

‘Bauch haben’
Die Inszenierung
von Gemeinschaftsgefühl in Japan

Klaus-Peter Köpping

„Japaner erscheinen als die gefühllosesten (kältesten) Menschen hinsichtlich ihrer Einstellung zu Außenstehenden“, urteilt der japanische Geschäftsmann und Diplomat Mitsuyuki Masatsugu über das Verhalten seiner Landsleute in der „modernen Samurai-Gesellschaft“ Japans.¹ Zwar bezieht sich Masatsugus Argument auf das Beispiel des unhöflichen Verhaltens von Japanern in der Öffentlichkeit der modernen Massengesellschaft, wenn sie sich ganz im Gegensatz zu ihrer sonst sprichwörtlichen Höflichkeit sehr rüde benehmen. Damit beschreibt er zwar ein Phänomen, das sich deutlich von dem unterscheidet, welches europäische und andere ausländische Beobachter als das Kernstück dieses Verhaltensmusters charakterisieren, das aber eine Facette derselben Gefühllosigkeit zu sein scheint. Ohne jetzt schon auf die Feinheiten der hinter diesem Verhalten verborgenen Kodifizierung einer kategorialen mentalen und linguistischen Struktur einzugehen, ist für Masatsugu dieses rüde Benehmen in der anonymen Öffentlichkeit genauso ein Zeichen für Gefühllosigkeit, wie jenes überaus formale und durch seine Höflichkeit hervorragend zur Distanzierung geeignete Verhalten, das Ausländern immer wieder Anlaß gegeben hat, sich darüber zu beklagen, daß sie sich kaum in der Lage sehen, aus der Gestik, der Mimik oder der Körperhaltung Rückschlüsse auf das Denken, geschweige denn auf die Gefühle der japanischen Gesprächspartner zu ziehen. Aber es geht nicht nur modernen Beobachtern so, sondern der Topos der Undurchdringlichkeit der ‘Maske’ des formellen distanzierten Verhaltens der Japaner, welches ihre Gefühle wenn nicht rätselhaft, so doch schwer interpretierbar erscheinen läßt, durchzieht die gesamte Berichterstattung und Außenwahrnehmung Japans seit Jahrhunderten. So führte bereits der Jesuit Alessandro Valignano in seinem Buch *Geschichte des Jesu-*

itenordens im Fernen Osten, das die Periode zwischen 1542 und 1564 behandelt, folgendes aus: „Es ist unmöglich, aus den Worten und äußeren Zeichen zu entnehmen, was sie fühlen oder in ihrem Herzen denken“.²

Es geht hier um die Frage, ob Japaner ein kulturelles Verhaltensmuster an den Tag legen, um so Gefühle und Attitüden hinter einem Schleier oder einer Maske der höflichen Distanziertheit zu verbergen (oder auch je nach Kontext zu größter Unhöflichkeit geneigt sind³), oder ob es nicht auch Kontexte gibt, in denen sie Gefühle zeigen, und welches diese Umstände oder Kontexte sind und in welcher Form dann Gefühle in der Praxis oder diskursiv reflektierend oder in Konzepten ausgedrückt werden. Es geht also im folgenden weniger um spezifische Gefühle, sondern eher darum, wie die Idee ‘Gefühl’ in der japanischen Lebens- und Alltagspraxis sowie in der wissenschaftlichen Analyse zum Ausdruck und zur Ausführung gebracht wird, in anderen Worten, welche Art von Anthropologie Japan in Theorie und Praxis entwickelt hat.

Zu klären ist auch, ob es sich bei den Außensichten um eine Verzerrung des tatsächlich Beobachtbaren handelt oder nur um eine Momentaufnahme, die jenseits des konkreten Falles, des Kontextes, der beobachteten Verhaltensweise nicht verallgemeinert werden kann, und auch um die Frage, inwieweit Beobachtungen von Ereignissen eine schiefe, durch die Linse des interessegeleiteten Beobachters verzerrte und damit einseitige Interpretation darstellen. Das eingangs wiedergegebene Zitat eines japanischen Geschäftsmannes ist in diesem Zusammenhang bewußt aus den vielen Äußerungen indigener Beobachter herausgegriffen worden, weil es zwischen der Innen- und Außenbeobachtung angesiedelt ist, denn Masatsugu schreibt sein Buch für ausländische Leser und Leserinnen, um ihnen japanische Verhaltensweisen und Denkmuster klar zu machen. Die Frage bleibt, wer die Außenstehenden innerhalb der japanischen Gesellschaft sind, denn rüdes Verhalten genauso wie die formale Höflichkeit sind Phänomene, deren Vorkommen im täglichen Umgang in den Interaktionen zwischen Japanern selbst beobachtet werden können. Welches sind aber dann die Legitimierungs- oder Erklärungsansätze der Akteure für die unterschiedlichen Verhaltensweisen, mit denen sie einen Innen- von einem Außenbereich abgrenzen?

Und nicht zuletzt möchte ich die Frage aufwerfen, wie bewußt den Japanern das Kategoriengeflecht von Innen und Außen ist, d.h.

handeln sie in der täglichen Praxis so, daß sie die Verhaltensschemata und die diese begründenden Denkkategorien so tief durch Sozialisationspraktiken (und linguistische Konnotationen) internalisiert haben, daß diese Normen zu einer Routine geworden sind, über die man nicht mehr lange nachdenken muß. Daran schließt sich die Frage an, ob diese Normen und diese Routine ein Teil der kulturellen Prägung oder des Repertoires von kulturellem Kapital geworden sind, das deshalb eine so beherrschende Macht ausübt, weil es nicht mehr kritisch-reflektiv hinterfragt wird? Oder handeln Japaner eher nach einer höchst reflexiven Praxis, in der jede Handlung zunächst abgewogen wird, ob sie den Regeln eines normativ regulierten Kanons von Verhaltensmustern entspricht?

Paßt das japanische Handlungsregulativ also, wenn man das Selbstverständnis über ihr Verhalten in eine komparative Sicht einordnen wollte, eher zu den Modellen eines von Clifford Geertz für das historische Bali beschriebene oder von Peter Burke für den Hof Ludwig XIV. dargelegte System eines ‘Theaterstaates’, in welchem jede Rolle, die zur öffentlichen Präsentation kommt, kalkuliert und genauestens auf ihre antizipierte Wirkung hin inszeniert wurde, was in beiden Modellen dazu führte, daß sich die Akteure mit ihren Rollen identifizierten? Oder finden wir im japanischen Verhalten eher einen repräsentativen Fall für die Praxis des von Erving Goffman für alle sozialen Handlungen proklamierten Musters einer inszenierten Theatralität, in der das praktische Leben einer Bühne gleichgesetzt wird, was jedoch eine hohe Reflektionsstufe des distanzierten Vorkalkulierens von Handlungen voraussetzt, in der die Akteure sich von ihren Rollen distanzieren?⁴ Um die Relevanz eines der Theatermodelle für das japanische Verständnis von zwischenmenschlichem Verhalten aufzuzeigen, wird es also auch notwendig werden, auf das Verständnis von Rolle und Maske in der japanischen Theatertradition einzugehen.

In der Tat gibt es in historischen schriftlichen Quellen, und in Analysen japanischer Wissenschaftler ebenso wie Außenbeobachtern über den Vergleich zwischen verschiedenen Handlungsmodalitäten in unterschiedlichen Lebensbereichen genügend Hinweise, die zu zeigen scheinen, daß die Verhaltensmodalitäten ihres eigenen Normensystems auch für die Akteure zu einem Problem geworden sind. Bevor ich jedoch auf die Erklärungsmodelle durch begriffliche Abstraktionen eingehe, mit denen Japaner ihre gelebte Praxis des zwi-

schenmenschlichen Handelns in den verschiedenen Ausformungen legitimieren, möchte ich ein Beispiel für ein Verhaltensmuster anführen, das so gar nicht in die eingangs wiedergegebene Stereotypisierung von Distanz, Förmlichkeit und 'gefühlloser' Körperkontrolle zu passen scheint.

Transgressives Verhalten bei Festen

Stellen wir uns eine Szene vor⁵, wie sie heute noch in etwa zwei Dutzend Dörfern in den alpinen Regionen der Provinz Aichi jedes Jahr anzutreffen ist: während eines Festes zu Ehren des Berggottes, der die Fruchtbarkeit des Neuen Jahres, der Bevölkerung und der Natur sichert und Menschen vor Unglück und Krankheiten schützt, kommt es zu über dreißig Stunden dauernden Ritualen und Tanzsequenzen.⁶ Dabei läßt sich beobachten, wie Tänzer, die eine bestimmte Sequenz im Repertoire für mindestens dreißig Minuten nach ganz bestimmten Schrittfolgen, also einer traditionell überlieferten und erlernten Choreographie ausführen, nach einer Weile, vor allem, wenn es sich um sehr schnelle Tanzsequenzen handelt oder solche, die ein gewisses akrobatisches Geschick erfordern, in eine Art automatisierte Bewegung geraten, die einem Trance-Zustand gleicht. Bei einigen der Tänze, vor allem denjenigen, die mit einer von mehreren Dutzend Masken durchgeführt werden, welche verschiedene Gottheiten darstellen, gehen die Tänzer in einen beinahe besessen zu nennenden Tanzrhythmus über, der auch von vielen Zuschauern mitgemacht oder nachgeahmt wird, so daß der Ritualraum der Vorführung einer tanzenden Menschenwohle gleicht. Auch bei den eher gesetzten Tänzen kann man beobachten, wie häufig stark angetrunkene ältere Angehörige des Dorfes oft stundenlang die Tanzbewegungen mehr oder weniger geschickt mitmachen, dazu singen, laute Zurufe oder anzügliche Bemerkungen und Bewegungen machen.

