Gesellschaft für Japanforschung
ドイツ語圏日本研究者会議

Schriften der Gesellschaft für Japanforschung

Band 3

共生
KYŌSEI: SYMBIOSE- UND KONVIVIALITÄTS-DISKURSE IM GEGENWÄRTIGEN JAPAN

EIN ÜBERBLICK

Reinold Ophüls-Kashima

Reinold Ophüls-Kashima

共生
Kyōsei: Symbiose- und Konvivialitäts-Diskurse im gegenwärtigen Japan
Ein Überblick

共生
KYŌSEI: SYMBIOSE- UND KONVIVIALITÄTS-DISKURSE IM GEGENWÄRTIGEN JAPAN

EIN ÜBERBLICK

Reinold Ophüls-Kashima

Gesellschaft für Japanforschung

Schriften der Gesellschaft für Japanforschung

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

Schriften der Gesellschaft für Japanforschung :
共生
Kyōsei: Symbiose- und Konvivialitäts-Diskurse im gegenwärtigen Japan
Ein Überblick
Reinold Ophüls-Kashima
Köln : Gesellschaft für Japanforschung e.V. (GJF), 2020
Erscheint unregelmäßig.
ISSN : 2363-8656

Band 3

© Gesellschaft für Japanforschung e.V. (GJF) 2020
Alle Rechte vorbehalten
Umschlaggestaltung und Layout: Horst Joachim Plambeck
Satz: Horst Joachim Plambeck

Inhaltsverzeichnis

Danksagung 8

1 Vorwort 9

2 Einführung 11
2.1 Übersetzung des Begriffs 11
2.2 Der Begriff *kyōsei* gestern und heute 14
2.2.1 Geschichte des Begriffs 14
2.2.2 *Kyōsei* im akademischen Bereich: Lehre 21
2.2.3 *Kyōsei* im akademischen Bereich: Wissenschaftliche Gesellschaften und Forschungsinstitute 25
2.2.4 *Kyōsei* in der Politik 28
2.2.5 *Kyōsei* in der japanischen Gesellschaft 33
2.3 Methodische Fragen – Diskurstheorie 35
2.4 Erkenntnisleitende Fragen 36

3 Begriffsgeschichte: Symbiose und Konvivialität 37
3.1 *Kyōsei* und Ökologie 37
3.2 *Kyōsei* bei Kurokawa Kishō 40
3.2.1 Das Denken der Konvivialität – ein Lebensstil, um in Zukunft zu überleben 40
3.2.2 Neu: Das Denken der Konvivialität – für eine neue Weltordnung 46
3.3 Wortfelder 51

4 *Kyōsei* im Buddhismus und anderen Religionen 55
4.1 *Gushō* 55
4.2 *Tomoiki* als buddhistische Konvivialität 56
4.3 *Kyōsei* in der „Schule des Reinen Landes“ heute 58
4.4 Konvivialität im japanischen Buddhismus allgemein 61
4.5 Buddhistische Konvivialität bei Takemura Makio 69
4.6 Religion (außer Buddhismus) 76
4.6.1 Shinto 76
4.6.2 Christentum 77
4.6.3 Konfuzianismus 83

5 Themenfelder ... 85
5.1 Übersicht über die Themenfelder ... 85
5.2 Umwelt, Nachhaltigkeit, Ökologie (Mensch-Natur-Verhältnisse) ... 87
5.2.1 Umwelt und Ökologie ... 87
5.2.1.1 Tsuchida Takashi ... 87
5.2.1.2 Nakayama Tomoharu ... 88
5.2.1.3 Weißbücher und Grand Design ... 92
5.2.1.4 Center for Sustainable Development (Toyo University) ... 94
5.2.1.5 *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū* („Forschung zu einem Konvivialitäts-Gesellschaftssystem“) ... 97
5.2.1.6 Japan Association of Synthetic Anthropology ... 98
5.2.1.7 Kameyama Sumio ... 99
5.2.1.8 Weitere Beiträge ... 102
5.2.2 Architektur und Stadtplanung ... 105
5.3 Landwirtschaft ... 109
5.4 Gesellschaft und Ökonomie ... 121
5.4.1 Gesellschaft ... 121
5.4.2 Ökonomie ... 137
5.5 Kulturpluralismus, Sprachenpolitik und Außenpolitik ... 151
5.5.1 Sprachenpolitik und Minderheitenpolitik ... 151
5.5.2 Kulturpluralismus ... 164
5.5.3 Außenpolitik ... 171
5.5.4 Geschichte ... 184
5.6 Behinderten- und Sozialversicherungspolitik ... 185
5.7 Erziehung ... 193
5.7.1 Sonderpädagogik und Konvivialität als Inklusion ... 193
5.7.2 Erziehung allgemein ... 196
5.7.3 Spezielle Erziehungsfragen ... 205
5.8 Frauen und Männer (Gender) ... 212
5.9 Andere Felder ... 219
5.9.1 Regionale Gemeinschaften ... 219
5.9.2 Psychologie ... 225
5.9.3 Künstliche Intelligenz (AI) ... 226
5.10 Theorie und Philosophie ... 227
5.10.1 *Kyōsei*-Theorien – Theorien der Konvivialität ... 227
5.10.2 Lehre der Konvivialität – Konvivialitologie ... 252
5.10.3 Konvivialität in der Philosophie ... 259
5.10.4 Die *kyōsei*-Philosophie von Ozeki Shūji ... 278

6 Analysen und Vergleiche 300
6.1 *Kyōsei* – ein japanisches Dispositiv? 300
6.2 *Kyōsei* und Ökologie 302
6.3 *Kyōsei*, Kommunitarismus und Richard Sennet 304
6.4 *Kyōsei* und Kommunismus 305

7 *Conviviality* 308
7.1 *Conviviality* bei Ivan Illich 308
7.2 *Manifeste Convivialististe* 309

8 Schlusswort: Potentiale und Grenzen des Begriffs *kyōsei* 315

9 Literatur 317

10 Namensverzeichnis 327

Danksagung

Diese Arbeit hätte ohne Anregungen, Hilfestellung und Unterstützung vieler Personen nicht entstehen können. Zuerst gebührt der Sophia-Universität und der Abteilung German Studies großen Dank, weil sie dem Autor mit der Bereitstellung von zwei Freisemestern die Möglichkeit gab, intensiv zu dem Thema forschen. Weiter gilt der Dank den Forschungsgesellschaften *The Association for* Kyosei *Studies* und der *Japan Association of Synthetic Anthropology* und deren verantwortlichen Wissenschaftlern, die Veröffentlichungen des Autors zum Thema *kyōsei* förderten und durch Anregungen und Hinweise bereicherten. Hier soll stellvertretend für viele andere Prof. Ozeki Shūji genannt werden, der den Autor dazu ermunterte, sich mit dem Thema *kyōsei* im Kontext von Ökologie und Umweltbewegung zu beschäftigen und Aufsätze dazu zu publizieren. Dank gebührt auch Horst Plambeck für die gründliche und kompetente redaktionelle Bearbeitung des Textes. Vor allem sei aber meiner Frau Mariko gedankt, die mit viel Geduld die vielen Fragen, die von meiner Seite an sie gestellt wurden, beantwortete und mir beim Verständnis japanischer Texte oft sehr half.

1 Vorwort

Um das Jahr 2005 herum fiel mir eine politische Gruppierung auf, die fleißig vor dem Bahnhof Yotsuya, den ich fast jeden Tag passierte, Flugblätter verteilte, Ansprachen hielt und die sich *Shinkyōseitō* („Neue Konvivialität/Symbiose-Partei“) nannte (offiziell gegründet wurde sie dann 2007). Eine Partei der Symbiotiker?

2006 wurde ich dann von Kollegen an der überwiegend naturwissenschaftlich-technisch ausgerichteten Tokyo University of Agriculture and Technology, an der ich von 1998 bis 2003 tätig war, eingeladen, an der Gründung der *Association for* Kyosei *Studies* teilzunehmen; hier wurde im englischsprachigen Titel gar nicht erst der Versuch unternommen, *kyōsei* (共生) zu übersetzen.

In dieser Zeit konnte ich bei einer aufmerksamen Beobachtung der Medienlandschaft erfahren, welche Bedeutung der Begriff *kyōsei* (共生) vor allem in der akademischen Welt in Japan inzwischen erlangt hat. Dieses Buch dient dazu, erst einmal den *kyōsei*- („Symbiose“, von mir hier überwiegend mit „Konvivialität“ übersetzt) Diskurse an Hand der dazu veröffentlichten Literatur vorzustellen, also anhand der Diskussion einer Auswahl von Monographien und Sammelbänden, die im Titel den Begriff *kyōsei* („Konvivialität“ oder „Symbiose“) tragen. Dabei soll der Fokus immer auf dem Begriff selbst liegen, also der Frage nachgegangen sein, wie er verstanden und verwendet wird. Oft genug fungiert *kyōsei* als ein allgemeiner übergeordneter Begriff, dem ein spezieller Inhalt bzw. ein anderer Begriff zugeordnet wird. Die vorliegende Arbeit ist nicht in der Lage, alle Inhalte solcher Schriften im Detail zu beschreiben, sondern muss sich darauf konzentrieren, jeweils zu untersuchen, wie der Begriff *kyōsei* verwandt wird.

Dabei sollen auch die Fragen abgehandelt werden, wie ein ursprünglich bildlich-metaphorisch geprägter Begriff wie *kyōsei* (共生) in Japan entsteht, wie er funktioniert, auf welche Weise er in Japan Diskurse zu bündeln und zu organisieren und welche Themen er abzudecken bzw. zu koppeln vermag. Darüber hinaus soll auch darüber nachgedacht werden, ob sich mit diesem japanischen Begriff Perspektiven eröffnen, unsere Welt auf eine bisher etwas andere Art zu denken. Dabei gehe ich davon aus, dass ein „interdiskursiver“ Begriff wie *kyōsei* im öffentlichen und akademischen Raum so etwas wie einen Kern besitzt, der in den verschiedenen Diskursen erhalten bleibt, sowie eine Schicht von diversen interdiskursiven semantischen, konnotativen Bezügen, der ihn in seiner Gesamtheit variabel und auch vage erscheinen lässt.

Erst einmal aber sollen die Konvivialitäts-Diskurse umfassende (in einem sehr weit gefassten Sinn philologisch-hermeneutisch sowie ansatzweise enzyklopädisch) vorgestellt werden. Dabei werden auch immer die Autoren/innen kurz vorgestellt, also wenn möglich mit Geburts- oder Lebensdaten und derzeitiger oder ehemaliger Zugehörigkeit zu einer Institution, um einen möglichen Austausch über Fragen der Konvivialität zu erleichtern. Die Nennung von Vornamen und Familienamen folgt der in der jeweiligen Sprache üblichen Abfolge. Zuerst wird also im Fall der japanischen, koreanischen und der chinesischen Namen zuerst der Familienname und dann der Vorname genannt.

Die Ordnung nach Fachgebieten und Autorennamen dient also somit auch einem gewissen enzyklopädischen Interesse, mit dem Ziel, die Konvivialitäts/Symbiose-Diskurse in Japan zwar längst nicht vollständig, aber möglichst doch ansatzweise umfassend zu dokumentieren. Es wird bei der Untersuchung immer vorrangig die Frage gestellt, wie der Begriff *kyōsei* jeweils verstanden und verwendet wird bzw., in welche anderen Diskurse (Fragestellungen, Themengebiete etc.) er eingebettet ist.

Verzichtet soll weitgehend auf eine Kritik der hier dargestellten Ansätze. Zum einen handelt es sich öfter um solche wissenschaftlicher Spezialdiskurse, deren Kritik die Kompetenz des Autors teilweise überschreiten würde, und zum anderen würde eine gründliche Auseinandersetzung mit den einzelnen Konzepten einfach zu viel Raum in Anspruch nehmen. Es soll dem Leser überlassen werden, sich selbst ein Bild zu machen und sich gegebenenfalls mit einzelnen Ansätzen genauer zu beschäftigen..

Grundsätzlich wurde versucht, bei der Verwendung von japanischen Begriffen und Institutionen sparsam mit dem Platz umzugehen. Namen von Universitäten bzw. akademischen oder anderen Institutionen werden durchgehend mit ihrem offiziellen englischsprachigen Titel genannt, und japanische Schriftzeichen werden nur dort beigefügt, wo es für das Verständnis notwendig erscheint. Bei den diversen Buchtiteln wurde im Text nur die deutschsprachige Übersetzung mit Autor/in und Erscheinungsdatum, im Literaturverzeichnis nur der japanischen Titel in lateinischen Buchstaben angeführt.

Hingewiesen werden muss auch darauf, dass ältere Artikel vor allem zum Verhältnis des biologischen Terminus „Symbiose“ zur „Konvivialität“ oder auch zu einzelnen Autoren/innen in überarbeiteter Form eingearbeitet wurden (vgl. Ophüls-Kashima 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2015 und 2016). Die Material- und Quellensuche wurde im Wesentlichen Ende 2017 abgeschlossen.

2 Einführung

2.1 Übersetzung des Begriffs

In dieser Studie wird *kyōsei* (共生) überwiegend mit dem in der deutschen Sprache noch nicht so gebräuchlichen Terminus „Konvivialität“ (englisch: *conviviality,* französisch: *convivialité*) widergegeben werden, falls es sich nicht um den biologisch-ökologischen Fachbegriff der „Symbiose“ handelt. Dies bedarf einer genaueren Begründung.

In dem Lexikon *Großes japanisch-deutsche Wörterbuch* Band 2 *J-N* (2015) findet sich folgender Eintrag:

> kyō-sei 共生・共棲 n. das Zusammenleben, die gemeinsame Existenz, die Koexistenz; (BIO) die Symbiose; (GEO) die Paragenese, die Paragenesis. (S. 1567)

Dazu ist erst einmal festzuhalten, dass *kyōsei* (共生) kein alltagssprachlicher Begriff ist, sondern überwiegend in einem mehr oder weniger akademischen Zusammenhang, meist entweder als „Symbiose“, als Fachbegriff in einem engeren, biologisch-ökologischen Fachdiskurs, oder in einem weiteren, übertragenen Sinn akademischen Diskurs gebraucht wird. Von daher ist die Übersetzung mit „Zusammenleben“ (Sinn von „symbiotisch zusammenleben“) zwar möglich, aber im Deutschen meint „Zusammenleben“ ein im Interdiskurs des Alltags verwendeter Terminus, dem im Japanischen eher Termini wie *dōkyo* (同居), *kyōdō seikatsu* (共同生活) u.a. entspricht.

Die „Koexistenz“ hingegen sollte bei der Übersetzung ins Japanische durchgehend mit *kyōzon* (共存) widergegeben werden, auch wenn japanischen Autoren/innen manchmal *coexistence* als Verlegenheitslösung in der Übersetzung von *kyōsei* verwenden. Es handelt sich aber um zwei verschiedene, durchaus eindeutig unterschiedliche Termini. Im Fall der alternativen Schreibung von *kyōsei* mit den Zeichen 共棲 handelt es sich eindeutig um die „Symbiose“ als biologisch-ökologischen Fachbegriff.

Wenn wir also *kyōsei* (共生) nicht als solchen biologisch-ökologischen Fachbegriff übersetzen, sondern seinen bildlich- (metaphorisch-) interdiskursiven Gebrauch berücksichtigen wollen, und weiter auch dabei bedenken, dass es sich nicht um einen alltagssprachlichen Ausdruck handelt, so werden wir zuerst auf „Symbiose“ als adäquaten Terminus der Übersetzung stoßen. Das Problem dabei ist nur, dass der metaphorische Gebrauch von „Symbiose“ im deutschsprachigen Raum sehr viel enger ausfällt als im Japanischen und auch oft genug negativ konnotiert ist („symbiotisches Verhältnis“), was im Fall des Gebrauchs von *kyōsei* überwiegend nicht der

Fall ist. Auf jeden Fall ist bei der Übersetzung mit der *Symbiose* im Deutschen oder auch mit *symbiosis* im Englischen der metaphorisch-bildliche Charakter zu überdeutlich, um nicht bei der Wiedergabe des japanischen Begriffs *kyōsei* (共生) falsche Assoziationen zu wecken.

Wie wird der Begriff von japanischer Seite übersetzt, zuerst einmal ins Englische? Im *Tetsugaku shisō jiten* („Lexikon der Philosophie und des Denkens", 1998) wird als Übersetzung *symbiosis* oder *conviviality* (S. 343) vorgeschlagen. Ein Mitbegründer der *The Association for* Kyosei *Studies – kyōsei* wird hier absichtlich nicht übersetzt –, der Philosoph und Soziologe Ozeki Shūichi (*1947), spricht sich in seinem Buch *Kommunikation in der Gegenwart und Symbiose, Kooperation* (1995) für die Übersetzung von *kyōsei* mit *convivality* aus, da *symbiosis* die Vorstellung einer geschlossenen Form gesellschaftlicher Zusammenschlüsse nahelege, während *conviviality* eine Offenheit für „fremde Elemente" signalisiere (S. 142).

Während Kurokawa Kishō (1934–2007) seine umfangreiche Studie *Neu: Das Denken der Symbiose – für eine neue Weltordnung* (Kurokawa 1996) mit *Philosophy of Symbiosis* wiedergibt, schlagen Inoue Tatsuo (*1954), Nawata Toshihiko (*1955) und Katsuragi Takao (*1951) schon 1992 in *Das Abenteuer hin zu der Konvivialität* (Inoue, Nawata, Katsuragi 1992) den Begriff der *conviviality* als englische Übersetzung für *kyōsei* (共生) vor, während *symbiosis* dem biologisch-ökologischen Fachbegriff *kyōsei* (hier 共棲 geschrieben) vorbehalten bleiben soll (Inoue, Nawata, Katsuragi 1992: 25).

Genauere Überlegungen zur Übersetzung des Begriffs *kyōsei* ins Englische stellt Chiba Shin (*1949), Professor an der International Christian University (ICU) in Tokyo mit den Fachgebieten der politische Ideengeschichte und Theologie, in seinem englischsprachigen Aufsatz „For realizing Wa and Kyosei in East Asia" (Murakami, Schoenbaum 2008, S. 176–197) an:

> In English we have rendered it various translations such as "conviviality", "living together", and "symbiosis". […] The term *kyosei* had its own distinct meaning and has nuances that cannot easily be translated into English. Perhaps the term "conviviality" may be closest to *kyosei* in the sense that both *kyosei* and conviviality point to the significance of reciprocity and intersubjectivity between the self and others. Both terms imply a joyous acknowledgement both of the self and the others/the heterogeneous.
> (ebd.: 189)

Chiba verweist weiter darauf, dass der Begriff sich im Englischen nicht als Fachbegriff etablieren konnte, obwohl er vor allem von Ivan Illich und anderen verwendet wurde, und führt das auf „the overtone of a joy of eating

and drinking, that is, a social gathering, a party“ (ebd.) zurück. Chiba weist zudem auf das spanische Wort *convivencia* („Zusammenleben“), das im spanischsprachigen Kontext häufig und problemlos verwendet werde, und zudem auf das chinesische *gong-sheng* (共生) und das koreanische *kong-saeng* (共生) und meint:

> People from many diverse linguistic and cultural traditions have a sympathetic understanding of *kyosei* also “as a term that expresses a convivival and reciprocal mode of life”. (ebd.)

Vielleicht sollte etwas einschränkend gesagt werden, dass *kyōsei* im Japanischen in einem übertragenden bzw. metaphorischen Gebrauch in der biologischen oder ökologischen „Konvivialität“ wurzelt und damit eine „reziproke“ Beziehung zum Ausdruck bringt, aber nicht automatisch die Konnotationen „freudig“, „intersubjektiv“ und „heterogen“ aufweist, wenn er auch häufig im Sinne wenigstens von „intersubjektiv“ und „heterogen“ interpretiert wird. Im Gegensatz zu den englischen, französischen und spanischen Äquivalenten hat sich der Begriff der „Konvivialität“ im Deutschen bisher noch wenig etablieren können.

Die japanische Übersetzung des zuerst in französischer Sprache veröffentlichten *Manifeste convivialiste* auf der Homepage der *Les Convivialistes*[1] lautet *Kyōseishugi sengen*. Die deutsche Übersetzung des Terminus heißt nun *Konvivialismus: ein Manifest*[2] oder *Das konvivialistische Manifest*[3] und auf Englisch *Convivialist manifesto*[4]. Das Manifest selbst geht zurück auf ein französischsprachiges Symposium in Japan, das starken Bezug auf Ivan Illich (1926–2002) und sein Konzept der *conviviality* nimmt, wie z.B. in seinem Werk *Tools for convivialty* (1973), das auch in Japan breit rezipiert wurde. Übersetzt wurde aber der Begriff der *convivialty* 1979 mit *nobiyakasa* („Ungezwungenheit“) bzw. noch einmal 1989 mit dem Lehnwort *konviviariti*. Heute allerdings würde *conviviality* vermutlich mit *kyōsei* übersetzt werden. Von daher erscheint es sinnvoll, *kyōsei* im Deutschen auch mit dem Terminus der „Konvivialität“ widerzugeben, der in der deutschsprachigen Literatur seit der Übersetzung der Bücher von Ivan Illich präsent ist, wenn er auch bisher eher ein Schattendasein geführt hat. Im Folgenden wird also *kyōsei* überwiegend mit „Konvivialität“

[1] Vgl. http://www.lesconvivialistes.org/jp, Zugriff am 23.10.2017.
[2] Vgl. http://www.lesconvivialistes.org/manifest-konvivialismus, Zugriff am 23.10.2017.
[3] Vgl. Adloff, Frank, und Claus Leggewie: *Das konvivialistische Manifest – für eine neue Kunst des Zusammenlebens* (2014), S. 33–77.
[4] Vgl. http://www.lesconvivialistes.org/abridged-version-of-the-convivialist-manifesto, Zugriff am 23.10.2017.

übersetzt werden, wenn es sich nicht um den biologischen Fachbegriff der „Symbiose“ bzw. einen sehr deutlich an diesen angelehnten metaphorisch-bildlichen Gebrauch handelt.

Es soll auch noch darauf hingewiesen werden, dass die Übersetzung japanischer Termini selbstverständlich nicht immer die verschiedenen Nuancen und Konnotationen, die einen japanischer Begriff ausmacht, wiedergeben kann. Das bekannteste und für diese Studie wichtigste Beispiel dürfte das Wort *kokoro* sein, das im Deutschen mit solchen Wörtern wie „Seele“, „Herz“, „Geist“, „Gemüt“, „Gefühl“ etc. übersetzt werden kann. Ein anderes Beispiel wäre *chiiki*, das hier konsequent mit „Region“ übersetzt wird, aber auch kleinteiliger als „Kommune“ oder auch im Sinn von „lokal“ verstanden werden kann.

2.2 Der Begriff *kyōsei* gestern und heute

2.2.1 Geschichte des Begriffs

Ab wann wurde der Begriff *kyōsei* eigentlich in Japan als gesellschaftspolitischer Begriff gebraucht? Kim Taemyeong (*1952) gibt in seinem Buch *Zwei Abhandlungen über die Menschenrechte und für eine Konvivialitäts-Gesellschaft,* 2006), in dem er Überlegungen zum Zusammenleben der koreanischen Minderheit, der er selbst angehört, und der japanischen Mehrheitsgesellschaft anstellt, folgende Auskünfte:

> In Japan war es zuerst die „Elite“ der Intellektuellen, die das Wort „Konvivialität“ vorstellte. Der Architekt Kurokawa Kishō begann Ende der 70er Jahre, das Wort „Konvivialität“ häufig zu verwenden, und veröffentlichte 1987 sein Buch „Das Denken der Konvivialität“. Kurokawa selbst erzählt, dass er selbst das buddhistische *kyōsei* [*tomoiki*] und *kyōsei* als „Konvivialität“ miteinander verbunden und somit den Begriff geprägt habe. (S. 48)

Auch wenn das Werk von Kurokawa nicht die älteste Schrift ist, die mit „Konvivialität“ betitelt ist, so ist sie vermutlich die erste, die den Versuch unternimmt, *kyōsei*, die Konvivialität oder Symbiose, zu einem umfassenden interdiskursen gesellschaftspolitischen Leitbegriff zu erheben und ihn nicht nur auf Spezialdiskurse zu beschränken. Dementsprechend war auch die öffentliche Wirkung erheblich, wie häufige Verweise in der Literatur zeigen.

Ein Beispiel für eine frühere Verwendung von *kyōsei* wäre hier *Der Symbiose-Raum* (Takahashi 1973) für eine literarische Sammlung von Geschichten der Autorin Takahashi Takako (*1932). Der Titel bezieht sich

auf die gleichnamige erste Geschichte (S. 4–30), in der der „Raum der Symbiose“ im Leben eines Ehepaars geschildert wird. Hier ist „Symbiose“ noch vollständig metaphorisch gemeint und wird noch nicht in einem weiteren Sinn als „Konvivialität“ verstanden.

Älter als die Schrift Kurokawas ist z.B. auch die philosophische Schrift *Die Prinzipien in Bezug auf die „Konvivialität“* (Oda 1978) des Schriftstellers und Friedensaktivisten Oda Makoto (*1932) aus dem Jahr 1978, der sich darin mit literarisch-essayistischen Mitteln mit Japans Kriegsvergangenheit, u.a. dem Begriff des „Gemeinsam Sterbens“ (*kyōshi*) aus der Kriegszeit auseinandersetzt und sich für das „Prinzip“ einer offenen Konvivialität (des Gemeinsam-Lebens) mit dem Fremden einsetzt.

Zwischen 1978 und 1987 gab es in Japan eine kleinere Zahl von Buchveröffentlichungen, die *kyōsei* im Titel tragen. Kawamitsu Shin'ichi (*1932), ehemals u.a. Journalist der *Okinawa Times* und Chefredakteur der Zeitschrift *Shin Okinawa bungaku* („Neue Okinawa-Literatur“), geht in *Okinawa von seinen Wurzel her befragen –nach der Konvivialität dürsten* (1978) auf das Verhältnis Japans und Okinawas als dem von Mehrheitskultur und Minderheitskultur ein, wobei er z.B. das Verschwinden der alten Dialekte auf den verschiedenen Inseln des Ryukyu-Archipels infolge einer Japanisierung (Standardsprache als Norm) beklagt. Er fordert eine Entwicklung von dem „gemeinsam sterben“ und „gemeinsam leben“ der Kriegszeit (S. 58–63) hin zum Denken einer „asiatischen demokratischen Konvivialität“ (S. 69–77), der die Insularität Okinawas, aber auch Japans in einen größeren asiatischen Kontext einbettet. „Konvivialität“ wird hier weiter vor allem hinsichtlich zweier Themen diskutiert: zum einen bezüglich einer Kritik am „Tenno-System“, vor allem in Bezug auf Okinawa, das ja historisch gesehen kein Teil des Yamato-Staates war, aus dem Japan hervorging, und zum anderen in Bezug auf den Charakter von „Gemeinschaft“, den er insbesondere am Beispiel seiner Heimatinsel Miyakojima diskutiert. Er fordert dabei die Überwindung sowohl des Egoismus der Städte als auch der Geschlossenheit ländlicher und insularer Gemeinschaften. Seine Überlegungen zu dem Thema hat Kawamitsu dann noch einmal in *Okinawa, das Denken von Autonomie und Konvivialität – eine Brücke in die Zukunft der Jomon-Zeit schlagen* (1987) weiter vertieft.

Ebenfalls auf die Frage des Verhältnisses von Japan und Okinawa geht Nomoto Sankichi (*1941, Geburtsname Katō Akihiko), Erziehungswissenschaftler, Schriftsteller von Sachbüchern, Kritiker und ehemaliger Präsident der Okinawa University in seiner Schrift *Die Herde des Lebens – das Phänomen Gemeinsam leben, gemeinsam sterben* (1985) ein, dessen

Titel sich auf den im Zweiten Weltkrieg verwendeten Begriff *kyōsei kyōshi* bezieht.

Der Politiker und Firmengründer Toritani Torao (*1903) veröffentliche 1980 *Eine Welt der Konvivialität fordern* (Toritani 1980) – eine Art politischer Autobiographie, die von seiner Zeit in der Mandschurei während des Krieges bis zu seinen Aktivitäten zur Förderung der Auswanderung von Japanern nach Südamerika und der Ausbildung von Menschen aus Entwicklungsländern in Japan reicht. Das Vorwort verfasste übrigens der ehemalige konservative Ministerpräsident Kishi Nobusuke (1896–1987). Das *kyōsei* im Titel wird nicht weiter erläutert, meint aber offensichtlich das Zusammenleben und die Kooperation verschiedener Völker und Ethnien.

In den 80er Jahren erschienen dann einige Werke zu dem Thema der Konvivialität von Behinderten und Nicht-Behinderten, beginnend mit der Schrift *Die Sonderpädagogik nach dem Krieg, eine Kritik ihrer Struktur und Logik – das Prinzip der Konvivialität, der gemeinsamen Erziehung fordern* (1980), editiert von der 1964 gegründeten Nihon rinshō shinri gakkai („Wissenschaftliche Gesellschaft für die klinische Psychologie Japans“). Darauf folgten die Schriften *Die Bewegung zur Befreiung der Behinderten – Eine neue Welt der Autonomie und Konvivialität* (1982), herausgegeben vom *Zenkoku shōgaisha kaihō undō renraku kaigi* („Konferenz der Bewegung zur Befreiung der Behinderten“), und der von Sowa Shin'ichi (*1951), Dozent an dem Shijonawate Gakuen Junior College in Osaka mit dem Spezialgebiet Erziehung behinderter Kinder, Hori Masatsugu (*1957), Professor an der Kumamoto Gakuen Universität mit dem Spezialgebiet „Behinderung“, dem Erziehungspsychologen Yamashita Eiichi (*1961) und dem Erziehungswissenschaftler Hori Tomoharu (*1947), ehemals Professor an der Osaka City University, ein Jahr später veröffentlichte Sammelband *Die Betreuung von behinderten Kindern – hin zu einer Konvivialität-Betreuung* (1983). Die Konvivialität von Behinderten und Nicht-Behinderten bildet somit einen wichtigen Ausgangspunkt für die Konjunktur des Begriffs *kyōsei* und bildet bis heute (2019) eines ihrer wichtigen Themengebiete.

Auch die ökologische Frage wurde schon recht früh mit dem Begriff der Konvivialität verbunden. Tsuchida Takashi (*1935), bis 1973 Professor für Physik an der Kyoto University – er verzichtete auf die Professur wegen des Baus des Atomkraftwerks Ikata auf Shikoku – kritisiert in *Das Zeitalter der Konvivialität – das Wegwerf-Zeitalter überwinden* (Tsuchida 1985) die Industriegesellschaft, vor allem dabei die „Wegwerfgesellschaft“ mit all ihren Folgen oder auch eine Politik des Bevölkerungswachstums.

Tsuchida fordert u.a. den Verzicht auf Atomkraft, Öl und Kohle oder dem chemischen Dünger in der Landwirtschaft und konstatiert eine falsche Denkweise im Sinn der „Eroberung der Natur“, was die Grundlagen der Gesellschaft zerstöre. Es sei notwendig, in Konvivialität mit Tieren, Pflanzen und Mikrowesen zu leben (S. 39, 262–259). Es sind im Grunde die Themen der weltweiten ökologischen Bewegung der 80er Jahre, verbunden mit dem Begriff Konvivialität von Mensch und Natur für eine gesellschaftliche Alternative.

Weiter gibt es wenigstens noch eine weitere, bedeutsame Buchveröffentlichung, die älter ist als die von Kurokawa und den Begriff *kyōsei* – Konvivialität oder Symbiose – im Titel trägt, nämlich in der Publikation des liberalen, von der angelsächsischen Tradition des Liberalismus geprägten Philosophen Inoue Tatsuo (*1954) mit dem Titel *Die Etikette der Konvivialität – Gerechtigkeit als Gespräch* (Inoue 1986).

