
Steffi Richter

Modernen in Ostasien. Prolog

„Nach uns die Asiaten?“ schlug „Die Zeit“ noch 1995 mit ihrem 4. Themenheft der Reihe „Zeit-Punkte“ Alarm. Heute hingegen, angesichts der aktuellen wirtschaftlichen und politischen Krisenerscheinungen, fragen die Medien, ob es nun doch kein asiatisch-pazifisches Jahrhundert gebe, und es schwingt darin gewiß ein deutlicher Unterton der Erleichterung mit. Aber auch Sorge ist herauszuhören, das alles greife allzu tief in die ohnehin knirschenden Mechanismen unserer eigenen Gesellschaften und Kulturen ein. Was dann wiederum das Eingeständnis erzwingen könnte, daß das angeschlagene Image *der* Moderne nicht mehr allein durch ihre zeitlich-historische Relativierung als „erste“ zu retten ist, der nun eine „zweite“ folgt („Warum nicht gleich die sechzehnte?“ soll ein Kollege U. Beck ironisch gefragt haben), sondern daß auch räumlich-geographische Zugeständnisse gemacht werden müssen. Etwa dergestalt, daß Moderne sich zwar primär im Westen herausgebildet hat, daß aber später einsetzende Modernisierungsprozesse in anderen Regionen der Welt nicht einfach – dem „westlichen Muster“ folgend – nachgeholt, sondern eigene Wege eingeschlagen und damit zu einem *Geflecht von Modernen* geführt haben, von denen heute keine mehr beanspruchen kann, „idealtypisch“ zu sein.

Aber selbst bei – sich in der Tat ja immer mehr durchsetzender – Anerkennung einer solchen Interdependenz *verschiedener* Modernen wäre es naiv anzunehmen, diese hätten ein symmetrisches, ideologisch ausgedrückt: gleichberechtigtes Dasein geführt und seien demzufolge auch symmetrisch zu beschreiben. Nicht nur hat die erwähnte Primärentwicklung von Moderne im Westen, einschließlich ihrer neuen wissenschaftlichen Strategien und begrifflichen Instrumentarien, zu einem bis in die Gegenwart hinein reichenden Definitionsmonopol geführt, was „Moderne“ (und die diese charakterisierenden Phänomene wie „Demokratie“, „Öffentlichkeit“, „Individuum“ etc.) denn sei. Auch die „anderen“, hier: ostasiatischen, Modernen selbst kamen nicht umhin, sich an diesen gesetzten Kriterien zu messen, in Auseinandersetzung mit dem Westen das „Eigene“ zu bestimmen, um sich als „chinesisch“, „japanisch“ oder „koreanisch“ zu identifizieren.

Gegenseitige Spiegelungen dieser Art und die dabei produzierten Bilder und Selbstbilder stehen im Mittelpunkt dieses Hefies. Zunächst geht Ralf Moritz in seinem Aufsatz der Frage „China: Wie modern ist Tradition?“ nach und zeigt unter anderem, daß „asiatische“ und insbesondere „konfuzianische“ Werte „westlicher Moderne“ längst nicht mehr nur in traditio-

nalistischer oder traditionsbewahrender Manier entgegengestellt werden, sondern als konzeptionelle Basis *eigener* Moderneentwicklung gelten. Die Dringlichkeit, diese Traditionen mit gebotener analytischer Distanz nach ihrer Komplexität und nach ihrer Bedeutung für den gegenwärtig nicht nur in China stattfindenden Modernisierungsschub zu befragen, ergibt sich zugleich auch aus ihrer allgegenwärtig zu beobachtenden Instrumentalisierung als normative Option gegen den „Verfall des Westens“ seitens asiatischer Ideologen sowie ihre Reduktion zu Waffen im „Kampf der Kulturen“ durch deren westliche Kollegen.