In dem hier behandelten Zusammenhang möchte ich weniger auf die symbolischen Bedeutungsebenen dieser Ritualtänze zu sprechen kommen, als vielmehr auf einige Beobachtungen und Bemerkungen von Teilnehmern und Zuschauern rekurrieren, die ein anderes Verständnis von zwischenmenschlicher Interaktion zeigen als die eingangs zitierte stereotype Äußerung über Gefühlskälte impliziert. Was im Vergleich zum normalen Verhalten hier auffällt, ist die besonders ausgeprägte ausgelassene Körperlichkeit der Teilnehmenden. Darauf

angesprochen, berichten Tänzer oft, daß sie gar nicht wußten, wie sie sich bewegten oder was sie während der Tanzsequenzen getan haben. Sie sind praktisch in der Tat in Trance oder, wie sie auch sagen, von den Göttern besessen worden. Dies ist eine Äußerung, deren Sinnhaftigkeit auch durch die Sitte unterstützt wird, die Göttermasken vor einem Altar oder Schrein unter dem Ausführen von Verehrungsgesten anzulegen.

Wie die Tänzer sagen, übernehmen sie mit der Maske den Charakter der Gottheit. Diese Übernahme der Rolle der Gottheiten, die mit den Masken dargestellt werden, verweist auf eine auch in der japanischen Theaterpraxis wirksame Ambivalenz des Begriffs der Person: auf der einen Seite verliert der Akteur seine Handlungsmacht dadurch, daß die Rolle oder Maske seine Individualität überdeckt und diese übernimmt, auf der anderen Seite muß er diese Übernahme durch seine willentlich oder choreographisch gesteuerten Handlungen herbeiführen. Das Risiko des Akteurs besteht immer darin, daß diese Übernahme möglicherweise nicht gelingt. Für die Zuschauer bei den Dorffesten besteht eine ähnliche Ambivalenz im Rezeptionshorizont des Verstehens: für sie personifizieren die Masken einerseits die Leben und Fruchtbarkeit spendenden Götter, andererseits aber sind diese nicht nur in der Maske oder dem Maskentänzer präsent, sondern erst wirklich vorhanden, wenn der Tänzer in einen unkontrollierten Zustand der Performanz überwechselt. Ein ähnlicher körperlicher Kontrollverlust kann bei manchen anderen Shinto-Festen beobachtet werden. Wenn die Träger von oft mehrere Tonnen schweren tragbaren Götterschreinen nach vielen Kilometern ihre Schultern blutig gerieben haben, sagen sie hinterher, sie hätten das gar nicht bemerkt und keine Schmerzen empfunden, da sie von den Göttern besessen gewesen seien. Dieselbe Erklärung wird auch dann angeführt, wenn die zahlreichen Träger mit den Schreinen (*mikoshi* genannt, deren eingeschreinte Gottheiten unsichtbar bleiben) in oft gefährlicher Weise unkontrolliert durch die riesige Zuschauermenge stoßen oder, wie bei anderen Festformen, die Schreine, die bis zu vier Meter hoch aufgebaute Strukturen darstellen, aufeinander prallen lassen.

Was bedeutsam dabei scheint, ist die Wahrnehmung der Japaner, daß es sich hier in der Tat um einen Körperkontrollverlust verschiedenen Grades handelt, der aber durchaus erwartet und für den das ausführende Individuum nicht als Person verantwortlich gemacht

wird, genausowenig wie man etwa die in betrunkenem Zustand mitanzuhenden teilnehmenden Zuschauer für ihr Verhalten tadelt. Ganz im Gegenteil, diese Verhaltensformen gelten als solche, die das echte 'Festfieber' zum Ausdruck bringen, oder auch den 'Festwahnsinn', der besonders in seinen wilden Aufführungen durchweg mit positiven emotionalen Begriffen belegt wird: so sagt man, daß man sich sehr amüsiert und erfreut hat, daß es ein „schönes Gefühl“, ein gelungenes Fest war. Hinzukommt, daß viele der Tänze von nichtprofessionellen Darstellern durchgeführt werden, die die Bewegungen durch Imitation und Anleitung anderer Mittänzer *ad hoc* lernen. Gefragt, wie das denn sein könne, daß Anfänger oder Dilettanten so etwas so schnell lernen könnten, kam häufig die Antwort, daß man das durch den Körper (*karada de*), durch die Haut (*hada de*) oder eben 'mit dem Bauch' (*hara de*) lerne.

Diese Beobachtungen lassen uns fragen, ob wir es in Japan mit einem ausgesprochenen Gegensatz von Verhaltensnormen und Verhaltenserwartungen zu tun haben, die das normale institutionsgebundene 'Gesichtsverhalten' von einem außerhalb der Normalität stattfindenden und erlaubten 'Bauchverhalten' abgrenzen, ob es also ein indigenes Normen- und Regelsystem gibt, nach dem man Pflicht von Neigung, Gesicht von Gefühl scheidet. Vor allem fragt sich, inwieweit das Bauchverhalten als ein kulturell erwartetes verstanden wird oder inwieweit dies als eine Art 'natürliche' Form des Gefühlsausdrucks verstanden wird.

Binnensichten

Das soeben geschilderte Verhalten, das einmal im Jahr in den meisten Gemeinden, aber auch in den Bezirken von modernen Großstädten beobachtet werden kann, läuft den eingangs wiedergegebenen Beobachtungen und Urteilen über japanische Gefühllosigkeit zuwider. Die Frage ergibt sich also, wie wir die beiden extremen Verhaltensmodalitäten in ein Schema einer spezifischen japanischen Kulturlogik einordnen, oder vielmehr welche Begründungen Japaner in ihren eigenen Erklärungsmustern auf diese unterschiedlichen Ausdrucksweisen anwenden. In der Tat haben Japaner ein komplexes Begriffs- und Legitimationsschema entwickelt, das für Verhaltensnormen sich um die Gegensätze von 'innen' und 'außen' rankt (*uchi* und *soto* im Japanischen).

Bei diesem Idealbild des zwischenmenschlichen Verhaltens handelt es sich um ein historisch gewachsenes Denkschema, in welchem alle sozialen Beziehungen und die für diese geforderten Verhaltensweisen in der binären Aufteilung von Außenstehenden und zum inneren Kreis gehörenden Personengruppen aufeinander bezogen werden.⁷ Zum inneren Bereich des *uchi* zählen normalerweise Angehörige der Familie, Freunde, enge Bekannte und oft auch Arbeitskollegen oder langjährige Vorgesetzte, die sich um einen Untergebenen nicht nur im Arbeitsverhältnis, sondern auch in den privaten Affären und Sorgen kümmern, ja, sogar nach dem bestehenden Verhaltenskodex sich um diese kümmern sollen und müssen. Während es sich also zunächst so anhört, als wäre damit klar, daß man den zum Innenkreis gehörenden Personen gegenüber vielleicht Gefühle zeigen kann und darf, ist dem nicht unbedingt so, denn der Bereich des *uchi* (Innen), ist nämlich keineswegs absolut festlegbar, sondern wandelt sich je nach Kontext und damit immer in Relation zum Außen (*soto*). So kann das *uchi* die Kernfamilie sein, jedoch gehören, im Vergleich zwischen Blutsverwandten oder Abstammungsverwandten auf der einen Seite und durch Heirat gewonnenen Verwandten auf der anderen Seite, nur die ersteren zum Inneren des *uchi*. Jedoch gehört die gesamte Verwandtschaftsgruppe in Bezügen zu anderen solchen Gruppen zum Inneren. Da der Kreis der Innengruppe immer nur in Relation zu anderen Gruppen definiert werden kann, verändert sich das Personal des *uchi* entsprechend. So könnte man ein Modell der japanischen Gesellschaft von sich erweiternden Binnengruppen aufstellen, wenn man ein geographisches Konzept von sich konzentrisch erweiternden Kreisen um das Zentrum einer Kernfamilie legen würde: zur Innengruppe gehörten dann Gemeinde, Dorf, Provinz und im Endeffekt die gesamte japanische Nation, wenn letztere mit anderen Nationen in relationale Beziehung gesetzt oder von diesen abgegrenzt werden soll.