Kann diese Behauptung Kims wenigstens hinsichtlich des zeitlichen Rahmens (ab 1987) belegt werden? Um eine Vorstellung davon zu geben, ab wann der Begriff *kyōsei* im Sinn von „Konvivialität“ häufiger Verwendung fand, wurden hier probehalber die Überschriften der Zeitung *Asahi shinbun* (Morgen- und Abendausgabe sowie die Zeitschrift *Aera*)[5] in dem digitalen Archiv der Sophia-Universitätsbibliothek daraufhin untersucht, wie oft der Begriff *kyōsei*, geschrieben 共生, darin benutzt wurde. Ausgenommen wurden dabei 共生 als Abkürzungen von Eigennamen, wie z.B. im Fall der Versicherung *Kyōdō seimei*, sowie Fachtermini, in denen die beiden Zeichen *kyō* (共) und *sei* (生) vorkommen, aber nicht „Symbiose“ oder Ähnliches bedeuten.

Dabei ergibt sich, dass in der Zeit zwischen 1897 und 1925 der Begriff *kyōsei* (共生) in den Überschriften kein einziges Mal Erwähnung findet.

Zwischen 1926 und 1945 wird er nur ein einziges Mal in einer Überschrift verwendet, aber in einem relevanten Zusammenhang, nämlich in der Teil-Überschrift *Teikoku to kyōsei dōshi* (帝国と共生同死), was mit „Das Reich, und zusammen leben und gemeinsam sterben“ übersetzt werden kann („Jūkei to no kusareru en itteki – futsuin – teikoku to kyōsei dōshi – gunji, keizai no jūtai hiyaku“, „Das verdorbene Verhältnis mit Chong-

[5] Wenn es nicht ausdrücklich anders erwähnt wird, soll hier auf die Morgenausgabe Bezug genommen werden. Die Bibliothek der Sophia-Universität, die hier genutzt wurde, verwendet für die Suche von Stichwörtern in der *Asahi shinbun* zwei verschiedene Suchmaschinen, die sich zeitlich überschneiden: zum einen von 1897 bis 1999, und zum anderen von 1985 bis heute. In dem Zeitraum zwischen 1985 bis 1999 ergeben sich teilweise unterschiedliche Ergebnisse, und deshalb wurde für die Zeit zwischen 1985 und 1989 beide und ab 1990 die aktuellere Suchmaschine benutzt.

qing abbrechen – Französisch-Indochina – Das Reich, und zusammen leben und gemeinsam sterben – ein Sprung im Bereich des militärischen und wirtschaftlichen Bandes, *Asahi shinbun*, 16.3.1943, S. 2). In dem Artikel wird vor allem das Verhältnis Japans zu Frankreich unter der Vichy-Regierung und seinen Kolonien in Indochina behandelt. Ein verwandter Begriff, nämlich *kyōsei kyōshi* (共生共死), also übersetzt „Gemeinsam leben und sterben" (oder auch „In Symbiose leben und sterben"), wurde 1944 auf Okinawa von dem Militär als *Gunkanmin kyōsei kyōshi* („Militär, Verwaltung, Bevölkerung leben und sterben in Symbiose") propagiert.[6]

In dem Zeitraum von 1945 bis 1989 erscheint der Begriff *kyōsei* im Sinn von „Konvivialität" oder „Konvivialität" (ohne Eigennamen von Unternehmen) insgesamt 33 Mal in Überschriften, wobei er zwischen 1945 und 1977 allerdings nur zwei Mal in verschiedenen Kontexten zu finden ist. 1946 wird ein Artikel über die Politik der Besatzungsmacht mit „Seimei no yōshi – kyōsei no rinjin he – senryō seisaku" („Zusammenfassung der Proklamation – an die Symbiose-Nachbarn – die Politik der Besatzung") betitelt. Auch wenn sich der Begriff *kyōsei* für eine kooperative Beziehung zu den Nachbarn, für eine konviviale Außenpolitik, in den nächsten Jahren nicht weiter durchgesetzt hat, so ist es doch interessant festzustellen, dass er direkt nach Kriegsende schon einmal Verwendung gefunden hat.

1965 wird dann *kyōsei* erstmals als ökologischer Fachbegriff verwendet, nämlich in dem Artikel „Isoginchaku to kyōsei suru sakana" („Fische, die in Symbiose mit der Seeanemone leben", *Asahi shinbun*, 4.7.1965, S. 22). Die wissenschaftlichere Schreibung von *kyōsei* mit den Schriftzeichen 共 und 棲 als „Symbiose" findet sich übrigens in keiner Überschrift; der obige Artikel richtete sich explizit an Kinder.

1978 wird *kyōsei* ein Mal in den Überschriften gebraucht, aber das Beispiel ist deswegen bemerkenswert, da es auf die spätere Verwendung des Begriffs im Sinne der „Konvivialität" (als allgemeiner und metaphorischer Gebrauch) hindeutet. Der Philosoph Hanazaki Kōhei (*1931), der mit den Schriften „Identität und die Philosophie der Konvivialität" (Hanazaki 2001) und „Anregungen in Richtung Konvivialität – Entkolonialisierung, Multikulturalität, Ethik" (Hanazaki 2002) einen wichtigen Beitrag zu den Konvivialitäts-Diskursen leistete, verfasste schon 1978 einen Artikel für die *Asahi shinbun* mit dem Titel „Shizen to no kyōsei no shisō – jinrui no

[6] Vergleiche dazu u.a. Okinawa Times vom 22.10.2017 (http://www.okinawatimes.co.jp/articles/-/12534, Zugriff am 22.10.2017) oder auch Ueno Takao: Rekishi ni miru „kyōsei" (https://www.wako.ac.jp/static/page/university/images/_kiyo3-24.d591b55e0a1318ee71c61ee77d27bd15.pdf, Zugriff am 22.10.2017).

mirai mamoru tame ni – hakai wo tadasu shakai taiseizukuri wo“ („Das Denken der Konvivialität mit der Natur – um die Zukunft der Menschheit zu bewahren – für die Schaffung eines Gesellschaftssystems, das die Zerstörung korrigiert“, *Asahi shinbun*, Abendausgabe, 10.02.1978, S. 5). Hier wird der Begriff der Konvivialität oder Symbiose in einem übertragenden Sinn auf die Umweltschutz- bzw. Ökologiebewegung bezogen.

1979 finden sich schon drei Überschriften, die den Begriff *kyōsei* enthalten; einmal in Bezug auf die Symbiose bei Fischen und ein weiteres Mal im Fall eines Artikels über die polnische Solidarność. Besonders interessant aber ist für unseren Zusammenhang eine Buchbesprechung des Schriftstellers und späteren Nobelpreisträgers für Literatur, Kenzaburō Ōe (*1935), über das Werk *Noibara no koromo* („Das Gewand der Rose“, 1979) von Miki Taku (*1935), mit dem Titel „Tōtatsu shita kyōsei no seishin“ („Der Geist einer erreichten Konvivialität“, *Asahi shinbun*, Abendausgabe, 23.02.1979, S. 5).

In dem Roman setzt sich der Protagonist mit seiner Behinderung, einer Kinderlähmung, auseinander, und gerade dies interessiert Ōe, selbst Vater eines behinderten Sohnes, besonders. Ōe hat den Begriff *kyōsei* und das Thema der Konvivialität mit Behinderten u.a. in seiner mit anderen Autoren veröffentlichen Schrift *Jiritsu to kyōsei wo kataru – shōgaisha, Kōreisha to kazoku, shakai* („Von Autonomie und Konvivialität sprechen – Behinderte, alte Menschen und Familie, Gesellschaft“, 1990) wieder aufgegriffen.

In den folgenden Jahren zwischen 1980 und bis 1987 finden sich für *kyōsei* insgesamt 9 Treffer in Überschriften der *Asahi shinbun*, wobei sich die Artikel thematisch von der Ökologie über die Konvivialität (oder Symbiose) von Ackerbau und nomadischer Viehzucht, von Tod und Leben, mit der Pubertät bis hin zur Konvivialität von Mann und Frau erstrecken, u.a. in Bezug auf einen 1987 eingereichten Antrag der Sozialistischen (heute Sozialdemokratischen) Partei für das „Weißbuch der Nationalökonomie“, in dem eine Gesellschaft der Konvivialität von Frauen und Männern gefordert wird.

1988 erscheint der Begriff *kyōsei* schon vier Mal in Überschriften der *Asahi shinbun*. Bei einem Artikel handelt es sich um die Buchbesprechung zu *Die Theorie einer Konvivialitäts-Gesellschaft – Sozioökonomie des Lebens und der Lebensverhältnisse* (Furusawa 1988) von Furusawa Kōyū (*1950), Spezialist für landwirtschaftliche Ökonomie und heute Professor an der shintoistisch geprägten Kokugakuin University. Darin entwirft er so etwas wie eine Theorie einer konvivialen, sprich ökologischen Ökonomie,

wobei er den Fokus dabei auf die Landwirtschaft richtet. Er gehört mit Inoue und Kurokawa zu den Pionieren, was die Verwendung des Begriffs in Monographien angeht.

Ab 1989 beginnen sich Zahlen für Überschriften der *Asahi shinbun*, die den Terminus *kyōsei* enthalten, deutlich zu erhöhen: 1989: 21 (Mal); 1990: 28; 1992: 81; 1993: 43; 1994: 77. In den fünfzehn Jahren zwischen 1995 und 2010 wurde in jedem Jahr die Grenze von 100 Treffern überschritten, wobei die beiden höchsten Zahlen für die Jahre 1998 und 2000 zu konstatieren ist: 1995: 107 (Mal); 1996: 142; 1997: 164; 1998: 179; 1999: 139; 2000: 178; 2001: 161; 2002: 134; 2000: 178; 2001: 161, 2002: 134; 2003: 115; 2004: 127; 2005: 146; 2006: 123; 2007: 157; 2008: 107; 2009: 116; 2020: 125. Danach sinken die Trefferzahlen auf unter 100 pro Jahr: 2011: 82; 2012: 70; 2013: 83; 2014: 61; 2015: 67. 2016 näherte sich die Zahl mit 97 Treffern wieder der Zahl von 100.

In dem Band *Hin zu einer Theorie und Vorschlägen für politische Maßnahmen für „Frieden, Sicherheit und Konvivialität"* (Vosse, Shimokawa 2010) gibt Chiba Akihiro (*1934) in seinem Beitrag (Kapitel 4) „Frieden, Konvivialität, CONVIVIALITY – ein Vorschlag aus Japan, die Möglichkeiten des Dialogs?" (ebd.: 57–84) ebenfalls eine Reihe von statistischen Angaben zur Häufigkeit dessen, wie oft die Schriftzeichen für *kyōsei* in der *Asahi shinbun* verwendet wurden" (also nicht nur in den Überschriften), und kommt auf folgende Zahlen zu Artikeln, in denen „die Schriftzeichen gebraucht wurden: 1985: 13, 1986: 12, 1987: 9, 1988: 29, 1989: 53, 1990: 116, 1991: 87, 1992: 171, 1993: 145, 1994: 250, 1995: 352, 1996: 426, 1997: 621, 1998: 562, 1999: 476, 2000: 777, 2001: 720, 2002: 531, 2003: 417, 2004: 612, 2005: 624, 2006: 537. Bei der inhaltlichen Auflistung kommt Chiba z.B. für das Jahr 2000, dem Jahr mit dem höchsten Anzahl von Treffern, auf folgende Zahlen: „Innenpolitische Themen": 313, „Außenpolitische Themen, Welt": 65, „Natur, Umwelt": 399.

Thematisch waren die Artikel breit gestreut, von der Symbiose im engeren Sinn über Fragen des Verhältnisses von Mensch und Natur, Multikulturalität (Konvivialität mit Ausländern etc.), Außenpolitik, Wirtschaft, Gesellschaft bis hin zur Konvivialität von Frauen und Männern.

Auch wenn hier für eine substanzielle Aussage qualitativ und quantitativ nicht genügend statistisches Material zur Verfügung steht, wofür eine Untersuchung wenigstens aller relevanten überregionalen Zeitungen notwendig wäre, so lässt sich doch sagen, dass in den 80er Jahren der Begriff der Konvivialität/Symbiose allmählich auftauchte, um dann in den 90er Jahren in den Medien eine starke Konjunktur zu erfahren. Die *Asahi shinbun* ist

in ihrer Ausrichtung eher liberal bis linksliberal geprägt und mag dadurch eine besondere Affinität zu dem Begriff haben. Seit 2010 ebbte die Konjunktur des Begriffs allmählich etwas ab, ohne dass der Begriff nun wieder völlig aus dem öffentlichen Bewusstsein verschwunden wäre.

2.2.2 *Kyōsei* im akademischen Bereich: Lehre

Im akademischen Bereich wird der Begriff *kyōsei* inzwischen häufig für die Bezeichnung von Studiengängen und Forschungsprojekten verwendet. Hier sollen einige Beispiele aufgeführt werden, um die Bandbreite und die thematischen Schwerpunkte erkennen zu lassen. An der Kansai University beispielsweise existiert seit 2007 ein Studiengang, der sich *Bunka kyōsei-gaku kenkyū* nennt und folgendermaßen beschrieben wird:

> In letzter Zeit wurde das Wort „Konvivialität" von den Massenmedien, den Unternehmen und in der öffentlichen Verwaltung verwendet und hat sich so zu einem Schlüsselwort der Gegenwart entwickelt. Die Forschung zur kulturellen Konvivialität beschäftigt sich mit Problemen der Theorie fremder Kulturen, der Komparatistik, der Theorie ethnischer Minderheiten, der Gender-Theorie und der Theorie der Subkulturen, in Bezug auf Japan und Europa. […]
> (http://www.kansai-u.ac.jp/Gr_sch/let/research_14.html, Zugriff am 19.7.2010)

Im Folgenden sollen hier einige der vielen Kurse, Abteilungen und Fakultäten genannt werden, die bei einer Suche im Internet im August 2018 gefunden werden konnten:

Unter dem Etikett *tabunka kyōsei* („Kulturpluralismus-Konvivialität") existieren zum jetzigen Zeitpunkt (2018) Kurse, Studienkurse oder Seminare an einer Vielzahl von Universitäten, u.a. an der Tokyo University, der Osaka University, der Meiji University, der Tokyo Gakugei University, der Kwansei Gakuin University (unter dem Titel „Multilingualistische – Kulturpluralistische Konvivialität"), der Tohoku University in Fukushima, der Ryukoku University in Kyoto, der Tohoku University in Sendai (Präfektur Miyagi), der Hirosaki University in der Präfektur Aomori, der Niigata University („Projekt für die Heranbildung des Geistes einer kulturpluralistischen Konvivialität"). Die Kokugakuin University hat ein fremdsprachliches Projekt unter dem Titel „Austausch und Konvivialität von Multilingualität und Kulturpluralismus" entwickelt, in dem Studierende neben dem Englischen als globaler Weltsprache sich auch Kenntnisse in anderen Sprachen aneignen können.

Das „Doktorkurs Lektüre-Programm ‚Kulturpluralistische Konvivialität und Synthetische Anthropologie – Integrated Human Science Program for

Cultural Diversity (IHS)'" an der Tokyo University z.B. beschreibt das Prinzip des Programms folgendermaßen:

> Durch die rapide Entfaltung brechen Konflikte zwischen diversen Kulturen hervor. Unter diesen Konflikten gibt es diverse Erscheinungsweisen, und jede einzelne von ihnen bildet eine Aufgabe, der wir uns stellen sollten. An den Orten der Konflikte wohnt die Idee der Konvivialität und wird der Wunsch nach der Verwirklichung einer kulturpluralistischen Gesellschaft geboren. Das akademische Wissen, um die verschiedenen Aufgaben einer pluralistischen Konvivialität in Bezug auf diese globalisierte Gesellschaft zu lösen, ist die Synthetische Anthropologie. […], mit anderen Worten, sie ist eine Bildung, die an Kreation, Sendung, Praxis und die gesellschaftliche Solidarität gekoppelt ist. (https://ihs.c.u-tokyo.ac.jp/ja/about/, Zugriff am 8.8.2018)

Dieses Programm soll akademisch und international, spezialisiert und global, solidarisch, kreativ und auf eine detaillierte Praxis hin orientiert sein. Im begrifflichen Rahmen für die Erlernung einer kulturpluralistischen Konvivialität werden fünf geographische Räume (Europa, Ostasien, Japan, der Nahe Osten und Afrika sowie Amerika und Pazifik) und sechs Themengebiete (Werte und Sinne, soziale Unterschiede und Menschenrechte, Migration und Grenzen, Information und Medien, Leben und Umwelt sowie Wissenschaft-Technik und Gesellschaft) behandelt (ebd.).

An der Nagasaki University findet sich ein Kurs „Konvivialitäts-Kultur" (auch im Sinn von einer kulturpluralistischen Konvivialität) im Rahmen der Fakultät für „Kulturpluralistische Soziologie". Ebenfalls bietet die christliche Frauen-Universität Keisen University in Tama, Präfektur Tokyo, ein Fach „Kultur-Konvivialität" an, der sich vor allem an zukünftige Lehrende im Japanisch-Unterricht für Ausländer richtet.

Häufig sind auch Kurse, die sich mit der „Regionalen Konvivialität" befassen, wie z.B. der „Kurs Regionale Konvivialität" an der Shizuoka University (hier ist vor allem „Konvivialität" mit den Schwächeren der Gesellschaft, also Kindern, Älteren, Behinderten oder Ausländern gemeint), der Unterricht an der „Abteilung für Stadtgesellschaft-Konvivialität" (Department of Urban and Social Collaboration) der Yokohama National University, die „Regionale Konvivialitäts-Planungs-Lehre" im „Kurs Produktions- und Umwelttechnik" der Kobe University, das Programm „Regionales Konvivialitäts-Management" der Shinshu University in Matsumoto, Präfektur Nagano, oder der Kurs „Regionale Konvivialität" (an der Abteilung für Regionale Allgemeine Landwirtschaft) an der Ibaraki University in Mito. In diesen Rahmen passt auch das Fach „Stadt-Konvivialitäts-Design" der Kyushu University in Fukuoka mit einem gleichlautenden Kurs, der sich vor allem mit dem Verhältnis von Stadt und Umwelt befasst.

Der Kurs für „Regionale Konvivialität“ wird auf der Homepage der „School of Regional Development“ der Shizuoka University kurz so zusammengefasst:

> Es werden Führungspersonen herangebildet, die eine regionale Gesellschaft schaffen, in der auch mit Menschen wie betagten Personen, Kindern, behinderten Personen, Ausländern, armen Menschen usw., die leicht auf eine schwache Position verwiesen werden, lebendig zusammen gelebt und Aktivitäten entfaltet werden können.
> (http://www.srd.shizuoka.ac.jp/regional_symbiosis/, Zugriff am 8.8.2018)

Der für den Kurs verantwortliche Professor, der Soziologe Yamamoto Takanori (*?), fügt in seiner Botschaft noch hinzu, dass es darum gehe, den Menschen, die Minoritäten angehören (er zählt dazu auch die „sexuellen Minoritäten“), ihr Ohr zu leihen. Dabei gehe es aber nicht darum, den relationalen Charakter von „Starken und Schwachen, Mehrheit und Minderheit“ zu fixieren und zu verabsolutieren, sondern als objektiver Dritter in der regionalen Gesellschaft zu leben und ihre Dynamik zu erfahren (ebd.).

Im Bereich der Humanwissenschaften gibt z.B. an der Kanto Gakuin University in Yokohama und Odawara eine „Fakultät für Human-Konvivialitäts-Lehre“ (Human-Konvivialitologie) sowie einen Fachbereich für „Konvivialitäts-Design“ und eine „Konvivialitäts-Anthropologie“ an der Kyoto University. Die Kyushu University in Fukuoka hat ein Fach namens „Mensch-Konvivialitäts-System“ und in diesem einen Kurs für „Soziologie der Konvivialität“ eingerichtet. An der Kyoto University existiert auch das Fach „Konvivialität der Zivilisationen“. Eine Abteilung für „Konvivialitäts-Design“ existiert in der „Fakultät für Human-Konvivialität“ der Kanto Gakuen University (Mabie Memorial School) in Yokohama.

Eine „internationale Konvivialität“ lehrt beispielsweise die Nagoya University of Foreign Studies in der Fakultät und Abteilung für „Welt-Konvivialität“ (auf Englisch: *Global Governance and Collaboration*). Ein gleichlautender Kurs existiert auch am Saga Women’s Junior College in Saga. Weiter existiert ein Kurs „Friedens-Konvivialität“ (im Sinn von Friedensforschung) an der Hiroshima University. Die Aoyama Gakuen University in Tokyo besitzt eine Abteilung für „Globale Konvivialitäts-Gesellschaft“ mit einem Seminar zu diesem Thema. Eine ganze Fakultät namens „Fakultät für Konvivialitäts-Wissenschaften“ mit einem umfassenden Programm existiert an der noch recht jungen Seisa University in Hakone in der Präfektur Kanagawa.

Die Tohoku Gakuen University in Sendai (Präfektur Miyagi) kennt ein Fach „Ökonomie der Konvivialitäts-Gesellschaft“. In diesem soll folgendes gelernt werden:

> Während die Essenz der Ökonomie erlernt wird, soll das Verständnis für die verschiedenen Anderen, die sich hinsichtlich von Alter und Geschlecht, Behinderung, Ethnie und Kultur unterscheiden, gefördert, und auf der Grundlage der Idee, dass wir zusammen leben, nach der Heranbildung von menschliche Ressourcen, die ein neues sozial-ökonomisches System konzipieren und verwirklichen, gestrebt werden.
> (ebd.: http://www.tohoku-gakuin.ac.jp/faculty/economics/society/outline/outline.html, Zugriff am 8.8.2018).

Häufig findet sich natürlich auch die Kombination von Umwelt und Konvivialität, z.B. in Kursen und Fächern für „Umwelt-Konvivialität" an der Tsukuba University, Osaka Prefecture University, der Yamaguchi University, der Tokyo University of Technology and Agriculture, in den Abteilungen für „Umwelt-Konvivialität" an der Saitama University und Kobe University oder in der Fakultät für „Umwelt-Konvivialität" an der Prefectural University of Kumamoto. An der Shizuoka University existiert auch eine „Abteilung für Konvivialitäts-Bioscience". An der Soka University, die mit der Nichiren-buddhistischen Sōka gakkai verbunden ist, wird das Fach „Technik der Umwelt-Konvivialität" gelehrt. An der Rakuno Gakuen University in Ebetsu auf Hokkaido, die sich auf Milchwirtschaft spezialisiert hat, existiert ein Kurs „Umwelt-Konvivialitäts-Lehre". Die Yokohama National University besitzt eine „Abteilung für Umweltrisiken-Konvivialität". An der Mie University in Tsu (Präfektur Mie) wird in der Abteilung für „Konvivialitäts-Umwelt-Lehre" das Fach mit gleichlautendem Namen gelehrt. Die Wako University in Machida (Präfektur Tokyo) besitzt eine Abteilung für „Körper-Umwelt-Konvivialität", die aber 2019 umbenannt wurde.

Das Fach „Lehre der Umwelt-Biomasse-Konvivialität" in einem Doktorkurs der Universität Tsukuba beispielsweise wird so vorgestellt:

> Für eine nachhaltige Entwicklung der Menschheit ist ein positiver Kreislauf aus Umwelterhaltung und ökonomischer Entwicklung absolut notwendig. Mit Hinsicht auf dessen Verwirklichung ist die Sicherung von karbon-neutralen bzw. erneuerbaren Energieressourcen bzw. von Wasserressourcen für die Erhaltung des Lebens und der Bioproduktion unerlässlich.
> (http://www.ies.life.tsukuba.ac.jp/biomass/, Zugriff am 8.8.2018)

Konkret wird das Augenmerk auf die Nutzung von Algen und die Sicherung von Feuchtgebieten gelegt und die Hoffnung gehegt, zu einer „globalen und regionalen nachhaltigen Entwicklung" beizutragen (ebd.).

Ein interessantes Beispiel für ein anders gelagertes Beispiel wären die Aktivitäten der Yamazaki University of Animal Nursing in der Stadt Hachioji in der Präfektur Tokyo. In deren „Curriculum policy" wird der Kurs „Allgemeine Bildung und Erziehung" so beschrieben: Es wird eine

„reiche Humanität, die für eine Konvivialität von Mensch und Tier gefordert wird, und ein breit gefächertes Blickfeld heran gebildet". Allgemein soll der Unterricht in den Fachkursen der Tierpflege und der Mensch-Tier-Beziehungen „sich auf den Geist der Tierliebe richten und die Studierenden sich das Denken und die ethische Sichtweise der Konvivialität mit Tieren aneignen" (http:// univ.yamazaki.ac.jp/univ/about/policy.html, Zugriff am 12.8.2018). Die *Asahi shinbun* machte in einem Artikel über die relativ junge Universität daraus den Titel: „Konvivialität mit Haustieren – Wert auf die ethische Erziehung legen" (*Asahi shinbun*, 15.4.2017, S. 28).

Ein breit angelegtes Fach namens „Wissenschaft und Technik des Konvivialität-Systems" existiert schließlich an der Fukushima University.

An der Sophia University in Tokyo existiert ein Kurs „Gesellschaft, Körper und Sport für eine Gesellschaft, die Konvivialität macht". Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Inklusion von Behinderten im Sport. Für den Bereich der Pädagogik beispielhaft ist der Kurs „Internationale Konvivialitäts-Pädagogik" im Studiengang „Konvivialität-Gesellschaft-Pädagogik" an der University of Teacher Education Fukuoka. An der Nara Women's University findet sich ein „Seminar für die Lehre der Konvivialität der Gesellschaft und des (Alltags-)Lebens", das Hilfe für Familien im Rahmen von NPOs behandelt.

Diese keineswegs vollständige Aufzählung zeigt schon gut, wie wichtig es japanischen Universitäten geworden ist, Unterricht zur Konvivialität, bei großen thematischen Unterschieden zwischen den einzelnen Studiengängen, in ihre Programme aufzunehmen. Dabei ist noch nicht berücksichtigt, dass auch in Kursen „Konvivialität" behandelt wird, die den Begriff nicht im Titel führen, z.B. an vielen buddhistisch geprägten Universitäten oder im Bereich der Theologie der Sophia-Universität.

2.2.3 *Kyōsei* im akademischen Bereich: Wissenschaftliche Gesellschaften und Forschungsinstitute

Auch im Bereich der Forschungsinstitute und einzelner wissenschaftlicher Gesellschaft finden sich der Begriff *kyōsei* („Konvivialität") häufiger. Zuerst sei hier die „Studiengesellschaft für ein *Kyōsei*-Gesellschaftssystem" (Kyōsei shakai shisutemu gakkai), die sowohl Natur-, als auch Gesellschafts- und Geisteswissenschaftler vereinigt und im Jahr 2006 gegründet wurde, genannt. Bei dem englischsprachigen Namen der Forschungsgesellschaft, *The Association for* Kyosei *Studies*, wurde bewusst darauf verzichtet, *kyōsei* zu übersetzten. Die Gesellschaft hat eine gewisse natur-

wissenschaftlich-umweltwissenschaftliche Schwerpunktsetzung, weil ein nicht geringer Teil ihrer Gründungsmitglieder von der Tokyo University of Technology and Agriculture (TUAT) stammt. Die Synopsis zu der Gesellschaft lautet so:

> „*The Association for* Kyosei *Studies*" näherte sich am 7. Oktober 2016 ihrem 10. Gründungstag. Viele Menschen und Organisationen wurden zur Teilnahme aufgerufen, und zurzeit sind 230 Menschen und Organisationen Mitglied. Der Zweck der Gesellschaft ist folgender: Basierend auf Begriffen wie „Nachhaltigkeit", „Kommunikation" u.a. oder der Führung der „Landwirtschaft" wurde die „Konvivialität" als Orientierungspunkt bestimmt, von dem aus, von einem synthetischen Standpunkt der Human- und Sozialwissenschaften heute, die für die Klärung der bei der Konstruktion einer Konvivialitäts-Nachhaltigkeits-Gesellschaft unabdingbaren Fragen gestellt, die Methoden für die Analyse des heutigen Zustands etabliert und Thesen für Maßnahmen zur Lösung der Fragen angestrebt werden. (aus dem Gründungsprogramm der Gesellschaft)
> (ebd.: http://www.kyosei-gakkai.jp/gaiyou.html, Zugriff am 8.8.2018)

Weiter wird erklärt, dass vom Standpunkt der „Konvivialität" aus die Fragen der Nachhaltigkeit im Allgemeinen und Themen wie Erneuerbare Energien, die Verhinderung der Klimaerwärmung, Umwelterziehung, die Möglichkeit des *satoyama* (Wald-Gemeindeland in Dörfern, allgemein auch Dörfer mit ihrer natürlichen Umgebung), Fragen von Erdbebenkatastrophen, radioaktiver Kontamination und Wiederaufbau etc. behandelt werden (ebd.).

Ebenfalls im Jahr 2006 erfolgte die Gründung der „Pädagogik-Forschungsgesellschaft in Bezug auf eine kulturpluralistische Konvivialitäts-Gesellschaft (MCE)", wobei auf ihrer Homepage folgender Satz als eine Art Leitmotiv zu finden ist:

> Heute wird bei der Internationalisierung von Regionen, dem Fortschreiten von Kulturpluralismus und in der konkreten Praxis japanischer Schulen eine Konvivialitäts-Erziehung gefordert, in der Kinder mit einem reichen internationalen Sinn erzogen werden. (http://www.j-mce.org/, Zugriff am 10.8.2018)

Der Kern der pädagogischen Forschung soll das Zusammenleben mit Kindern sein, die einen anderen (als den japanischen) kulturellen Hintergrund besitzen (ebd.). Diese Organisation richtet sich offensichtlich nicht nur an Akademiker im universitären Bereich, sondern auch an Lehrer und Lehrerinnen im Schulalltag.

Inzwischen existieren auch eine Reihe von Forschungsgesellschaften mit einem spezielleren Profil, wie z.B. die 2014 gegründete „Nagoya-Forschungsgesellschaft für Kulturpluralistische Konvivialität", die „Forschungsgesellschaft Landwirtschaft-und-Stadt-Konvivialität (Agricultural Laboratory)" mit Sitz an der Keio University oder die „Japanische Um-

welt-Konvivialitäts-Gesellschaft (JAHES, Japan Association for Human and Environmental Symbiosis)“, geründet 1998, mit Sitz in Nagoya). Bedeutsam ist wohl auch die NPO „Forum zur Förderung einer konvivialitätsförmigen Ökonomie“ mit Sitz in Izumi, Präfektur Osaka. Sie wurde offiziell 2010 als NPO registriert, war aber wohl schon vorher aktiv.

Forschungseinrichtungen an Universitäten, die sich mit dem Thema der Konvivialität befassen, sind wie im Bereich der Lehre häufig. An der Okayama University wird schon seit 2003 eine Zeitschrift herausgegeben, die sich „Forschung zu einer Kultur-Konvivialitäts-Lehre“ bzw. auf Englisch „Studies in Cultural Symbiosis“ nennt.

An der Keio University in Tokyo existiert ein „Zentrum für eine Pädagogik des Umwelt-Konvivialität-Sicherheitssystem-Designs“, an der Nihon University ein „Forschungslabor für Architektonisches-und Regionales Konvivialitäts-Design“ und ein „Forschungs-Zentrum für Umweltschutz und Konvivialitäts-Gemeinschaft“ im Research Institute of Engineering, College of Engineering, an der Tsukuba Universitz ein Institut für „Konvivialität von Erde und Menschheit“ (ILES, *Institut of Life and Environmental Sciences*), an der Dokkyo University ein „Forschungsinstitut für Umweltkonvivialität“, an der Rikkyo University (St. Paul’s-University) ein „Forschungsinstitut für eine Konvivialitäts-Gesellschaft“ (Rikkyo Research Center for Cooperative Civil Societies), an der Tsukuba University ein Forschungslabor für „Urbane Kultur-Konvivialitäts-Planung (Urban Multicultural Planning Laboratory)“, an der Tokyo Gakugei University ein „Forschungslabor für ein Human-Konvivialitätssystem (Human Symbiotic System Laboratory)“, in dem hauptsächlich die Konvivialität von Mensch und Roboter, Mensch und Systemen erforscht wird.

Beispiele für Institute, die sich der Fragen von Region und Konvivialität widmen, finden sich an der Utsunomiya University mit dem „Forschungsinstitut für die Regionale Konvivialitäts-Entwicklung“ (bis April 2018), an der Kyoai Gakuen University in Maebashi/Präfektur Gumma, an der Nara Women’s University mit dem „Forschungszentrum für Konvivialitäts-Wissenschaft“, an der Fukuoka University mit dem „Forschungsinstitut für die Regionale Konvivialität“ und an der University of Kitakyushu mit dem „Forschungsinstitut für Ostasien und Regionale Konvivialität (Sustainable Communities Studies)“, das bis 2015 aktiv war, an der Kochi University of Technology/Präfektur Kochi mit dem „Forschungszentrum für die Regionale Konvivialität“ und mit dem „Forschungsinstitut der Graduate School der Hosei University für eine Konvivialitäts-Gesellschaft der Tama-Region“ an der Hosei University in Tokyo.