Auf der Grundlage neuester amerikanischer und deutscher sozialwissenschaftlicher Publikationen über China setzt Klaus Birk sich damit in seinem Beitrag „Zivilgesellschaft in China? Zur Frage der Autonomie gesellschaftlichen Handels“ mit dem erwähnten Definitionsmonopol auseinander und problematisiert die Normativität solcher Begriffe wie „Zivil-“ oder „bürgerliche Gesellschaft“, „Öffentlichkeit“, „gesellschaftliche Organisationen und Demokratie“. Wie lassen sie sich sinnvoll auf ehinesische Kontexte übertragen, und wie ist ein unreflektierter Eurozentrismus zu vermeiden, der unsere Blicke auf das „Andere“ (noch immer) in einer Weise strukturiert, daß Wesentliches verborgen bleibt und der Spiegel in gewohnt narzibistischer Weise antwortet: „Frau Königin, Ihr seid die Schönste – hier!“? Die Philosophen Sakai Naoki und Olf Lehmann hingegen thematisieren in ihren Beiträgen die Stimmen der „Anderen“, die den Spiegel nach wiederholter Aufforderung, im Kampf um den Superlativ in Sachen Schönheit für die sieggewohnte Königin Stellung zu beziehen, zum einschränkenden Nachsatz bewegen: „Aber hinter den Bergen, bei den sieben Zwergen...“.

Die Schneewittchen-Metapher ist durchaus ernst gemeint: In „Das Problem des ‘Japanischen Denkens’: Die Herausbildung ‘Japans’ und das Schema der Konfiguration“ (Sakai) wie auch in „Wege zur Identität – Eigenes und Fremdes im zeitgenössischen Konfuzianismus“ (Lehmann) wird gezeigt, daß und *wie* die Formation bzw. Konstruktion *moderner* Identitäten in Japan und China auf westliche Vorgaben reagierte, das Eigene daran maß. Entweder es wird bei der Suche nach einer vergleichbaren „Schönheit“ (und dieses Symbol ist variabel: es könnte auch „Demokratie“, „Individuum“, „Ratio“ etc. lauten) irgendwann resigniert festgestellt, daß es sie nicht gibt und respektive „hinter den Bergen, bei den sieben Zwergen“ etwas – zwar nicht tausendmal Schöneres, aber – ganz Anderes gefunden wird. Oder Märchenkolleginnen wie die chinesische „Jadeschwester Cuijie“ oder die japanische „Frau ohne Hände“ werden zu ebenbürtigen Schneewittchen diskutiert.

Drei Asymmetrien im Umgang mit dem „Anderen“

Um Spiegelungen, Bilder und Selbstbilder geht es also, die *erstens* schon deshalb asymmetrisch geraten mußten, weil sie nicht von den ungleichen Kräfteverhältnissen zu trennen sind, unter denen die Länder Ostasiens und die westlichen Großmächte vor allem seit Beginn des 19. Jahrhunderts real, d.h. politisch, ökonomisch und auch militärisch aufeinander trafen. Die diskursive Verarbeitung dieses Aufeinandertreffens zu Topoi wie „Ost“ und „West“, „Orient“ und „Okzident“ spiegelten die sozialen Prozesse jedoch nicht einfach nur wider, sondern prägten sie als kulturelle Deutungsmuster mit. Edward W. Said hat in seinem inzwischen zum Klassiker gewordenen „Orientalism“ diese Art von Ungleichheit als „westliches Schreiben“ und „orientalistisches Schweigen“ charakterisiert: Der Westen (Literaten, Wissenschaftler, Politiker) habe sich den Orient verfügbar gemacht, ihm seine Projektionen auf- und eingeschrieben, ihn „orientalisiert“ und damit zum Schweigen gebracht.¹

Im Unterschied zum „orientalisierten Orient“ hat der „Orient, der ist“² jedoch nie geschwiegen, und schweigt heute weniger denn je. So berühren alle Beiträge dieses Heftes direkt oder indirekt das Thema, wie China und Japan jeweils ihren eigenen „Orient“/„Osten“, ihr „Asien“ erfinden. Wobei auch diese Erfindungen ihre Geschichte haben, in der gewandeltes Realgewicht und Selbstbewußtsein zugleich zum Ausdruck kommen. Eine erste Form, in der „nichtwestliche“ moderne Intellektuelle den „orientalisierten Orient“ zum Sprechen brachten, kann darin gesehen werden, wie sie das vom Westen gezeichnete Bild eines rückständigen, despotischen, barbarischen Asien positiv zu wenden versuchten, und es dem utilitaristischen, materialistischen, wissenschaftlichen Universalismus in seiner spirituellen, ästhetischen oder ethischen Besonderheit trotzig entgegensetzten. Okakura Kakuzō (1862–1913) und sein 1906 ursprünglich in englischer Sprache für westliche Leser verfaßtes „The Book of Tea“³ ist dafür ein beredtes Beispiel. Seine aus japanischer Perspektive verkündeten „Ideals of the East“ (so der Titel eines weiteren, 1904 in New York in englischer Sprache publizierten Werkes⁴) finden in der Kunst ihr einigendes und Anerkennung einforderndes Band, sein ästhetizistischer Asianismus ist gedacht als Kontrast gegen ein seltsames „Netz von Dichtung und Wahrheit, mit dem man uns umspinnen hat. ... Wir werden dargestellt entweder als vom Duft der Lotos lebend oder aber von Mäusen oder Küchenschaben. ... Indiens Gerechtigkeit ist als Einfalt verlacht worden, Chinas Nüchternheit als Dummheit, und die Vaterlandsliebe Japans als Ergebnis eines Fatalismus.“ Und:

1 E. W. Said, Orientalismus, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1981, S. 110/111.

2 Ebenda, S. 121.

3 K. Okakura, Das Buch vom Tee, Frankfurt a. M. 1972.

4 K. Okakura, Die Ideale des Ostens, Leipzig 1923.

„Gern wollen wir Barbaren bleiben, wenn sich unser Anspruch, für zivilisiert zu gelten, nur auf grausigen Kriegsruhm stützen soll. Gern wollen wir die Zeit erwarten, da unserer Kunst und unseren Idealen die gebührende Achtung gezollt wird.“⁵

Die Zeiten solcher „Bescheidenheit“ sind, wie eingangs bereits bemerkt, längst vorbei. Und längst hat der „Orient, der ist“ – also der „moderne Orient“ – seinen eigenen „Orientalismus“, genauer: seine eigenen „Orientalismen“ hervorgebracht. (Denn das „Asien“ eines Okakura und seiner Nachfolger ist mit Sicherheit anderer Gestalt und Funktion, als das „Asien“ eines Sun Yat-sen (1866–1925), eines Lu Xun [1881–1936] oder eines Mou Zongsan [1909–1995].) Womit nun – in aller Kürze – auf zwei weitere Gründe der Asymmetrie in den gegenseitigen Ost-West-Spiegelungen und der dabei hervorgebrachten (Selbst-) Bilder einzugehen ist. Zur Einstimmung darauf zunächst noch einmal Okakura im Zitat:

„Warum solltet ihr euch auch nicht auf unsere Kosten vergnügen? Asien gibt das Kompliment zurück. Wenn ihr wüßtet, wie wir uns euch vorgestellt und was wir über euch geschrieben haben, das gäbe noch mehr Grund zum Lachen.“⁶ Asien hat nicht nur nicht geschwiegen, es hat mit der Produktion seiner eigenen Texte/Bilder zugleich auch seinen eigenen „Westen“ gestaltet – so wie der Westen mit dem Anderen zugleich sich selbst (re)produzierte. Heraus kam in beiden Fällen „Okzidentalismus“, der als Diskurs jüngeren Datums ist als der „Orientalismus“, und der sich durchaus als Kritik an bzw. kritische Ergänzung zu Said versteht. Stellvertretend für jüngste Publikationen zu diesem Thema⁷ sei hier das Buch „Occidentalism“ von der in den USA lebenden chinesischen Literaturwissenschaftlerin Chen Xiaomēi⁸ erwähnt.

Zweitens. – Chen weist an Beispielen aus Literatur und Theater im postmaoistischen China überzeugend nach, daß es bei allen Kritik am Orientalismus nicht um eine pauschale Verurteilung idealer Konstrukte „Ost“ bzw. „West“ an sich gehen kann, sondern daß genau unterschieden werden muß, wer das vor welchem sozialen Hintergrund mit welcher Absicht und in welchem historischen Kontext tut. Ihr geht es nicht mehr oder nicht mehr nur um *internationale* bzw. *inter-(national)kulturelle* Dimensionen von Orientalismus und Okzidentalismus, vielmehr interessiert sie die ideologische Funktion des letzteren bei sozialen, politischen und kulturellen Auseinandersetzungen *innerhalb* eines Landes, seine *intrakulturelle* Dimension. Sie differenziert dabei zwischen einem „offiziellen“ und einem „anti-offiziellen“ Okzidentalismus im gegenwärtigen und darüber

5 K. Okakura, Das Buch vom Tee, Frankfurt a. M. 1972, S. 7.

6 Ebenda.

7 Vgl. auch J. G. Carrier (Hrsg.), Occidentalism: Images of the West, Oxford 1995.

8 X. Chen, Occidentalism. A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China, New York/Oxford 1995.

hinaus im modernen China allgemein und bietet so ein begriffliches Instrumentarium an, mit dem auch Diskussionen auf internationaler Ebene – etwa um Menschenrechte, um Demokratie etc. – behutsamer und differenzierter bewertet werden können.