Dieses Schema, das auf eine traditionelle Agrargesellschaft mit ihrem Mittelpunkt in der familiären oder dörflichen Produktionseinheit der Verwandtschaft und Lokalität paßt, kann und wird auf andere Lebensdomänen im modernen Leben ausgeweitet. So kann dieselbe konzentrische Vereinnahmung von der kleinsten bis zur ausgedehntesten Innengruppe in einer Firma mit einer Sektion anfangen oder einer Fließband-Arbeitsgruppe, um über Abteilungen (wie etwa Eisenherstellung gegenüber Plastikproduktionseinheit oder Export-

Abteilung gegenüber Import-Abteilung) bis zur gesamten Firma ausgeweitet zu werden. Hieraus erklärt sich die inzwischen zur Norm gewordene Gewohnheit, daß alle Angestellten einer Firma eine Nadel an ihrem Anzug als Emblem der Zugehörigkeit tragen oder auf Namenskarten die Firma prominent neben dem individuellen Rang und Status aufdrucken lassen. Bei Begegnungen in der modernen Massengesellschaft wird in dem Augenblick das, was Masatsugu als rüdes Benehmen beschrieb, umschlagen in die Form, die die fremden Beobachter so negativ beeindruckend fanden. Das Pendeln zwischen Verhaltensmustern von Formalität und Grobheit kann auf alle Institutionen ausgedehnt werden, auf Schulen, Fabriken, Ämter wie auf informelle Interessengruppierungen verschiedener Sport-, Kunst- und Hobby-Zirkel.

Worum es grundsätzlich geht, ist das Gruppengefühl aufrecht zu erhalten, die Dazugehörigkeit zu einer Interessengemeinschaft zu bekunden, darzustellen und zu demonstrieren, um sich von der Anonymität der Gesellschaft abzusetzen. Es ist diese Erwartungshaltung, die hinter den Handlungsmodalitäten hindurchscheint, die im Außenblick zwar als hyperkonforme Verhaltensweise erscheint, die aber im Binnverständnis eine gewisse Reibungslosigkeit des zwischenmenschlichen Verkehrs ermöglichen soll, um dem höchsten Ziel der Idealvorstellung, die im japanischen Selbstverständnis von 'Gesellschaft' eine so überragende Ideologisierung erfahren hat, nämlich das Ziel, der 'Harmonie' zu dienen (*wa*, wörtlich als 'Kreis' zu übersetzen). Während jedoch die distanzierte formale Interaktionsweise diese Idee der Harmonie zumindest an der 'Oberfläche' zu garantieren scheint, wird für den Zusammenhalt der Innengruppe auf eine 'Tiefendimension' rekuriert, die eben die starke gefühlsmäßige Komponente des Ausdrückens von Gemeinsamkeitsgefühl als Zement der Zusammenarbeit fördern soll. Dies ist das Gefühl des Bauches, das in verschiedener Form aktiviert werden kann, aber nur an besonderen Gelegenheiten zum Ausdruck gebracht werden: die Idee der oben geschilderten Feste (*matsuri*) hätte damit ihr Äquivalent in gewissen Verhaltensformen unter Angestellten einer Firma nach der Arbeitszeit, soll aber, so die Theorie, die Gesichtsbeziehungen der Innengruppe auch in der Normalzeit untermauern.

Die Begriffe von Oberfläche und Tiefe sind hier wegweisend für die japanische Vorstellung von geeigneten Formen der Gefühls- und Gedankeneinstellung zu verschiedenen Personenkategorien, wobei

man den zum Außen gehörenden Gruppen und Individuen mit einer Attitüde der Formalität, der 'Vorderseite', genannt *omote*, begegnet, während die Innengruppe mit dem *ura*, der Tiefe des Inneren konfrontiert werden kann und auch sollte. Diese Begriffe sind einerseits aus der Sprache der Architektur des Wohnhauses entlehnt, bei denen man der Öffentlichkeit die Fassade des Eingangstores und der Eingangshalle zeigt, in der sich auch die meisten Besuche und Empfänge von Gästen abspielen, während man einer Innengruppe, in diesem Falle der Familie, nur die Hinterräume, die Privaträume zugänglich macht. Diese Architektur des Hauses wird auch auf die Anatomie des Körpers metaphorisch angewendet, wobei die Vorderseite das Gesicht, '*kao*', bezeichnet, während die Innenseite des *ura* durch den Wortschatz der Gefühlsdomäne, '*kimochi*', insbesondere durch den Bezug auf die Konzepte von Herz, Seele, Denken, '*kokoro*', umrissen wird. Zu jedem dieser metaphorischen Orte der Anatomie gehört eine bestimmte Gefühlsmodalität, die dem Außen des Gesichts die mit dem Begriff des *tatema* bezeichnete Attitüde der 'Struktur' zuschreibt, während zum Innenbereich des *ura* die Attitüde des echten, wahren, inneren Denkens des *honne* gehört. Dabei wird das Innengefühl des Herzens (*kokoro*) nicht genauer bestimmt, wird aber bei Nachfrage häufig auch mit dem Bauch, '*hara*', in Verbindung gebracht, vor allem wenn es um in der Gemeinsamkeit von Gemeinschaft empfundenes Sichwohlfühlen geht, das auf ein intuitives, vor- und außersprachliches Fühlen im zwischenmenschlichen Bereich bezogen wird.

Es ist überhaupt bemerkenswert, wie wenig von individuellen persönlichen Gefühlen oder spezifischen Gefühlstonarten gesprochen wird, sondern wie oft die Gefühlskomponente nicht mit der individuellen Person in Zusammenhang gebracht wird, sondern vielmehr immer mit dem Interaktionsmodus zu anderen, vor allem zur eigenen Innengruppe. Das impliziert dann aber auch, daß Gefühlsattitüden nicht unabhängig von der Abschätzung der relativen Bezüge zwischen Personen und Gruppen betrachtet werden können. Das Problem einer Klärung der Konzepte liegt weniger in der reinen gedanklichen Zuordnung, sondern in der praktischen Ausführung. Es ist zwar einsichtig, wie viele japanische Analytiker betonen, daß die Unterdrückung von individuellen Vorlieben, Gedanken und Gefühlen sicherlich den reibungslosen Ablauf von Gruppentätigkeiten und Begegnungen harmonischer und konfliktfreier gestalten kann, da die

Normierung und damit der Gruppenkonformismus eine hohe Sicherheit der Erwartungshaltungen garantieren und somit nicht nur das Verfolgen von erklärten gemeinsamen Zielen erheblich erleichtern, sondern auch jedes zwischenmenschliche Begegnen durch normierte Formalität des distanzierten Verhaltens, das sich an relativen Positionen orientiert, in vorhersehbaren Bahnen ablaufen lassen kann.

Insofern erscheint der japanische Normen- und Verhaltenskodex zunächst wie ein paradigmatisches Paradies für eine strukturelle Analyse, in dem alle Lebensbereiche sich in eine binäre Struktur einzuordnen scheinen. So entsprechen anscheinend die Bereiche der Außenwelt (*soto*), und ihr Pendant der Innenwelt (*uchi*), nicht nur der häuslichen Geographie, sondern auch den beiden Körperachsen der Horizontalität von außen nach innen, von formaler Oberfläche (*omote*), zu den 'Hinterzimmern' des Herzens (*ura*), und diese erfordern wiederum die äquivalenten Verhaltensweisen des *tatema*e oder institutionsgeleiteten Denkens gegenüber den inneren Intentionen des *honne*, des Heimlichen, Geheimen, aber Echten. Auch auf der vertikalen Körperachse scheint sich dann diese strukturelle Dichotomisierung durchzusetzen, indem dem Gesicht (*kao*) in seiner formalistischen Zurschaustellung einer institutionell geforderten Routine von präformierten Gesten, Gebärden und mimischen Uniformitäten der *hara* als Fokus für die nicht-formalisierte, intuitive innerer Gemütsverfassung und den Ausdruck derselben vorgestellt wird.

Diese sehr sauberen Trennlinien einer strukturellen Bipolarität brechen aber sehr bald zusammen, wenn man nicht nur die Logik der Zuschreibungskategorien durchdenkt, sondern vor allem, wenn man die praktischen situativen Kontexte im Auge behält, die sich nie in solche Kategorien zwingen lassen und zu verschärften Konflikten führen können. Denn die Kategorien von Gruppen sind einerseits zu unscharf, um alle Kombinationsmöglichkeiten im voraus festlegen zu können. Sondern es kommt darüber hinaus auch dadurch zu Konflikten, daß jedes Individuum zu verschiedenen Gruppen in wechselnden Zeiten und Kontexten gehört. Damit sind durch die Überschneidung von Gruppenpersonal wie von den strukturellen Anforderungen her Loyalitätskonflikte vorprogrammiert, ohne daß persönliche Vorlieben in Betracht gezogen würden, die die Konflikte noch verschärfen können. Japaner geben zu, daß hier der Sprengstoff für persönliche Konflikte liegt, da dem Individuum immer noch die Bürde obliegt, die normativen Strukturen situativ und kontextuell

aufeinander abzustimmen. Es sieht demnach von der gelebten Praxis her so aus, als gestalte sich das Verhalten in dieser Gesellschaft, das von solch starken öffentlichen Normen gerahmt wird, aufgrund dieser Formalisierung nicht etwa einfacher als das angeblich von individualisierter Handlungsorientierung geprägte westliche Gesellschaftsleben; vielmehr erscheint es wegen seiner Kontextgebundenheit und der in der Moderne sicherlich zunehmenden Variabilität von potentieller Gruppenzugehörigkeit eher noch schwieriger, den 'richtigen Ton' zu treffen.