An der Sophia-Universität existiert eine philosophisch-theologisch geprägte „Forschungsgesellschaft für Konvivialitäts-Lehre“, welche die Zeitschrift *Konvivialitäts-Lehre – Sapientia convivendi* herausgibt.

Auch an der University of Shiga Prefecture existiert ein „Region-Konvivialitäts-Center – Center for Community Co-design“, das „mit Selbstverwaltungsorganen, öffentlichen Organisationen, NPOs kooperiert, Auftragsforschung bezüglich der Lösung von verschiedenen Fragen der Region oder der ‚Region-Erneuerung‘ bzw. ‚Stadt- Erneuerung‘ durchführt, nach einer Seinsweise der Regions-Erneuerung sucht und eigenständige Forschung hin zu einer Belebung der Region mit der Entwickeln von Vorschlägen usw. betreibt“ (http://ccdp.usp.ac.jp/contents/gaiyo.html#aisatsu, Zugriff am 10.8.2018).

Auch hier ist die Aufzählung keinesfalls vollständig. Hingewiesen soll hier aber noch auf das philosophisch geprägte „Zentrum für Studien zum Denken der Konvivialität an der Toyo University“, das 2005 in der TIEPh (Transdisciplinary Initiative for Eco-Philosophy) aufgegangen ist und seit 2016 Teil des „International Research Center of Philosophy“ ist. Dafür findet sich nun an der Toyo University ein „Forschungszentrum für Internationale Konvivialität der Toyo University“ (Center für Sustainable Development Studies).

Ein gefördertes COE-Forschungsprojekt der International Christian University (ICU) von 2003 bis 2008 schließlich, als deren Ergebnis 10 Bände und zwei Zusatzbände zwischen 2008 und 2010 erschienen, hatte als Thema „Frieden – Sicherheit – Konvivialität“.

Übrigens gibt es auch an vielen japanischen Universitäten Einrichtungen für eine „Mann-Frau-Konvivialität“, die in etwa die Rolle von Frauenbeauftragten an deutschen Universitäten übernehmen.

2.2.4 *Kyōsei* in der Politik

Auch im Bereich der Politik wird der Begriff *kyōsei* („Konvivialität“) häufiger verwendet. Nur so ist es zu erklären, dass sich 2007 Politiker der bis 2009 regierenden LDP (Liberaldemokratische Partei Japans) und der oppositionellen DP (Demokratische Partei) um das Recht stritten, diesen Begriff für sich reklamieren zu dürfen:

> Der Ministerpräsident Fukuda Yasuo hat am 01.10.2007 in einer ansonsten völlig konzeptionslosen Rede die Phrase „Autonomie und Symbiose“ ständig wiederholt, was dann als einziges in der Erinnerung an diese Rede haften geblieben ist, und hat diese Phrase zur politischen Idee für seine Regierungszeit seit seiner Wahl zum Parteivorsitzenden erhoben. Ursprünglich hatte Ichirō Ozawa, Repräsentant der Demokratischen Partei, seit

ungefähr 20 Jahren „Autonomie und Symbiose“ als seine politische Idee verwendet. Am dritten des Monats hat deswegen der Generalsekretär der DP, Yukio Hatoyama, den Ministerpräsidenten Fukuda während einer Fragestunde im Parlament gebeten, den Ausdruck nicht mehr zu verwenden.
(http://eritokyo.jp/independent/sato-col0104.html, Zugriff am 6.8.2008)

Zuerst sollte erwähnt werden, dass es eine wenig erfolgreiche und kurzlebige Partei, die sich offiziell 2007 mit dem Namen Neue Kyōsei-Partei“ (*Kyōsei Shintō*) gründete und zu Wahlen antrat, gab. Sie war vor allem eine Gründung des bekannten Architekts Kurokawa Kishō (1934–2007, Geburtsname Kurokawa Noriaki), die nach dem Tod ihres Gründers ihre Aktivitäten einstellte. Ihr Parteiprogramm fordert die „Konvivialität“ jeweils von „Wirtschaft und Kultur“, „Stadt und Natur“, „Behinderten und Nicht-Behinderten“, „der Generationen“, von „Tokyo und der Provinz“, „Wissenschaft und Kunst“, „Geschichte und Gegenwart“, „verschiedener Kulturen“ sowie „Globalismus und Lokalismus“. *Kyōsei* umfasst hier also verschiedene Formen der Kooperation sowohl im Verhältnis zur Natur wie auch in den Verhältnissen von Menschen untereinander. Der Begriff „Konvivialität“ meint damit eine Art einer für beide Seiten nützlichen Zusammenarbeit zweier Teile einer bipolaren Dichotomie, die sich partiell im Widerspruch zueinander befinden.

Chiba Akihiro hat in seinem Beitrag *Hin zu einer Theorie und Vorschlägen für politische Maßnahmen für „Frieden, Sicherheit und Konvivialität“* (Vosse, Shimokawa 2010, „Frieden, Konvivialität, CONVIVIALITY – ein Vorschlag aus Japan, die Möglichkeiten des Dialogs?“, ebd.: 57–84) auch aufgelistet, in welchen politischen Parteien bzw. Regierungen von 1995 bis 2007 „Konvivialität“ als gesellschaftspolitischer Leitbegriff Verwendung fand. Zuerst einmal war es die Sozialistische Partei (*Shakaitō*) bzw. die Sozialdemokratische Partei (*Shamintō*), wie sie sich ab 1996 nannte, die das Prinzip der Konvivialität aktiv aufgriff; schon 1987 wird in ihrem Weißbuch ein „Vorschlag für eine Gesellschaft der Männer- und Frauen-Konvivialität“ (*danjo kyōsei shakai wo teigen*) gemacht, in dem zwei Punkte, die Sicherung der Rechte von Teilzeitarbeiterinnen (*pāto taimu rōdōsha*) und den Ausbau des Sozialstaates in Bezug auf Kindererziehung und der Pflege alter Menschen, als dringende Aufgabe genannt werden. Weiter wurden von den Sozialisten nach Chiba folgende Texte veröffentlicht: 1995: „Eine Verfassung für den Weltfrieden und Konvivialität der verschiedenen Völker sowie Konvivialität von Umwelt und Ökonomie“; 1997: „Konvivialität und Menschlichkeit“; 1998: „Konvivialität von Japanern und Ausländern in Japan“; 2000: „Internationale konviviale Unterstützung“; 2003: „Eine nachhaltige Kreislaufwirtschaft mit der Konviviali-

tät als Grundlage“; 2005: „eine Konvivialitäts-Gesellschaft“; 2006: „Frieden, Freiheit, Gleichheit, Konvivialität“ (die vier Säulen der Politik der SDP). Diese vier Säulen gelten bis heute (2018) als Grundlage der Politik der Sozialdemokraten.

Die Demokratische Partei (DP, *Minshūtō*) hat nach ihrer Gründung 1998 bis zu ihrer Auflösung 2016 das Prinzip der Konvivialität aktiv vertreten, so in folgenden Verlautbarungen: 1999: „eine Gesellschaft, in der autonome Bürger Konvivialität leben“; ebenfalls 1999: „Freiheit, Rechtlichkeit, Konvivialität“; 2000: „Verständigung und Konvivialität, Konvivialität, bei der sich die Individuen gegenseitig akzeptieren, Autonomie – Verantwortung – Konvivialität“; 2001: „Konviviale Ökonomie, Natur und Mensch, Zukunft und Gegenwart“; ebenfalls 2001: „Konvivialität, welche die Religionen übersteigt“; 2003: „Konvivialität Asiens, Einwanderungspolitik und Konvivialität mit Ausländern“. Schon erwähnte wurde die Vision von Ozawa Ichirō (*1942) mit den Themen Konvivialität und Förderung von Menschen, in der Diplomatie mit asiatischen Ländern, Konvivialität zwischen Ländern, Völkern und Ethnien sowie Konvivialität zwischen Staaten und Staatsbildung (Beschäftigung, Sozialversicherung und Nahrung). 2014 gründeten Abgeordnete der DP eine „Abgeordneten-Vereinigung zum Nachdenken über die Seinsweise einer kulturpluralistischen Konvivialitäts-Gesellschaft, die Ausländer in sich aufnimmt“.

In ihrem Grundsatzprogramm von 1998, das sich zu den Prinzipien der „Freiheit“, „Konvivialität“ und „Verantwortung für die Zukunft“ bekannte, gibt es einen Abschnitt (Abschnitt 2) zur Konvivialität, der 2016 dann so lautet (abweichend von dem ursprünglichen Text von 1998):

> Die Konvivialitäts-Gesellschaft schaffen: Wir respektieren jeden einzelnen als unersetzbares Individuum, unterstützen uns gegenseitig, während wir die Diversität anerkennen, und schaffen eine flexible Konvivialitäts-Gesellschaft, in der alle einen festen Ort und eine Aufgabe haben. Wir treiben die Planung einer Mitgestaltung von Mann und Frau voran, damit Männer und Frauen genügend ihre Individualität und ihre Fähigkeiten entfalten können. Wir achten die Selbstverwaltung der Bürger, die einen „Neuen Öffentlichkeits-Gemeinnutz“ trägt, und verwirklichen eine Gesellschaft, in der die regionalen Selbstverwaltungsorgane, Schulen, NPOs, regionalen Gesellschaften und die jeweiligen Individuen ausreichend Solidarität miteinander üben. Wir setzen Gerechtigkeit und Rechtlichkeit durch, respektieren die Autonomie der Individuen und schreiten gleichzeitig zusammen mit den Menschen, die eine schwache Position haben.
> (https://www.minshin.or.jp/about-dp/principles, Zugriff am 7.8.2018)

Die DP gebraucht die Begriffe *kyōsei* („Konvivialität“, *convivality*) und *jiritsu* („Autonomie“) darüber hinaus sogar, um ihr außenpolitisches Konzept zu beschreiben (vgl. dazu http://www.kawa-bata.net/election/pdf/elec_025.pdf; Zugriff am 6.8.2008).

Übrigens haben die 2017 gegründeten Verfassungsdemokraten („Verfassungsdemokratische Partei“, *Rikken Minshutō*) in ihrem Gründungsprogramm ebenfalls als Punkt 2 „Die Verantwortung für die Zukunft abdecken, eine aktive Konvivialitäts-Gesellschaft schaffen (https://cdp-japan.jp/about-cdp/principles) wieder an das Programm der DP in Bezug auf die Konvivialität angeknüpft und teilweise neu formuliert. Neben der Formulierung „Wir respektieren jeden einzelnen als unersetzbares Individuum, unterstützen uns gegenseitig, während wir die Diversität anerkennen, und schaffen eine flexible Konvivialitäts-Gesellschaft, in der alle einen festen Ort und eine Aufgabe hat“, die wieder aufgenommen wurde, finden sich nun Aussagen zur Ablehnung jeglicher Diskriminierung (insbesondere in Bezug auf die „geschlechtliche Diskriminierung“ bzw. die „Gender-Gleichheit“) und die „Unterstützung der Kinder in der ganzen Gesellschaft für die Generationen, die in der Zukunft leben“. Weiter wollen sie sich dem „Klimawandel“ und den „Umweltproblemen“ stellen, einen „neue Lifestyle etablieren“ und „eine nachhaltige Gesellschaft schaffen“, aber auch so schnell wie möglich aus der Atomenergie aussteigen und zum Wiederaufbau des Nordosten Japans beitragen. Der Teil zur Stärkung der Regionen lautet nun so:

> Wir achten die Selbstverwaltungsorgane, die durch plurale Subjekte gebildet werden, und verwirklichen eine Gesellschaft mit Vitalität, in der untereinander Solidarität geübt wird. Wir streben eine wirkliche Autonomie der regionalen Selbstverwaltungen mittels der Originalität und Findigkeit der Regionen an.
> (https://cdp-japan.jp/about-cdp/principles, Zugriff am 7.8.2018)

Auch die Liberaldemokratische Partei (LDP, *Jiyū Minshūtō*) hat nach Chiba Akihiro den Begriff Konvivialität, meist als Regierungspartei, aufgegriffen: so 1996 das Kabinett von Hashimoto Ryūtarō (1937–2006) in der „Erklärung zur „Regierungspolitik“ zu den Regierungsplänen von 1996: „Umwelt und Konvivialität“; das Koizumi-Kabinett in den folgenden Jahren 2001: „Konvivialität von landwirtschaftlichen Dörfern und Stadt, Wiederherstellung der natürlichen Umwelt“, 2004 (Erklärung zur „Regierungspolitik“*)* Konvivialität von Natur und Geschichte und Kultur“, 2005: in Ansprachen zu „Natur und Konvivialität“ und „Konvivialität mit Asien“; ebenfalls 2005 in einem Vorschlag zur Verfassungsreform: „Konvivialität mit der Natur“; das Fukuda-Kabinett 2007 („Erklärung zur Regierungspolitik“): „Autonomie und Konvivialität“.

Weiter finden sich auch noch auf öffentlichen Verlautbarungen anderer Parteien, wie der Nichiren-buddhistischen Komei-Partei („Partei für eine saubere Politik“, *Komeitō*) 1999: „Eine Umwelt-Konvivialitäts-Ökologie-

Gesellschaft“ oder die der Neuen Volkspartei (*Kokumin Shintō)* 2007: „Harmonisierung von Konkurrenz und Konvivialität“. 2016 veröffentlichte die Partei den „Bericht des Vorsitzenden des politischen Untersuchungsausschusses“ auf dem 11. Parteitag am 17.9.2016 mit dem Titel „Hin zur Verwirklichung einer neuen ‚Konvivialitäts-Gesellschaft der gegenseitigen Unterstützung“ (https://www.komei.or.jp/policy/policy/pdf/2016_vision.pdf, Zugriff am 7.8.2018). Darin werden vor allem Maßnahmen der regionalen Unterstützung im sozialen Bereich (Erziehung, Rente, Gesundheit oder soziales Netz) diskutiert.

Auffälligerweise verwendet die in Japan durchaus bedeutsame Kommunistische Partei Japans (*Nihon Kyōsantō*) den Begriff der Konvivialität eher selten und wenn, dann eher auf lokaler Ebene durch Untergliederungen der Partei. Möglicherweise liegt das daran, dass „Kommunismus“ (der Begriff bildet sozusagen ein Alleinstellungsmerkmal der Partei) bzw. „Sozialismus“ und „Konvivialität“ als konkurrierende Begriffe aufgefasst werden bzw. der Begriff der „Konvivialität“ nicht wirklich zu der teilweise marxistischen Terminologie der Partei passt.

Auch auf Regierungsebene existieren Institutionen, die den Begriff der Konvivialität aktiv verwenden. Zuallererst ist dies die „Abteilung für die Konvivialitätsgesellschaft“ im Kabinettsbüro der japanischen Regierung (Cabinet Office, Government of Japan), das eine „Politik für eine Konvivialitäts-Gesellschaft“ (*Policy on Cohesive Society*) vertritt und folgendermaßen beschreibt:

> Zusammen damit, dass jeder einzelne aus der Nation sich die Kraft zu eigen macht, eine reiche menschliche Natur zu entwickeln und zu leben, stellt die Verwirklichung einer Konvivialitäts-Gesellschaft eine Notwendigkeit dar, in der alle Mitglieder der Nation Kinder und junge Menschen heranbilden sowie Beistand gewähren, und alte Menschen und alle, unabhängig davon, ob sie eine Behinderung haben oder nicht, in Sicherheit und Sorgenfreiheit leben können.
> (http://www8.cao.go.jp/souki/index.html, Zugriff am 19.7.2018)

Das Ministerium für Bildung und Wissenschaft (*Monbu Kagakushō*, *Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology Japan*) hat ebenfalls einen Text veröffentlicht, der sich mit dem Thema der Konvivialität in Bezug auf Behinderte beschäftigt („Bericht des Sonderkomitees in Bezug auf die Seinsweise der Sonder-Unterstützungs-Pädagogik, Teil 1: Hin zu der Bildung einer Konvivialitäts-Gesellschaft“ (http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/chukyo/chukyo3/siryo/attach/1325884.htm). Darin geht es um die Förderung einer aktiven gesellschaftlichen Teilnahme von Behinderten. Das zentrale Stichwort dabei ist „Inklusion“, insbesondere an

Schulen. Auch im Bereich des Umweltministeriums wird der Begriff häufig in seinem Weißbuch verwendet (siehe Kapitel 5.2.1.3, S. 92 f.).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Begriff der „Konvivialität" auch von politischen Parteien bzw. Regierungsinstitutionen verwendet wird, für eine große Bandbreite von Themen, die von der Außenpolitik, dem Kulturpluralismus (Diversität von Kulturen, Religionen etc.) über die verschiedenen Aspekte der Sozial- und Ausländerpolitik, der Förderung regionaler Autonomie, der Gleichberechtigung der Geschlechter bis hin zur Umweltpolitik mit dem Schlagwort der Nachhaltigkeit reicht. Das Prinzip der Konvivialität wird insgesamt häufiger von Parteien linksliberaler und sozialdemokratischer Prominenz aufgegriffen (oft unter dem Stichwort „Autonomie und Konvivialität"), aber auch die konservativ-liberale LDP als Regierungspartei scheut sich nicht, den Begriff zu verwenden. Da die LDP und die diversen Regierungsorgane insgesamt eine Politik zur Förderung von Konkurrenz betreiben, ist die „Konvivialität" wohl eher als Kompensation gedacht, also als „Konkurrenz und Konvivialität".

2.2.5 *Kyōsei* in der japanischen Gesellschaft

Hingewiesen werden soll auch darauf, dass auch in der gesellschaftlichen Praxis der Begriff *kyōsei* Verwendung findet, meist als Terminus, der öffentlich geförderte Zentren und Häuser bezeichnet. Z.B. existieren in vielen Städten und Gemeinden Zentren für Konvivialität wie das „Kulturpluralismus-Konvivialitäts-Center – Multicultural Center Tokyo" in Tokyo, in dem Kurse (z.B. Japanisch-Unterricht) und Unterstützung für Menschen angeboten werden, insbesondere für Kinder mit Immigrationshintergrund und für Personen und Organisationen, die sich mit der Frage des Kulturpluralismus in Japan beschäftigen. Das Zentrum wird aber auch von Firmen und diversen NPOs unterstützt (http://tabunka.or.jp/, Zugriff am 10.8. 2018).

In der Stadt Nihonmatsu, Präfektur Fukushima, existiert z.B. auch ein „Zentrum für Mann-Frau-Konvivialität – Haus der Zukunft von Männern und Frauen", das Unterstützung zur Autonomie, Informationen und Austausch für „gegenseitige Achtung" und „Zusammenarbeit" anbietet (http://www.f-miraikan.or.jp/outline/center-outline.html, Zugriff am 10.8. 2018).

Das Upopoi National Ainu Museum and Park in Shiraoi auf Hokkaido trägt auf Japanisch den Titel „Symbolischer Raum für ethnische Konvivialität".

In Kyoto existiert auch ein „Umwelt-Konvivialitäts-Zentrum – Environment Symbiosis Center“ der Stadtverwaltung von Kyoto, in dem Hilfestellung bei der Verhinderung von Umweltschäden geleistet werden sollen (http://www.city.kyoto.lg.jp/kankyo/page/0000145217.html, Zugriff am 10.8.2018).

Ein weiteres Beispiel wäre das „Regionale Wohlfahrts-Konvivialitäts-Center ‚Alle kommen‘“ der Stadt Shizuoka, in dem sich „Freiwilligen-Organisationen, Mama-Zirkel, alte Leute“ treffen und sie betreffende soziale Fragen besprechen können (vgl. https://www.city.shizuoka.lg.jp/074_000106.html, Zugriff am 26.4.2020).

Ein Beispiel für eine private NGO/NPO (Wohlfahrts-Gesellschaft öffentlichen Rechts), die eine „Konvivialitäts-Gesellschaft“ anstrebt, ist die Organisation „Das Kapital der Liebe, die eine Konvivialitäts-Gesellschaft hervorbringt“ (http://www.airinkai.or.jp/ainokikin/index.html, Zugriff am 12.8.2018), gegründet von der ehemaligen Regierungsbeamtin des Gesundheits-, Arbeits- und Sozialministeriums (Ministry of Health, Labour, and Welfare), Muraki Atsuko (*1955), die nach ihrem Ausscheiden in verschiedenen Unternehmen und Bildungsinstitutionen in leitender Funktion tätig ist. Der Zweck dieser Organisation ist die finanzielle Unterstützung von geistig Behinderten, die juristische Probleme bekommen, im Gefängnis einsitzen oder sich in der Rehabilitation befinden, bzw. die Prävention zur Verhinderung von Straftaten. Muraki hatte selbst Erfahrungen mit der Justiz (eine Anklage wegen finanzieller Unregelmäßigkeiten, die mit einem Freispruch endete) als Staatsbeamtin gemacht.

Zuletzt soll die NPO *Kinki rōkin chiiki kyōsei suishinshitsu* („Förderungsort für Arbeitsgeld und regionale Konvivialität in Kinki [Großraum Osaka, Kyoto, Kobe etc.]“) Erwähnung finden, die mit der 2006 gegründeten „Kinki Labour Bank“ verbunden ist, die wiederum als eine Form einer regionalen und solidarischen Form einer Sparkasse fungiert und Kredite an NPO-Betriebe vergibt.

Eine andere Form von gesellschaftlichem Engagement, das unter der Bezeichnung der „Konvivialität“ organisiert wird, wird in der Tageszeitung *Asahi shinbun* geschildert. Dort geht es in dem Artikel „Nach der Krebsbehandlung auch wieder arbeiten, ein normales Leben führen“ (23.12. 2016, S. 29) um ein Symposium zum Thema „Konvivialitätsgesellschaft“, das von der Zeitung zusammen mit der Medienpersönlichkeit (Schauspielerin, Nachrichtensprecherin, Showmasterin, Essayistin etc.) Asagi Kuniko (*1962) u.a. organisiert wird. Hier geht es darum, Techniken eines Lebens mit dem Krebs in der Gesellschaft zu verankern.

2.3 Methodische Fragen – Diskurstheorie

Wie wir an diesem kursorischen Überblick schon erkennen können, wird der Begriff *kyōsei* in verschiedenen Interdiskursen wie der Politik und den Massenmedien, aber auch als akademischer Fachbegriff verwendet. Das Erkenntnisinteresse dieser Studie ist nicht nur philosophisch-hermeneutischer oder philologischer, sondern auch diskursanalytischer Art, das heißt, es soll der Blick darauf gerichtet werden, wie *kyōsei* in einem System von diversen Diskursen funktioniert. Dabei sollen hier die Begriffe Diskurs, Interdiskurs, Spezialdiskurs und Dispositiv des Literaturwissenschaftlers und Diskursanalytikers Jürgen Link[7] verwendet werden, die dieser in Anlehnung an die Diskursanalyse von Michel Foucault entwickelt hat. Diskurs ist nach Jürgen Link eine spezialisierte, institutionalisierte, durch Regeln bestimmte Form der Rede, bei denen es einen „untrennbaren zusammenhang zwischen dem rede-aspekt des diskurses und seinem handlungsaspekt gibt“ (Link, Jürgen, und Ulla Link-Heer 1986: 70).

Wichtig ist dem Autor, dass im Unterschied zur Geistesgeschichte die Diskursanalyse ihr Augenmerk vor allem auf die Reproduktion von Aussagen und Aussagensysteme richtet. Link unterscheidet die Spezialdiskurse, vor allem die Fachdiskurse der Wissenschaft, wie sie Foucault beispielhaft für die Geschichte der Medizin, der Psychologie, der Ökonomie, der Linguistik usw. untersucht hat, von den Interdiskursen wie der Politik, der Religion, der Literatur oder dem der öffentlichen Meinung und dem Alltagsdiskurs. Typisch für Interdiskurse sei ihre integrative Funktion, wobei mit Hilfe eines etablierten Systems aus Metaphern, Symbolen, Metonymien etc., die Link zusammenfassend „Kollektivsymbole“ nennt, Elemente von einem Spezialdiskurs sozusagen übersetzt und für andere Diskurse nutzbar gemacht werden. Ein Beispiel unter vielen wäre der medizinische Fachbegriff des Virus, der nicht nur in diversen Interdiskursen metaphorische Verwendung findet, sondern von diesen wieder in den technischen Diskurs der Computertechnologie einwanderte und sich dort zum Fachbegriff des Computervirus wandelte. Natürlich ist „Symbiose“ ebenso als Kollektivsymbol zu verwenden wie verwandte Begriffe, wie z.B. „Parasit“ und „Parasitentum“ oder „Gefressen-und-gefressen-werden“.

[7] Vgl. u.a. Link, Jürgen, und Ulla Link-Heer: „Kleines Begriffslexikon“, in *kultuRRevolution – Zeitschrift für Diskurstheorie*, Nr. 11, 1986, S. 70f., und Parr, Rolf (1992).

2.4 Erkenntnisleitende Fragen

Nachdem einiges zur Bedeutung des Begriffs „Konvivialität“ in den öffentlichen und akademischen Diskursen und Interdiskursen gesagt werden konnte, stellt sich die Fragen, welches erkenntnisleitende Interesse an der Verwendung dieses Begriffs in dieser Arbeit besteht. Zuerst geht es darum, den Diskurs einschließlich seiner Autoren/innen zu präsentieren, auch um die Bandbreite akademischer Diskurse in Japan von diesem einen Begriff her zu beschreiben und vorzustellen. Weiter stellt sich die Frage, wie dieser Begriff eigentlich funktioniert, das heißt, wie die semantisch-bildliche Struktur von *kyōsei* (im Anschluss an Jürgen Link könnte von „Konvivialität“ als Kollektivsymbol gesprochen werden) in ihrem Inneren beschrieben werden kann, an welche semantischen Felder er ankoppelt und wie die Nuancen in dem Gebrauch des Begriffs aussehen. Wichtig dabei ist zu sehen, dass er oft wie ein Klammerbegriff verwendet wird, der selbst das gesamte thematische Feld einer Schrift oder eines Aufsatzes bezeichnet, während der konkrete Inhalt mit anderen Begriffen gefüllt wird. Weiter ist *kyōsei*, die Konvivialität oder Symbiose, auch eher interdiskursiv geprägt, das heißt, er koppelt meist einen Diskurs (meist einen akademischen Fachdiskurs) an andere Diskurse an. Daher bleibt der bildlich-metaphorische Gehalt (als Symbiose) durchweg rudimentär erhalten. Wie schon erwähnt, soll aber der Konvivialitäts- und Symbiose-Diskurs zwar nicht vollständig, aber noch ansatzweise umfassend – in einem weiten Sinn philologisch – erschlossen und quasi enzyklopädisch aufbereitet werden, um seine Nützlichkeit für solche an Japan interessierte Wissenschaftler zu erhöhen, die weniger an dem Diskurs als Ganzem in Japan, sondern mehr an einzelnen Aspekten interessiert sind. Daher überwiegt der deskriptive Anteil der Arbeit bei Weitem.

3 Begriffsgeschichte: Symbiose und Konvivialität

3.1 *Kyōsei* und Ökologie

Woher stammt nun der Begriff *kyōsei*? Im japanischen *Wikipedia* findet sich folgende Definition:

> 共生, gelesen kyōsei, Symbiosis, ursprünglich mit den Zeichen 共棲 geschrieben, ein Phänomen, bei dem mehrere Lebewesen an demselben Ort leben, wobei sie reziproke Beziehungen untereinander unterhalten.
> (http://ja.wikipedia.org/wiki/共生, Zugriff am 6.8.2008)

In dem älteren *Kokugo Daijiten* („Großes Lexikon der japanischen Sprache“) des Verlages Shōgakkan von 1981 wird der Begriff (共生・共棲) noch so definiert:

> ① Eine Form des täglichen Lebens, bei der Lebewesen verschiedener Arten an demselben Ort zusammenleben und sich reziprok Nutzen und Nachteile teilen [...].
> ② Am selben Ort zusammenleben. Das alltägliche Leben teilen.

Interessanterweise wird im heutigen Gebrauch von *kyōsei* als allgemeinem und politischem Begriff ausschließlich das einfachere und in seiner Bedeutung umfassendere Zeichen 生 statt dem spezielleren und weniger häufig gebrauchten 棲 verwendet. Dieses verweist auf einen Vorgang, bei dem ein Fachwort aus den Spezialdiskursen der Biologie oder Ökologie in die Interdiskurse[8] wie der Politik eingewandert ist, was im Japanischen auch durch den Wechsel von einem komplizierten, seltener verwendeten Schriftzeichen zu einem einfacheren, häufigeren angezeigt werden kann.[9]

Im *Tetsugaku shisō jiten* („Lexikon der Philosophie und des Denkens“, 1998) wird *kyōsei* folgendermaßen beschrieben:

---

[8] Ein solcher Gebrauch von aus Spezialdiskursen in die „Interdiskurse“ eingewanderter Begriffe wird von Jürgen Link als Charakteristikum der verschiedensten „Interdiskurse“ wie Literatur, öffentliche Meinung, Politik oder Religion betrachtet (vgl. dazu Link 1983, 1988, 1990, Link und Link-Heer 1986, Ophüls-Kashima 2000).

[9] Es soll hier darauf hingewiesen werden, dass beide Schreibungen in der Geschichte für den Fachbegriff verwendet wurden. Auf Wikipedia (https://ja.wikipedia.org/wiki/共生, Zugriff am 7.8.2018) wird behauptet, dass 1889 der Botaniker Miyoshi Manabu (1862–1939) in einem Aufsatz den Begriff „Symbiose“ mit den einfacheren Schriftzeichen 共生 wiedergegeben habe. Andere Quellen verweisen auf den Biologen und Professor an der Tokyo University, Ishikawa Chiyomatsu (1860–1935), der 1903 als erster den Begriff „Symbiose“ in dem Aufsatz „Symbiose der Tiere“ verwendet und mit 共棲 geschrieben habe (vgl. u.a. http://kokoro.kyoto-u.ac.jp/jp/kokoronomirai/pdf/vol2/Kokoro_no_mirai_2_04.pdf, Zugriff am 20.4.2020).

> Dieses Wort wird in der Ökologie als Gegenbegriff zum Parasitentum verwendet, und in der Gedankenwelt des heutigen Japans wird es in den verschiedensten Kontexten gebraucht, wie bei der „Konvivialität von Mensch und Natur", „Konvivialität mit Behinderten", „Konvivialität verschiedener Ethnien und Kulturen", ja sogar als „Konvivialität von Männern und Frauen" usw. (ebd.: 343)

Begriffsgeschichtlich entstammt der Begriff dem Wortfeld der Ökologie, die in Japan heute mit zwei verschiedenen Ausdrücken wiedergegeben wird: zum einen mit *seitaigaku*, womit die wissenschaftliche Disziplin, der Spezialdiskurs also, bezeichnet wird, zum anderen aber mit dem aus dem Englischen stammenden Lehnwort *ekorojī*, welches auf den interdiskursiven Gebrauch des Wortes im Alltag verweist. Dabei wird es oft auch zu *eko* abgekürzt, was auch im Japanisch eher vage so etwas wie „umweltfreundlich" bezeichnet. Interessant ist in diesem Kontext auch, wie das japanische Wikipedia *kyōsei* charakterisiert:

> Ursprünglich, im Rahmen der Biologie, wurde die Symbiose meist eher als spezieller Fall der verschiedenen Beziehungen von unterschiedlichen Arten aufgefasst. Das war vielleicht auf den Einfluss zurückzuführen, den der geistesgeschichtliche Kontext in Europa, Ausgangspunkt in der Entwicklung der modernen Wissenschaften, ausübte, und in dem es nahe lag, den natürlichen Zustand der Gesellschaft als Konkurrenz-Verhältnis aufzufassen, wie der von Thomas Hobbes geprägte Slogan „Krieg aller gegen alle" unverblümt zum Ausdruck bringt. Im Japan der 80er Jahre wurde auch noch in den von Ökologen verfassten Lehrbüchern das Verhältnis von zwei verschiedenen Arten in die vier Muster **Fressen-und-gefressen-werden**, **Konkurrenz**, **Symbiose** und **Parasitismus** eingeteilt, wobei als die unter allen Umständen dominierenden Beziehungen das Fressen-und-gefressen-werden und die Konkurrenz aufgefasst wurden, während die Symbiose und das Parasitentum als Ausnahmeerscheinungen keine größere Beachtung fanden.
>
> Aber danach wurde durch ein stärker entwickeltes Verständnis [der Zusammenhänge] erkannt, dass die Symbiose ein allgemeines Phänomen ist, das für die Ausformung von ökologischen Beziehungen eine sehr grundlegende und wichtige Form der Beziehungen zwischen Arten darstellt. Weiter wurden ursprünglich die Symbiose und der Parasitismus als unterschiedliche Phänomene aufgefasst, aber es wurde herausgefunden, dass es, abhängig von dem Gleichgewicht, das die in Beziehung miteinander stehenden Lebewesen reziprok formen, ein Kontinuum gibt, bei dem die Spannbreite von einem Zustand (Mutualismus), bei dem beiden Seiten profitieren, bis hin zu einem solchen (Parasitismus), bei der nur eine Seite profitiert, die andere aber Schaden erleidet, reichen kann. Deswegen wird die Symbiose heute als ein Oberbegriff aufgefasst, unter den die verschiedenen Beziehungen wie Mutualismus und Parasitismus alle zusammengefasst werden. (http://ja.wikipedia.org/wiki/kyōsei, Zugriff am 6.8.2008)

Zwar wird auch im deutschsprachigen und im englischsprachigen Wikipedia teilweise auf die Verwendung der Symbiose (oder „Konvivialität") als einem übergeordneten Fachterminus hingewiesen, aber es fehlt der explizite Verweis auf den geistesgeschichtlichen Kontext, der den japanischen Autoren/innen anscheinend wichtig ist.