Ein Beispiel?: In dem 1988 im chinesischen TV gelaufenen sechsteiligen Fernseh-drama „He shang“ („Der frühe Tod des Gelben Flusses“) personifizieren die Kreise oppositioneller Intellektueller zugehörigen Produzenten den gewöhnlich die Wiege der chinesischen Zivilisation symbolisierenden Gelben Fluß (Huanghe) mit einem alten Mann, vereinsamt und verkommen, nur noch auf seinen Tod wartend. Der Westen hingegen – als „blauer Ozean der Zivilisation“ – wird von jungen Leuten präsentiert, energisch und neugierig auf technologische Errungenschaften, hoffnungsvoll auf Wissenschaft und Demokratie setzend. Welchen Sinn machte es, den „Westen“ eines solchen poetischen Textes als infantil, historisch unwahr und verklärend, gar als *political incorrect* zu „entlarven“, wenn man weiß, daß er damals insbesondere von jungen chinesischen Intellektuellen begeistert aufgenommen wurde? Wohl nicht zuletzt deshalb, weil sie ihn als Kritik am regierungsoffiziellen Bild vom „Westen“ verstanden, das diesen – losgelöst vom Problem politisch-institutioneller Veränderungen – auf bloßen materiell-technischen Fortschritt reduzierte, ergänzt um einen „orientalistischen“ Nationalismus mit dem Mythos vom Gelben Flusse als Wiege der chinesischen Zivilisation im Mittelpunkt. Doch legen die Ausführungen von Ralf Moritz nahe, diese Kritik wiederum im gesamten Kontext seit jenen ausgehenden achtziger Jahren zu sehen und zu relativieren: Der kleinen Zahl intellektueller Oppositioneller steht ein Großteil der chinesischen Bevölkerung gegenüber, die diesen kulturellen Konservatismus durchaus teile und ihn ihm die Möglichkeit sehe, mit der Öffnung und Marktwirtschaft, mit Konsumwut und „individuellen Lustgewinn“ einhergehende Bedrohlichkeiten und Lebensrisiken zu kompensieren. Die Stimmen der Wenigen mögen westlicherseits angenehmer klingen und daher auch lautstark erscheinen – die der Vielen deshalb zu diffamieren oder zu ignorieren wäre zumindest arrogant, und wissenschaftlich nicht mehr zu rechtfertigen.

Aus dieser und weiteren konkreten Untersuchungen wird nicht nur deutlich, wie eng und kompliziert beide Seiten – der „offizielle“ mit dem „anti-offiziellen“ Okzidentalismus ebenso wie beide je wieder mit Formen des Orientalismus – im gegenwärtigen China verwoben sind. Man entwickelt zudem ein Gespür dafür, daß die vom „offiziellen“ Okzidentalismus Chinas und anderer „Orientalen“ in die Welt gesetzten Bilder vom Selbst und vom Anderen mitunter weniger „uns“ gelten, als „unsere“ Eitelkeit vermuten läßt; daß sie vielmehr Innenpolitische Intentionen verfolgen.

9 Vgl. ebenda, S. 28-48.

Und ganz nebenbei belebt das die Erinnerung, daß einst auch die westliche „Orientalisierung des Orients“ nicht nur und nicht von vornherein dessen vollständige Unterwerfung zum Ziel hatte. Von ebenso großer Bedeutung war die symbolische Funktion nach „innen“, daß die Entdeckung anderer „Rassen“ handelstreibenden und reisenden Bürgerlichen weitere Argumente für ihren sozialen Aufstieg, für die Forderung nach Gleichheit in ihrer eigenen Gesellschaft lieferte.