Probleme der praktischen Verhandlung von Pflicht und Neigung

Auch für Japaner stellt dieses dichotome Schema eine große Herausforderung der Angleichung an jeweilige situative Bedingungen dar, die immer wieder neu abgeschätzt, austariert und verhandelt werden. Denn außer den normalen Routine-Beziehungen zwischen Blutsverwandten und Eingeheirateten und außerhalb eines stabilen Verhältnisses in Arbeitsbeziehungen, die sich vielleicht über eine gewisse Zeit unverändert erhalten, ändert sich das Personal einer über den Lebenshorizont sich erstreckenden Interaktion vor allem in der modernen Gesellschaft so häufig, daß eine vorherige Bestimmung aller derjenigen, die zum Innenbereich gehören könnten gegenüber denen, die außen bleiben, ständig neu durchdacht und verhandelt werden muß. Wann wird jemand, der normalerweise zur anonymen Menge gehört, zu einem Partner, dem gegenüber man andere Verhaltensmuster zeigen muß?

Den abrupten Wechsel von Attitüden kann man täglich im öffentlichen Verkehr einer Großstadt beobachten: Menschen, die sich in ihrer Anonymität recht rüde begegnen, ändern ihr Verhalten abrupt in dem Augenblick, in dem eine Beziehung zu jemandem aufgenommen wird, der dasselbe Firmen-Emblem am Revers trägt, oder der eine Unterhaltung anfängt, aufgrund derer dann Namenskarten ausgetauscht werden. Diese werden dann unter langwierigen und nuanciert abgestimmten Verbeugungen genauestens studiert, worauf man sich unter gegenseitigen weiteren Verbeugungen, die den relativen Status der Interagierenden deutlich zum Ausdruck bringen, der gegenseitigen Hochachtung versichert, verabschiedet und vielleicht verabredet. Diese Unterscheidung zwischen Außen und Innen ist

relativ einfach und klar, zeigt aber auch, daß man mit denjenigen, die zum Innen dazu gehören, ebenfalls mit der 'Maske' der Oberflächen-Attitüde der gezielten Höflichkeit und Distanziertheit durch formal korrektes Verhalten, jeweils an Status und Rang gemessen, begegnet. Aber wo zeigt sich das Gefühl des Inneren (*ura*)? Wo bleibt die eigentliche Intention des Einzelnen? Denn bei diesen typischen Begegnungen handelt der Einzelne immer auch und vornehmlich als Repräsentant seiner Innengruppe.

Ein typischer Fall ist der Konflikt, der zwischen den Erfordernissen verschiedener Innengruppen auftritt, z.B. zwischen den Verpflichtungen gegenüber der Familie und denen gegenüber der Arbeitsgruppe. Interessanterweise spricht man in Japan auch von den Verhaltensweisen innerhalb des Familienkreises vornehmlich im Vokabular von 'Verpflichtungen', obgleich als Gegenpol mit den Verpflichtungen (*giri*) auch das Gefühl des menschlich engen Bandes (*ninjo*) dialektisch ähnlich verbunden ist wie das Innen mit dem Außen. Jedoch sind beide Konzepte vom konfuzianischen Normenkanon durchdrungen, so daß der Diskurs unter japanischen Männern mehr als eine selbst-ironische Karrikatur darstellt, wenn sie von der Zeit, die sie mit ihrer Familie verbringen, als 'Familien-Dienst' (*famili-sabisu*) sprechen, den man froh ist abgeleistet zu haben, um wieder 'leben' zu dürfen. Damit verweisen japanische Männer auf das enge Band, das sie mit Arbeitskollegen vor allem aus der gleichen Alters- oder Schul- und Universitätszeit verbindet. Diese Alterskohorten-Gruppe ist einerseits diejenige, mit der man 'sich gehen lassen kann', vor allem im täglichen 'Spielen' (*asobi*) nach der Arbeitszeit, es ist aber andererseits vor allem die Gruppe, mit der man sich häufig in Rivalität für Aufstiegsmöglichkeiten befindet. Eigentlich ist das Sichgehenlassen auf die Zeit außerhalb der Arbeit selbst beschränkt, aber jeder Japaner, der über die Beziehung zwischen Pflicht und Neigung, zwischen Oberfläche und innerem Denken und Fühlen befragt wird, wird zugeben, daß das innere Gefühlsband, das unter gleichaltrigen und gleichgeschlechtlichen Partnern besonders stark ist, auch die Gesichtsbeziehung des institutionskonformen Handelns beeinflusst.

So kann dieses innere Band z.B. zwischen Freunden, die Abteilungsleiter in gleicher Rangposition bei verschiedenen konkurrierenden Firmen sind, dazu führen, daß das Gefühl des *honno* des Herzens oder Bauchs einen Konflikt heraufbeschwört, wenn die Firmen und

ihre Abteilungen den gleichen Markt zu erobern versuchen. Andererseits kann ein geschicktes Manipulieren dieses 'Bauchgefühls' durch die Vorgesetzten der strukturellen Innengruppe jeweils zu Informationen und damit Vorteilen führen, wenn das Individuum davon überzeugt wird, daß seine 'wahren' Interessen im Vorteil seiner eigenen Firma liegen. Jedoch führt ein 'Bauchverstehen' zwischen zwei Kollegen, die in derselben Institution arbeiten, das zum Beispiel dadurch zustandekommt, daß beide ihre heimliche Vorliebe, ihr Geheimnis der Freude an der Ästhetik von klassischer japanischer Töpferei, bei einem privaten Abendessen, zweifellos häufig dazu, daß die Interaktion im Arbeitsbereich auch jenseits von strukturellen Vorgaben anders, freundlicher und mit einem geheimen Einverständnis abläuft. Auf die strukturelle Ebene übertragen, finden wir solche Praktiken in Japan sehr häufig unter anderem in den Interaktionen zwischen der Staatsbürokratie und der freien Wirtschaft vor: Schulabgänger des gleichen Universitätsjahrganges werden Vorteile und Informationen von der einen zur anderen Institution über persönliche Netzwerke freier fließen lassen, da ein strukturell begründetes Gefühlsband besteht.

Insofern kann man beinahe schon wieder von einer institutionalisierten Strukturierung sogar der Gefühlsbeziehungen sprechen: solche Vorteile werden praktisch erwartet und man kann die Dualstruktur leicht manipulieren, wie Yoshio Sugimoto mit Hinweis auf die Preisabsprachen zwischen Baufirmen bei öffentlichen Ausschreibungen verdeutlicht: die Mitglieder eines 'Clubs' der Branche verständigen sich über die Grenzen des Niedrigbietens, und der erfolgreiche Konzern verteilt dann aus den Gewinnen 'Prämien' für alle, die sich an die Absprache gehalten haben, aber nicht erfolgreich waren.⁸

Die möglichen Konflikte, die durch dieses System vorprogrammiert sind, lassen sich daher leicht verstehen. Und sie sind es auch, die Analytiker wie Takeo Doi davon überzeugt haben, daß der Gegensatz und die Mühe des Vereinbarens von Außen und Innen hinsichtlich der Verhaltensnormen von *tatema* gegenüber *honno* zu einer 'Plage', einer schmerzhaften Pein geworden seien und vielleicht schon immer gewesen sind, die zu vielen seelischen und geistigen Konflikten in Individuen führten, die immer häufiger an dem Gegensatz zwischen formell richtigem Verhalten und ihrem indivi-

duellen persönlichen Denken und Fühlen, wenn nicht zerbrechen, so doch erhebliche Störungen ihrer Balance erfahren.

Zwischen Maske und Nacktheit

Daß diese Problematik tief im kulturellen Bewußtsein verankert ist, zeigt eine typische Redewendung der Umgangssprache. So nehmen Japaner auf diesen Konflikt von Innen und Außen, von Gesicht und Bauch, von Struktur und individuellen Intentionen mit den Worten *Kamen busshin* Bezug, was soviel heißt wie 'Teufelsmaske-Buddhaseele'. Sie besagt, daß man im zwischenmenschlichen Verkehr die Gefühle oder die innere Einstellung, die wahre Absicht des Gegenübers nicht zu lesen imstande ist, da der Gesprächspartner sich hinter der Fassade des 'Gesichts' versteckt. Dies wiederum bedeutet, daß er eine formale höfliche Distanziertheit an den Tag legt, Interesse bekundet, wo dieses nicht vorhanden ist, oder sogar unlautere Beweggründe verbirgt. Diese Redewendung ist jedoch nicht unbedingt und nicht nur als eine negative Beschreibung zu verstehen, sondern kann beinahe als ein normatives kulturelles Idealbild der zwischenmenschlichen Beziehungen unter Japanern im öffentlichen Miteinander gewertet werden. Einige japanische Kulturkritiker sehen vor allem seit dem Beginn dieses Jahrhunderts das Einsetzen einer Bewegung der öffentlichen Meinung und des sich verändernden allgemeinen Verhaltens, das die schematische Abgrenzung von äußerer Form und innerem wahren Denken für überholt hält, indem Leute auf eine Bevorzugung und Privilegierung des 'echten Gesichts' plädieren und sich dementsprechend verhalten. Diese Entwicklung hat sicherlich mit der Ausdehnung der Möglichkeiten, privaten Interessen nachzugehen zu tun, was mit der Vervielfältigung von Interessengruppen einhergeht.⁹ Ob es dabei zu einer Individualisierung im westlichen Sinne kommt, kann in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt werden.