Der für diesen Aufsatz interessante Aspekt des obigen Zitats besteht nun darin, dass der heutige interdiskursive Gebrauch des Begriffs *kyōsei* in einem Wortfeld aus biologischen oder ökologischen Begriffen wurzelt, die jeweils positiv oder negativ besetzt sind. Die positiv gewertete „Konvivialität“ oder „Symbiose“ (*kyōsei*) steht im direkten Widerspruch zu dem Begriff „parasitär“ (*kisei*), der im Deutschen schon seit langem und häufig auch symbolisch oder metaphorisch verwendet wird („parasitäre Klassen“, „parasitäres Verhalten“, Ausländer als Parasiten etc.). Ein Beispiel aus dem Umwelt-Diskurs findet sich dafür in dem Buch *Erdpolitik* (1997) von Ernst Ulrich von Weizsäcker, in dem ein Abschnitt mit „Der Parasit muss zahlen“ (S. 192) überschrieben ist. Damit ist gemeint, dass „die Stadt“ (als Parasit) das „Land“ (als Wirt des Parasiten) einseitig nutze. Aber auch im Japanischen wird, sowohl als japanischer Begriff (*kisei*) als auch als Fremdwort (*parasaito*) „Parasit“ wenigstens hin und wieder als Sprachbild gebraucht.

Zusammen mit den Begriffen „Fressen- und gefressen werden“ (*hoshoku – hishoku*) sowie „Konkurrenz“ (*kyōsō*), die beide in japanischen Interdiskursen häufig auf gesellschaftliche und ökonomische Phänomene angewandt werden, sowie der schon erwähnten „Autonomie“ (*jiritsu*) lässt sich ein Schema aus allgemeinen interdiskursiven, politischen Begriffen in Japan zeichnen, die jeweils eine positive (+) oder negative (–) Wertung beinhalten. Dabei steht „Autonomie“ auch im weiteren Sinn im Kontext der „Verwaltung“ bzw. „Kontrolle“ (*kanri*) und „Freiheit“. *Kanri* stellt ein in Japan sehr oft und in verschiedenen Zusammenhängen gebrauchten Wort dar; z.B. ist der Hausmeister in Japan ein *kanri-nin*, ein „Haus-Verwalter“, womit in Japan sowohl der Aspekt des Managements als auch der „Sicherheit“ und „Kontrolle“ abgedeckt wird. Der Begriff wird auch oft im Zusammenhang mit staatlichen und bürokratischen Systemen verwendet. „Autonomie“ steht dabei im Gegensatz zur „Kontrolle“, aber in partieller Übereinstimmung mit der „Freiheit“. Die „Konkurrenz“ kann auf der „Seite“ der „Freiheit“ verortet werden, während bei „Konvivialität“ auch die Möglichkeit besteht, dass es mit *kanri* assoziiert wird. Andererseits kann *kyōsei* aber auch mit allen Begriffen, die ein *kyō* im Sinn von „zusammen“ (共, 協, 供) enthalten, in Bezug gebracht werden, wie z.B. mit 協力 (*kyōryoku,* „Zusammenarbeit“).

Wie die „Autonomie“ (自立, *jiritsu*) wird auch die „Einsamkeit“ oder „Isolation“(孤立, *koritsu*) mit dem Zeichen für „stellen, stehen“ (立) geschrieben, wodurch beide in einer Assoziationskette stehen können. Das Schema könnte demnach folgendermaßen aussehen:

(–)	(*kyōsei*, „Zwang“)	⇔	(+)	(*jiyu*, „Freiheit“)
(+ –)	(*kanri*, „Kontrolle“)		(+)	(*jiritsu*, „Autonomie“)
(+)	(*kyōryoku*, „Zusammenarbeit“)		(–)	(*koritsu*, „Isolation “)
(+)	(*kyōsei*, „Symbiose“)	⇔	(+ –)	(*kyōsō*, „Konkurrenz“)
(–)	(*kisei*, „parasitär“)		(–)	(*hoshoku-hishoku*, „Fressen und gefressen werden“)

Die „Konkurrenz“, nach Jürgen Link ein wichtiges Dispositiv, wie auch das zentrale Ideologem des ökonomischen Liberalismus, und „Konvivialität“ stehen also als Begriffe im Gegensatz zueinander. Die „Symbiose“ trägt nicht nur durch seine ursprüngliche Bedeutung, sondern durch das ihn umgebende Wortfeld schon als Begriff, ob von konservativer, liberaler, linker oder buddhistischer Seite verwendet, ein kapitalismuskritisches Moment in sich, wie auch Ozeki Shūji in dem Werk *Die Erneuerung des Umweltdenkens und der Anthropologie* (Ozeki 2007) betont:

> Wenn wir heute die Bedeutung des Konzepts der Symbiose als gesellschaftlichem Prinzip betonen, dürfen wir nicht bei dem Punkt einer „Verbindung, die offen ist für Dinge unterschiedlicher Qualität“ stehen bleiben, sondern müssen auch darüber sprechen, wie das marktfundamentalistische Beziehungsmuster in der Art von „die Starken fressen die Schwachen“ überwunden werden kann. (ebd.: 184)

3.2 *Kyōsei* bei Kurokawa Kishō

3.2.1 Das Denken der Konvivialität – ein Lebensstil, um in Zukunft zu überleben

Ältere Rechte an *kyōsei* als politischem Begriff reklamierte, wohl zu Recht, der bekannte Architekt Kurokawa Kishō (1934–2007, Geburtsname Kurokawa Noriaki) für sich, Mitbegründer der sogenannten „Neuen *Kyōsei*-Partei“ (*Kyōsei Shintō*). Seine weit rezipierte Schrift lautet *Das Denken der Konvivialität – ein Lebensstil, um in Zukunft zu überleben* (Kurokawa 1987) und wurde 1987 veröffentlicht. Es beinhaltet ein gesamtgesellschaftliches Gesamtkonzept, in dem die verschiedenen Widersprüche und Entwicklungen harmonisiert und im Rahmen einer Symbiose von Mensch und Mensch bzw. von Mensch und Natur zum Überleben der Menschheit beitragen sollen. Die Schriften Kurokawas haben sicherlich in einem hohen Maße dazu beigetragen, den Begriff *kyōsei* zu popularisieren und als einen Schlüsselbegriff in den akademischen Diskursen in Japan zu etablieren.

In dem Vorwort „Prolog“ (ebd.: 9–19) stellt sich Kurokawa die Frage „Wieso jetzt ein Denken der Konvivialität?“ (ebd.: 9) und beantwortet sie unter der Überschrift: „Zusammenarbeiten, während wir konkurrieren, in

Konflikten miteinander stehen, kritisieren, während wir die Individualität und die Kultur des Partners akzeptieren“ (ebd.) so:

> Ich glaube, die Menschen haben noch nicht genügend die große Veränderung bemerkt, die sich still im Denken vollzieht. Diese Veränderung hat nichts mit Ideologien wie dem Kapitalismus und dem Sozialismus zu tun, und es ist nicht übertrieben zu sagen, dass wir den Auftritt einer neuen Philosophie an Stelle von der eines Kant oder eines Descartes erleben. Aber auf der ganzen Welt entsteht eine mächtige Strömung der Veränderung von Lifestyle bzw. Menschenbildern, die eine stärkere Wirkung ausübt als Ideologien und systematische Philosophien. Diese mit den Augen nicht wahrnehmbare Veränderung nenne ich in einer unbeschwerten Bedeutung Denken – das Denken der Konvivialität. (ebd.: 8 f.)

Kurokawa konstatiert weiter eine schnelle Entwicklung einer Individualität, welche die geschlossene Ordnung der japanischen Gesellschaft in Unruhe versetze und den Protektionismus, der eine Gesellschaft der abgeschotteten Kollektive schützen solle, bedrohe. Im Gegensatz zu einer konvivialen Kooperation, die Konkurrenz, Konflikte und Kritik erlaube, stehe die „Harmonie“ (*wa* oder *chōwa*), die der Entfaltung des Individuums und seiner Fähigkeiten im Wege stehe bzw. Kompromisse aufzwinge und mit der „geistigen Landschaft der Konvivialität“ nichts zu tun habe. Kurokawa spricht weiter, augenscheinlich beeinflusst von populären poststrukturalistischen oder postmodernen Diskursen Ende der 80er Jahre, vom „Tod Gottes gleich Tod des Ideals“ durch die Menge der gewöhnlichen Leute (ebd.: 12 f.) und dem Ende der Hierarchien in der Kultur (also dem Ende von elaborierter Kultur und Massenkultur, ebd.: 12 f.) Wir lebten in einer Gesellschaft des Spiegels, in der man „sich seiner Identität versichere, in dem man den anderen anschaue“ (ebd.: 15). Was die Technik angehe, so seien nicht ihre Universalisierung, keine Atomkraftwerke oder Gebäude aus Stahl und Glas, sondern ihre weiche Anwendung (*sophistication*) notwendig.

> Das 21. Jahrhundert wird wohl das Zeitalter der Konvivialität verschiedener Techniken wie Kernfusion, Kernkraft, Verbrennungskraftwerken und Wasserkraftwerken sein. (ebd.: 17)

Konvivialität meine auch die Aufhebung der Unterscheidung zwischen „Ernsthaftigkeit und Mangel an Ernsthaftigkeit, arbeiten und spielen“ (ebd.: 18). Weiter:

> Das Zeitalter der Individualität, das Zeitalter der Diversität ist eines der Freude, in der die einzelnen Individuen die Entfaltung ihrer Individualität geltend machen, aufgrund einer Beurteilung der eigenen Verantwortung eine Kombination mit anderen wählen, die Unterschiede zum anderen entdecken und Neues schöpfen. (ebd.: 19)

Dafür sei allerdings auch Anstrengung nötig. „Es ist hart, aber wir können nur beginnen, den Weg eines Lebens einzuschlagen, das reichhaltig ein kreatives Funkeln erstrahlen lässt.“ (ebd.)

Die Beispiele, an denen Kurokawa seine Vorstellungen von Konvivialität ausführt, sind überwiegend architektonischer Art. Das erste Beispiel („Die Blumen-Ästhetisierung – das ästhetische Bewusstsein der Konvivialität“, ebd.: 20–43) ist ein rekonstruiertes Teehaus (*chashitsu*) in dem elfstöckigen Gebäude Kurokawas, in dem er „die Konvivialität von Hightech und Tradition“ lebe (ebd.: 20). Das Konzept dafür nennt er „Blumen-Ästhetisierung“ (花数寄, *kasuki*) im Gegensatz zur traditionellen *wabi*-Ästhetisierung (詫び数寄, *wabisuki*), bei der „das Dunkle dem Hellen, das Einfache dem Komplizierten, das Ungeschmückte dem Ornament, achromatische Farben dem Bunten, die Schilfhütte dem *shoin*- (Samuraiwohnhaus-) Stil“ vorgezogen worden seien (ebd.: 27). Kurokawas „Blumen-Ästhetisierung“ bedeute die Konvivialität verschiedener Stile, die Kombination verschiedener Codes.

> Dieses ästhetische Bewusstsein der Konvivialität bedeutet nicht nur, das traditionelle ästhetische Bewusstsein Japans neu zu interpretieren. Ich habe die Vorahnung, dass in Wirklichkeit das ästhetische Bewusstsein der Konvivialität, ja gerade das Empfinden der Konvivialität, das ästhetische Bewusstsein der Gegenwart, des 21. Jahrhunderts sein wird, das nach dem des Zeitalters der Moderne kommen wird. (ebd.: 43).

Im folgenden Kapitel („die Moderne überwinden – von dem Gesichtspunkt, der Separatismus und Dualismus einhüllt“, ebd.: 44–87) setzt sich Kurokawa mit der „Moderne“ auseinander. Er greift dabei drei Punkte auf, die seines Erachtens die Moderne seit den 1920er Jahren ein halbes Jahrhundert lang geprägt hätten:

> 1) Universalismus durch die Industrialisierung; 2) ein Separatismus, der auf der Funktion beruht; 3) das Prinzip der klassenmäßigen Vereinigung. (ebd.: 44)

Im Fall von 1) meint Kurokawa das Prinzip von vereinheitlichen, normierenden Produkten wie Uhren, Flugzeugen, Autos bis zu Computern, die als Ziel der Traumerfüllung für die Massen der Industriegesellschaft gelten. Auch die moderne Architektur mit Häusern wie Schachteln aus Stahl, Beton und Glas sei international geworden.

> Aber bei genauerem Überlegen sind die Normen dieser universellen modernen Gesellschaft solche, die auf dem Wertefundament der westlichen Kultur beruhen. Das Esperanto, eine Lingua franca, die auf der Basis westlicher Sprachen gebildet wurde, stimmt damit überein. (ebd.: 46)

Es gelte, das Esperanto-Modell in Frage zu stellen und eine Konvivialität von Technik und traditioneller Kultur herzustellen. (ebd.: 47)

Weiter kritisiert Kurokawa, dass die westliche Kultur ihr griechisch-römisches Erbe als einziges gepflegt und die muslimische oder die ostasiatische Kultur verworfen habe (ebd.: 49). Durch die Vereinheitlichung der Warenwelt bestünde die Gefahr, dass bei einem nachlassenden Interesse (z.B. an Autos) das Gesellschaftsmodell in Gefahr geriete (ebd.: 49 f.). Er verweist auf die Überlegungen von Gilles Deleuze und Félix Guattari zu Ketten und Rhizomen, die das Häretische und das Geringe mit einschließen (ebd.: 50–53) und Dualismen vermieden. Weitere Überlegungen beziehen sich auf den *noise* (fremde Geräusche), die es zu integrieren gelte, und das *time sharing* in einer Metropole wie Tokyo mit seinem geringen Platz. Das Denken der „Konvivialität versteht Kurokawa auch als „Prinzip der flüssigen Varietäten, welche die Dichotomien schluckten" (ebd.: 67). Damit ist gemeint, dass das binomische Denken (Dichotomien, also der binomische Antagonismus oder die Methode der Analyse) tief in unseren *lifestyle* eingedrungen sei, was ein Denken der Konvivialität erschwere.

Weiter sei das „Denken der Konvivialität" flüssig, reich und leicht, ein Denken der Nomaden der neuen Zeit (ebd.: 71). Überwunden werde müsse auch das Pendeln zwischen Rationalismus und Irrationalismus und Reduktionismus, der durch einen Blick auf das Ganze (*holon*) ersetzt werden sollte.

Im nächsten Kapitel folgen Überlegungen zur Edo-Zeit (1603–1868, ebd.: 88–115), die als „Prätext des Konvivialitäts-Zeitalters" verstanden wird.

> Wichtiger als alles andere ist, dass die Gesellschaft der Edo-Zeit schon eine eigenständige, von anderer Art als der Westen neuzeitliche Gesellschaft darstellte. (ebd.: 91)

Das heutige Tokyo sei ebenfalls ein Erbe des alten Groß-Edos. Ein Charakterzug sei die „Konvivialität von Konzentration und Dispersion" (ebd.: 111), was er am Beispiel diverser regionalen Formen von Kunsthandwerk und verschiedener Schulformen in der Edo-Zeit verdeutlicht.

Kapitel 4 wendet sich der Ambivalenz in der japanischen Kultur am Beispiel der Farbe *rikyūnezumi* (gräuliches Dunkelgrün) zu, das vier verschiedene Farben (Rot, Blau, Gelb, Weiß) in seiner ganzen Widersprüchlichkeit vereine, während das „Grau des Westens" nur eine Mischung aus Schwarz und Weiß darstelle (ebd.: 120 f.). Er dehnt diese Interpretation weiter auch auf die Architektur aus, in der er die ambivalente japanische Form der Architektur mit ihrer Kultur der Vagheit, in der er die Konvivialität von Fes-

tigkeit und Schweben, von Ruhe und Bewegung, von geraden und krummen Linien verwirklicht sieht, den linearen, symmetrischen Formen vor allem des Barocks gegenüber stellt (ebd.: 131–138). Schließlich entdeckt Kurokawa in der modernen Architektur und Kultur des „Camp" Ähnlichkeiten mit der Ambivalenz und Doppeldeutigkeit der japanischen Kultur.

Als nächstes vergleicht er in „Stadtexperimente in der Wüste" (Kapitel 5, ebd.: 154–171) die „Kisten aus Beton" in Kalifornien, in denen man bei Ausfall der Klimaanlagen nicht leben könne, mit der traditionellen arabischen Architektur, die sich der Wüste angepasst habe und die heute eine „Konvivialität von Hightech und arabischer Kultur" (ebd.: 162) verwirkliche. Insgesamt geht es Kurokawa um die „Konvivialität mit anderen Formen der Kultur bzw. der Konvivialität von Geschichte und Zukunft" (ebd.: 154). Auch in Kapitel 6 („Das Denken des Weges und das mittlere Territorium", ebd.: 172–183) steht die Architektur im Mittelpunkt, wobei am Beispiel der japanischen Architektur eine „vielseitige Konvivialität von außen und innen" (ebd.: 172), verkörpert durch die traditionelle japanische „Veranda" (*engawa*), existiere, die ein „Zwischenraum-Territorium" zwischen außen und innen bilde, wie auch im japanischen Garten eine Konvivialität mit den Jahreszeiten und der Natur möglich werde. Von diesem Ansatzpunkt aus diskutiert Kurokawa eine „Architektur des Weges" in der traditionellen wie der modernen Architektur, „die den Menschen nicht negiere" (ebd.: 184). Die im Gegensatz zum Dualismus stehende „Vagheit", eine Form der Konvivialität von Gegensätzen, verkörpere sich im *ma* („Zwischenraum") der japanischen Architektur und der Kultur der mündlichen Absprachen, der Bühnenpräsenz oder der Übernahme von Aufträgen, die eine nicht-kontinuierliche Kontinuität möglich" machten (ebd.: 191).

Als Beispiel für ein Denken des Konvivialen gilt in Kapitel 7 (ebd.: 194–201) Kurokawa die *Yuishiki-* (*Vijñānavāda*, „Nur-Bewusstsein"-) Schule des japanischen Mahāyāna-Buddhismus mit seiner Überwindung des Dualismus von „Geist und Materie", bis hin zur Konvivialität von Leben und Tod (ebd.: 200–201). In dieser Schule existiere neben dem „Guten" und „Bösen" auch ein „Unbeschriebenes" (*muki*), dazwischen liegendes Territorium (ebd.: 198–200).

In Kapitel 8 geht es nun um die „Konvivialität von Mensch und Natur – die Rekonstruktion des Waldes" (ebd.: 202–229). Wieder am Beispiel der traditionellen japanischen Architektur beschreibt Kurokawa die Konvivialität von Mensch und Natur, in die der Mensch, im Gegensatz zu heute, so wenig wie möglich eingegriffen habe, z.B. im Fall der Befestigung von

Flüssen durch Dämme. Die Geräusche der Insekten seien als ein „Zwischenraum" zwischen „noise" und „Musik" empfunden worden (ebd.: 206).

Als nächsten Schritt diskutiert Kurokawa das Denken der „Maschinerie" (*karakuri*) in Kapitel 9 (ebd.: 220–235), wobei es um die Konvivialität von Maschine und Mensch bzw. Tod und Bios (*seimei*) geht. In Japan werde dabei Technik (Maschinerien) nicht als Gegensatz zum Menschen, sondern vielmehr als dessen Verlängerung gesehen. Zum Verhältnis von Postmoderne und Konvivialität schreibt er in Kapitel 10 („Von der Postmoderne zur Konvivialität", ebd.: 236–291), dass es gelte, die Herrschaft des *single code* bzw. des *icon* und den Dualismus von „Heilig und Profan", „Fleisch und Geist, Religion und Wissenschaft, Künstlichem und Natur, Maschine und Mensch, Wellenkammliteratur und Massenliteratur, Ernsthaftigkeit und Unernsthaftigkeit, von Spiel und Arbeit sowie von Leben und Tod" (ebd.: 259) zu überwinden. Weiter greift er positiv weitere postmoderne oder poststrukturalistische Konzepte wie die „Lust" (bei Barthes) auf, wobei er interessanterweise das japanische Wort für Lust 快楽 (*kairaku*) als *konbibiriasoti* liest, oder auch die Auffassung der Entwicklung „vom Tod der Ökonomie" zum „Tausch der Symbole" (ebd.: 269), worunter er dann eine Konvivialität von „materiellen und geistigen Elementen" (ebd.) versteht. In der Welt der Informationsgesellschaft werden dann nicht mehr Geldwerte, sondern „Symbole, Informationen und Zeichen" konsumiert (ebd.: 272). Offensichtlich ebenso an Baudrillard orientiert ist die Vorstellung von der „Konvivialität von „psychisch gesund und verrückt", die sich im „Simulakrum" verkörpere. Ein weiteres Beispiel für Konvivialität ist bei Kurokawa die ganzheitliche „holistische" Medizin, die Elemente verschiedener Diskurse zusammenfüge (ebd.: 290).

Schließlich befasst sich Kurokawa noch mit einer Neustrukturierung des japanischen Hoheitsgebietes, mit Vorschlägen wie der Verlagerung der Regierung auf künstliche Inseln in der Tokyo-Bucht, der Stärkung der regionalen Zentren gegenüber Tokyo, der Entwicklung von Verkehrs-Netzwerken, der Wiederherstellung von Wald in der Musashino-Ebene etc. in Kapitel 11 (ebd.: 292–325)

Im „Epilog" (ebd.: 326–333) schreibt Kurokawa, dass er den Begriff der Konvivialität schon 1979 verwendet habe, aber seit 1980 erst einmal auf den der Koexistenz zurückgegriffen habe (ebd.: 326). Konvivialität meine vor allem die Überwindung eines dualistischen Denkens wie die Gegenüberstellung von „Geist und Körper", „Kunst und Technik", „Mensch und Maschine", „Gefühl und Verstand" (ebd.: 328 f.) bzw. im modernen Design von „Ästhetik und Nutzen", „Form und Funktion" oder „Architektur

und Stadt“ (ebd.: 329). „Konvivialität“ entspricht bei Kurokawa also einem ganzheitlichen, nicht linearen oder binomischen Denken, in dem das Fremde inkorporiert wird und das dem Individuum Entwicklungsmöglichkeiten schafft. Dieses Denken hätte seine Wurzeln auch im japanischen Buddhismus und speziell beim Konvivialitäts-Denken von Shiio Benkyō (ebd.: 331–333).

Konvivialität, die bei Kurokawa häufiger in Konzepte des postmodernen Diskurses eingebettet wird, meint hier vor allem die jeweilige Kooperation von widersprüchlichen Elementen, die Kurokawa dann vor allem im Vagen und im räumlichen Dazwischen der japanischen Kultur verwirklicht sieht. Der Gegenbegriff zur Konvivialität wäre für ihn weniger die „Konkurrenz“, die er als notwendigen Teil eines konvivialen Verhältnisses begreift, sondern der „Dualismus“, das „Entweder-Oder“ der westlichen Kultur.

3.2.2 Neu: Das Denken der Konvivialität – für eine neue Weltordnung

1996 hat Kurokawa seine Überlegungen in dem Buch *Shin Kyōsei no shisō – sekai no shinchitsujo* („Neu: Das Denken der Symbiose – für eine neue Weltordnung“) noch einmal neu formuliert und erweitert. Das letztere Werk besitzt übrigens auch einen englischsprachigen Titel: *Philosophy of Symbiosis*.[10]

In dieser Schrift entwirft Kurokawa wiederum nicht so sehr eine geschlossene gesellschaftliche Utopie, sondern charakterisiert die „Konvivialität“ eher als eine spezifische Form des Denkens und Handelns, mit dem die verschiedenen Widersprüche in der Gesellschaft produktiv genutzt werden sollen.

Während die Überlegungen zu den ökonomischen und gesellschaftlichen Fragen recht diffus und eklektisch bleiben und nicht wesentlich über eine Überwindung von „Industrialisierung“, „Arbeitsteilung“ und „Klassengesellschaft“ im Zuge des „Informationszeitalters“ und einer „neuen Weltordnung“ (vgl. u.a. S. 120–163) hinausgehen, sind seine Ausführun-

[10] Die Nuancen des japanischen Wortes *shisō* unterscheiden sich von entsprechenden Ausdrücken in der deutschen Sprache; es kann auch „Philosophie“ in einem weiten, alltagssprachlichen Sinn bedeuten – im Gegensatz zu dem Terminus *tetsugaku*, der die „Philosophie“ als akademische Disziplin meint. Weiter kann es mit „Denken“ und auch „Geist“ (in dem Sinn, wie er in dem Begriff „Geistesgeschichte“ verwendet wird, wiedergegeben werden.

gen zur Ästhetik und vor allem zur Architektur, seinem eigentlichen Fachgebiet, und dort die Gedanken zu einer „Symbiose“ von Natur und Mensch recht präzise und konkret und werden an Hand vieler Beispiele verdeutlicht. Stellenweise liest sich das Buch auch wie ein Versatzstück des „postmodernen“ Diskurses, besonders wenn Kurokawa an Deleuze und Guattari (1976) anknüpft und eine dezentrale, netzwerkartige, „rhizomatische“ Struktur an Stelle von Hierarchien und „Pyramiden“ vorschlägt (u.a. S. 126 ff.). Konkret beschreibt er einen Städtebau, in dem rhizomatische Netzwerke es dem modernen Nomaden, dem „Homo movens“, ermöglichen sollen, in Einklang mit sich selbst und der Natur zu leben.

Ein wichtiges Element seiner Vorstellungen ist die gegenseitige Respektierung von „heiligen Gebieten“, zu denen er für Japan vor allem den „Reisanbau“ und das „Tenno-System“ zählt (S. 117). Dabei geht es ihm vor allem darum, dass diese beiden Territorien eine entscheidende Bedeutung für die Identität des japanischen Volkes und damit für seinen Zusammenhalt haben sollen. Da die Haltung für oder gegen das „Tenno-System“ zu den zentralen Erkennungsmerkmalen einer „konservativen“ oder „fortschrittlichen“ Position in Japan gehören, waren diese Ausführungen ein Anlass, ihn eher zum konservativen Lager zu zählen.

Im Vorwort erläutert Kurokawa noch einmal die Beziehung des Begriffs *kyōsei* („Konvivialität“) zu dem biologischen Begriff der Symbiose und dem buddhistischen *tomoiki* („Konvivialität“) und bezeichnet „das Denken der Konvivialität“ als etwas, das zur „neuen Weltordnung im 21. Jahrhundert“ würde (ebd.: 1). Vielleicht, um den Eindruck von seiner Schrift aus dem Jahr 1987 zurechtzurücken, betont er, dass sein Denken keinesfalls nur auf dem traditionellen japanischen Denken beruhe:

> Es ist wahr, dass es im Denken der Konvivialität eine tiefe Verbindung mit den traditionellen Ideen und des traditionellen ästhetischen Bewusstseins der japanischen Kultur gibt, aber es soll hier keinesfalls die Besonderheit der japanischen Kultur betont werden. Es gibt in der Geschichte nach der griechischen und römischen in der westlichen Kultur viele Ideen und Philosophien, die Analogien zum Denken der Konvivialität aufweisen, wie bei Demokrit, dem Determinismus der Atom-Theorie (Theorie der Schiefe) von Lukrez, das barocke Naturverständnis von Leibniz usw. (ebd.: 3)

Es habe in der Zeit vom Manierismus im Rahmen einer Minderheit die Vorstellungen eines doppeldeutigen ästhetischen Bewusstseins und das Konzept der Konvivialität gegeben (ebd.). Dabei sei der Begriff der Konvivialität nicht nur etwas, das die Felder „der Kunst, der Kultur, der Politik, der Wissenschaft und der Technik“ überschreite, sondern mit dem die verschiedensten Dimensionen wie die Konvivialität von „Mensch und Natur“,

„Kunst und Wissenschaft", „Verstand und Gefühl", „Tradition und High Tech", „Regionalität und Globalität", „Geschichte und Zukunft", „Stadt und Land", „Meer und Wald", „Abstraktem und Symbolischem", „Teil und Ganzem", „Körper und Geist", „konservativ und fortschrittlich", „Entwicklung und Bewahrung" sich untersuchen ließen (ebd.: 5 f.).

Folgende Punkte hält Kurokawa für elementar:

- Konvivialität wird eine neue kreative Beziehung genannt, die aus Konkurrenz und Spannungen, die Konflikte und Widersprüche enthalten, heraus entsteht;
- Konvivialität wird eine positive Beziehung genannt, die aus einem gegenseitigen Gegensatz entsteht, wobei beide Seiten füreinander notwendig sind und sich zu verstehen versuchen;
- Konvivialität wird eine Beziehung genannt, die eine neue Schöpfung möglich macht, was im Fall nur einer Seite nicht möglich wäre;
- Konvivialität wird eine Beziehung genannt, bei der die Individualität und die heiligen Bezirke beider Seiten geachtet und versucht wird, die Gemeinsamkeiten auszuweiten;
- Konvivialität wird eine Beziehung genannt, bei der die eigene Existenz inmitten des großen Systems des Lebens, das uns gibt und das uns gegeben wird, positioniert wird. (ebd.: 6)

Er grenzt den Begriff der Konvivialität auch von denen der „Koexistenz", des „Kompromisses" und der „Harmonie" ab, weil der „Kompromiss" eher einen passiven und keinen „kreativen", aktiven Umgang mit Widersprüchen bezeichne, und die „Harmonie" als ein eher ästhetischer Terminus nicht auf wirkliche Widersprüche, sondern auf die Balance von Differenzen ziele. Eine Koexistenz bestehe, wie im Fall von USA und UdSSR, lediglich darin, die gegenseitige Vernichtung zu vermeiden und nebeneinander zu existieren.

Das Buch selbst enthält die Kapitel seines Werks von 1987, *Das Denken der Konvivialität – ein Lebensstil, um in Zukunft zu überleben* (Kurokawa 1987), teilweise neu strukturiert, und einige neue Kapitel, auf die hier eingegangen werden soll. Im „Prolog" (ebd.: 20–38) z.B. wird dabei stärker auf die Wurzeln des Begriffs bei Shiio Benkyō eingegangen, während die Ausführungen zur Individualität sich dann im nächsten Kapitel finden. Diese wird „Die Weltordnung des 21. Jahrhunderts" (ebd.: 39–66) genannt und soll aus folgenden Entwicklungen bestehen: die Entwicklung einer Informationsgesellschaft bzw. einer postindustriellen Gesellschaft; die Verschiebung von einer linearen zu einer nicht-linearen Ökonomie; der Übergang von der Macht zur Autorität; das Heraufkommen eines asiatisch–pazifischen Zeitalters, das auf dem Prinzip des Bios (wie im Fall der Biotechnologie, der Computer-Kommunikation, der Öko-Technologie etc.) beruhe; der Übergang zu holonischen bzw. netzwerkartigen Strukturen; die Entwicklung einer pluralistischen Konvivialität in den Wissenschaften; die

Verschiebung von einer an den Ort gebundenen Ackerbau- zu einer nomadischen Gesellschaft (*homo movens*); die Entwicklung einer Öko-Technologie, welche die primären, sekundären und tertiären Bereich der Wirtschaft umfasst; die Entwicklung von Sicherheiten im Zeitalter der Konvivialität mit fremden Kulturen usw.

