levinson (1987). *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Studies in interactional sociolinguistics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Philip Carter (2001). *Men and the Emergence of Polite Society, Britain, 1660-1800*. Harlow et. al.: Longman.
- Norbert Elias (1997). *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2 Bde. [Bd. I: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Bd. II: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Naika Foroutan, Isabel Schäfer (2013). „Hybride europäisch-muslimische Identitätsmodelle“. [www.heyamat.hu-berlin.de](http://www.heyamat.hu-berlin.de).
- Kiên Nghi Hà (2005). *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus*. Bielefeld: Transcript-Verlag.
- Johannes Haubner (2006). Reika - Shagi (Rauki -Shagi). 礼記 - 射義. Eine Übersetzung mit Anmerkungen zu den konfuzianischen Aspekten des traditionellen japanischen Bogenschießens“. [kyu-do.de/download/reiki shagi\\_jhaubner2006 acr.pdf](http://kyu-do.de/download/reiki_shagi_jhaubner2006_acr.pdf).
- Feliks K. Hoff (2013). „Budo und Religion?“ Unveröff. Vortrags-Manuskript. Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg. 16. Februar 2013.

- Sachiko Ide (1989). „Formal forms and discernment: two neglected aspects of universals of linguistic politeness“. *Multilingua*. Bd. 8. Nr. 2/3, 223–248.
- Kôhei Irie (2005). „*Budô* as a Concept: An Analysis of *Budô*'s Characteristics“. *Budo Perspectives*. Hg. Alex Bennett. Auckland. Kendo World Publications, 155-169.
- L. Peter Johnson (1999). *Die höfische Literatur der Blütezeit*. [Bd. II.1 der *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*. Hg. Joachim Heinze]. Tübingen: Niemeyer.
- Immanuel Kant (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. [1781/1787]. Werke in sechs Bänden, Bd.2. Hg. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Winston L. King (1993). *Zen and the Way of the Sword. Arming the Samurai Psyche*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Ken Kurosu (2009). „Ethnischer Sport?“ [Interview]. *Zanshin. Das deutsche Kyudo-Magazin*. Nr. 1, 17-18.
- Rudolf zur Lippe (1981). *Naturbeherrschung am Menschen*. 2 Bde. [Bd. I: Körpererfahrung als Entfaltung von Sinnen und Beziehungen in der Ära des italienischen Kaufmannskapitals; Bd. II: Geometrisierung des Menschen und Repräsentation des Privaten im französischen Absolutismus]. 2. überarb. Aufl. Frankfurt/M.: Syndikat.
- . (2011). „Über Budô“. *Zanshin. Das deutsche Kyudo-Magazin*. Nr. 1, 10-19.
- Yoshiko Matsumoto (1988). „Reexamination of the universality of Face: Politeness phenomena in Japanese“. *Journal of Pragmatics*. Nr. 12, 403–426.
- Mauro Mancía (2003). „Dream actors in the theatre of memory: Their role in the psychoanalytic process“. *International Journal of Psychoanalysis*. Bd. 84, Nr. 4, 945–952.
- . (2005). „Implicit memory and early unrepressed unconscious: Their role in the therapeutic process (How the neuroscience can contribute to psychoanalysis)“. *International Journal of Psychoanalysis*. Nr. 87, [2006], 83-103.
- . (2006). „Implicit Memory and Unrepressed Unconscious: How The Surface in the Tranference and in the Dream“. Ders. (Hg.). *Psychoanalysis and Neuroscience*. Milan, Berlin, et al.: Springer-Verlag, 97-123.
- Iwao Matsui (2006). *Budo - Thoughts on Michi*. Schoorl: Uitgeverij Pirola.
- Inazo Nitobe (2002) *Bushido. The Soul of Japan*. [1900]. Tokyo, New York, London: Kodansha International.
- Christian Tagsold (2002). *Die Inszenierung der kulturellen Identität in Japan. Das Beispiel der Olympischen Spiele Tōkyō 1964*. München: Iudicium-Verlag
- Dieter Vogt (1992). *Sportsoziologie. Soziologie des Sports*. Frankfurt a.M., Aarau, Salzburg: Verlag Moritz Diesterweg/Verlag Sauerländer.
- Shōji Yamada (2001). „The Myth of Zen in the Art of Archery“. *Japanese Journal of Religious Studies*. Bd. 28, Nr. 1/2, 1-29.
- . (2009). *Shots in the Dark. Japan, Zen, and the West*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Tsunemoto Yamamoto (2002). *Hagakakure. The Book of the Samurai*. [ca. 1716]. Tokyo, New York, London: Kodansha International