Jedoch ist wichtig festzuhalten, daß japanische Wissenschaftler, Kritiker und Analytiker immer wieder auf die gegenseitige Bezogenheit der Konzepte und Verhaltensweisen von öffentlich geforderter Konformität und privater Abweichung hinweisen und diese Abhängigkeit daran festmachen, daß es der Steuerungsinstanz des Innen, des *ura* der Gefühls- und Ideenwelt des privaten Individuums bedarf, um ein öffentliches Gesicht des *tatemaie* zu konstruieren oder aufzu-

bauen. Dieses Aufeinanderbezogenheit, als welches die Redewendung von 'Teufelsmaske-Buddhaseele' interpretiert werden muß, wird häufig durch Rückbezug auf die Idee der Maske verdeutlicht, indem der westliche Begriff der Person als Rollenspieler verstanden wird, der wie im Noh-Spiel eine vorgeformte Maske mit Leben und Nuancierung von Gefühlen erfüllen muß. Allerdings verweisen japanische Diskurse gerne auf die als 'typisch japanisch' angesehene Idee, daß hinter der Maske eben nicht das 'nackte Selbst' auftaucht, sondern wiederum eine Maske, daß jedes innere *ura* noch ein weiteres *ura* als endloses Reflexivbewußtsein besitzt. Dies ist der Diskurs des klassischen japanischen Theaters des Noh-Schauspiels, in dem eine Figur, die als eine bestimmte Rolle im ersten Teil des Stücks auftaucht, ihr 'wahres Gesicht' im zweiten Teil zeigt, aber wiederum durch eine Maske.¹⁰ Andererseits ist die strukturelle Logik des Aufeinanderbezogenheit der beiden Verhaltensmodalitäten auch in der reflektierten empirischen Praxis zu beobachten, wenn Japaner, denen man Diskrepanz in ihren Verhaltens- und Denkweisen in verschiedenen Kontexten vorwerfen würde, genau dies zum Angelpunkt ihres Geschicks der kontextuellen Aushandlung machen: da der Mensch sich auch im Inneren durch die äußeren Einflüsse dauernd verändert, stellt er sich auf andere Kontexte jeweils neu ein oder verändert sogar in denselben Kontexten seine Einstellung. Dies wird häufig als Aufsplitterung der Lebensbereiche und Lebenszeiten bezeichnet und nicht als unüberbrückbare Diskrepanz oder als Inkonsistenz angesehen. Insofern wird die 'Kontrollinstanz' des inneren *ura*, nämlich das *honne* des wahren Denkens nicht als eine unveränderliche Wesenheit verstanden, sondern wiederum als eine durch die Oberfläche jeweils anders beeinflusste und auf diese reagierende Handlungsmächtigkeit jeder Person.

Japaner hätten damit ein konzeptuelles Schema entwickelt, das dem Durkheimschen Wort von der anarchischen Neigung von Individuen, strukturelle Beschränkungen und Einflüsse zu unterwandern oder zu manipulieren, entspreche, das, wenn sie es in der Praxis vollzögen, der ihnen oft zugesprochenen Ungenauigkeit des Formulierens und Entscheidungsfindens widerspreche. Andererseits kann man diese Konzeption auch umgekehrt interpretieren: da jede Situation und jeder Kontext von anderen im Bewußtsein unterschieden wird, wäre gerade eine gewisse Unschärfe der Formulierung eigentlich das ideale Mittel, um dem Abwägen darüber, welche Einstellung man

mit dem Gesicht zeigen soll, Raum zu geben und sowohl situativ wie kontextuell schnell umschalten zu können. Aber gerade moderne Handlungspraxis vor allem von Entscheidungsträgern zeigt, wie die Reaktionen auf das Kobe-Erdbeben aller Welt klar machten, daß solch minutiöse Adjustierung aus dem Moment unmöglich scheint, da es zwar eine strukturell ausgefeilte Langzeitplanung wie überhaupt eine starke Tendenz zum „*scheduling*“ gibt, die aber – und das liegt in der Natur des Ereignishaften – auf Unvorhergesehenes langsam reagiert. Dies ist kein Widerspruch zum Verhalten in Kontexten: da die Kontexte immer mit Personen zu tun haben, die strukturell verortbar sind, ist situatives Verhalten durchaus planbar und im voraus abschätzbar.¹¹ Dies wurde mir bei meinem ersten Forschungsaufenthalt klar, als ich auf einer Werft den Bau der ersten großen 300 000-Tonnen-Tanker verfolgen konnte. Da gab es zwar eine Zweijahresplanung bis zum Ablieferungsdatum, in der auch pro Jahr zwei Taifune eingeplant waren, aber die aktuelle Zerstörung durch solche Naturkatastrophen, die jenseits der Zeitplanung lagen, wurden durch keine tägliche Improvisation aufgefangen. Man sieht hierbei vielleicht sehr deutlich, daß die Abstraktionen, die von wissenschaftlichen Beobachtern über die konzeptuelle Struktur hinter der Praxis erarbeitet werden (und die sicherlich auch im umgangssprachlichen Bewußtsein eine Rolle spielen) häufig in der Aktualisierung nicht in einer logisch konsistenten Form zum Tragen kommen.

Performierende Körper innerhalb und außerhalb der kulturellen Prägung

Ich hatte am Anfang von den Vorurteilsstrukturen gesprochen, die sich eine Kultur von einer anderen macht, gesprochen, und gefragt, ob diese nur erfunden seien, insbesondere im Bezug auf die angebliche Gefühllosigkeit, die Japaner an den Tag legten. Wie ich zu zeigen versuchte, gibt es in der Tat einen japanischen Normenkatalog, der die offene und öffentliche Zurschaustellung von Gefühlen regelrecht ablehnt. Obwohl sich in diesem Falle also die Fremdsicht und die Idealvorstellung von der eigenen Kultur in vieler Hinsicht zu überschneiden scheinen, gibt es doch eine Asymmetrie der Vorurteile in Hinsicht auf die Interpretation des beobachteten Verhaltens. Während Europäer das formelle Verhalten immer als Zeichen von

Gefühllosigkeit beurteilen, sehen Japaner in der Aufspaltung von institutionsgeleitetem Gesichtsverhalten und innerem Gefühl den Vorteil, daß sich hinter der Fassade das Eigenleben des Inneren frei entfalten kann. Allerdings sind dieser freien Entfaltung und der Steuerung durch das innere Denken dort wohl Grenzen gesetzt, wenn es, wie mein obiges Beispiel der Werft zeigt, auf ein Reagieren auf Ereignisse ankommt, die jenseits der Strukturvorlage stattfinden. Das würde bedeuten, daß die Idee und das Konzept der Idealvorstellung von einer kontextuellen und situativen Abschätzung der Verhaltensreaktion nur sichergestellt ist, wenn die Struktur bekannt ist, während alles, was außerhalb derselben stattfindet, keine Rahmenvorgabe für Manipulation abgibt. Dies macht die japanische Idee und praktische Aktivierung des Bauchgefühls in der öffentlichen Interaktion noch bedeutsamer und auch für den beobachtenden Analytiker relevanter, da dabei ja das Unstrukturierte als kulturelle Erwartungshaltung speziell angesprochen und evoziert werden soll, um wiederum der strukturierten Kontextualität des Handelns in der Gemeinschaft Raum zu geben, wobei die Kontextualität nicht freischwebend, sondern von dem Glauben an die gemeinsame Grundlage der strukturellen Rahmenvorgabe gebunden bleibt.

Diese Diskrepanz der Interpretationen wird besonders deutlich, wenn man im Westen häufig als Synonym für japanische Apathie, für den Stoizismus oder für die Emotionslosigkeit Bilder von vor sich hinstarrenden Individuen in öffentlichen Verkehrsmitteln zeigt. Ein solches Bild würde für Japaner nicht unbedingt Gefühllosigkeit beinhalten, sondern eventuell das Bild eines reichen individuellen Innenlebens heraufbeschwören. Auf jeden Fall zeigt sich, daß die postulierte Gefühllosigkeit eine bewußte Orientierung des Selbst im zwischenmenschlichen Handeln nach einem sehr komplexen und dialektisch aufeinander bezogenen Konzeptrahmen abspielt, welcher die öffentliche, reflexive Performanz der Japaner als derart von Kontexten und Situationen abhängig zeigt, daß man dieses reflexive Handeln als ein dem Bühnenmodell sehr nahe kommendes Rollenspiel verstehen könnte. In diesem Sinne finden wir eine gewisse Übereinstimmung der Vorurteilsstrukturen zwischen der Fremdbeobachtung und dem Eigenbild: beide, Europäer wie Japaner, versuchen, durch das körperliche Ausagieren von Ideen und Vorstellungen einen Rückschluß auf die Einstellung der Partner zu gewinnen.