Das nächste Kapitel enthält Überlegungen zu „Vom Zeitalter der Maschinen zum Zeitalter des Bios“ (ebd.: 67–92). Seine Architektur enthalte auf dem Prinzip des Bios aufbauend als Schlüsselbegriffe die Prinzipien des Metabolismus (Stoffwechsel), der Metamorphose (plötzliche Mutationen und Transformationen) und der Symbiose (Konvivialität) (ebd.: 92).

In dem Kapitel „Konvivialität in der Ökonomie – die Konvivialität von Wirtschaft und Kultur“ (ebd.: 93–119) stellt Kurokawa einige neue Überlegungen zur einer konvivialistischen Ökonomie vor. Dabei geht es vor allem darum, die verschiedenen Elemente in eine kooperative Balance zu bringen, wie z.B.:

> Die Stellung von mittleren und kleinen Betrieben zu den Großbetrieben und die Stellung von internationalen Konzernen zu lokalen Betrieben wird sich zweifelsfrei ändern. Im Zeitalter der Konvivialität werden Großbetriebe und Mittel- und Kleinbetriebe sowie lokale Betriebe gleichberechtigt und miteinander zusammenleben. (ebd.: 109)

Weitere Vorstellungen sind die Entwicklung von Hochwertigkeit und Diversität im Zeitalter der Informationsgesellschaft (ebd.: 110). In Zukunft würden ökonomische Entwicklungen nicht aus „Macht“ heraus geboren, sondern aus einer „Autorität“, die auch in der traditionellen Kultur wurzele. Dabei gebe es „heilige Bezirke“, wie im Fall von Japan „das Tenno-System, den Reis und den Yokozuna im Sumo“ (ebd.: 111). Das Tenno-System trage dabei zur „Stabilität der Gesellschaft auf unermessliche Weise“ bei (ebd.). Ökonomische Konvivialität bei Kurokawa ist keine Frage von Eigentumsverhältnissen, Markt, Staat und anderen Fragen, sondern die einer grundsätzlichen Gleichstellung aller Partner in von Hierarchien befreiten Netzwerken sowie der Respekt vor den Besonderheiten der Kultur der anderen.

Im Kapitel „Konvivialität von Mensch und Natur“ (ebd.: 333–400) werden die Überlegungen aus dem Buch von 1987 zu dem Kapitel mit demselben Titel wieder aufgegriffen, aber durch Ausführungen durch die Wiederherstellung von Laubwald und zu einer natürlichen Form des Düngers (im Rahmen von Recycling und Ökotechnologie) oder zur Wiederherstellung der traditionellen Holzwirtschaft samt ihrer Kultur ergänzt. Er fordert „heilige Bezirke“ nicht nur für Japan (Reisanbau einschließlich seiner Kultur oder Sumo), sondern auch für die USA, worunter er solche Dinge wie

den Hollywood-Film, Musicals, die Autoindustrie, Baseball, Jazz, Country-Musik etc. versteht (ebd.: 335).

Weitere Überlegungen beziehen sich auf das „paradoxe" Verhältnis von Sicherheit und Wirtschaftlichkeit im Fall der Erdbebensicherheit von Architektur in Städten wie Tokyo und auf die Bewahrung von Kanälen, die er als „gemeinsames Territorium" von Mensch und Natur (als „Zwischen-Raum", ebd.: 337) begreift. Er schlussfolgert auch daraus, dass zwischen dem privaten und dem öffentlichen Besitz verschiedene Formen eines Zwischenraums von privat-öffentlichem Besitz entstehen und auf die traditionellen Formen der Konvivialität von Natur und Mensch in Japan zurückgegriffen werden müsse (ebd.: 400).

In „Die Formierung des Sinns" (ebd.: 473–514) ergänzt Kurokawa bisherige Vorstellungen zur einer Konvivialität mit dem Geringen (*minor*) und dem Fremden in der Architektur. Er beschreibt weitergehende Entwicklungen in der postmodernen Architektur, die er folgendermaßen zusammenfasst:

> von der Analyse zur Abstraktion (*symbolization*), von der Konstruktion zur Dekonstruktion (*deconstruction*), von der Organisierung zur Relationierung *(relation*), von der Einführung zum Zitat (*quotation*), vom Zusammenschluss zur Vermittlung (*intermediation*), von der Regulierung zur Transformation (*transformation*), von der Verdeutlichung zur Verkomplizierung (*sophistication*), von der Indikation zur Konnotation (*connotation*). (ebd.: 494)

Grundsätzlich werde mit der „Konvivialität von Freiheit, Individuum und fremdartiger Kultur eine diversifizierte Gesellschaft" angestrebt (ebd.: 502). Das nächste Kapitel konzentriert sich wieder ganz auf die Architektur und hat die Konvivialität von „Abstrakt und Symbolismus" (ebd.: 515–570) zum Thema, wobei das „Abstrakte" ein Erbe der Moderne sei. Neu ist das letzte Kapitel zur „Konvivialität Asiens – die Renaissance Asiens, welche die Zukunft erschließt (ebd.: 621–691). Er greift hier auch die theoretischen Ansätze von einem „Ende des Logozentrismus" (ebd.: 697 f.) bei Jacques Derrida (1930–2004) auf und bezieht sich positiv auf die Überlegungen des damaligen malaysischen Ministerpräsidenten Mahathir Mohamad (*1925), sowohl was die Kooperation asiatischer Staaten und deren vom Westen unterschiedliche Wertvorstellungen, als auch was die Konvivialität von Natur und Stadt in *eco cities* angeht. Japans wichtigster Wirtschaftszweig, so meint Kurokawa, werde in Zukunft ökologisch sein und aus Landwirtschaft, Fischerei und Holzwirtschaft bestehen (ebd.: 682).

Im Epilog (ebd.: 691–699) betont er noch einmal, dass sich die Entwicklung von einer „Philosophie der Koexistenz zu einem Denken der Konvi-

vialität“ vollziehe, worunter er vor allem die Überwindung des modernen Dualismus (Geist und Körper, Kunst und Wissenschaft, Mensch und Maschine, Gefühl und Verstand) verstehe (ebd.: 692 f.). Er verweist schließlich auch darauf, dass sein Konzept von *kyōsei* in der buddhistischen Tradition, in der *tomoiki*-Bewegung von Shiio Benkyō, wurzele.

Konvivialität bei Kurokawa ist nicht scharf umrissen, sondern eher ein allgemeines Prinzip, bei dem zwei mehr oder weniger gleichberechtigte, aber nicht gleiche Partner zum Nutzen beider zusammenwirken, ohne ihre jeweilige Individualität oder Besonderheiten aufzugeben, sowohl in den Mensch-Mensch-Verhältnissen als auch im Verhältnis des Menschen zur Natur. Ein wichtiges Element bei Kurokawa ist das Dazwischen (auch in Form von Netzwerken), das mittlere Territorium, in dem sich zwei verschiedene Akteure treffen und miteinander kooperieren. Weiter sieht Kurokawa, in der Tradition der sogenannten Japaner-Diskurse (*nihonjinron*), einen Gegensatz zwischen dem westlichen Dualismus und der japanischen Tradition des „Dazwischens“.

3.3 Wortfelder

Ein Begriff wie *kyōsei* wird auch immer innerhalb eines Feldes ähnlicher und verwandter Begriffe benutzt, die bei seiner Verwendung assoziiert werden, also sozusagen semantisch mitschwingen. Dies gilt besonders für einen Terminus wie *kyōsei* (共生・共棲), da beide Bestandteile, das „gemein“, „zusammen“, „kommun-“ von *kyō* (共) und das „Leben“ von *sei* (生), mit zu den häufigsten Wörtern bzw. Wortbestanteilen im Japanischen zählen. Beide Schriftzeichen gehören auch zu den eher einfachen und oft verwendeten Schriftzeichen. Auf eine linguistische Wortfeldanalyse soll hier verzichtet werden, aber es soll wenigstens erwähnt werden, welche Begriffe mit *kyōsei* semantisch in Beziehung stehen.[11]

Die Lautung *kyō* selbst repräsentiert eine große Vielzahl von unterschiedlichen Schriftzeichen im Japanisch. Das in biologischen Fachbegriffen verwendete *kyō* (棲) bedeutet zuerst einmal „wohnen“ mit seinen Nebenbedeutungen „leben“, „bewohnen“ oder auch zoologisch „nisten“.

[11] In diesem Zusammenhang wurde bei der Übersetzung der japanischen Beispiele vor allem auf das Internet-Lexikon *wadoku jiten* (https://www.wadoku.de/search/) zurückgegriffen.

Kyō (共) nun hat in der *kun yomi* (japanisch-japanische Lesung) des Schriftzeichens die Lesung *tomo* und bedeutet soviel wie „zusammen“ und „gemeinsam“, aber auch, vor allem als Suffix, „alle“ oder „beide“ (das Japanische kennt keinen grammatischen Plural). Im Deutschen kann das Zeichen 共 (*kyō* oder *tomo*) also entweder durch „gemein-“ (wie in Gemeinschaft oder Gemeinde), „zusammen“ oder „kommun-“ (wie auch in Kommune, kommunal oder Kommunitarismus) wiedergegeben werden.

In der sinojapanischen Lesung *kyō* wird es in einer großen Zahl von Wörtern als Wortbestandteil verwendet, wovon hier nur einige der Symbiose oder Konvivialität relativ nahe Begriffe erwähnt werden sollen. Homonyme für 共生 mit dem Schriftzeichen 共 (ohne Berücksichtigung des Wortakzents) wären z.B. 共成 (linguistisch: „Zusammenbildung“), 共政 („gemeinsam regieren“) oder 共性 (linguistisch: „Utrum“).

Einige wenige Beispiele für Begriffe, die zu dem engeren oder weiteren Wortfeld von *kyōsei* gehören, wären 共存 (*kyōzon,* „Koexistenz“), 共通 (*kyōtsū,* „Gemeinsamkeit“, „gemeinsame Eigenschaft“), 共通性 (*kyōtsūsei,* „Gemeinsamkeit“), 共通点 (*kyōtsūten,* „gemeinsamer Punkt“), 共感 (*kyōkan*, „Sympathie“), 共感性 (*kyōkansei*, „Empathie“), 共用 (*kyōyō,* „gemeinsame Benutzung“), 共同 (*kyōdō*, „Partnerschaft“, „Kooperation“), 共同地 (*kyōdōchi,* „Allmende“, „Gemeindeland“), 共同的 (*kyōdōteki*, „gemeinschaftlich“), 共同体 (*kyōdōtai,* „Gemeinschaft“) und viele andere Zusammensetzungen mit *kyōdō*, weiter 共有 (*kyōyū*, „gemeinsamer Besitz“, „Miteigentum“), 共有金 (*kyōyūkin* „Gemeingelder“), 共益 (*kyōeki,* „Gemeinnutz“, „öffentliches Interesse“), 共産 (*kyōsan,* „gemeinschaftliche Produktion“), in der Bedeutung von 共産主義 (*kyōsan shugi,* „Kommunismus“) und 共産党 (*kyōsantō,* „Kommunistische Partei“), 共栄 (*kyōei,* „beiderseitiger Vorteil“, „beiderseitiger Nutzen“, „gemeinsames Wohlergehen“), 共助 (*kyōjō,* „gegenseitige Hilfe“, „Kooperation“, auch „Amtshilfe“ oder „Rechtshilfe“), 共済 (*kyōsai,* „gegenseitige Unterstützung, „gegenseitige Hilfe“), 共観 (*kyōkan,* „Synopse“), 共営 (*kyōei,* „gemeinsame Leitung“), 共立 (*kyōritsu,* „gemeinschaftliche Errichtung“), 共催 (*kyōsai,* „gemeinsame Veranstaltung“), 共時 (*kyōji,* „Synchronie“, auch im sprachwissenschaftlichen Sinn), 共学 (*kyōgaku,* „Koedukation“), 共編 (*kyōhen,* „Koedition“), 共販 (*kyōhan,* „gemeinschaftlicher Verkauf“), 共伴 (*kyōhan,* „Begleitung“), aber auch 共犯 (*kyōhan,* „Mittäterschaft“, „Komplizenschaft“), 共食い (*tomogui,* „Kannibalismus“), 共謀 (*kyōbō,* „gemeinsame Planung“, „konspirative Verschwörung“, „Komplott“), und schließlich auch 共和 (*kyōwa,* „republikanisch“), 共和国 (*kyōwkoku,* „Republik“) usw. In dem japanisch-deutschen Internetlexikon *wadoku jiten* (https://www.

wadoku.de/, Zugriff am 18.8.2018) finden sich 200 Einträge zu *kyō* oder *tomo* (共).

Weiter gibt es wie gesagt eine Vielzahl von Schriftzeichen, die *kyō* gelesen werden können. Das The *New Nelson Japanese-Englisch Character Dictionary* (1997) listet 109 Schriftzeichen (und eine Schriftzeichenkombination) mit dieser Lesung auf. Die dem Schriftzeichen 共 in seiner semantischen Bedeutung am nächsten kommenden Schriftzeichen mit der Lesung *kyō* dürfte wohl 協 darstellen, im Sinn von „Zusammenarbeit", „Kooperation", „Einigung" oder „Beratung", wie in 協力 (*kyōryoku*, „Zusammenarbeit", „Kooperation"), das sich auch in diversen Zusammensetzung wie 協力関係 (*kyōryoku kankei*, „Kooperationsbeziehung") findet, 協同 (*kyōdō*, „Kooperation", „Zusammenarbeit"), z.B. auch in 協同組合 (*kyōdō kumiai*, „Genossenschaft", „Kooperative", „Coop"), und in 協調 (*kyōchō*, „Zusammenarbeit", „Kooperation", „Zusammenwirken", weiter „Harmonie", „Eintracht", „Versöhnung" etc.).

Weiter gibt es auch Schriftzeichen, in dem 共 als Bestandteil vorkommt. Als Beispiel sei 供 mit dem Bestandteil (dem Radikal) *ninben,* „Mensch", und dem Bestandteil „zusammen", „gemeinsam", genannt. 供 wird zuerst ebenfalls *tomo* gelesen und bedeutet u.a. „Gefolgsmann", „Gefolge" oder „Begleiter". In der Lesung *kyō* hat es u.a. die Bedeutung „Opfergabe" oder auch „Bewirtung", „Einladung" oder auch „Aussage". In Zusammensetzungen meint es „geben" (im Sinne von „spenden", „liefern", „versorgen" etc.); zum Beispiel soll der wichtige ökonomische Fachbegriff *kyōkyū* („Angebot") in 需要供給 (*juyō kyōkyū*, „Nachfrage und Angebot") aufgeführt werden.

Weiter soll auch noch erwähnt werden, dass ein Homonym (einschließlich des Wortakzents) von 共生 *(kyōsei)* 強制 geschrieben wird und „Zwang", „Nötigung", „Druck" oder „Erzwingung" bedeutet. Es ist möglich, dass bei der Verwendung des Begriffs „Symbiose" auch dieses Wort mit assoziiert wird. Eine fast gegenteilige Bedeutung hat das Schriftzeichen 異 (aus „Feld" und „zusammen"), das die Bedeutungsnuancen „anders", „fremd", „unterschiedlich" oder „Differenz" zum Ausdruck bringt.

Das Schriftzeichen 生 nun kann reinjapanisch auch *nama* („roh") gelesen werden, während es durch die Zufügung von Hiragana-Silbenbuchstaben zu dem Verb 生きる (*ikiru*, oder in Zusammensetzungen 生き *iki*, „leben") wird. Die sinojapanischen Lesungen, vor allem *sei*, aber auch *shō* oder *jō*, finden sich dann in den vielfältigsten Zusammensetzung wieder, von 生命 (*seimei*, „biologisches Leben") und 生命工学 (*seimei kōgaku,* „Biotechnologie") über 生物 (*seibutsu*, „Lebewesen") und 人生 (*jinsei*, „Leben eines

Menschen“), bis hin zu 生活 (*seikatsu*, „Alltagsleben“), aber auch bei vielen Lebensmitteln wie 生中 (*seichū*, „großes Bier“).

Davon abgeleitet gibt es übrigens auch den 生活者 (*seikatsusha*), den „Menschen im Alltagsleben“, oder, wie man in Anlehnung an Jürgen Habermas sagen könnte, „Lebenswelter“, und es gibt im Großraum Tokyo eine relativ erfolgreiche, nur auf kommunaler bzw. präfekturaler Ebene wirkende, basisdemokratische, „grüne“ und feministische Vereinigung, das *Tōkyō Seikatsuha Nettowāku* („Netzwerk der Lebenswelter von Tokyo“), das sich auf das Vertriebsnetz einer Konsumgenossenschaft stützt und fast ausschließlich Frauen als Kandidaten aufstellt.

Von Interesse ist auch, dass ein komplimentärer Begriff zur Symbiose oder Konvivialität, die Konkurrenz (競争, *kyōsō*) zuerst von Fukuzawa Yūkichi (1835–1901) aus dem Englischen als Übersetzung für *competition* verwendet wurde.

4 *Kyōsei* im Buddhismus und anderen Religionen

4.1 *Gushō*

Kyōsei („Konvivialität“), ursprünglich in der Bedeutung der „Symbiose“, einem Fachbegriff der Biologie und der Ökologie, wird der Begriff nun in Japan für viele Formen des kooperativen Zusammenlebens von Mensch und Natur, aber auch von Mensch und Mensch verwendet. Bedeutsam ist allerdings eine weitere Herkunft des Wortes bzw. der Kombination der beiden Schriftzeichen *kyō* (共, gemeinsam) und *sei* (生, Leben). In der rein-japanischen, buddhistisch konnotierten Lesung der beiden Schriftzeichen, *tomoiki*, geht *kyōsei* auf einen älteren buddhistischen Begriff mit denselben Schriftzeichen, *gushō* gelesen, zurück, der gleichfalls die Bedeutung eines auf gegenseitige Unterstützung beruhenden Zusammenlebens von Menschen mit anderen lebendigen Wesen aufweist. Der Terminus wurde von dem chinesischen Mönch Tán-luán (476–542, jap.: Donran) und Begründer der chinesischen Schule des „Reinen Landes“ (jap. *jōdo*) geprägt. Bei Tán-luán ist *gushō* ein untergeordneter Begriff der 縁起 (Jap. *engi*, Sanskrit: *pratītya-samutpaada*), den man etwa mit „Entstehung in Abhängigkeit“ oder „Kharma“ übersetzen könnte. Die (manchmal 10, manchmal 12) *engi* sind die Faktoren, die das menschliche Leben, sein Kharma, determinieren (wie z.B. das Nicht-Wissen, karmische Formationskräfte, Bewusstsein, Geist (*kokoro*) und Körper, die sechs Sinne, das Außen und Objektbewusstsein, Empfindungen, Begehren, Anhaftung an die Welt – vor allem das „Ich-Bewusstsein“ –, Geburt, Tod, Schmerz und das Leiden allgemein). Der Begriff *engi* ist auch eng mit dem *ōjō* (grob: das gemeinsame Eingehen in das Reine Land oder Buddha-Werden nach dem Tod), einem zentralen Konzept der japanischen buddhistischen „Schule des Reinen Landes“, verbunden. Vereinfacht gesagt geht es darum, sich aus der Kette der Wiedergeburten von den *engi* zu lösen und den Weg Buddhas zu beschreiten und im Fall der „Schule des Reinen Landes“ in das „Reine Land“ zu gelangen.

Der Buddhologe Makoto Takemura sieht den Grund dafür, dass aus *gushō* (共生) innerhalb der „Schule des Reinen Landes“ *tomoiki* bzw. *kyōsei* wurde, folgendermaßen:

> Shiio Benkyō hat aus der Zeile *gushō gokuraku jōbutsu butsudō* („Lasst uns zusammen im Paradies geboren werden und den Buddha-Weg beschreiten“) am Ende des *shigusei-gan* („Die vier Boddhisatva-Gelübde“), das in der „Schule des Reinen Landes“ rezitiert wird, bzw. aus dem *gangushōjōju ōjōanrakkoku* („Hoffentlich mit allen unterschiedlichen Lebewesen zusammen ins Paradies eingehen“) des *Ōjōraisen* des *Zendō* […] das

> Wort *gushō* (共生) entnommen, 1922 die „*tomoiki*- (共生) Bewegung“ organisiert und eine gesellschaftliche Bewegung entwickelt. Mit anderen Worten, *gushō*/*tomoiki*/*kyōsei* (共生) war ursprünglich ein Wort, das im Buddhismus rezitiert wurde.
> (Takemura 2006: 10)

Durch seine enge Verbindung zu dem *engi* bedeutet *tomoiki* auch die enge Verbindung zu allem Lebenden in Vergangenheit und Zukunft, als eine Art Prozess und nicht nur als Zustand.

Daneben wäre zu fragen, ob die in der Meiji-Zeit (1868–1912) eingeführte Übersetzung von *symbiosis* als *kyōsei* nicht möglicherweise ebenfalls Shiio dazu angeregt hat, den Begriff aus seinem traditionellen Kontext (als *gushō*) zu lösen und ihn zu einem zentralen Konzept für die Praxis der Religionsgemeinschaft umzuformen. Das japanische Wikipedia datiert die erste nachgewiesene Nennung von *kyōsei* als „Symbiose“ auf das Jahr 1888, in einem Aufsatz von Miyoshi Manabu (1862–1939).[12]

4.2 *Tomoiki* als buddhistische Konvivialität

Ab dem Ende des 19. Jahrhunderts wurde der Begriff *kyōsei* also von dem Buddhologen, Politiker und Mönch der *Jōdōshū* („Schule des Reinen Landes“), Shiio Benkyō (1876–1971), wieder aufgegriffen. Shiio war ab 1926 Professor für Buddhologie an der buddhistisch geprägten Taisho University in Tokyo sowie insgesamt drei Mal ihr Präsident und vertrat ab 1928 als Abgeordneter drei Legislaturperioden den Wahlbezirk Nagoya 1 im Unterhaus. Er war nach 1945 Oberhaupt des Zōjō-Tempels in Tokyo, einem der wichtigsten Tempel der *Chinzeiha* (Chinzei-Richtung), weiter an der von der „Schule des Reinen Landes“ geprägten Tokai Gakuen University in der Stadt Miyoshi, Präfektur Aichi, tätig, zeitweise ihr Vorstandsvorsitzender und ab 1963 Präsident an dem neu gegründeten Tokai Gakuen Women’s College in derselben Stadt, deren Gründungsphilosophie in der englischen Erklärung als *tomoiki* („living together, helping each other“) (https://www.tokaigakuen-u.ac.jp/english/about/, Zugriff am 2.8.2019), bezeichnet wird.

Die „Schule des Reinen Landes“ ist die älteste der drei großen Religionsgemeinschaften in Japan, die in der Kamakura-Zeit (1185–1333), im japanischen Mittelalter, entstanden. Bei den anderen beiden handelt es sich um die *Jōdo shinshū* („Wahre Schule des Reinen Landes“) und der *Nichirenshū* („Nichiren-Schule“). Die „Schule des Reinen Landes“ geht auf den

[12] Vgl. https://ja.wikipedia.org/wiki/共生, Zugriff am 30.10.2017.

Religionsstifter Hōnen (1133–1212) zurück und wurde 1175 gegründet. Allen drei Religionsgemeinschaft ist gemein, dass sie noch stärker als andere buddhistische Religionsgemeinschaften in Japan zuvor auf das *tariki*, auf die Kraft von außen bauen, also Rettung durch den Glauben bzw. die Gnade Buddhas, im Gegensatz zum *jiriki*, der Erlösung durch eigene Kraft. Im Fall der „Schule des Reinen Landes" geschieht dies vor allem durch das Vertrauen in die Kraft des Boddhisativas Amida Nyōrai (Tathāgata Amitābha), dem wichtigsten Boddhisatva des Reinen Landes, und durch das Anrufen Amida Nyōrais (*nenbutsu*).

Der Begriff *tomoiki*/*kyōsei* wird auch heute noch aktiv von der Religionsgemeinschaft der „Schule des Reinen Landes" verwendet. Nach dem Buddhologen und buddhistischem Priester Maeda Egaku (1926–2010) bilden die drei folgenden Aspekte die Grundlagen für die *tomoiki*/*kyōsei*-Bewegung – hier indirekt zitiert nach Kakehashi (1999: 231):

> Erstens das „Erwachen" (das Begreifen der menschlichen Daseinsweise), zweitens die Konvivialität, in der alle (alles) von gleich auf gleich lebt und leben kann bzw. dass man mit der Natur konvivial leben sollte, und drittens, dass man als ideale Welt ein „Reines Land der Konvivialität" zu verwirklichen anstreben sollte.

Kakehashi Nobuaki fügt an:

> Der zweite Punkt, die Konvivialität mit anderen Lebewesen und der natürlichen Umwelt anzustreben, macht es möglich, nach Berührungspunkten mit der Ökologie zu suchen. (Kakehashi 1999: 231)

Nach Takemura (2016: 11f.) kennt die *kyōsei/tomoiki*-Bewegung 10 Ebenen von „leben" (生きる, *ikiru*), womit das alltägliche Leben gemeint ist:

1) Den Körper leben (das ist mit Freude zu arbeiten);
2) Die Seele leben (das ist zu erwachen);
3) Dinge [*mono*] leben (das für ein einfaches Leben Notwendige aus dem Abfall gewinnen – in den Dingen sammelt sich die Kraft der gesamten Welt;
4) Sachen [*koto*] leben (es ist notwendig, beim Nutzen aller Sachen Äußerlichkeiten und schlechte Gewohnheiten zu durchbrechen, die einem erteilten Pflichten zu erfüllen und die Aufgaben zu verteilen);
5) den Menschen leben (es ist notwendig, ein Leben im Glauben zu führen, in dem man die Zeit und die Bildung nutzt);
6) das Haus leben (das ist die Harmonie);
7) die Nachbarschaft leben (drei Häuser in beide Richtungen);
8) die Selbstverwaltung leben (Stadt, Gemeinde, Dorf);
9) das Land [*kuni*, also die Region oder den Staat Japan] leben;
10) die Welt leben.

Die *kyōsei/tomoiki*-Bewegung hatte weiter 10 Prinzipien, die im *Kyōsei yōmoku jūkō* (Die zehn Prinzipien des *kyōsei/tomoiki*) aufgelistet wurden. Diese lauten (vgl. Takemura 2006, S. 59):

Ein Mitglied der Konvivialitäts- (*tomoiki*) Bewegung
1) lebt und schreitet vom Standpunkt der Koexistenz und gemeinsamen Wohlfahrt [*kyōzon kyōei*] auf dem Hauptweg der konvivialen Wahrheit fort;
2) macht die Harmonie des Karmas der ganzen Welt zur Wahrheit und zur Sache des Lebens und lebt damit konvivial;
3) zerstört den Irrglauben, lebt in einer Religion, welche die richtige Form des Erwachens besitzt, und schätzt deren schöpferische Entwicklung;
4) macht die Erhabenheit des Staatskörpers deutlich, lebt im Volksglauben und will die Eintracht aller Länder verwirklichen;
5) forscht und denkt tief nach, bewirkt Verbesserungen und macht „mit Freude arbeiten“ zu seinem Motto;
6) besitzt, als besonders Wichtiges im Leben, Achtung vor der Arbeit, findet Erfüllung in ihr und ist entschlossen, nicht an Nutzlosem zu hängen;
7) macht sich vom Irrtum des Vorurteils frei und beharrt auf der Arbeit am Ganzen und einer Erziehung im Glauben;
8) ist entschlossen, das Zentrum der Politik als Fortschritt des menschlichen Lebens zu zeichnen, die Brüderlichkeit und die Konvivialität der Menschheit zu verwirklichen;
9) steht auf dem Boden von Wirtschaft und Glaube, entwickelt die Produktion und plant die Entfaltung der Wirtschaft;
10) macht das Reine Land, die Rettung aller Lebewesen zu seiner Aufgabe und beharrt auf dem Bhodisattva-Gelübde [*hongan*].

Natürlich spiegeln diese Grundsätze auch den Zeitgeist der 20er Jahre in Japan wider; es ist aber bemerkenswert, dass die Bedeutung des „Staatskörpers“ sofort konterkariert wird mit einer Art eines buddhistischen Internationalismus, also dem Beharren auf Frieden, Harmonie und Entwicklung der gesamten Menschheit. Eine Konvivialität mit anderen religiösen Vorstellungen wird nicht formuliert, sondern zur Zerstörung von deren „Irrglauben“ aufgerufen.

4.3 *Kyōsei* in der „Schule des Reinen Landes“ heute

Auch heute noch wird der Begriff der Konvivialität (*kyōsei*) in der „Schule des Reinen Landes“ aktiv verwendet. Ein kleines Beispiel dafür: Am Eingang des Kōmyō-Tempels in Kamakura, einem der Haupttempel der Religionsgemeinschaft, stand am 31. März 2010 eine große Tafel mit folgenden Slogans:

> Hōnen Shōnin Konvivialität – 800ster Todestag des Religionsstifters;
> Nur die Religionsgemeinschaft des Reinen Landes hat die Lehre von Hōnen empfangen, sie liebte das Leben in der Vergangenheit, tut es heute und wird es morgen tun, und sie schafft eine Kultur der neuen Konvivialität;
> Ur-Manifest für das 21. Jahrhundert der Religionsgemeinschaft des Reinen Landes: den Toren die Erleuchtung, den Familien das Licht Buddhas, der Gesellschaft die Liebe, der Welt die Konvivialität.

Hier ist der japanische „Staatskörper" nun durch die „Gesellschaft" ersetzt worden.

In dem von der Nihon bukkyō gakkai („Buddhistische Gesellschaft Japans") editierten Band „Das Denken der Konvivialität im Buddhismus" (1999), der aus verschiedenen Perspektiven das Konvivialitäts-Denken im japanischen Buddhismus beleuchtet, wird auch noch einmal das *tomoiki*-Denken der „Schule des Reinen Landes" vorgestellt.

Kakehashi Nobuaki (*1958), Professor für die Geschichte des Buddhismus an der buddhistischen Osaka Otani University, setzt in seinem Aufsatz „Die Lehre vom Reinen Land und das Denken der Konvivialität – auf der Suche nach Berührungspunkten zur Umweltethik" (Kakehashi 1999) die buddhistische Konvivialität in Beziehung zur Symbiose in der Ökologie und konstatiert erst einmal, dass sowohl die Symbiose als auch die buddhistische Konvivialität von einer grundsätzliche Gleichheit der Partner und einer Achtung voreinander ausgehen. Deswegen könnte die Viehzucht nicht als symbiotisch oder konvivial betrachtet werden, weil es sich dabei um das Verhältnis von Herrschern und Beherrschten handele (ebd.: 231 f.). In letzter Zeit gehe man von der Erde als globalem ökologischen System aus, und mit seinem Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten füge man diesem Schaden zu (ebd.: 232). Als Hauptursache aus buddhistischer Sicht sei „die Ursache für die Zerstörung der Umwelt nichts anderes als unsere egozentrischen Begierden" (ebd.). Auch dem Umwelt- oder Naturschutz wirft Kakehashi ein anthropozentrisches Weltbild vor, da auch er noch den Nutzen für den Menschen in den Mittelpunkt stelle (ebd.: 233). Erst wenn wir unsere Selbstsucht verwerfen, seien wir in der Lage, zu einer konvivialen Welt zurückzukehren (ebd.). Aber es sei auch anderseits nicht möglich, die menschliche Geschichte zu negieren und die Zivilisation und den Wohlstand, der auf dieser Selbstsucht beruhe, abzuschütteln (ebd.: 234).