Auch in bezug auf das moderne Japan ermöglicht uns die von Chen vorgenommene Unterscheidung „okzidentalistischer“ Diskurse in „offizielle“ und „anti-offizielle“, das bislang in Diskursen über Japans Moderne übliche, aber grob gestrickte dichotomische Muster „Traditionalisten/Japanisten/Asianisten“ vs. „Modernisten/Westler“ zu verfeinern und auf diese Weise die enge Verflechtung beider Seiten miteinander zu verfolgen – eine Arbeit, die noch nicht getan, aber dringend notwendig ist. Zum einen, um dem immer noch lebendigen Vorurteil begegnen zu können, moderne, an westlichen Modellen orientierte Philosophie, Kunst, Alltagskultur etc. in Japan sei nichts weiter als „Nachahmung“ und daher für das Verständnis „japanischer“ Gesellschaft und Kultur nicht weiter von Bedeutung. Das Gegenteil ist der Fall: Die zweifellos stark ausgeprägte Heteronomie der genannten und anderer Bereiche konstituiert gerade das „Japanische“ dieser Moderne entscheidend mit – wenn man denn bereit ist, so etwas überhaupt anzuerkennen. Und so geht es weniger darum, daß – um es an einem Beispiel zu veranschaulichen – der *deutsche Idealismus* im philosophischen Lehren *Japans* eine wichtige Rolle spielte, sondern *wie* dieser sich etwa in der Zeit des Militarismus und Faschismus mit der nationalistischen Tennō-Ideologie verzahnte; es geht nicht darum, daß auch *Adorno* oder *John Dewey* in *Japan* rezipiert wurden, sondern *wann* und *wie* der bekannte bürgerbewegte Philosoph Kuno Osamu (geb. 1910) beispielsweise beide erstmals in Japan übersetzte und vorstellte: genau in dieser Zeit der späten dreißiger und frühen vierziger Jahre und damit in einer Zeit, da der (sich zunehmend „amerikanisierende“, d.h. von Massenkultur geprägte) Westen als „anglo-amerikanische Bestie“ titulierte wurde und diese Lektüre an sich schon eine Art Widerstand bedeutete.¹⁰ Nicht die (fiktionalen) Geographisierungen „japanisch“, „westlich“, „deutsch“, „amerikanisch“ an sich, sondern die Frage nach ihrem je konkret-historischen Funktionieren und ihrer Verflechtung als immanente Elemente der Modernisierungsprozesse in Japan steht im Brennpunkt unseres Interesses.

Drittens. – Bleiben wir in dieser Zeit vor und nach 1945, tritt auch ein dritter, für den ostasiatischen Kontext insgesamt bedeutungsvoller Grund

10 O. Kuno, *Erzählte Philosophie der Praxis*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6/1996, S. 1021-1030; vgl. auch Kuno Osamu, Kuno Osamu. Shimin toshite, tetsugakusha toshite [Kuno Osamu. Ein Bürger, ein Philosoph], Mainichi shinbunsha, Tōkyō 1995.

der Asymmetrie in der gegenseitigen Bespiegelung hervor: die Zwitterstellung Japans zwischen „Ost“/„Orient“ und „West“/„Okzident“, oder anders formuliert, die „intra-(ost)asiatische“ Konstellation bei der (Er-)Findung moderner nationalstaatlicher Identitäten. Die amerikanische Japanologin Jennifer Robertson hat in einem im Mai 1997 gehaltenen Vortrag die in der Kriegszeit vom japanischen Staat verfolgte Ideologie und Politik der „Großen Ostasiatischen Wohlstandssphäre“ als „anticolonial colonialism“ bezeichnet – womit das Problem im Kern getroffen ist. Japans Modernisierung bewegte sich von Beginn an, real und diskursiv, nicht – wie die Redeweise „Japan (oder China) und der Westen“ häufig suggeriert – in einem bipolaren, sondern in einem triangulären Spannungsfeld. In diesem wirkten der „Westen“ wie auch „Asien“ immer wieder im doppelten Sinne identitätsstiftend für „Japan“: ersterer zum einen als Ideal, als Ziel, wohin die Reise gehen soll bzw. muß, um ein „reiches und militärisch starkes (nach 1945 zudem ein demokratisches) Land“ zu werden, zum anderen als reale Bedrohung, der „östliche Moral“ und „japanische Seele“ entgegengestellt werden mußten; „Asien“ hingegen als Ursprung, den man einmal, ob seiner – positiv oder negativ verstandenen – Traditionalität, hinter sich zu lassen habe, um überleben, unabhängig bleiben, Kontinuität wahren zu können, auf der man andererseits – bewußt oder unbewußt – sehnsuchtsvoll zurückblickt, der als Teil des Selbst vor dem kalten, häßlichen, kalkulierenden, gewaltsamen (kolonialistischen) Westen „zu beschützen“ ist.