Erstaunlicherweise versuchten Europäer immer, aus den Gesichtszügen etwas zu lesen, und dies sagt vielleicht einiges über europäische Vorurteile selbst aus. Es ist insofern erstaunlich, als Europa gerade in jener Zeit, als die Jesuitenmissionare ihre Berichte schrieben, in der Nachfolge der Renaissance und Reformation, als die Idee des Individuums auch eine protestantisch-religiöse Legitimation erhielt, und als man die Idee des 'guten Benehmens', der 'höflichen Formen', der Verbesserung des 'Umgangstons', generell des Performativen des 'Höflings' als Zeichen von Bildung, Verfeinerung, Lebenskunst und Zivilisiertheit zu schätzen und zu pflegen begann. Auf der anderen Seite entwickelten die Japaner einen hochperformativen Ansatz des zwischenmenschlichen Handelns, um Gefühle zu verbergen, um vor allem das Ostentative, das Laute, das Angeberische und Selbstgefällige zu kontrollieren. Die Frage bleibt natürlich, wie und in welcher Form Japaner es für erlaubt und angebracht halten, individuelle Gefühle zum Ausdruck zu bringen. Bezeichnenderweise gibt es bereits im 10. Jahrhundert eine Aussage eines chinesischen Beobachters, der darauf verwies, daß Japaner dazu neigten, ihre persönlichen Gefühle in Poesie zu fassen. Ähnlich verweist der deutsche Ethnograph, Lehrer und Emigrant Kurt Singer mit Recht darauf, daß zwischen dem öffentlichen Nichtzurschaustellen von Gefühlen und der reichen poetischen Tradition ein gewisser Widerspruch zu liegen scheine. Aber, so fährt Singer fort, es scheint, als ob das Verhalten von Japanern hinsichtlich von Gefühlsäußerungen von einem „Nebel des Verbergens“ eingehüllt scheine, denn Sprache, Schrift und Literatur suggerierten etwas, ohne es klar auszudrücken. Es gäbe Winke und Evozierungen von Stimmungen, aber keine klare Expressivität im Sinne des exponierten – man ist geneigt zu sagen exhibitionistischen – Darstellens, denn Stärke des Gefühls werde durch die Unterdrückung oder Dämpfung zur höchsten Verfeinerung gebracht.¹²

Entgrenzungen

Wenn dies das Idealbild der japanischen Kultur von sich selbst darstellt, dann fragt sich, wie man in diesem Verhaltenskanon das Bild der ausgelassenen und oft wilden und frivolen Dorftänze unterbringt. Es scheint mir wichtig, diese 'Bauchkunst' (*haragei*) des intuitiven Kommunizierens in den Rahmen der Gemeinschaftlichkeit selbst zu

stellen: was bei diesen Festen zelebriert wird, ist nicht das individuelle Fühlen, auch nicht ein vorsoziales, vorkulturelles, nacktes Körpersein. Das 'Bauchgefühl' ist vielmehr genau der virtuelle Ausdruck der Freude am Zusammensein und Zusammenspielen, wobei die Choreographie von Musik, Rhythmus, Gestik und Mimik, die als Drehbuch mehr oder weniger festgelegt ist, den einzelnen Teilnehmenden ermöglicht, in einen anderen Zustand überzugehen. Dieser Zustand ist der eines Sichgehenlassens, eines Sichhingebens, im traditionellen Verständnis an die Kraft der Gottheiten, die sich durch den Körper von Tänzern manifestieren und diese als Vehikel benutzen.

Diese Ambivalenz kommt im Selbstverständnis der Festteilnehmer klar zum Ausdruck, wenn sie vom Tanzen einmal als einem Spiel der Personen unter den Masken sprechen, ein andermal von dem Spielen der Götter selbst, die sich der Körper unter den Masken bemächtigen. Hier werden die individuellen Personen zu Trägern einer anderen Kraft, deren Manifestation als umso stärker gilt, je unkontrollierter die Körper am Ende sich bewegen. Zwar wird hier Kontrolle aufgegeben, aber nur, um in einer größeren Einheit aller Tänzer, aller sich miteinander verbindenden Körper aufzugehen, die das individuelle Gefühl in einer sensorisch erlebten körperlichen Gemeinsamkeit auflöst. Wenn wir das im Bild europäischer kulturgeschichtlicher Theoriekonstruktion fassen wollten, könnten wir sagen, daß die Japaner vielleicht eines der besten kulturvergleichenden Beispiele für die soziale Kontrolle des Körpers darstellen, von der Michel Foucault und Norbert Elias sprachen; andererseits haben sie aber nicht das Gefühl für die Eigendynamik der körperlichen, außerdiskursiven Praxis verloren, indem sie sich von Zeit zu Zeit dieser Dynamik anheimfallen lassen, also den Körper nicht nur metaphorisch für jene chaotischen Zustände außerhalb der gesellschaftlichen Zwänge benutzen, wie ihn Michail Bachtin für die mittelalterliche Lachkultur der Umkehrungen propagiert hat¹³, sondern die körperliche Leidenschaft der Bewegung dazu benutzen, sich zu entgrenzen, nicht um eine einzigartige Individualität zu demonstrieren, sondern um sich dem Gefühl zwischenkörperlicher Gemeinschaftlichkeit hinzugeben.

Dies wäre auch der Unterschied zum Konzept der körperlichen Gestik, die für Susan Langer immer schon präformierte Ideen evoziert. Für Langer wäre die choreographisch festgelegte Geste dieje-

nige, die im Zuschauer und Performer eine im kulturellen Kapital, sozusagen im Körper eingeschriebene Symbolik anspricht, die dann vorgenommene Gefühle hervorbringt. Dieses Bild begreift die körperliche Performanz jedoch nur als symbolisch vorkodierte 'Artikulation' von Attitüden sozusagen als 'gefrorene Gefühle'.¹⁴ Mir scheint, daß die oben beschriebenen Rituallänze auf dieses Schema gestanzter Einschreibung und Evokation nicht passen. Diese Sicht der Gebärde als gefühlssteuernder, aber kulturell kodierter Verkörperung von Gefühlen paßt eher auf eine andere Form der Kommunikation, die schon im 10. Jahrhundert als für die Japaner typisch von chinesischen Literaten beobachtet wurde, wenn sie sagen, daß die Japaner ihre Emotionen in Poesie fassen. Hier wird in der Tat Sprache zum Träger der emotionalen Botschaft, die durch 'clues' vom Schreibenden beim Lesenden hervorgerufen werden soll. Die reiche Poesie des 10. bis 12. Jahrhunderts, vor allem in ihrer metaphorischen komplexen Verbindung von Landschaftsbildern, Jahreszeiten und Stimmungen (meist nostalgisch sehnsuchtsvoll entbehrenden Motiven der Liebe, Einsamkeit und Verlassenheit), ist bis heute kulturell prägend geblieben und verweist durch die Verfeinerungen, die diese Stimmungs-Evokation in den Künsten durch den Zen-Buddhismus erfahren hat, auf die höchst strukturierte Form von als chaotisch empfundenen Seiten des menschlichen Denkens und Fühlens. Selbst die inhaltliche Gestaltung der Poesie, die fast nur von individuellen schwankenden Gefühlsstimmungen spricht, und die auch häufig von Mönchen geschrieben wurde, verweist auf die sehr individuelle Seite dieses Kommunikationsmediums: die Welt wird dabei, ganz im Sinne des Zen-Buddhismus, als vergängliche, verschwimmende, unbeständige, illusorische und schmerzhaft Realität verstanden, die das Individuum mit seinen Gefühlen vereinsamen lässt.¹⁵

Bei den Rituall nzen kommt aber eine andere Reaktion zustande: die symbolischen, choreographischen Gesten der Tänzer verweisen auf keine spezifische Symbolik und sollen damit auch keine spezifischen Gefühle oder Ideen durch den Körper als Repr sentationsoberfl che evozieren (dafür ist das strukturierte, aber angeblich ausdruckslose Gesicht da). Die Bewegungen sind als solche nicht bedeutungsgeladen, sondern erhalten ihre zur Partizipation auffordernde Dynamik durch die Bewegung und den Gesamtrahmen des Ausagierens selbst. Zwar etablierte der 'Rahmen' – in diesem Falle die Idee 'Ritual' oder 'Fest' – die Erwartungshaltung, daß hierbei Ver-

haltensweisen, die normalerweise tabuisiert sind, zum Durchbruch kommen durften, aber der Durchbruch des Chaotisch-Unstrukturierten kann nicht vorhergesehen oder eingeplant werden. Der Körper repräsentiert hier nichts mehr, sondern wird zum Träger der Idee selbst als erlebter Leib im interaktiven Fühlen der Zusammengehörigkeit mit anderen Körpern, so daß die Ich-Komponente des individuellen Fühlens und der inneren Intentionen eigentlich von vornherein als ausgeschaltet betrachtet werden können.¹⁶