Für Kakehashi nun stellt sich die Frage, wie die *bonnō* (Sanskrit: *kleśa*, „Verschmutzungen" der Welt, die das Leiden verursachen, die oft in die drei „Gifte" Gier bzw. Gierigkeit, Wut oder Hass und Nicht-Wissen bzw. Torheit oder Ignoranz eingeteilt werden), die eben die Begierden produzieren, innerhalb des Mahayanna- („Großer-Wagen") -Buddhismus be-

kämpft werden. Dieser lehne eine vollständige Vernichtung der *bonnō* ab, weil diese zum Verschwinden von Körper und Geist führten. Stattdessen würde der Weg der Bodhisattvas geschätzt, bei dem noch ein Rest der *bonnō* erhalten blieben, wie es zum Beispiel die *Yuima*-Sutre (Sanskrit: *Vimalakīrti-nirdeśa Sūtra*) lehre (ebd.: 235).

So wie auch noch der Niedrigste gerade durch die *bonnō* zur Erleuchtung kommen und in das Reine Land eingehen könnte, so könne „in der Welt der Konvivialität auf jeden Fall sich alles Mögliche miteinander austauschen. Weil der Mensch aus dieser Welt der Konvivialität heraussteht, hat er diese Fähigkeit verloren, aber wenn er nach dieser Welt der Konvivialität strebe, muss er seinen Geist reinigen und den Ruf der Welt der Konvivialität empfangen. Es ist gefordert, sich auf die Kraft der Natur zu verlassen und eine Haltung einzunehmen, bei der man von der Natur lernt. Wenn wir dies tun, dann werden wir dadurch unsere Begierden kontrollieren und in die Welt der Konvivialität geführt werden.“ (ebd.: 242)

Kakehashi fasst seine Gedanken folgendermaßen zusammen:

> Die uns umgebende natürliche Umwelt der Erde ist die Welt der „Konvivialität“. Es sei am verständlichsten, wenn wir die „Konvivialität“ im Sinn von *engi* [„Entstehung in Abhängigkeit“, „Karma“] auffassen. Man kann sagen, dass die Umweltzerstörung ausgelöst wird durch die menschliche egozentrische Begierde, die Natur zu beherrschen, und wegen unserer Ignoranz erkennen wir nicht, dass wir selbst ein Teil dieser Konvivialität sind. Aber gerade diese Begierde hat zum Gedeihen der Menschheit geführt, und wir können nicht ohne diese Begierde existieren. Die Begierde, die dem Prinzip des *engi* zuwiderhandelt, sollte negiert werden, aber es geht nicht, ihre vollständige Vernichtung zu wünschen. Es ist eine Haltung erforderlich, die Begierde im gewissen Maße zu akzeptieren, sie zu kontrollieren und die Konvivialität anzustreben. (ebd.: 242)

Fujimoto Kiyohiko (*1944), Priester der „Schule des Reinen Landes“ und ehemaliger Professor an der buddhistischen Bukkyo University in Kyoto, weist in seinem Aufsatz „Das Eingehen in das Reine Land und die Konvivialität – Hōnens Lehre vom Reinen Land und seine Entwicklung“ (1999) schon im ersten Absatz darauf hin, dass die Lehre, die dieser von seinem Vater vor dessen Tod empfangen habe – „hasse Deine Feinde nicht“ – die Essenz der Konvivialität enthalte (Nihon bukkyō gakkai: 185). Fujimoto analysiert hier die zwei Formen des *ōjō* („Eingehen in das Reine Land“), einerseits als jenseitige Wiedergeburt im Reinen Land und andererseits als diesseitige Form der Erlösung vor allem durch das *nenbutsu*, das Anrufen des Amida-Bodhisattvas (ebd.: 191 f.). Fujimoto sieht dabei die *tomoiki*-Bewegung von Shiio Benkyō als eine Konvivialitätsbewegung, die den Schwerpunkt auf das jetzige Leben, auf die Entwicklung der Gesellschaft und das „Zusammenleben“ lege (ebd.: 192 f.). Eine etwas andere Form der

Konvivialität, das Zusammenleben mit Buddha, entwickelt Fujimoto anhand der Auffassungen von Yamazaki Ben'ei (1859–1920), einem Priester der „Schule des Reinen Landes". Schließlich fasst Fujimoto seine Ausführungen so zusammen, dass die Konvivialität, mit seiner Betonung des jetzigen Lebens, eine Art modernisierte Form des *ōjō* („Eingehen in das Reine Land") sei, ob wir sie nun als „gesellschaftlich" wie bei Shiio oder als alltägliches Zusammenleben mit Buddha durch das *nenbutsu* (Anrufen des Bodhisattvas Amida) wie bei Yamazaki auffassen (ebd.: 198 f.).

Ōminami Ryūsuke (*?) schließlich, Buddhologe und Professor an der buddhistischen Taisho University, der sich in seinem Aufsatz „Lehrer Benkyō und das Konvivialitäts-Reine-Land" mit dem Verhältnis von Shiio Benkyō, der Konvivialität und der Lehre vom Reinen Land beschäftigt, sieht die Konvivialität bei Shiio ebenfalls vor allem als eine Philosophie der *engi* (ebd. 33–48).

4.4 Konvivialität im japanischen Buddhismus allgemein

Auch wenn die „Schule des Reinen Landes" zuerst den Begriff *tomoiki*/*kyōsei* als eine Art Alleinstellungsmerkmal verwenden konnte, hat sich Konvivialität (als *tomoiki* oder *kyōsei*) auch unter anderen buddhistischen Religionsgemeinschaften in Japan verbreitet. Die Verwendung des Begriffs im japanischen Buddhismus trägt auch dazu bei, eine breite Akzeptanz in der japanischen Gesellschaft für ihn zu schaffen. Der Religionsforscher Kameyama Sumio (*1948), bis 2013 Professor an der Tokyo University of Agriculture and Technology, meint in dem Aufsatz „Die Möglichkeiten, die das östlichen Denken für das Verständnis des Mensch-Natur-Verhältnisses bietet – mit Konzentration auf den Buddhismus" (Kameyama 2001), dass auch der Buddhismus heute noch zum Verständnis des Mensch-Natur-Verhältnisses beitragen kann:

> Das buddhistische Denken weist viele Punkte auf, die für die Theorie der Konvivialität und die Theorien zum Mensch-Natur-Verhältnis anregend sein können. Genauer gesagt liegt der Fokus des buddhistischen Denkens auf der „Seinsweise des menschlichen Herzens"[13] und die von den verschiedensten buddhistischen Religionsgemeinschaften entwickelten Theoreme mit ihren wichtigen Punkten der „Freundlichkeit", des „Mitleids" und der „Liebe" bieten deswegen ein reichhaltiges Potential für Hinweise darauf, wie eine Konvivialität zwischen den Menschen aussehen könnte. (S. 130)

[13] Das japanische Wort *kokoro* umfasst eine Bandbreite von Bedeutungen, die im Deutschen von „Geist" über „Seele" bis hin zu „Herz" reichen.

In „Die zwei Seiten des buddhistischen Naturbildes als Umweltdenken“ (Kameyama 2004) beleuchtet Kameyama kritisch Theorie und Praxis des japanischen Buddhismus, insbesondere die Regeln des Tötungsverbots oder auch das partielle Verbot, Bäume zu fällen, die aber in der Praxis vor allem von der „Schule des Reinen Landes“ unterlaufen werde (z.B. durch das Fällen großer Bäume zum Bau von Tempeln, ebd.: 134).

In einem weiteren Aufsatz zur Beziehung von Konvivialität und Buddhismus, „Das Ideal der Konvivialitäts-Gesellschaft und die Bedeutung der Idee, dass Gräser, Bäume und das Land Buddha werden (The Ideal of Kyosei-Society and the Significance of Idea that Natural Beings Become Buddha)“ (Kameyama 2017) geht Kameyama auf das Denken des *sōmoku kokudo shikkai jōbutsu* („Alle natürlichen Dinge werden Buddha“) im Tendai-Buddhismus ein, der für ihn die Brücke zwischen dem Animismus und dem japanischen Buddhismus bildet. Der Tendai-Buddhismus in Japan bzw. die Tendai-Schule, einer der beiden großen alten Schulen des u.a. esoterischen Mahayana-Buddhismus in Japan, geht, aus China übernommen, in Japan auf den Religionsstifter Saichō (Dengyō Daishi, 767–822) zurück und weist von den großen japanischen buddhistischen Religionsgemeinschaften vielleicht die größte Nähe zum Natur-Denken in den ursprünglichen religiösen Vorstellungen in Japan auf (heute meist als Shinto zusammengefasst).

Kameyama beschäftigt sich damit, wie im Rahmen des Tendai-Buddhismus der Widerspruch zwischen einem grundsätzlichen Tötungsverbot und der Achtung von der Natur und der Tatsache, dass der Mensch von der Natur lebt und dabei auch tötet, umgegangen wird. Letztlich sei es das Modell des *satoyama* („Gemeindewald“, „Gemeindeforst“, der natürlichen, land- oder forstwirtschaftlich genutzten Umgebung einer menschlichen Ansiedlung), wo die Beziehung des Menschen zur Natur (einschließlich auch der Gefahr von Naturkatastrophen und der Bedrohung durch die Natur) seinen direkten Ausdruck finde.

> Um es an dieser Stelle zu sagen, die grundsätzlichste Bedeutung liegt in dem Punkt, erneut den Vorschlag zu unterbreiten, die Idee (die Konvivialität von Mensch und Natur), die eingebracht wird, um die historischen Probleme zu lösen, als Achse des Austauschs zwischen den Lebens-Zusammenhängen und der „Lebenskraft“ aufzufassen. Es ist wichtig, die Idee von der Konvivialität von Mensch und Natur als gesellschaftliche Idee, die inmitten der Vielfalt der Wertvorstellungen und der kulturellen Differenzen geteilt werden kann, zu sehen und deren innere Wahrheit als Postulat zu betrachten – auch mit dem *satoyama* als Modell, die Probleme zu lösen und ferner sie als notwendige Bedingung oder als äußerstes Minimum […] für eine grundlegende Perspektive einer Beziehung zwischen Mensch und Natur zu betrachten, der alle Menschen zustimmen können. Daher bleibt es bei der abstrakten allgemeinen Problemstellung, man solle miteinander in

> Frieden leben und leben lassen. Vom buddhistischen Denken aus formuliert, wenn man an diese allgemeine Problemstellung zurückdenkt, kann man die *sōshisōe* [gegenseitige Abhängigkeit der Dinge] im *engi* als Entfaltung des Verständnisses hin zu einer reziproken Beziehung von Mensch und Natur verstehen, und es ist möglich, sie in Beziehung mit einer konvivialen Solidarität zwischen Mensch und Natur in Richtung auf eine Konvivialität von Mensch und Natur zu setzen. (ebd.: 38 f.)

Wenn die „Barmherzigkeit mit den Tieren" als „Selbstopfer der Tiere" interpretiert werde, um den Menschen Nahrungsmittel zu ermöglichen, besteht die Gefahr, dass dies über alles Maß ausgeweitet werde. Hier sei nun wieder das buddhistische Denken des *engi* (und die kritische Haltung gegenüber dem „Ego" mitzudenken, die von den Menschen Rücksicht und Dankbarkeit gegenüber den Tieren verlange (ebd.: 39).

In dem oben erwähnten Band „Das Denken der Konvivialität im Buddhismus" (Nihon bukkyō gakkai 1999) wird diese mit verschiedenen Konzepten und Texten des Buddhismus diskutiert, u.a. in dem Aufsatz „Nicht-Konvivialität und Konvivialität, schließlich Anti-Konvivialität – hin zu einer Bodhisattva-förmigen Sangha" (ebd.: 1–18) des Buddhologen Yoshitsu Yoshihide (*1943), in dem der Begriff der Sangha (jap.: *sanga*), mit dem meist die Gemeinschaft buddhistischer Mönche oder Nonnen gemeint ist, ins Zentrum der Betrachtung gerückt wird. Weiter diskutiert ein weiterer Buddhologe, Kotani Sachio (*1931), die Konvivialität im Kontext der wohl wichtigsten Sutra des Mahayanna-Buddhismus, dem Lotus-Sutra (ebd.: 49–62), die z.B. auch die Grundlage des japanischen Tendai-Buddhismus bildet.

Der Buddhologe Suganuma Akira (*1934) beschäftigt sich in „Die Gewaltlosigkeit (das Nicht-Töten) mit Hinblick auf die Beziehung von Konvivialität und Gewaltlosigkeit bzw. dem buddhistischen Tötungsverbot, vor allem in Bezug auf Indien (ebd.: 15–29), mit der Frage der Gewaltlosigkeit.[14] Kimura Kiyotaka (*1940) schließlich, ebenfalls Buddhologe und Priester der Sōtō-Schule des japanischen Zen-Buddhismus, setzt den mit *engi* eng verwandten Terminus *enjō* (縁成), der das Entstehen und Vergehen aller Dinge in Abhängigkeit (als Ursache und Wirkung) meint, mit der Konvivialität in Beziehung (ebd.: 31–44), überprüft ihn in verschiedenen Formen des japanischen Buddhismus und schlägt zum genaueren Verständnis der Konvivialität schließlich die Verwendung des Terminus *enjō kyōyō* (etwa: „die gegenseitige Versorgung aller in Abhängigkeit vom Entstehen und Vergehen von allem) vor (ebd.: 44).

[14] Die horizontal von links nach rechts und die vertikal von rechts nach links verfassten Texte haben jeweils eigene Seitenzahlen erhalten, so dass sie sich überschneiden können.

In dem Band werden auch weiter die Positionen anderer japanischer buddhistischer Religionsgemeinschaften in Bezug auf die Konvivialität vorgestellt. Relativ naheliegend ist das bei der „Wahren Schule des Reinen Landes“, die sich auf Shinran (1173–1263) bezieht. Dieser übernahm das Denken Hōnens kritisch und radikalisierte es. Shinran verzichtete auf seinen Status als Mönch, wurde Laie, heiratete und lehrte von dieser Position des „weder Mönch noch Laie sein“ weiter. Neben dem *ōjō*, dem Eingehen in das Reine Land, betonte Shinran vor allem auch *gensō ekō* (還相回向, „Wiederkehr aus dem Reinen Land“) in der Lehre der Schule vom Reinen Land, die eine Rückkehr aus dem Reinen Land in die hiesige Welt meint, um den Menschen zu helfen. Im Gegensatz zum *ōsō ekō* („Tod und Eingehen in das Reine Land“), bei dem man Gutes tut und Gutes bewirkt und damit sich, aber auch anderen, zum Eingehen in das Reine Land verhilft, bedeutet das *gensō ekō* ein vollständiges Verlassen auf eine äußere Kraft.

Arai Toshikazu (*1941), Religionsforscher, Priester der „Wahren Schule des Reinen Landes“ und ehemals Professor an dem Soai College (heute Soai University) in Osaka, vergleicht in seinem Beitrag „Das Denken der Konvivialität bei Shinran“ (ebd.: 145–154) den „säkularen“ und den buddhistischen Terminus der Konvivialität miteinander und nennt folgenden Grund für die Konjunktur des Begriffs:

> Verallgemeinert gesagt hat der vielfältige unterschiedliche Gebrauch des Begriffs „Konvivialität“ mit der Reflexion darüber zu tun, dass die heutige Zivilisation in eine Sackgasse geraten ist. Die heutige Zivilisation, wie sie durch Wissenschaft, Technik, Rationalismus, Säkularismus und Anthropozentrismus repräsentiert wird, ist das Resultat der Entfaltung der westlichen Zivilisation seit der Renaissance. In dessen besonderem Fundament stecken die Trennung von Verstand und Gefühl, die Bejahung des Ichs und die Rechtfertigung antagonistischer Beziehungen zwischen sich selbst und dem Anderen. […] Diese heutige Zivilisation hat nur seine Muster mit Gewalt verbreitet, aber in keinster Weise den Geist der Menschheit gefördert. (ebd.: 146)

Arai zählt als Folgeerscheinungen unserer Zivilisation in Japan die Konzentration der Bevölkerung in Städten, die Entvölkerung der Dörfer, den Niedergang der Landwirtschaft, die Zerstörung traditioneller familiärer Beziehungen, die Verschärfung der Konkurrenz in der Erziehung und zwischen den Unternehmen sowie die Verstetigung der langen Arbeitszeiten auf (ebd.). Weiter führt Arai aus:

> Der hell im Bühnenlicht stehende Hintergrund für den Begriff der Konvivialität bildet das sich entwickelnde dringliche Gefühl, dass die Existenz Japans, die Existenz der Menschheit und das Leben auf der Erde sich in Gefahr befinden. Jetzt, am Ende des 20. Jahrhunderts, beginnen die Menschen nach „einer Wiedervereinigung von Vernunft und Gefühl“, „einer Konvergenz des aufgeblähten Egos mit seinem ursprünglichen Selbst“, „der Reetablierung des Einzelnen“ und „einer Harmonie von Ich und Anderem“ zu

> suchen. Die Konvivialität würde idealiter auf den Weg einer Abkehr von der modernen Zivilisation [*datsu-kindaibunmei*] führen. (ebd.: 147)

Im Anschluss nun vergleicht Arai den säkularen und den buddhistischen Begriff „Konvivialität" miteinander.

> Im Buddhismus wird der Starke und der Schwache nicht unterschieden, und er lehrt, dass allem Leben ein absoluter Wert zuerkannt werden kann. (ebd.: 149)

Den Unterschied zwischen dem säkularen und dem buddhistischen Konzept der Konvivialität erklärt Arai mit folgenden Worten:

> Der Unterschied zwischen der säkularen und der buddhistischen Bedeutung von „Konvivialität" liegt darin, dass erstere auf dem Ego beruht und die Konvivialität das Produkt eines Kompromisses in einer Welt des Gegensatzes zwischen dem Ich und dem anderen ist, während die zweite Konvivialität auf dem Nicht-Ego [*muga*, Sanskrit: *anātman*] beruht. Ein Subjekt, das die Lehre Buddhas verwirklicht und das Nicht-Ego begreift, muss ein klares Selbst in der Konvivialität im Buddhismus errichten, weil es sein ursprüngliches Selbst ist, welches das Ego beseitigt. (ebd.: 149 f.)

Nach einigen Ausführungen zu dem besonderen Beitrag Shinrans kommt Arai zu folgendem Schluss:

> In einem weiteren Sinn, so lässt sich sagen, der buddhistische Standpunkt, in einem engeren Sinn der von Shinran, ist der, dass die Konvivialität in dem Wunsch des Amida-Nyōrai-Bodhisattvas [den Menschen zu helfen] besteht. Im Ausgangspunkt der menschlichen Existenz – sozusagen der nackte Mensch – gibt es kein oben und unten, keine Verehrung und Verachtung. Und weil der Mensch ursprünglich allein ist, wie es durch das „allein leben, allein sterben, allein gehen, allein kommen" zum Ausdruck gebracht wird, besteht seine Existenz darin, dass er nicht leben kann, ohne mit anderen zu leben. […] . Es lässt sich sagen, dass so das Denken der Konvivialität, wie es in den am Anfang erwähnten „Konvivialität mit Haustieren", „Konvivialität von Männern und Frauen", „Konvivialität mit Japanern koreanischer Abstammung" oder „Mit Behinderten zusammen – für eine inklusive Pädagogik" zum Ausdruck kommt, religiös vertieft und dadurch erst der Verwirklichung des Ideals näher kommt. (ebd.: 152 f.)

Obata Bunshō (*1947), Priester der „Wahren Schule des Reinen Landes" Buddhologe und ehemals Präsident der buddhistischen Doho University in Nagoya, die sich auf das Denken Shinrans bezieht, sieht in dem Aufsatz „Das Denken der Konvivialität aus der Sicht Shinrans" (ebd.: 105–119) die Konvivialität als eine ideale Welt der Hilfe, des Mitleids und dem Ausschluss von Diskriminierung, die in dieser Welt nicht zu realisieren sei, welche aber die Menschen mit dem „großen Schiff des Boddhisattva-Gelübdes des Amida-Nyōrai-Bodhisattvas" erhalten könnten.

Asai Narumi (*1935), ebenfalls Priester der „Wahren Schule des Reinen Landes" und Buddhologe, fasst in seinem Aufsatz „Das Denken der

Konvivialität bei Shinran – insbesondere über die Rettung allen fühlenden Lebens –“ (ebd.: 129–142) seine Gedanken so zusammen:

> Ich habe bisher Shinrans Denken der Konvivialität erörtert und darauf verwiesen, dass dieses das Denken des *engi* zur Grundlage hat und es sich sowohl im Buddha des unendlichen Lichts, das den Buddha-Körper und das Buddha-Land beleuchtet, als auch in der Welt des begrenzten Lichts entfaltet. Dieses Denken verweist darauf, dass alle bis hin zu den kleinsten Lebewesen, die da fliegen und kriechen und die dieses Licht empfangen, gerettet werden. (ebd.: 142)

Kiyomoto Hideki (*1953), Dozent an der Kyoto Women’s University, beschäftigt sich in seinem Aufsatz „Shinran und Konvivialität – der Begriff ‚Konvivialität‘“ (ebd. 1999: 155–166) mit der Konvivialität bei Shinran vor allem unter dem Aspekt des Tötungsverbots im Buddhismus bzw. dem Vegetarismus in der westlichen Kultur und kommt zu dem Schluss:

> Konvivialität hat nicht zum Ziel, einen Unterschied wie den zwischen Männern und Frauen vollständig zum Verschwinden zu bringen und sie zu assimilieren, und bedeutet auch nicht, dass die Menschen auf den Verzehr von Fleisch verzichten sollen, um die Gleichheit zwischen allen Lebens zu verwirklichen, sondern meint, die Realität anzuerkennen, dass die vielen verschiedenen Lebewesen in ihrem Wesen ein unvermeidlich antagonistisches Verhältnis zueinander haben und darauf aufbauend neue Beziehungen der Koexistenz formen. Auch bei Shinran finden wir, gegenüber den unvermeidlichen Differenzen in der multiplen Existenz der lebenden Wesen, an dem Punkt, an dem sie alle Gegenstand der Rettung durch den Amida-Bodhisattva werden, wie es in dem Bodhisattva-Gelübde geschworen wird, die Erkenntnis, dass wir verschiedene Wertvorstellungen haben. Es führt darüber hinaus zu der Selbsterkenntnis, dass das Leben des Menschen auf dem Opfer vieler anderer Lebewesen beruht, wie sehr wir den *bonnō* (weltlichen Begierden, Verschmutzungen, Irrtümern) verhaftet und wie tief und schwer unsere Sünden sind. (ebd.: 153)

Nabata Takashi (*1933), Buddhologe und ehemaliger Professor an der buddhistischen, der Otani-Richtung der *“Wahren Schule des Reinen Landes“* nahestehenden Otani University, zeichnet in seinem Beitrag „Die Frage der ‚Konvivialität‘ bei Shinran – die Konvivialität mit dem Teuflischen in Bezug auf das Verbot der Anrufung Buddhas“ (ebd.: 167–184) die Geschichte des *nenbutsu* (Anrufung Buddhas) bzw. dessen Verbot in der japanischen Geschichte in Bezug auf Shinran nach und zieht am Ende das Fazit:

> Wenn wir die Konvivialität bzw. „die Tätigkeit, bei der wir die antagonistische Spannung in der Existenz des Anderen annehmen und eine reichere Form der Beziehung schaffen“ damit [dem Denken Shinrans] zu vergleichen versuchen, dann sehen wir die Struktur der Welt Shinrans mit neuen Augen. (ebd.: 182)

In der „Wahren Schule des Reinen Landes“ („Wahre Schule des Reinen Landes“) wird der Begriff der Konvivialität insgesamt recht häufig

aufgegriffen. Der Buddhologe Nakamura Ryōgon (*1937) z.B. beschäftigt sich in seinem Werk „Die Konvivialitätskraft des Lebens im Buddhismus Shinrans“ (2007) vor allem mit dem Konzept des „Lebens“ (*inochi*) bei Shinran, wobei er auch auf die Konvivialität des Lebens eingeht:

> Es ist wahr, dass im Verlauf des „Lebens“, das eine 3,5 oder 3,8 Milliarden lange Geschichte besitzt, hier, durch das merkwürdige Wirken von Ursache und Wirkung, das die eigene Kraft übersteigt, das Selbst existiert und das wertvolle „Leben“ lebt.
>
> Ich bin mir selbst im Klaren darüber, was dieser Ausdruck des „Lebens“ von seinem Wesen her ist, die sich als das Lebendige am Leben hält, und eine Religion entsteht auf der Grundlage der Barmherzigkeit, die sich in dem durchaus nicht primitiven Gefühl der „Konvivialität“ auch mit den verschiedenen Formen des „Lebens“ offenbart. (ebd.: 35 f.)

Die buddhistische Zeitschrift *Līlā*, die u.a. vom Shōzen-Tempel der Takada-Richtung der “Wahren Schule des Reinen Landes“ editiert wird, hatte sich 2007 den Themenschwerpunkt „Die Wahre Schule des Reinen Landes und Konvivialität“ gewählt (*Līlā* Nr. 5, 2007*)*. Darin beschäftigt sich z.B. Watanabe Jun, Hauptpriester der Kōshō-Richtung der „Wahren Schule des Reinen Landes“, in seinem Beitrag „Handelnde Barmherzigkeit (Active mattā) – und einen Schritt darüber hinaus“ (ebd.: 3–35) mit vier „Wahrnehmungen“ (*kankaku*), der Selbst-Wahrnehmung, der Geschichts-Wahrnehmung, der Wörter-Wahrnehmung und der Konvivialitäts-Wahrnehmung, die vor allem auf der Barmherzigkeit (*jihi*) beruhe (ebd.: 26). Als Beispiel für eine handelnde Barmherzigkeit, für ein Empfinden der Konvivialität, nennt Watanabe die Aktivistin Takatō Nahoko (*1970), die sich im Irak für humanitäre Hilfe eingesetzt hat (ebd.: 31–33).

Kitajima Gishin, Professor für Afrikanistik an der Yokkaichi University und ebenfalls Hauptpriester der Kōshō-Richtung der „Wahren Schule des Reinen Landes“ setzt sich in seinem Beitrag „Die Wahre Schule des Reinen Landes und die Konvivialität“ (ebd.: 36–52) mit den „48 Wünschen“ in der Version *Bessetsu Muryōju* der *Muryōju*-Sutre (無量寿教, Sanskrit: *Sukhāvatī-vyūha*, „Sutra des unbegrenzten Lebens“) auseinander. Dabei geht er auf die „Sechs göttlichen Fähigkeiten“ (*rokushintsū*, 六神通, Pali: *chaḷabhiññā*) ein, wovon fünf (*gotsū,* fünf außer der letzten) für ihn die Grundlage der Konvivialität bilden: die Geschichte kennen, die Menschen durchschauen, die Stimmen von Menschen anderer Welten hören, die Herzen aller anderen Menschen verstehen (Weisheit und Barmherzigkeit) und die Menschen anderer Welten retten, während man die Sachen und Dinge versteht (ebd.: 43 f.). „Diese fünf ‚Fähigkeiten der Freiheit und Unbeschränktheit‘ sind notwendig für die Einheit von Selbst und Anderem, für die Konvivialität von Selbst und Anderen und für die Rettung des Anderen

(ebd.: 44), was Kitajima im Folgenden u.a. mit Beispielen aus der buddhistischen Mythologie (*asura*) und der Geschichte („heiliger Krieg“) diskutiert (ebd.: 44–50). In dem Resümee führt er aus:

> Die Aufgabe der Konvivialität ist nicht einfach etwas Abstraktes. Es ist nicht notwendig, sich bedingungslos mit den Kräften, die den Frieden zerstören, zu versöhnen. Wie durch den islamischen Begriff *tawhīd* deutlich wird, gehen mit der Konvivialität Rangfolge, Differenz und Relationalität eine Einheit ein. Mit Menschen, die auf der Position des Dualismus stehen, andere negieren oder ihre selbstgerechten Wertvorstellungen als etwas Universales positionieren und diese mit Gewalt durchsetzen, ist eine voraussetzungslose Konvivialität nicht möglich. […] Wie wir schon gesehen haben, ist im Begriff der Konvivialität etwas, das dem Hinduismus, dem Islam, dem Christentum, dem afrikanischen religiösen Denken und dem Buddhismus gemeinsam ist. Deren Denken ist nicht unabhängig, sondern aus dem reziproken Austausch in einer langen Geschichte hervorgegangen. Der gemeinsame Punkt der verschiedenen Religionen in Bezug auf die Konvivialität ist, dass sie damit beginnt, den anderen zu akzeptieren. Ich sehe einen großen Sinn darin, nach der Realisierung dieses Denkens zu fragen und auch als „Wahre Schule des Reinen Landes“ mit dem Begriff *gensō ekō* (環相回向, „Wiederkehr aus dem Reinen Land“) zur Realisierung einer Gesellschaft der Konvivialität beizutragen.
> (ebd.: 50–52)

Yamamoto Shin (*1962), Professor für Karibik-Studien an der Yokkaichi University, verbindet in seinem Beitrag „Konvivialität und drei Kommunikationen – die Karibik der Differenz, der Dorfwald der Natur und das Okinawa der Götter“ (ebd.: 73–83) die Konvivialität mit drei Formen der Kommunikation, die zwischen Menschen bzw. zwischen Mensch und Gesellschaft („hören und sehen“), die mit der Natur („sehen und nicht-hören“) und die mit den Göttern und den Toten („nicht-sehen und nicht-hören“). Yamamoto bezieht sich dabei vor allem auch auf die Werke von Tsvetan Todorov (1939–2017), insbesondere *La conquête de l’Amérique: la question de l’autre* (1982).

Was nun die dritte Richtung unter den großen japanischen Religionsgemeinschaften, die im japanischen Mittelalter entstanden ist, die Nichiren-Schule angeht, die sich auf den Nichiren (1222–1282) bezieht, so beschäftigt sich Miwa Zehō (*1964), Professor an der Minobusan-University in der Präfektur Yamanashi, in seinem Aufsatz „Das Denken der Konvivialität mit Blick auf Nichiren – Nachdenken über das Toleranzdenken“ (Nihon bukkyō gakkai 1999: 103–112) mit der Frage der Toleranz bei Nichiren, einem der wohl am wenigsten toleranten Religionsstifter in der japanischen Geschichte, und kommt zu dem Schluss:

> Im Fall von Nichiren ist ein Dialog unter den Schulen des Buddhismus unmöglich, wenn wir seine Dogmatik streng betrachten. Aber ich halte einen Dialog zwischen den Schulen, der zwar nicht auf dem „Pluralismus“, aber auf dem „Holismus“ aufbaut, für möglich.
> (ebd.: 112)

Ōtani Gyōkō (*1949), Priester der Nichiren-Schule, Buddhologe und Professor an der der Religionsgemeinschaft nahestehenden Rissho University in Tokyo, fragt sich in seinem Beitrag „Das Denken der Konvivialität mit Blick auf Nichirens Dogmatik“ (ebd.: 117–128), in wie weit bei Nichiren von einem Denken der Konvivialität gesprochen werden könne. Im Zentrum der Lehre der Nichiren-Schule steht das Lotus-Sutra, durch dessen Rezitation mit Hilfe des Amida-Nyōrai-Bodhisattva alle erlöst werden könne. In diesem Sinn handele es sich bei dem Denken der Nichiren-Schule um ein Denken der Konvivialität (ebd.: 126).

Der Tendai-Buddhismus in Japan bzw. die Tendai-Schule ist in dem Band schließlich durch den Aufsatz „Konvivialität im Hōjō [Freilassen]-Denken“ (ebd.: 123–227) von Kuwatani Yūken (*1963), Professor am Eizan Gakuin, das dem Enryaku-Tempel auf dem Hiei-Berg bei Kyoto und damit der Tendai-Schule angeschlossen ist, vertreten. In diesem geht es um die besondere Bedeutung, die in der Religionsgemeinschaft dem *hōjō*, dem Freilassen von Tieren als rituellem Akt und barmherzige Tat, zugemessen wird. Es wird hier als eine Tat der „Konvivialität“, des Zusammenlebens mit der Natur und anderen Lebewesen, verstanden.