Dieses ambivalente, „orientalistische“ Verhältnis beschreibt die Kunsthistorikerin Kuraya Mika in ihrem Aufsatz „Künstler auf Koreareise. Das Fremde in japanischem Blick (1895 und 1945)“ für die Zeit, da Japan reale Kolonialmacht war und „japanisches“ Schreiben seine Projektionen Asien einschrieb, es damit zum Schweigen brachte. Jaqueline Berndt hingegen fokussiert ihr Interesse auf die gegenwärtige japanische Kunstwelt, die Mitte der neunziger Jahre die moderne und zeitgenössische Bildende Kunst Asiens für sich „entdeckt“. Sie fragt nicht nur nach den kunstspezifischen Motiven dieser Rezeption, sondern auch nach einer möglichen Neuaufgabe von japanischem „Orientalismus“ einerseits, und dem Interesse an dem in der modernen asiatischen Kunst enthaltenen sozialkritischen Potential, „einer in der japanischen Kunst nicht anzutreffenden Gesellschaftlichkeit“ andererseits.¹¹

In der Tat erlebt das Thema „Asien“ auch in Japan seit einigen Jahren einen Boom. Krisen und Strukturumbrüche im „Westen“, zu dem man sich seit der Zeit nach 1945 doch fast einmütig und selbstverständlich zählt, und Aufbruchstimmung in der unmittelbaren Nachbarschaft, der man sich ebenfalls zugehörig fühlt, lassen die einen dafür plädieren, auf den

¹¹ Ich darf hier darauf verweisen, daß die in den Aufsätzen beider Autorinnen aufgearbeitete Materialfülle den deutschsprachigen Lesern erstmals einen Blick auf *moderne Kunst in Asien* eröffnet, wie herkömmliche Darstellungen ihn bislang kaum ermöglichten.

„Orientexpress“ aufzuspringen, da man vom „Westen“ nun nichts mehr zu lernen habe. Andere geben den asiatischen Schwestern und Brüdern den gutgemeinten Rat, das Exempel des zweiten japanischen Modernisierungsschubs nach 1945 zu studieren und die begangenen Fehler (Umweltverschmutzung und -zerstörung, Vernachlässigen von Lebensqualität zugunsten von Wachstumsraten u.a.) nicht zu wiederholen. Vor allem aber spielt „Asien“ in der Frage der Vergangenheitsbewältigung eine wichtige Rolle. In diesem Kontext der Neuformation der politischen, ökonomischen und kulturellen Verhältnisse in der asiatisch-pazifischen Region haben das Jahr 1995 und die Diskussionen um die Art und Weise, wie fünfzig Jahre Nachkriegszeit zu begehen seien, in Japan einen Historikerstreit ausgelöst.¹² Die beiden Historiker Iwasaki Minoru und Nakano Toshio zeigten, daß dieser andauernde und weit über die Zunft der Historiker hinaus in andere Wissenschaften und in breite Kreise der japanischen Öffentlichkeit reichende Streit auch um die Frage nach den Formen und Inhalten bisheriger Identitätskonstrukte kreist.

Hat nicht das Dreigespann „Westen“ – „Asien“ – „Japan“, dessen sich linke *und* rechte, traditionalistische *und* modernistische Denker bedienen und nach wie vor bedienen, lange Zeit zur Verdeckung und Verdrängung *intra*kultureller Differenzen beigetragen? Wird das Aufdecken und Zur-Sprache-Bringen dieser Differenzen, das Sprechen und Schreiben über sozial Schwache, ethnische und andere Minderheiten *in* Japan, in China und anderen (ost-) asiatischen modernen Gesellschaften und Kulturen nicht zu einer wesentlichen Voraussetzung, damit Asymmetrien in der Selbst- und gegenseitigen Wahrnehmung nicht mehr für Hierarchisierungen instrumentalisiert, also „orientalisiert“ bzw. „okzidentalisiert“ werden, sondern zu Kommunikation und Perspektivenwechsel einladen?¹³

12 Dieser Historikerstreit im Vergleich zum deutschen war Gegenstand eines deutsch-japanischen Kolloquiums an der Universität Leipzig.

13 Die Angabe japanischer, chinesischer und koreanischer Namen folgt der in diesen Ländern üblichen Reihung: Familienname vor Vorname.