Das Ziel eines Aufgebens des selbstbezogenen reflexiven Ich postulieren im modernen Japan auch manche der neuen Religionen, die den Körper im Tanz dazu einsetzen, eine Entgrenzung im Sinne einer Entleerung, eines Verlierens des selbstbezogenen Ego herbeizuführen.¹⁷ Es ist auf diesem Hintergrund nicht allzu verwunderlich, wenn japanische Firmen das Prinzip des 'Bauchgefühls' zu einer bewußten und oft kostspieligen Personalpolitik erhoben haben, die dieses Gemeinschaftsgefühl von Innengruppen durch säkulare Entgrenzungsstrategien zu erreichen suchen, indem man die verschiedenen Arbeitsgruppen dazu anhält, sich durch Karaoke oder andere gemeinsame Vergnügungen nach der Arbeitszeit jenseits der Status- und Rangordnungen und der kontrollierten Gesichtshandlungen auf dieser Ebene als gemeinschaftlich verbunden zu fühlen. Ein wesentliches Kriterium bei diesem Erleben scheint mir nicht so sehr in der oft auch von Japanern betonten Form des Kommunizierens jenseits und außerhalb der Diskursivität der Sprache zu liegen, sondern darin, daß dieses Gefühl von Gemeinschaftlichkeit eben durch zwei verschiedene Formen der Performanz ausgedrückt werden kann, die jeweils unterschiedliche Ziele wie Wirkungen zeitigen.

Zum einen finden wir die Performanz des Gesichts vor, das eine vom Inneren kontrollierte Oberfläche zeigt, die Gemeinschaft in der minutiösen Aufrechterhaltung von Unterschieden, von Differenzierungen durch Status, Rolle und andere Merkmale der gesellschaftlichen Hierarchisierung betont und ausagiert, ganz bewußt gestaltet und von Normen geleitet. Zum anderen gibt es aber auch eine ganz andere Form der Performanz, die die Differenzierungen abschafft durch die Hingabe an die zur Unkontrollierbarkeit führende Eigendynamik des Körpers, der hinter und über den Differenzierungen das Gefühl der Gemeinschaftlichkeit oder sogar des 'Allgemein-Menschlichen' evoziert.¹⁸ Während die erstere, strukturelle Form des Performativen sich in der Alltäglichkeit entfaltet, geschieht die zweite Form

nicht in der Normalität des geregelten Lebens, sondern stellt ein Erleben und körperliches Erfahren in Zeiten des Dazwischen dar, im sogenannten marginalen Schwellenzustand der Liminalität, einer Grenzzeit, die außerhalb der differenzierten, geteilten Zeit angesiedelt ist, diese aber wiederum konstituiert und legitimiert.¹⁹ Das gemeinschaftliche Zwischenmenschliche wird in die Auszeit gelegt, oder in die Freizeit des Festlichen (und der Nacharbeitszeit), in der Ausnahmeverhalten nicht nur geduldet, sondern erwünscht und erwartet wird, wobei solche Verhaltensweisen in der Normalzeit nicht zur Sprache kommen und nicht als Erpressung für gutes Betragen benutzt werden dürfen. Da das chaotische Verhalten in der Grenzzeit des Nichtstrukturierten stattfindet, kann die Struktur als Urteilskriterium hier auch nicht Anwendung finden, zumal das Erleben des Unstrukturierten von der Intentionalität des Einzelnen unabhängig ist, der ja von 'anderen Mächten' überwältigt wird (und wohl antizipatorisch überwältigt zu werden sich erhofft).

Das Zwischenmenschliche und Allgemein-Menschliche wird damit auch in der Normalzeit als schweigendes Verbundensein hinter den Differenzierungen des Gesichtsverhaltens angenommen, und zweifellos wird das Gesichtsverhalten auch aus dieser Dimension interpretiert. Aus diesen Vermutungen dürfte deutlich werden, warum Fremde wie der eingangs zitierte Missionar Valignano es so schwer haben, das Gesichtsverhalten von Japanern zu interpretieren oder zu entziffern. Die Bedeutungsebene liegt damit in einer Zone des Schweigens, die diskursiv nicht mehr entziffert werden kann, die aber durch Teilnahme durchaus zugänglich ist.²⁰

Anmerkungen

- 1 Siehe Masatsugu, Mitsuyuki: *The Modern Samurai Society*, American Management Association. New York 1982, S. 88.
- 2 Zitiert nach Cooper, Michael (Hg.): *They came to Japan*. Berkeley 1965, S. 46.
- 3 Die zunächst rätselhafte Behandlung von Kriegsgefangenen, die brutal mißhandelt wurden, war auch der Anreiz für die erste ausführliche amerikanische ethnologische Studie über japanische Verhaltensmuster und ihre konzeptuelle Einordnung und Begründung durch Ruth Benedict, die ihre Studie als eine der 'Beschreibung von Kultur aus der Distanz' konzipierte, ohne jemals im Lande gewesen zu sein; siehe Benedict, Ruth: *The Chrysanthemum and the Sword*. *Patterns of Japanese Culture*. Boston 1946.
- 4 Zum indonesischen Theaterstaat siehe Geertz, Clifford: *Negara*. *The Theatre State in Nineteenth Century Bali*. Princeton 1980. Für den Repräsentationsrahmen von Ludwig XIV. siehe Burke, Peter: *Ludwig XIV. Die Inszenierung des Sonnenkönigs*. Frankfurt/M. 1995. Zu Goffman siehe insbesondere Goffman, Erving: *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*. New York 1967.
- 5 Der Autor hat ein exemplarisches Video aufgenommen, das Ritualtänze bei einem Hana-Matsuri dokumentiert, das im Dorfe Tsuki in der Provinz Aichi Ende November 1998 aufgeführt wurde.
- 6 Die Feste (*matsuri*) werden als *hana-matsuri* bezeichnet und wurden vom Autor in den Jahren 1996-1999 an mehreren Ortschaften in der Jahreszeit von Anfang Dezember bis Ende Januar wiederholt beobachtet, und zwar innerhalb des DFG-Schwerpunktprogramms *Theatralität*. Für nähere Angaben zu diesen Festen siehe Köpping, Klaus-Peter: *Inszenierung und Transgression in Ritual und Theater*. In: *Ethnologie und Inszenierung*. Hg. v. Bettina E. Schmidt und Mark Münzel. Marburg 1998, S. 45-86.
- 7 Die folgenden Ausführungen beruhen zum Teil auf den ausführlichen Darstellungen des Ethnopsychiaters Takeo Doi, der sich um eine wissenschaftliche vergleichende Erhellung der Verhaltensnormen bemüht hat, die die oft schematisch vereinfachende Sicht vieler Bücher über japanische Management-Methoden vermeidet und viele literarische Zeugnisse wie auch Vergleichsbeispiele ähnlicher Verhaltensmuster aus westlicher religiöser und literarischer Produktion heranzieht. Siehe Doi, Takeo: *The Anatomy of Self. The Individual versus Society*. Tokyo 1986.
- 8 Über diese Absprachen von sogenannten *dango* siehe Sugimoto, Yoshio: *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge 1997, S. 27. Sugimoto zeichnet dabei ein weit realistischeres Bild als Doi, der den Mißbrauch und die Manipulation der Konzepte von Gesicht und Herz eher durch poetische, religiöse und ästhetische Beispiele überdeckt. Zwar zeigt Doi

ganz klar die unlösbaren Widersprüche in der Entscheidungsfindung zwischen normativem Handeln und persönlichen Intentionen als Problem für das Individuum auf, aber er bezweifelt, daß es häufig zur Disimulation oder zur Heuchelei kommt. Jedoch gibt es ein berühmtes Beispiel für performative Heuchelei in dem Massenselbstmord der 48 Ronin, die die Ehre ihres Feudalbarons dadurch rächten, daß sie einen kaiserlichen Beamten ermordeten – ein Sakrileg, für das sie schließlich rituellen Selbstmord verüben mußten. Ihr Ziel der Rache konnten sie aber nur dadurch erreichen, daß sie so taten, als hätten sie kein Interesse am normalen Leben mehr, sich in Bars und Hurenhäusern aufhielten und ihre Familien vernachlässigten, also eine Form des normalerweise geforderten Verhaltenskodex verletzen, um der Norm und Form der Ehre des Feudalbarons Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Daß dieser historische Fall ein Paradebeispiel und ein Problemfall für Japaner geblieben ist, da er den Konflikt von *giri* (Pflicht) und *ninjo* (menschliches Mitgefühl) wie von 'Gesichtbewahren' und innerem Gerechtigkeitsgefühl aufzeigt, zeigt sich an den vielen Romanen und Schauspielen, die über dieses Ereignis geschrieben wurden. Noch heute verehren viele Japaner den kleinen Shinto-Schrein, der diesen Samurai-Kriegern geweiht ist, im Tokyoer Stadtteil Shinagawa.