Ishii Kiyozumi (*1958), Spezialist für den Zen-Buddhismus in Japan und von 2008 bis 2012 Präsident der Komazawa University in Tokyo, spricht die Frage in seinem Beitrag „Die Konvivialität mit den alten Meistern in Bezug auf Zen-Meister Dōgen“ (ebd.: 77–90) direkt an:

> Weil so wie oben in Bezug auf die Welt des modernen Buddhismus die Definition für das Wort „Konvivialität“ [*tomoiki*] unter allen Umständen das *jōdō ōjō* („Eingehen in das Reine Land“) als Grundlage gedacht wird, kann man sich vorstellen, dass es einige Schwierigkeiten bereitet, den Begriff im Zen-Denken zu platzieren. (ebd.: 77)

Ishii bezieht letztlich den Begriff der Konvivialität auf die „alten Meister“ (*busso*) des Zen-Buddhismus und die traditionelle Praxis der Meditation, die mit der buddhistischen Welt geteilt wird (ebd.: 88).

4.5 Buddhistische Konvivialität bei Takemura Makio

Als der vielleicht wichtigste Repräsentant eines buddhistischen Konvivialität-Denkens der Gegenwart soll hier Takemura Makio (*1948) vorgestellt werden. Takemura, Buddhologe und insbesondere Spezialist für indisches Denken und den Mahayana-Buddhismus, wurde nach seinem Ausscheiden als Professor an der Tsukuba-Universität Professor an der Abteilung für Literatur der Toyo University (Der Namensbestandteil Toyo, *tōyō,* bedeu-

tet „Ferner Osten“ oder „Ostasien“) und ist seit 2009 deren Präsident. Nebenbei war er seit 2006 der Leiter des *Tōyō Daigaku kyōsei shisō kenkyū sentā* („Zentrum für Studien zum Denken der Konvivialität an der Toyo University“), das 2005 in der TIEPh (Transdisciplinary Initiative for Eco-Philosophy) aufgegangen ist, die wiederum 2016 in das International Research Center of Philosophy überführt wurde und dort als Einheit weiter besteht. Zur Geschichte der Initiative steht auf der Homepage der Initiative zu lesen:

> An der Toyo University ist das Interesse an der „Konvivialität“ und der „Umwelt“ groß, und die Zentren für „Studien einer internationalen Konvivialitäts-Gesellschaft“ [das heute, 2017, noch besteht und den englischen Titel *Center for Sustainable Development Studies* trägt] und „für Studien zum Denken der Konvivialität an der Toyo University“ haben Aktivitäten entfaltet und das TIEPh hat deren Ergebnisse weitergeführt, eine neue Öko-Philosophie begründet und will zu einer Sustainabilitologie (Lehre der Nachhaltigkeit) beitragen.
> (http://www.toyo.ac.jp/site/tieph/ tieph.html, Zugriff am 8.11.2017)

Takemura Mikio hat nun seine Forschungsergebnisse zur Konvivialität in „*Engi* [„Entstehen in Abhängigkeit“, „Karma“] und Konvivialität – aus der Perspektive des Buddhismus“ (Takemura 2006) dargelegt und in dem von Takemura und Matsuo Tomonori (*1939) herausgegebenen Band „Die Form der Konvivialität – hin zur Konstruktion einer Konvivialologie“ (ebd.: 20–39) noch einmal in überarbeiteter Form veröffentlicht.

In dieser Studie skizziert Takemura zuerst einmal das Feld der Konvivialitäts-Diskurse in Japan zu dem Zeitpunkt (vor 2006), um dann zu konstatieren:

> Heute ist es auf den japanischen Inselketten dahin gekommen, dass die Knospen eines „Konvivialitäts-Sektors“ mit den Prinzipien der Solidarität, der Teilnahme und der Kooperation kräftig treiben, statt des Prinzips einer einseitigen Ausrichtung auf den „Konkurrenz-Sektor“, der Teilungen, Gegensätze und die Konkurrenz anfacht und in deren Rissen die Chance auf Profit eröffnet. (ebd.: 49)

Gegenüber der „Konkurrenz als globalem Standard“ bekomme die Konvivialität eine zunehmende Bedeutung (ebd.). Takemura stellt weiter ein „atomisiertes Menschenbild“, die „Zerteilungen“ und die „Macht“ einer wissenschaftlichen (westlichen) Weltanschauung, die Eindimensionalität von Christentum, Marxismus und Wissenschaft, eine „unreflektierte Ratio“ oder die einseitige ökonomisch-gesellschaftliche Orientierung auf Rationalität und Leistung einem ökologischen Relationismus oder dem „Slow Life“ gegenüber (ebd.: 50–52). Nach einer genaueren Beschäftigung mit dem Begriff *kyōsei* („Konvivialität“, ebd.: 52–61) allgemein und im Buddhismus kommt Takemura in Kapitel 5 („Das *engi* [„Entstehen in Abhän-

gigkeit, Karma“] der Konvivialität – der Inhalt des *kegon* [„erworbene Tugend“, Name der Kegon-Schule des japanischen Buddhismus] im *Rokusō enyūgi* [„Die Lehre vom absolut harmonischen Zustand der sechs Aspekte“] auf das zentrale Thema seines Aufsatzes zu sprechen, in dem er ausführlich ein Beispiel diskutiert, wie Konvivialität im buddhistischen Denken aussehen könnte, wobei er sich vor allem auf Studien des Buddhologen und Spezialisten für indisches Denken, Suganuma Akira (1934–2016), stützt:

> Suganuma Akira hat durch die Analyse des Begriffs *ahisma* ([Pali], Gewaltlosigkeit, Nicht-Töten) nach einem Weg zur Verwirklichung der „Konvivialität“ gesucht. Wenn man über Buddhismus und „Konvivialität“ nachdenkt, dann haben wir wohl die Methode einer Herangehensweise zu fragen, warum so etwas wie die Konvivialität die Struktur der menschlichen Existenz ergründen kann. In Bezug auf die Frage, wie die Konvivialität zu verwirklichen ist, klären wir mit einem direkten Blick auf den Menschen, was die wichtigsten Faktoren sind, welche die Konvivialität verhindern – also die *mumei* („geistige Dunkelheit“) und die *bonnō* („Begierden“, „Verschmutzungen“) –, und auf welchem Weg wir diese durch Glauben und Begreifen bzw. durch praktisches Studieren überwinden können. Für die Theorie der Gemeinschaft im Buddhismus lässt sich eine Herangehensweise denken, mit der wir die Idee der Leitung einer *sangha* [Gruppe buddhistischer Mönche], wie sie in den *kairitsu* [„buddhistische Gebote“] zu sehen ist, oder die Theorien zum Verhältnis von Selbst und Anderem im Mahayana-Buddhismus beleuchten und untersuchen. (ebd.: 62)

Auch für Takemura ist dafür das *engi*-Denken, mit der im Buddhismus direkte und indirekte Ursachen und Bedingungen untersucht werden (ebd.: 63), entscheidend. Takemura greift dann ein besonderes Beispiel für eine Untersuchung heraus, nämlich die *Rokusō enyūgi* [„Die Lehre vom absolut harmonischen Zustand der sechs Aspekte“] der *Kegon gokyōshō* („Die fünf Lehren der Kegon-Schule“).

Die Kegon-Schule (*kegonshū,* Chin.: *huayan,* Sanskrit: *avataṃsaka*) des japanischen Mahayana-Buddhismus ist eine von drei der noch heute existenten ältesten, ursprünglich sechs buddhistischen Religionsgemeinschaften in Japan, und wurde 736 in der Nara-Zeit (710–794) gegründet. Heute ist sie vor allem noch durch den Tōdai-Tempel in Nara bekannt. „*Kegon*“ (華厳) bedeutet so viel wie „durch buddhistische Übungen erreichte Tugend oder erreichter Buddha-Status“.

Die „sechs Aspekte“ in der *Rokusō enyūgi* [„Die Lehre vom absolut harmonischen Zustand der sechs Aspekte“], die Takemura ausführlich diskutiert (ebd.: 64–83), lassen sich in drei Gruppen mit jeweils zwei Bestandteilen einteilen, die eine widersprüchliche Einheit bilden: Der „Aspekt des Allgemeinen (総相, *sōsō*), das Ganze einer Konstruktion also, und im Gegensatz dazu der „Aspekt des Besonderen“ (別相, *bessō*), also das Teil oder die

Teile; weiter der „Aspekt des Gleichen“ (同相, *dōsō*), womit gemeint ist, dass etwas gleichermaßen zu einem Prozess beiträgt, und der „Aspekt des Unterschiedlichen“ (異相, *isō*), was meint, dass die Teile jeweils zueinander Unterschiede aufweisen; zuletzt dann der „Aspekt des Werdens“ (成相, *seisō*), bei dem etwas zum „Werden“, zum Entstehen und Gelingen beiträgt, und im Gegensatz dazu der „Aspekt des Zerstörens“ (壞相, *esō*), der nach Takemura eher ein Nicht-Werden meint, wobei es wohl um Widerspruch, Zweifel oder Negation etc. geht (ebd.: 80 f.). Diese Aspekte werden anhand des Baus eines Hauses exemplifiziert; ohne das Ganze des Hauses gäbe es keine „Sparren“ (die Holzbalken, die das Grundgerüst für ein japanisches Holzhaus bilden) und keine Ziegel, aber ohne diese einzelnen Aspekte auch kein Ganzes. Wenn nicht alle Teile gleich oder gleichermaßen zum Gelingen des Baus beitragen, kann es keinen Erfolg haben, aber sie müssen sich dabei auch unterscheiden. Und es braucht den Aspekt des Werdens, der das Prozesshafte und Zeitliche repräsentiert, aber auch den Widerspruch und die Negation, die das Werden aufhält, aber auch Fehler verhindert. Erst wenn alle diese Aspekte als widersprüchliche Einheit zusammenkommen, kann der Bau eines Hauses vollendet werden. Wie hier deutlich wird, geht es bei diesen Aspekten eher um Prozesse als um einen Zustand.

Der Hausbau als Metapher soll nach Takemura das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft (*kyōdōtai*) abbilden (ebd.: 83). Auch eine Gemeinschaft brauche die widersprüchliche Einheit vom Ganzen (der Gemeinschaft) und dem Einzelnen, den Beitrag, den alle gleichermaßen leisten und die individuellen Unterschiede der Einzelnen sowie die Zusammenarbeit bei einem gemeinsamen Projekt, aber auch die Beibehaltung der einzelnen Individualität, die im Widerspruch zur Zusammenarbeit geraten mag (ebd.: 83).

Folgende Punkte sind Takemura dabei als Fragen der Konvivialität wichtig (ebd.: 84–86): jedes Individuum habe denselben Wert wie die Gemeinschaft als Ganzes, wenn es sich um eine Gemeinschaft mit einem tiefen Sinn handeln soll, und auch Widerstand bei Fehlentwicklungen sei zu akzeptieren. Bei der Schaffung sei es absolut nicht notwendig, dass alle das gleiche Gedankengut besitzen und alle gleich handelten. Es sei weiter aber auch nicht nötig, dass alle Individuen sich grundsätzlich unterscheiden müssten, sondern es sei notwendig, dass das einzelne Individuum sich der Gemeinschaft als Ganzes bewusst bleibe; wir als „ich und der andere“ sind auch immer abhängig voneinander.

Etwas selbstkritisch formuliert Takemura am Ende:

> Bis hierher war dies, so kann gedacht werden, nicht mehr als etwas auf eine fundamentale Art Abstraktes. Deswegen muss über praktische Probleme im Detail nachgedacht werden. Das ist die weitere Aufgabe […]. (ebd.: 86)

In der 2016, 10 Jahre später also, publizierten Schrift „Buddhistische Ökologie – das Denken der Konvivialität, der Umwelt und des Lebens" (Takemura 2016) fasst Takemura sein Denken hinsichtlich von Ökologie (*ekorojī*)[15] und Konvivialität noch einmal zusammen. Als Grundlage für das buddhistische Denken der Konvivialität bezeichnet er:

1) das Denken der Gleichheit im Buddhismus;
2) das Denken des *engi* („Entstehen in Abhängigkeit", „Karma");
3) das Prinzip des „Großen Wagens" (Mahayana, also das Denken eines Buddhismus, der sich an möglichst viele oder alle richtet);
4) […];
5) die Sicht auf Gut und Böse;
6) die (buddhistische) Theorie des Handelns (eine auf die Zukunft gerichtetes Handeln) und
7) die Freiheitslehre von Suzuki Daisetsu (1870–1966).

Unter dem Aspekt einer Konvivialität von Mensch und Natur diskutiert Takemura weiter das Naturverständnis im japanischen Zen (ebd.: 43–72), bei Kūkai (oder Kōbō Daishi, 774–835, ebd.: 73–103), dem Begründer der Shingon-Schule des japanischen esoterischen Buddhismus sowie in der Tendai-Schule (ebd.: 107–133).

Als Diagnose aus buddhistischer Sicht schreibt Takemura:

> Heute wird oft die Frage der Natur als Umweltproblem aufgegriffen. Die Menschheit strebt nach der Befriedigung ihrer unstillbaren Begierden und hat sich auf die Verarbeitung und Vereinnahmung der Natur konzentriert. Und nun wird die Natur verschmutzt und zerstört, die endlichen Rohstoffe sind bald aufgebraucht, und es ist dahin gekommen, dass wir uns dringend die Frage stellen, ob die Erde, die wir bewohnen, nachhaltig ist. Der Hintergrund bildet wohl die Frage des anthropozentristischen Weltbildes, wie wir es im Christentum sehen können. Es ist wohl das Problem einer Objekt-Logik (Wissenschaft) auf der Grundlage einer binären Spaltung des Subjekts, bei dem die Natur nicht als Teil des Selbst, sondern als Objekt betrachtet wird. (ebd.: 43)

Takemura bezieht sich übrigens immer wieder positiv auf die Tiefenökologie von Arne Næss (1912–2009) als eine westliche Kritik dieses Zustandes.

[15] Im Japanischen wird der Terminus Ökologie einmal als Fachbegriff im ökologischen Fachdiskurs mit *setaigaku* (生態学) bezeichnet, während für den interdiskursiven, allgemeinen Gebrauch das englischsprachige Lehnwort *ekorojī* verwendet wird.

Als Gegenbeispiel wird das Naturverständnis des japanischen Zen-Buddhismus im Fall der Rinzai-Schule (ebd.: 48–54) und bei Suzuki Daisetsu (1870–1966, ebd.: 55–59) diskutiert. Takemura interessiert sich dabei insbesondere für den Begriff der „Einheit, Nicht-Teilbarkeit, Nicht-Dualismus“ (不二, *funi*) im Zen (ebd.: 59–64), mit dem zum Ausdruck gebracht werden soll, dass wir unteilbar mit der Natur und dem Anderen verbunden sind. Der Buddhismus, der sich an den einzelnen richtet, kenne kein „ideales Gesellschaftssystem“ (ebd.: 63), aber mit Konzepten des Mahayana-Buddhismus wie *byōdō shōchi* (Sanskrit: *samatājñāna*, „Wissen um die Gleichheit-Unterschiedslosigkeit der Dinge“) oder *dōtai jihi* (Sanskrit: *maitreya*, *karunā*, grob: „gemeinsame, unterschiedslose Liebe und Mitleid“) würde man über das Verhältnis von Selbst und Anderem sprechen können. Die Frage der *funi* („Einheit, Nicht-Teilbarkeit, Nicht-Dualismus“) mit der Natur und dem Anderen lasse sich als eine der Konvivialität mit der Natur und dem anderen interpretieren (ebd.: 65 f.). Schließlich:

> Der Herrschaftsbeziehung des Menschen in Bezug auf die Natur liegt das Problem der Herrschaft des Menschen über den Menschen zugrunde, und deswegen lassen sich, ohne dieses zu lösen, die Probleme nicht ändern. […] Es lassen sich die Aufgaben der Konvivialität (*kyōsei*, *tomoiki*) heute als Probleme der religiösen, politischen und ethnischen Konflikte, von Menschen, die sich der IT-Gesellschaft anpassen können und solchen, die es nicht können, von Gewinnern und Verlierern in der Konkurrenzgesellschaft, von Tätern und Opfern, Männern und Frauen usw. aufgreifen. Gleichzeitig existiert die Frage nach der Konvivialität von Mensch und Natur, nach der Umwelt-Konvivialität, aber die Frage nach der Umwelt-Konvivialität ist in Wirklichkeit das Problem der Weitergabe des Nutzens zwischen den Generationen und der Interessensregulierung und lässt sich als die Frage der Konvivialität mit den Menschen zukünftiger Generationen fassen. Auf diese Weise ist in der Gegenwart die Frage nach der Konvivialität in Bezug auf die verschiedenartigen Sachlagen, auf die nach dem Raum der fremden Kultur (räumlich), nach dem Raum der fremden Generation (zeitlich) usw. zu einer wichtigen Frage geworden. Ich möchte fragen, ob nicht die verschiedenen Probleme unserer heutigen Gesellschaften mit dem Schlüsselbegriff der „Konvivialität“ angegangen werden können. (ebd.: 66)

Im Weiteren beschäftigt sich Takemura mit dem Begründer des esoterischen Shingon- („Mantra“-) Schule des japanischen Mahayana-Buddhismus, Kūkai bzw. seinem „Menschenbild“, wie es in den „Zehn Stufen der geistigen Entwicklung“ (十住心, *jūjūshin*) seines Hauptwerks (秘密曼陀羅十住心論, *Himitsu mandara jūjūshinron*, „Abhandlung über die zehn Stufen der geistigen Entwicklung im geheimen Mandala“) zum Ausdruck komme (ebd.: 73).

Wichtig ist Takemura dabei, dass Kūkai von dem Vorhandensein Buddhas in dieser Welt (bis hin zu Gras und Bäumen) ausgeht sowie von der Einheit von Selbst und Anderem; im *sokushin seibutsu* (即身成仏, „Erlangung der

Buddhaschaft noch zu Lebzeiten“) werde die Einheit von Gläubigen und Amida erreicht (ebd.: 89). Das Selbst sei bei Kūkai zwar ein Subjekt, aber zugleich verschiedene Andere (ebd.: 92), und das Selbst sei „der Körper und Geist des Selbst, die Umwelt, in der es wohnt, und alle Anderen, auch abgesehen von den Menschen (die Gesamtheit der Umwelt, in der Andere und das Selbst wohnt) […]. Das Ganze ist also das Selbst“ (ebd.: 99). Takemura meint, dass Kūkai die Richtung aufzeige, wie „der Egozentrismus und der Egoismus überwunden und die Konvivialität mit dem Anderen verwirklicht werden könne“ (ebd.: 102). Seine Haltung ruhe auf dem „Standpunkt“, von dem aus man die Egalität und die Relationalität des Lebens sehe“ (ebd.).

> So ist es möglich, von dem Menschenbild Kūkais aus das [zu verstehen], was als Ausgangspunkt der Idee der Konvivialität mit dem Anderen und der Umwelt bezeichnet werden sollte, und dies kann außerdem zu einem detaillierten Lifestyle führen. Weiter hat er uns die grundlegende Theorie für den Entwurf eines Systems des Zustands der menschlichen Gesellschaft gegeben. (ebd.: 103

Schließlich beschäftigt sich Takemura noch mit dem Naturverständnis der Tendai-Schule des japanischen Mahayana-Buddhismus (ebd.: 107–133). Dabei erläutert Takemura u.a., dass für die Tendai-Schule 1) „Pflanzen Buddha selbst“ seien, 2) „Pflanzen Anteil an der geistig-unteilbaren Erkenntnis der absoluten Wahrheit haben und Buddha sehen“, 3) „das Individuum und ein Gebiet/Land eine unteilbare Einheit bilden […]“, 4) „Pflanzen selbst ursprünglich rein und in ihrem Wesen unvergänglich seien und deswegen eine Buddha-Natur haben“, 5) „die höchste Form der Existenz die Pflanzen durchdringt, sie sich deswegen nicht von der Freuden-Existenz und der Inkarnation unterscheiden, daher Pflanzen von Anfang an mit den drei Formen der höchsten Existenz ausgestattet sind und schon Buddha als solcher sind“; 6) „das Wesen der Pflanzen unbeschreiblich ist, wie die absolute Wahrheit der höchsten Wahrheit Buddha heißt“; 7) „durch den Grund des einen Sehnens und der unzähligen Existenzen der Geist mit den Dingen und andersherum auch die Dinge mit Geist ausgestattet sind und es deshalb bei den Pflanzen unzählige Dinge gibt, diese also einen Geist haben und deswegen die Buddhaschaft erlangen“ (ebd.: 123 f.).

Wie Takemura hier und in anderen Beiträgen zu einer „buddhistischen Ökophilosophie“ bzw. zu einer „Konvivialität mit Anderen und der Umwelt“ ausführt, bilden der Buddhismus (insbesondere des Mahayana-Buddhismus) die Grundlage für eine Zurücknahme des Egos, für eine Beschränkung für die Verwirklichung der „Begierden“ und für einen (friedlichen, ökologischen) Lebensstil, in denen ein schonender Umgang mit der Umwelt und mit den Anderen verwirklicht wird, in dem Bewusstsein, dass

wir in Raum und Zeit nur ein Teil des Ganzen und prinzipiell gleich sind. Die Konvivialität besteht dabei aus vielen konkreten Praktiken, die sich in dem Begriff bündeln lassen.

Kameyama Sumio hat sich in einer Erläuterung von Takemuras Studie, „Takemura Makio: „Buddhistische Ökologie – Konvivialität, Umwelt, Denken des Lebens“ (Kameyama 2017), ausführlich mit dessen Überlegungen auseinandergesetzt und sie vor allem auf den Punkt des „buddhistischen Livestyle“ (ebd.: 295 f.) gebracht. Dabei soll Takemura auf vier Ebenen nach Wegen hin zur Konvivialität zwischen Mensch und Mensch und Mensch und Natur gesucht haben: 1) Umweltfreundliche Technik; 2) Veränderung des gesellschaftlichen Systems; 3) Änderungen des Lebensstils (*lifestyle*); 4) Etablierung eines Menschenbildes bzw. eines Naturbildes (ebd.). Der buddhistische Lebensstil könne dabei durch die Beschränkung der Begierden und Einschränkung des Egos dazu beitragen, eine Welt der Konvivialität zu schaffen.

4.6 Religion (außer Buddhismus)

4.6.1 Shinto

Zum Verhältnis von Shinto, dessen Fundament die ursprünglichen religiösen Praktiken und Vorstellungen der Japaner vor Einführung des Buddhismus bildet, zur Konvivialität gibt es relativ wenig Literatur, auch wenn sie z.B. bei Umehara Takeshi (Umehara 1996: 280–284) eine große Rolle spielt. Dies mag daran liegen, dass die Konkurrenz (in der Form des Krieges oder des Sports) integraler Bestandteil der shintoistischen Glaubensvorstellungen ist. Man denke z.B. an die Verehrung des Kriegsgotts Hachiman, an das japanischen Bogenschießen *kyūdō* oder an den Sumō-Sport, der nicht nur stark von shintoistischen Ritualen geprägt ist, sondern seine Ursprünge in rituellen Kämpfen im Schrein-Sumō besitzt. Weiter existieren bis heute die sogenannten *kenka matsuri* („Streit-Feste“), bei dem die Träger der *omikoshi* („tragbarer sänftenartiger Schrein“) konkurrierender kleinerer Schreine mit einander streiten, in früheren Zeiten sogar so heftig, dass es Tote und Verletzte gab. Wenn von Konvivialität in Bezug auf den Shinto gesprochen wird, dann meist im Sinne einer solchen zwischen Göttern und Menschen bzw. mit Bezug auf die Naturverehrung im Shinto.

Deswegen soll hier wenigstens auch auf die Bände zur Koexistenzologie (*Kyōseigaku*, Kokugakuin daigaku kenkyū kaihatsu suishin sentā 2012,

2014, 2015, 2017) verwiesen werden, weil diese im Wesentlichen von Forschern der shintoistisch geprägten Kokugakuin University in Tokyo verfasst wurden und „Koexistenz“ und „Konvivialität“ nicht selten fast synonym gebraucht werden. So geht Matsumoto Hisashi (1967*), Professor an der Kokugakuin University und Spezialist für die Geschichte des Shinto, in seinem Beitrag „Die Möglichkeiten der ‚Koexistenz‘ im Shinto“ (Matsumoto 2015) auf das Verhältnis von Shinto und Koexistenz ein. Im Rahmen der Diskussion über die Koexistenz von Religionen verweist Matsumoto auf die lange Tradition der Koexistenz von Buddhismus und Shinto in Japan und auf den toleranten Charakter des Shinto mit seinen vielen unterschiedlichen Göttern und Göttinnen (ebd.: 159). Weiter sieht er die Koexistenz in dem Verhältnis zur Natur (Naturschutz) gegeben, weil Götter, Mensch und Natur im Prinzip die gleiche Qualität aufwiesen und in einem Kontinuum existierten (ebd.: 160).

Ein Beispiel für eine aktive Verwendung des Begriffs *kyōsei* als *tomoiki* im Schrein-Shinto fand der Autor im Ōmiya-Hachiman-Schrein im Bezirk Suginami in Tokyo. Vor einem kleinen Schrein für den *inari*-Fuchsgott (Gott des Reises) steht dort ein *kaya*-Baum (Japanische Nusseibe, *torreya nucifera*), an den als „Parasit“ ein *inuzakura* („Hunde-Kirsche“, *prunus buergeriana*) angebunden wurde. Die beiden Bäume sind so miteinander verwachsen, dass sie wie ein einziger Baum erscheinen. In der Erklärung des Schreins wird auf eine alte Tradition in der Region *Musashi* verwiesen, bei der zwei Bäume im Hain des Schreins so zusammengebunden wurden, dass sie zusammenwachsen und „sich gegenseitig helfen“. Diese Form der Symbiose soll dann als Symbol für Konvivialität (*tomoiki*) im Sinne von „internationaler Kooperation und Harmonie“, „Zusammenarbeit der Religionen“, „gegenseitige Hilfe“, eheliche Harmonie usw.“ stehen (https://www.ohmiya-hachimangu.or.jp/hachimangu, Zugriff am 3.1.2019). Die aktive Verwendung des Begriffs *tomoiki* im Shino dürfte aber wohl eine Ausnahme darstellen.

4.6.2 Christentum

Auch wenn eine Wurzel des Begriffs *kyōsei* im japanischen Buddhismus zu finden ist, so gibt es auch Versuche, in Japan die Konvivialität als Begriff im Kontext der christlichen Theologie zu verankern. Insbesondere die katholische Theologie der Sophia University ist dabei federführend. So wurde die Aufsatzsammlung mit dem Namen *Das Denken der religiösen Konvivialität – Sapientia Conviviendi* (Miyamoto 2012), redigiert von dem

Theologen Miyamoto Hisao (*1945), bis 2015 Professor an der theologischen Fakultät der Sophia-Universität, als Lehrwerk der Fakultät konzipiert.

In dem Beitrag „Die Möglichkeit einer Konvivialität, betrachtet im Alten Testament“ (Sakuma 2012) legt der Jesuit und katholische Priester Sakuma Tsutomu (*1952), Professor für Theologie und seit 2018 Vorstandsvorsitzender der Sophia University in Tokyo, eine Exegese insbesondere der Abraham-Geschichte im Alten Testament vor. Dabei wird *kyōsei* („Konvivialität“) nicht definiert, aber Sakuma geht darin offensichtlich von dem Verständnis von Konvivialität als einem friedlichen Zusammenleben von verschiedenen Völkern und Religionen bzw. von dem Widerspruch in der Abraham-Geschichte aus, dass der Schöpfer (Gott), der ja alle Menschen gleich geschaffen habe, trotzdem Abraham bevorzugt Land in dem schon dicht bevölkerten Kanaan gebe (ebd.: 9 f.). Nach einer ausführlichen Diskussion zu den entsprechenden Bibelstellen und ihrer historischen Einordnung (einschließlich archäologischer Funde) und der Diskussion einiger biblischer Stellen, u.a. von dem Propheten Detero-Jesaja (der zweite Jesaja), von Zion (bei der es Sakuma um den Unterschied zwischen einer zwangsweisen Homogenisierung bzw. Eroberung und „Konvivialität“ geht) und sehr ausführlich von der Geschichte der Heilung des lepra-kranken syrischen Hauptmanns Naaman durch den Propheten Elija, kommt Sakuma zu folgenden Schlüssen:

> Wenn wir über den Fremden als Gemeinschaft nachdenken, können wir die Verbindungen zu der militärischen und politischen Welt nicht außer Acht lassen. In einer extremen Situation, in dem sich die ganze Welt in Unruhe befand, demonstrierte Abraham eine dem König der Kanaaniter weitaus überlegene Kraft. […] Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, dass Abraham weder ein König in der herkömmlichen Bedeutung war noch ein Territorium sein Eigen nannte. Die Existenz Abrahams hatte bereits eine weltumspannende Bedeutung, weil er einen König darstellte, der „die Quelle des Segens“ war. Er war ein König, der die Familie und die Landsleute rettete. […] Die Konvivialität, nach der das Volk von Israel verlangte, so lässt sich sagen, ließ sich dadurch verwirklichen, in dem seine eigene Seinsweise sich der Form des ihnen von Gott geschenkten Denkens näherbrachte. (ebd.: 35)

Nach einer Diskussion der Geschichte von Abimelech (Abimelek, Avimelech), König der Philister, der mit Abraham unerwartet großzügig verfährt, und der Region Gerar führt Sakuma zur „Konvivialität von Abraham“ Folgendes aus:

> Der Erzähler lässt den Leser wissen, dass es schon indigene Bewohner gab, als Abraham in das Gebiet Kanaan kam. Noch dazu wuchs deren Zahl [von Stämmen, Völkern] an, zuerst von eins auf zwei und dann schließlich auf sieben. War dann wirklich Konvivialität möglich? Der Zweifel des Lesers wird am Ende der Erzählung von Abraham gelöst.

> Dadurch, dass die Bewohner Kanaans den Gott Abrahams als Gott anerkennen, wird eine Beziehung der Konvivialität möglich, wenn dies durch Konversion und nicht durch Vereinheitlichung geschieht, mit anderen Worten, wenn es Sympathie für und Aufrichtigkeit in Bezug auf das gemeinsame Wertesystem gibt. […] Es ist für die Konvivialität notwendig, die Angst und das Misstrauen, die wir vor dem Heterogenen hegen, zu überwinden und der Welt als solcher zu vertrauen. Aber dies müsste möglich sein. Gott, der das Volk Israels schuf, hat alle Dinge dieser Welt geschaffen. Gerade der Monotheismus, mit anderen Worten die Existenz eines einzigen Schöpfergottes, macht die Konvivialität möglich. (ebd.: 43 f.)

Die meisten weiteren Beiträge des Bandes (Miyamoto 2012) befassen sich ebenfalls mit der Konvivialität im Christentum. So hat der Redakteur des Bandes, Miyamoto Hisao, in seinem Beitrag „Das Denken der religiösen Konvivialität – mit Blick auf die Grundsätze und Regeln von Klostergemeinschaften“ (ebd.: 45–94) die Konvivialität in den ersten Mönchsgemeinschaften von Antonius (?251–356, Antonius der Große oder auch Antonius der Einsiedler genannt), Diadochus von Potice (?–486), Pachomios (292–346, auch Pachomios der Ältere genannt), Basilius (330–379, auch genannt Basilius der Große) und schließlich Augustinus von Hippo (354–430) untersucht. „Konvivialität“ wird hier sehr konkret auch als geregeltes Zusammenleben der Mönche im Kloster verstanden:

> In der Geschichte des Christentums gibt es eine Form, in der die religiöse Konvivialität idealtypisch gezeigt wird. Das ist das Zusammenleben in den Klostergemeinschaften. Deren Geist und Konkretheit beruht auf der biblischen Lehre […] von der Liebe zu Gott und dem Nächsten. (ebd.: 45)

Yamawaki Naoshi (*1949), Philosoph und ehemaliger Professor an der Tokyo University, gibt in „Das religiöse Konvivialitäts-Denken im Europa im Europa der Neuzeit“ (ebd.: 97–124) einen Überblick über das konviviale Denken von der Renaissance bis ins 19. Jahrhundert. Yamawaki beginnt mit dem „universellen Menschenbild und Frieden“ bei Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) und kommt schließlich zu dem Text *Zum ewigen Frieden* (1795) von Immanuel Kant (1724–1804) bzw. zu dem „universellen Menschenbild“ bei Friedrich Schleiermacher (1768–1834). In einem weiteren Beitrag „Die Konvivialität der Gegenwart“ (ebd.: 168–179) diskutiert Yamawaki die Frage vom „clash of civilizations“ („Kampf der Kulturen“) bei Samuel Huntington (1927–2008) versus „Dialog der Zivilisationen“ anhand u.a. des „religiösen Konvivialität-Denkens“ von Rabindranath Tagore (1861–1941) und Mohandas Karamchand (Mahatma) Ghandi (1869–1948).