- 9 Eine derartige Kritik stammt vor allem von Hideo Kobayashi (1902-1983), einem der großen Kultur- und Religionshistoriker Japans in diesem Jahrhundert. Die These von der Individualisierung durch das Zeigen des 'wahren Gesichts' durch den Individualisierungsschub, der mit den Ideen Rousseaus aus dem Westen in Japan Einfluß fand, wird von Sakabe Megume in seinem Buch *Kamen no Kaishakugaku* ('Die Hermeneutik von Masken') vertreten; diese japanischen Werke werden von Doi auf Englisch referiert: siehe Doi (Anm. 7), S. 76-78 u. 86.
- 10 Zu dieser Idee des Verbergens und Offenbarens durch Masken im japanischen Theater- und Gesellschaftszusammenhang siehe auch Köpping, Klaus-Peter (Hg.): *The No-Masks of Soei Ogura*. Melbourne 1989.
- 11 Hieraus erklärt sich dann das 'rüde' Verhalten gegenüber Außenstehenden, vor allem Ausländern. Man kann sie strukturell nicht einordnen: man kann nur extrem Gesicht zeigen oder ins Fettnäpfchen treten. So erklärt sich die Tendenz, daß Japaner als Touristen sehr selten einzeln auftauchen, sondern sich des Kokons der Gruppe versichern. Die Unsicherheit des 'unstrukturierten' Verhaltensrahmens ist zu prekär, zumal man im Ausland dann 'Gleichen' begegnet, die dieses insulare Verhalten und die Ungeschicklichkeit im Umgang mit Außenstehenden auf das historische Erbe der politischen und damit der kulturellen und verhaltensmäßigen Insularisierung Japans bis zum 19. Jahrhundert verweist.
- 12 Singer, Kurt: *Mirror, Sword and Jewel. The Geometry of Japanese Life*. Tokyo 1973.

- 13 Siehe Bachtin, Michail: *Literatur und Karneval*. Frankfurt/M. 1969.
- 14 Die Idee der Artikulation und der in Körpern und Symbolen festgelegten, ja im körperlichen Ausagieren symbolisch kodierten Virtualität von Gefühlszuständen wurde von Langer entwickelt; Langer, Susan: *Philosophy in a New Key*. New York 1951, S. 134ff.
- 15 Für eine feinsinnige Analyse dieser gefühlvollen, aber eben auch verschwommenen Kommunikationsform von Gefühlen und Stimmungen, siehe Singer (Anm. 12).
- 16 Die performative Wende in der Ethnologie hat hier eine Reihe von Vergleichsstudien über Körperlichkeit gezeitigt. Für einen Überblick siehe Csordas, Thomas (Hg.): *Embodiment and Experience*. Cambridge 1994.
- 17 Ich beziehe mich hier besonders auf die von Sayo Kitamura gegründete messianische neue Religion der Odoru Shukyo ('Tanzende Religion'), deren korrekter Name 'Tensho Kotai Jingu Kyo' ist (Religion des Heiligen Schreins von Ise und der Sonnengöttin). Zu dem Phänomen siehe auch Köpping, Klaus-Peter: *Charisma, Nativismus und Millennium in Japan's Neuen Religionen*. In: *Zeitenwende-Zeitenende*, Hg. v. Wolfgang Sommer. Berlin 1997; ders.: *Die Neuen Religionen Japans*. Tokyo 1990.
- 18 Siehe Richie, Donald: *Geisha, Gangster, Neighbor, Nun*. Tokyo 1991.
- 19 Zum Konzept des Festes siehe Köpping, Klaus-Peter: *Fest*. In: *Vom Menschen – Handbuch Historische Anthropologie*, hg. v. Christoph Wulf. Weinheim 1997, S. 1048-1065. Das Konzept der Liminalität ist übernommen aus Turner, Victor: *The Ritual Process*. London 1969, der es wiederum von van Gennep entlehnt hat, siehe van Gennep, Arnold: *Les rites de passage*. Paris 1909.
- 20 Siehe dazu Richie (Anm. 18).

Menschliche Gefühle wie Trauer, Wut, Mitleid oder Langeweile lassen sich einerseits als anthropologische Konstanten betrachten. Andererseits erweisen sich menschliche Emotionen als historisch veränderbar und kulturell je anders überformt. Was unter Gefühl, Affekt, Psyche und Seele verstanden wird, variiert in hohem Maße.

Dieser Band untersucht in einem Panorama von der Antike bis zur Gegenwart, wie Gefühle in verschiedenen Epochen und Kulturen artikuliert und inszeniert werden. Gezeigt wird, wie sich schicht- und geschlechtsspezifische Vorstellungen von Emotionalität wandeln, welche Rolle Gefühle in der Kommunikation spielen, wie sich das Verhältnis von Emotionen und Körperlichkeit verändert und welchen Einfluss Medien auf die Wahrnehmung von Gefühlen haben.

Die Autoren des Buches sind Renate Schlesier, Hermann Schmitz, Hartmut Böhme, Gerd Althoff, Werner Röcke, Helga Meise, Barbara Korte, Ute Frevert, Martina Kessel, Claudia Lenssen und Klaus-Peter Köpping.

ISBN 3-412-08899-4



www.boehlau

EMOTIONALITÄT

Zur Geschichte der Gefühle



Herausgegeben
von

Claudia Benthien, Anne Fleig
und Ingrid Kasten

Literatur – Kultur – Geschlecht

Studien zur Literatur- und
Kulturgeschichte

In Verbindung mit
Jost Hermand, Gert Mattenklott,
Klaus R. Scherpe und Lutz Winckler

herausgegeben von
Inge Stephan und Sigrid Weigel

Kleine Reihe
Band 16

EMOTIONALITÄT

Zur Geschichte der Gefühle

Herausgegeben
von

Claudia Benthien,
Anne Fleig
und Ingrid Kasten



2000

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Dieses Buch ist aus einer Universitätsvorlesung im Sommersemester 1999 an der Freien Universität Berlin hervorgegangen, die vom Graduiertenkolleg »Körper-Inszenierungen« im Zusammenhang mit dem SFB »Kulturen des Performativen« veranstaltet wurde. Die große öffentliche Resonanz hat uns darin bestärkt, das Thema weiter zu verfolgen und in der vorliegenden Form zu vertiefen. Wir möchten dem Böhlau Verlag für die ausgezeichnete Zusammenarbeit danken, namentlich Iris Gehrke und Sandra Hartmann. Unser besonderer Dank gilt Barbara Koehler für ihre umsichtige und engagierte Erstellung der Druckvorlage.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Emotionalität :

zur Geschichte der Gefühle / hrsg. von Claudia Benthien ... –
Köln ; Weimar ; Wien : Böhlau, 2000
(Literatur – Kultur – Geschlecht : Kleine Reihe; Bd. 16)
ISBN 3-412-08899-4

© 2000 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln
Tel. (0221) 91 39 00, Fax (0221) 91 39 011
vertrieb@boehlau.de

Alle Rechte vorbehalten

Umschlagabbildung: Dierk Bouts, *Mater Dolorosa* (Ausschnitt),
um 1460, Art Institute of Chicago
Satz: Barbara Koehler, Berlin
Druck und Bindung: MVR-Druck, Brühl
Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier.
Printed in Germany
ISBN 3-412-08899-4

Inhalt

<i>Claudia Benthien, Anne Fleig und Ingrid Kasten:</i> Einleitung	7
<i>Renate Schlesier:</i> Die dionysische Psyche. Zu Euripides' <i>Bakchen</i>	21
<i>Hermann Schmitz:</i> Die Verwaltung der Gefühle in Theorie, Macht und Phantasie	42
<i>Hartmut Böhme:</i> Himmel und Hölle als Gefühlsräume	60
<i>Gerd Althoff:</i> Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters	82
<i>Werner Röcke:</i> Die Faszination der Traurigkeit. Inszenierung und Reglementierung von Trauer und Melancholie in der Literatur des Spätmittelalters	100
<i>Helga Meise:</i> Gefühl und Repräsentation in höfischen Selbstinszenierungen des 17. Jahrhunderts	119
<i>Barbara Korte:</i> Theatralität der Emotionen. Zur Körpersprache im englischen Roman des 18. Jahrhunderts	141
<i>Martina Kessel:</i> Das Trauma der Affektkontrolle. Zur Sehnsucht nach Gefühlen im 19. Jahrhundert	156

Ute Frevert:

Vertrauen. Historische Annäherungen an
eine Gefühlshaltung 178

Claudia Lenssen:

Unterworfenen Gefühle. Nationalsozialistische
Mobilisierung und emotionale Manipulation
der Massen in den Parteitagfilmen Leni Riefenstahls 198

Klaus-Peter Köpping:

'Bauch haben'. Die Inszenierung von
Gemeinschaftsgefühl in Japan 213

Abbildungsnachweise 238