Masuda Masashi (*1963), Professor für katholische Theologie an der Sophia-Universität, untersucht die Frage nach der Konvivialität in „Der

Katholizismus in Neuzeit und Gegenwart“ (ebd.: 125–143) und resümiert zu Beginn kurz und trocken:

> Vom Punkt der religiösen Konvivialität aus gesehen, hat der Katholizismus in Neuzeit und Gegenwart in seiner Geschichte die Konvivialität abgelehnt. In der Mitte des 20. Jahrhunderts, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, zeigte er als kirchliche Gemeinschaft endlich eine Einstellung der Konvivialität. (ebd.: 125)

Weitere Beiträge in dem Band beschäftigten sich mit der christlichen Ethik (Gewissen, Leben und Sexualität), der Nächstenliebe und schließlich mit dem buddhistischen Religionsstifter und Denker Shinran.

Nagamachi Yūji (*1956), Theologe und Professor an der Abteilung für Philosophie der Sophia-Universität hat sich im besonderen Maß für die Entwicklung einer theologischen Theorie der Konvivialität engagiert. In seinem Beitrag „Die ‚religiöse‘ Konvivialität, wie sie sich vom Denken des deutschen Mystizismus aus erschließen lässt“ (ebd.: 144–163) sieht Nagamachi Mystik als ein universelles Prinzip, das sich im Rahmen der jeweiligen Religion entwickelte, und schlägt den Bogen zu den Vertretern der Kyoto-Schule der japanischen Philosophie, Nishitani Keiji (1900–1990) und dessen Analyse der deutschen Mystik, bzw. Nishida Kitarō (1870–1945) und dessen Philosophie des „Nichts“ (無). Der Beitrag diskutiert „die Seinsweise“ einer Offenbarung des „„Orts der Konvivialität als universeller Divinität“ (dem Seelengrunde), wie sie in „den spirituellen und gedanklichen Lebensumständen“ von Meister Eckardt (um 1260–1328, Eckart von Hochheim), dem „Pionier“ der deutschen Mystik (ebd.: 148), zum Ausdruck kommen, und wie dieses Denken bei Heinrich Seuse (1295 oder 1297–1366) in dessen spirituellen Denken der *compassio* (Annahme des Leidens Christi) weiterentwickelt wurde. Meister Eckart gehe über die traditionelle Lehre von Gott als Ort der Seele und damit des Trostes und des Friedens (also der Konvivialität) hinaus und vertrete ein Verständnis Gottes als universeller Spiritualität. Nagamachi führt schließlich das „Nichts“ bei Nishida und den Seelengrund (als Ort einer göttlichen Unteilbarkeit und Unendlichkeit) zusammen und versteht unter Konvivialität die Fähigkeit, sich selbst und dem anderen auf den Grund zu schauen und zu einer religiösen Universalität zu finden (ebd.: 158 f.).

Eine sehr umfassende theologisch-philosophische Diskussion der Frage der Konvivialität stellt die Studie *Hebräische De-Ontologie – Von Auschwitz hin zur Konvivialität mit dem Anderen* (Miyamoto 2011), dessen französischer Titel *Naissance de l’Ehyehlogie – De l’Auschwitz à la Convialité avec autrui* lautet, von Miyamoto Hisao dar. Darin entwickelt er eine philosophisch geprägte, de-ontologische Theologie der Konvivialität, die von

Auschwitz, dem radikal Bösen und der absoluten Negierung des Anderen ausgehend und sich an dem althebräischen Ausdruck *ehyeh* (von *ehyeh asher ehyeh*, „ich bin, was ich bin“) aus der Geschichte Abrahhams orientierend eine Ehyehologie entwirft, um Konvivialität, das Leben mit dem Anderen, oder darüber hinaus ein „Nebeneinander leben“ (*aisei,* 相生) zu entwickeln.

Seine Überlegungen gliedert Miyamoto in acht Schritte, die er in seinem „Schlussresümee“ (ebd.: 245–248) zusammenfasst, wobei für ihn der wichtigste Bezugspunkt Jesus von Nazareth ist. Erstens bezieht sich Miyamoto auf die alten hebräischen Texte der Bibel und strebt statt einer „ontotheologischen“ Konstruktion, die den Boden für totalitäre Auffassungen bereite, eine ehyehlogische Konstruktion der Existenz des Menschen an. Zweitens vergleicht er diese mit den auch durch die Sprache griechisch geprägten Logik und Politik bei Aristoteles und Sokrates, um dann drittens auch das „radikal Böse“ bei Kant, die absolute Negation des Anderen wie im Fall von Auschwitz, einzugehen. Viertens diskutiert er an Hand der Philosophen Gadamer und Ricoeur eine Hermeneutik der biblischen Geschichte, wobei er darauf verweist, dass es in hebräischen Texten und ihrer Interpretation immer auch einen unbestimmten Raum, ein Zwischen den Zeilen des Sinns gebe. Fünftens geht er auf die Grammatik und Ausdrucksweise einer Egozentrik ein, die den allmächtigen Anderen ausgrenzt, um ihn zu beherrschen. Sechstens geht Miyamoto von der Zeitlichkeit von Auschwitz aus, um den zeitlichen und historischen Charakter zu deontologisieren und eine Unterscheidung der existentiellen und der historischen Zeit vorzuschlagen. Siebtens müsse der Mensch, um in der existentiellen und in der historischen Zeit leben zu können, das *ehyeh* und das Jetzt vereinen, was nichts anderes als Verschmelzung des menschlichen Charakters mit Gott sei, um „hunderten, tausenden, ja zehntausenden“ von Anderen zu begegnen. Dies sieht er als den eigentlichen Sinn der Mystik an.

Achtens schließlich diskutiert Miyamoto bei seinen „Überlegungen zu einer Theorie des Anderen bzw. zur Konvivialität und zum Nebeneinander Leben“ kritisch Emmanuel Levinas, um dessen Gleichsetzung von Existenz und Wesen abzulehnen, und versteht ein *ehyeh*, in dem das griechische formale Sein mit aufgehoben ist, als „theoretische Wurzel für Konvivialität und Nebeneinander Leben“. Von dort aus werde „ein neuer Horizont einer neuen ‚Tugend‘ erschlossen“, wobei dies u.a. durch die „Schritte einer negativen Dialektik der christlichen Kenosis (Selbstentleerung)“ geschehen soll.

Die Forschung zur Konvivialität im Rahmen eines theologisch-philosophischen Umfeldes der Sophia University wird darüber hinaus weiterge-

führt. Im Jahr 2013 mit dem Untertitel „Die Entwicklung einer religiösen Konvivialität“ (Miyamoto 2013) beispielsweise untersucht Sakuma Tsutomu die Frage nach den „Brüdern“ (u.a. Kain und Abel) und der Brüderlichkeit unter den Bedingungen einer Sklavenhaltergesellschaft im Alten Testament unter der Frage: „Was ist so großartig daran, wenn Brüder zusammen sind?“ (ebd.: 9–30), während sich Miyamoto Hisao mit „Das Prinzip der Konvivialität und ihre Verwirklichung bei Gregor von Nyssa“ in dessen Interpretation der Moses-Geschichte bzw. in dessen Predigten beschäftigt (ebd.: 53–89). Aber es werden auch eher praktische Fragen wie die „Öffentlichkeit und die Messe, die inmitten von Mehrfach-Staatsangehörigkeit und Mehrsprachigkeit durchgeführt wird“ (ebd.: 90–100), wie hier u.a. von Koo Mark Chung-Mo (*1963), Professor für Theologie an der Sophia University, diskutiert.

Im vierten Band (Miyamoto 2014) mit dem Nebentitel „Die religiöse Konvivialität und die Wissenschaft“, in dem Fragen der Beziehung von Religion und Christentum und Wissenschaft hinsichtlich der Konvivialität (z.B. Evolutionstheorie oder Atomausstieg) thematisiert werden, entwirft Tanaka Yutaka (*1947), Professor für religiöse Philosophie an Sophia University, in „Die Philosophie der Konvivialität“ (ebd.: 33–63) ein philosophisches Programm zur Untersuchung von Konvivialität:

> Die Sophia Universität hat als ein Gemeinschafts-Forschungsprojekt eine „Forschungsgruppe der Lehre von der Konvivialität“ ins Leben gerufen, die auf dem Gründungsgeist der Universität „Männer und Frauen für andere, mit anderen“ (Men and Women for Others, with Others) beruht. (ebd.: 33)

Dabei sollen vier Formen der Konvivialität erforscht werden:

1) die naturphilosophische Konvivialität – Umweltethik, eine neue Kosmologie;
2) die sozialphilosophische Konvivialität – Philosophie der Öffentlichkeit, Globale Ethik, Kulturaustausch;
3) Philosophie des Lebens – Bioethik, Lehre von Tod und Leben, Theorie der Pflege;
4) religiös-philosophische Konvivialität – Konvivialität mit Gott und der Natur, Dialog zwischen den Religionen. (ebd.: 33 f.)

Tanaka verweist auch ausführlich auf den Buddhismus, z.B. auch in Bezug auf ökologische Fragen.

4.6.3 Konfuzianismus

> Ob der Konfuzianismus eine Religion ist – zu dieser Frage gibt es viele unterschiedliche Diskussionen. Aber dass der Konfuzianismus eine von den in Ostasien entstandenen großen Denk- und Philosophieströmungen darstellt, dürften ihm die meisten Leute zugestehen. (Takeuchi 2013: 202)

Takeuchi Osamu (*1958), Professor für Theologie und Ethik an der Sophia-Universität, geht es in seinem Aufsatz „Der Ausgangspunkt der Konvivialität im Konfuzianismus – Konfuzius und Mencius“ (Takeuchi 2013) um den Zusammenhang von Konvivialität (als entwickelte Form der Koexistenz verstanden) und den Grundlagen des konfuzianischen Denkens bei Konfuzius (551–479 v. Chr.) und Mencius (551–479 v. Chr.), und stellt pointiert fest:

> Die Wurzel des Denkens von Konfuzius ist die „Menschlichkeit“ (仁, chin.: *rén*, jap.: *nin*, auch im Sinn von „Barmherzigkeit“, „Edelmut“, „Wohltätigkeit“, „Güte“, „Menschenliebe“ oder „Humanität“), eine der fünf Tugenden des Konfuzianismus. (ebd.: 203)

Da eine genaue Definition von *rén*, welche die Basis der anderen vier Tugenden darstelle, bei Konfuzius fehlt, vergleicht Takeuchi den Begriff mit der Liebe (Nächstenliebe) im Christentum oder mit der Barmherzigkeit (jap.: *jihi*) im Buddhismus und stellt Übereinstimmungen fest (ebd.: 206). Die anderen vier Tugenden der Rechtschaffenheit (die Fähigkeit, Gut und Böse unterscheiden zu können), der Sittlichkeit (angemessenes formales Verhalten), Weisheit und Aufrichtigkeit bzw. Verlässlichkeit gehen mit der Menschlichkeit jeweils eine Verbindung ein. Mencius habe im Gegensatz zu Konfuzius die grundlegend gute Natur des Menschen betont.

Takeuchi fasst seine Überlegungen folgendermaßen zusammen:

> Als Ausgangspunkt der Konvivialität wurde im Konfuzianismus das Denken bei Konfuzius und Mencius im Überblick dargestellt. Konvivialität lässt sich nicht einfach auf Denken und Philosophie reduzieren. In seinem Hintergrund bzw. in seinem Fundament lebt immer der körperliche Mensch. Dieser Mensch hat, woran sich nichts ändert, eine Gemeinschafts-Existenz, wie auch immer seine Lebensumwelt aussehen mag. Es ist immer diese Dimension des Gemeinschaftlichen, welche Ethik für den wirklich lebenden Menschen notwendig werden lässt. Im Konfuzianismus ist das Konvivialität genannte Charakteristikum wesensmäßig enthalten. Folglich übersteigt der Konfuzianismus diesen Rahmen, versucht Wesen und Seinsweise des Menschen zu erfassen und trägt nicht wenige Punkte dazu bei. (ebd.: 221)

Es lässt sich vielleicht sagen, dass die Frage nach der Konvivialität, als eine Ethik des Verhaltens gegenüber dem anderen in den verschiedenen gesellschaftlichen Beziehungen wie auch gegenüber der Natur und dem Himmel verstanden, eine, wenn nicht gar die wesentliche Fragestellung des Konfuzianismus darstellt.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Konvivialität mit dem chinesischen Denken und dem Konfuzianismus behandelt auch der Spezialist für chinesisches Denken (Philosophie) Yamada Toshiaki (*1947), Professor an der Toyo University, in der Studie „Das chinesische Denken und die

Theorie der Konvivialität“ (Yamada 2006). Dabei versteht er „Konvivialität“ folgendermaßen:

> Die Basis des Begriffs der Konvivialität bilden Harmonie, Koexistenz und beiderseitiges Wohlergehen. In jedem Fall bedeutet es, dass mehrere Individuen oder Gruppierungen Nutzen und Schaden teilen und die Grundlagen ihrer gemeinsamen Existenz bewahren. (ebd.: 40)

Yamada meint, dass im chinesischen Altertum, einer Clangesellschaft, das Bewusstsein für die Koexistenz sehr hoch gewesen und das Denken mit geprägt habe. Yamada zeichnet nun das Denken „vom Clan zur Gesellschaft“ (ebd.: 45–47) im chinesischen Denken (u.a. bei Mencius) nach und kommt dann zu dem des „gemeinsamen Wohlergehens“ im Konfuzianismus (ebd.: 48–52) zu sprechen, wobei er vor allem an die konfuzianische Vorstellung der Vereinigung des Landes unter einem tugendhaften Herrscher denkt. Im Gegensatz zu Kong Zi (Konfuzius, 551–479 v. Chr.) denke Laozi (Laotse, *?) auch an die Koexistenz von kleineren und größeren Staaten, also auch an den Frieden und mit ihm an das gemeinsame Wohlergehen.

Die Konvivialität im Neokonfuzianismus im China der Vergangenheit und der Gegenwart wird in *Die Praxis der Konvivialität – Staat und Religion* (Nakajima 2011), verfasst von dem Philosophen Nakajima Takahiro (*1964), Professor an der Tokyo University, diskutiert. Nakajima, der Konvivialität „direkt gesagt als das Zusammenleben mit anderen“ (ebd.: 1) versteht, vergleicht darin die Differenzierungen im Menschenbild des Konfuzianismus z.B. bei Zhu Xi (1130–1200), u.a. in seiner Unterscheidung zwischen „kleinen Leuten“ (小人) und „Menschen mit vollkommener Tugend“ (君子), mit dem „Radikalismus“ des Buddhismus, der in der Vorstellung des Nicht-Tötens von Lebewesen auch die Grenze vom Menschen zum Tier überschreitet.

5 Themenfelder

5.1 Übersicht über die Themenfelder

Im nächsten Schritt sollen nun die akademischen Diskurse mit Ausnahme der Philosophie vorgestellt werden, in denen der Terminus *kyōsei* („Konvivialität", „Symbiose") eine zentrale Rolle übernimmt. Meist nimmt die Konvivialität dabei die Funktion eines übergeordneten, allgemeinen Begriffs ein, der durch weitere Begriffe und Konzepte konkretisiert wird. Hier soll deshalb zuerst ein Überblick gegeben werden, mit welchen weiteren Themen und Begriffen die jeweiligen *kyōsei*-Diskurse, als Themenfelder betrachtet, verbunden werden.

Themenfelder der jeweiligen Konvivialitätsdiskurse:

- **Umwelt:** Nachhaltigkeit, nachhaltige Entwicklung, Ökologie, Umweltschutz, Umweltverschmutzung, Umweltgerechtigkeit, Tierrechte, Überflussgesellschaft, Atomenergie, (ökologisches) Gleichgewicht, Kreislaufwirtschaft, *fūdo* (Landschaft in einem eher objektiven Sinn), Symbiose und Konkurrenz;
- **Architektur und Stadtplanung:** ökologische Prinzipien der Stadtentwicklung, *community* (Gemeinschaften), gemeinschaftlich statt privat oder staatlich-öffentlich, Verkehr, Recycling, Müllprobleme, energiesparende und kohlenstoffarme Bau- und Lebensweise, Renaturalisierung;
- **Landwirtschaft:** *Satoyama* (Gemeindewald, landwirtschaftlich geprägte Dörfer samt ihrer natürlichen Umgebung), *fūdo*, organische und ökologische Landwirtschaft, Nahrungsmittelsicherheit, Gesundheit, regionale Produktion – Distribution – Konsum, Genossenschaften, Tierschutz (versus Massentierhaltung), Wald- und Forstwirtschaft, *commons* (Allmende), Kommunikation mit der Natur;
- **Gesellschaft:** Ausgrenzung bzw. Diskriminierung versus Akzeptanz und Integration, Behinderten- und Sozialpolitik: Hilfe für Schwächere (Sozialsysteme auf regionaler und lokaler Ebene mit dem Aspekt der gegenseitigen Kooperation und Hilfe), Pflege von Behinderten und alten Menschen, Familie, Bürgergesellschaft, Verteilung von Ressourcen, regionale und lokale Selbstverwaltung;
- **Ökonomie:** 自共公 (*jikyōkō*) – Balance und Kooperation von privatmarktwirtschaftlich, gemeinschaftlich-genossenschaftlich und öffentlich-staatlich, *commons* (Allmende), Genossenschaften, Gemeinschaftsunternehmen, gesellschaftliche Unternehmen, erneuerbare Ener-

gien durch Selbstverwaltung, demokratische Ökonomie, nachhaltige und ökologische Wirtschaftsweise, Wirtschaftsdemokratie;

- **Sprachenpolitik und Kommunikation:** Konvivialität von Mehrheits- und Minderheitensprachen, Bilingualität, Multilingualität, Sprachenrechte, sprachliche Kommunikation zwischen Ungleichen;
- **Kulturpluralismus, *multiculturalism*:** friedliches kooperatives Zusammenleben verschiedener Kulturen und Ethnien und mit Ausländern in Japan, Immigration, *empowerment*, Ainu;
- **Außenpolitik und Geschichte:** Frieden, friedliche Kooperation verschiedener Staaten, internationale Hilfe und Zusammenarbeit, NGOs, internationale Organisationen, Verständigung, Gerechtigkeit, Rechtlichkeit, friedliches Gleichgewicht, Gefühl der Sicherheit, Transnationalismus;
- **Erziehung:** Integration, Inklusion versus Exklusion, Kooperation, Umgang mit behinderten Kindern, Diskriminierung versus Akzeptanz, Autonomie, Reziprozität, ESD (Nachhaltige Entwicklung und Erziehung);
- **Gender:** Kooperation zwischen Männern und Frauen (z.B. Sicherung der Rechte von Teilzeitarbeiterinnen, Ausbau des Sozialstaates in Bezug auf Kindererziehung und Pflege alter Menschen), Pluralisierung der Lebensentwürfe von Frauen, *work sharing*, Gleichberechtigung, Gleichheit, Heirat und Ehe, Homosexualität und LGBT, *sexual harassment*;
- **Regionale Gemeinschaften:** ökologisch-soziale Entwicklung von Dorfgemeinschaften, Wiederbelebung bzw. Revitalisierung ländlicher Gemeinden, Kreisläufe von regionaler Produktion und Konsum, Kooperation von Schule und Region, regionale Konvivialitäts-Stationen, Pflege-Stützpunkte;
- **Psychologie:** Konvivialität mit Unglücksopfern und von Verursachern und Opfern;
- **Künstliche Intelligenz (Artificial Intelligence, AI):** Konvivialität von AI und Robotern und dem Menschen, rechtliche Stellung der AI.

5.2 Umwelt, Nachhaltigkeit, Ökologie (Mensch-Natur-Verhältnisse)

5.2.1 Umwelt und Ökologie

5.2.1.1 Tsuchida Takashi

Einer der ersten, der den Begriff *kyōsei* als eine Form der ökologischen Konvivialität in den 80er Jahre verwendete, war Tsuchida Takashi (*1935), der bis zu seinem Verzicht 1973 als Professor für Physik an der Kyoto University beschäftigt war. Neben dem schon erwähnten *Das Zeitalter der Konvivialität – das Wegwerf-Zeitalter überwinden* (Tsuchida 1985), das im Wesentlichen Forderungen und Vorstellungen der internationalen ökologischen Bewegung der 80er Jahre beinhaltete, verwendete Tsuchida den Begriff der Konvivialität u.a. in *Autonomie und Konvivialität – das Erdzeitalter leben* (Tsuchida 1994), *Konvivialität und gemeinsame Armut: der Weg, um im 21. Jahrhundert zu leben – im Erdboden wurzeln, langsamer und kleiner* (Tsuchida 2003) sowie *Atomausstieg – der Weg zur Konvivialität* (Tsuchida 2011 [1990]).

In *Autonomie und Konvivialität – das Erdzeitalter leben* (Tsuchida 1994) wird *kyōsei* („Konvivialität“) offensichtlich vor allem im Rahmen eines kreislaufförmigen ökologischen Gleichgewichts verstanden, wenn Tsuchida in einer Nebenüberschrift meint: „Die menschliche Existenz wird im Rahmen des Ringes der Konvivialität zugelassen.“ (ebd.: 25) „Konvivialität“ meint hier die konkreten Beziehungen zwischen den natürlichen Akteuren in der Natur, die zirkular organisiert sind und ein ökologisches Gleichgewicht bilden.

In dem Buch wird der Drang der „100 Millionen Japaner“ nach materiellen Gütern einem „reichhaltigem Leben“ (*yutakasa*) gegenübergestellt sowie eine Kritik an der Industriegesellschaft und ihren negativen Folgen geübt. Weiter habe sich der Mensch vom Tier durch die Nutzung des (gefährlichen) Feuers getrennt, wie es im Prometheus-Mythos zum Ausdruck komme, und mit der Entwicklung des „zweiten Feuers“ (Energiegewinnung durch Verbrennung bzw. Atomenergie) sich weiter von der Konvivialität mit der Natur, die vor allem auf der Nutzung der Sonnenenergie beruhe, entfernt (ebd.: 30–43).

Darüber hinaus stellt Tsuchida die Folgen der Umweltzerstörung dem traditionellen ökologischen Gleichgewicht im Rahmen der *fūdo* („Wind und Erde“, eine konkrete „Landschaft“ samt ihrem Klima in einem objektiven Sinn) gegenüber, diskutiert dies an den Beispielen Thailands und

Japans, beklagt die psychischen Folgen der Trennung von der Natur für den Menschen und fordert schließlich in Kapitel 5 „Autonomie und Konvivialität“ für die landwirtschaftlichen Gemeinschaften (also so etwas wie Nachhaltigkeit im Rahmen einer organischen Landwirtschaft, ökologisches Gleichgewischt und Subsistenz) (ebd.: 155–199).

In *Atomausstieg – der Weg zur Konvivialität* (Tsuchida 1990, Neuaufl. 2011) kritisiert Tsuchida die Atomenergie als extreme Form des „Feuer des Prometheus“, fordert den Atomausstieg und propagiert einen „Weg hin zur (ökologischen) Konvivialität“.

Tsuchida konkretisiert seine Vorstellung von dem „Weg der Konvivialität“ weiter in *Konvivialität und gemeinsame Armut: der Weg, um im 21. Jahrhundert zu leben – im Erdboden wurzeln, langsamer und kleiner* (Tsuchida 2003). Darin schildert Tsuchida die Freude, in Einklang mit der Natur zu leben (ebd.: 11–36) und nennt Bedingungen für eine nachhaltige Gesellschaft: u.a. die Abkehr von der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, von der Überfluss-Gesellschaft für ein Fünftel der Menschheit, von der Dominanz des Geldes und von der Gewalttätigkeit eines Prozesses, der uns reicher machen soll, und weiter eine Hinwendung zu einer Konvivialitäts-Gesellschaft, die sich vom „Wasser erziehen“ lässt, und eine grundsätzliche Veränderung des Denkens (ebd.: 39–75). Weitere Überlegungen beziehen sich vor allem auf die Landwirtschaft, vor allem auf die Verbindung von „Ernährung“ und „Landwirtschaft“, dem Leben mit der Natur, der Entwicklung von kleinen Gemüsegärten und die Überwindung der wissenschaftlich-technischen Nutzung der Natur.

Diese drei Werke sind hier vor allem deswegen von Bedeutung, weil sie den Begriff der Konvivialität mit den gesellschaftspolitischen Vorstellungen der ökologischen Bewegung seit den 80er Jahren in Beziehung setzen.

5.2.1.2 Nakayama Tomoharu

Eine systematische Ableitung des Prinzips der Konvivialität aus der ökologischen Symbiose bietet der Naturwissenschaftler Nakayama Tomoharu (*?) an, Professor an der Bunkyo Gakuin University in Tokyo und in der Präfektur Saitama, der sich vor allem mit Mensch-Natur-Verhältnissen beschäftigt, u.a. mit dem Schwerpunkt der „Umwelt-Konvivialität“, in seiner Schrift *Von der Konkurrenz zu einer Gesellschaft der Konvivialität das Prinzip der Konvivialität – Von den Mechanismen der Natur lernen* (2012). Dabei ist sein Ansatzpunkt zuerst die Artenvielfalt oder Biodiversität, deren Grundlagen er im ersten Kapitel (ebd.: 3–47) nachvollzieht. Dabei diskutiert Nakayama die Frage nach den Grundlagen der Biodiversität hin-

sichtlich der Gene, der Einteilung der Lebewesen (in drei bis fünf Gruppen, z.B. in Prokaryoten oder Prokaryonten, Protisten, Pflanzen, Pilze und Tiere) bzw. der Frage nach der Position der Viren, die Frage nach den Arten (Unterscheidungen von Individuum bis hin zu ökologischen Systemen), der verschiedenen Beziehungen der Lebewesen untereinander (fressen und gefressen werden, Nischenexistenz, Konkurrenz und dessen Ausschluss und Mutualismus-Symbiose) bzw. der Funktion und Funktionsweisen ökologischer Systeme (u.a. Pluralität und ökologisches Gleichgewicht). In Kapitel 2 wird dann die Frage nach dem Erhalt der Artenvielfalt und der ökologischen Systeme (ebd.: 48–77) gestellt, während in Kapitel 3 die „zu groß gewordene menschliche Gesellschaft" (ebd.: 77–95) thematisiert wird. Damit sind das Bevölkerungswachstum und die Ergebnisse ökonomischer Rationalität gemeint, wobei darin auch z.B. die Frage nach dem Verlust der Allmende (*commons*) mit ihren ökologischen Funktionen angesprochen werden.

Als Beispiele werden u.a. das Verschwinden der Gorillas im Zusammenhang mit der Gewinnung seltenerer Erden wie Titan und Mangan, die für die Produktion von Handys verwendet werden, die Fleischproduktion für Hamburger, das Kippen des ökologischen Gleichgewichts im Viktoriasee in Afrika durch den Nilbarsch und der ökologische Kollaps auf der Osterinsel (ebd.: 83–88) angesprochen sowie die diversen ökologischen Probleme und Umweltkrisen diskutiert.

In Kapitel 4 („Die Konvivialität, die von den Mechanismen der Natur lernt", ebd.: 96–106) schließlich wird genauer auf die Konvivialität, die sich in diesem Kontext deutlich auf die ökologische Symbiose bezieht, eingegangen. Es bildet das theoretische Kernstück des Buchs.

Nakayama führt so in die Fragestellung ein:

> Im vorigen Kapitel haben wir eine Seite der menschlichen Gesellschaft betrachtet, bei der Konkurrenz-Gesellschaften zerfallen sind. In der Welt der Natur sind Konkurrenz-Beziehungen erhalten, aber ein Großteil der Lebewesen hat mutualistische Beziehungen errichtet, in denen *give and take* herrscht. Durch die Beziehungen wird die Artenvielfalt gestützt. Andererseits hat der Mutualismus zur Folge, dass, wenn eine Art aus dem ökologischen System verschwindet, auch durch die Beziehungen von *give and take* ein Verschwinden anderer Arten erfolgt, was wiederum das Verschwinden eines großen Teils der Lebewesen in den Beziehungen des *give and take* bewirkt, also eine Kette des Aussterben (Kaskade der Ausrottung) bedeutet. (ebd.: 96)

Unter Konvivialität versteht Nakayama Folgendes:

> *Kyōsei* [Symbiose] ist ursprünglich ein biologischer Fachterminus, der ein Phänomen bezeichnet, bei dem eine Mehrzahl von Lebewesen unterschiedlicher Arten am selben Ort zusammen leben und reziproke Beziehungen zueinander unterhalten. Aber begin-

> nend mit der *tomoiki*-Bewegung, 1922 als buddhistische Bewegung von Shiio Benkyō initiiert, hat *kyōsei* nicht nur einfach eine biologische Bedeutung, sondern sie wird heute häufig so verwendet, dass sie einen philosophischen Sinn miteinschließt. (ebd.: 96)

Weiter ist für Nakayama wichtig, dass die Konvivialität oder Symbiose zwei Bedeutungsnuancen besitzen: zum einen „das Leben an demselben Ort", zum anderen die Reziprozität einer mutualen Beziehung (ebd.: 97). Weiter:

> Konvivialität wird heute als Fachbegriff wie in „Multikulturelle Konvivialität", „Mann-Frau-Konvivialität", „Umwelt-Konvivialität" oder „Regionale Konvivialität" usw. auf vielen Feldern der Kultur, Gesellschaft, Umwelt, Wohlfahrt etc. verwendet. Es ist zwar einerseits unmöglich, ein Phänomen aus dem Reich der Natur direkt auf die menschliche Gesellschaft anzuwenden, aber was wir andererseits von der Natur lernen können, ist, dass auf den ersten Blick gegensätzliche Begriffe wie „Symbiose" und „Parasitentum", „Koexistenz" und „Konflikt" bzw. „gegenseitige Hilfe" und „Ausbeutung", oder auch „Herrschaft" und „Unterordnung" in Wirklichkeit auf einer Linie miteinander verbunden sind und sich dynamisch auf einem Gleis, der jeweiligen Situation angepasst, fortbewegen. (ebd.)

Nach der Diskussion einiger Beispiele für Symbiose in der Natur, aber auch für die Funktion der Konkurrenz zur gemeinsamen Entwicklung, die Nakayama am Beispiel des technischen Fortschritts im Bereich des Militärs exemplifiziert, stellt er die Frage, warum eine Konvivialitäts-Gesellschaft notwendig sei (ebd.: 99–102), und beantwortet sie so:

> Was hier „Konvivialitäts-Gesellschaft" genannt wird, entsteht auf der Basis des Bewusstseins, dass die einzelnen Individuen, welche die Gesellschaft formen, die Autonomie des anderen in Würde achten und an der Gesellschaft, zu der sie selbst gehören, teilnehmen bzw. zu ihr einen Beitrag leisten wollen. (ebd.: 100)

Eine Konvivialitäts-Gesellschaft verzichte auf den Ausschluss des Andersdenkenden und basiere auf Verständnis und gegenseitiger Unterstützung, und auch in der Wirtschaft dürfe es nicht um kurzfristigen Profit gehen, sondern sei die gesellschaftliche Verantwortung in den Mittelpunkt zu stellen (ebd.). Als weitere Stichworte fallen „Reichtum des Herzens/des Geistes (*kokoro*)" kontra „Reichtum an Dingen", Netzwerke mit dem Menschen im Mittelpunkt, und als Beispiele werden die Einbeziehung von Behinderten und alten Menschen bzw. die Einbeziehung der Frauen in eine Ökonomie im Sinn eines *business*, der Beiträge zur Gesellschaft liefert, genannt (ebd.: 101).

Als Beispiele für eine konviviale Ökonomie wird die IPSI SATOYAMA Initiative angeführt, bei der in den Dörfern (*satoyama* als Gemeindeforst zwischen natürlichem Bergwald und einem landwirtschaftlich geprägten

Dorf) die verschiedenen ökologischen und sozialen Aspekte berücksichtigt werden (ebd.: 102 f.).

Weiter versucht Nakayama, die menschliche Ökonomie mit Hilfe von Begriffen aus der Zoologie oder Biologie zu beschreiben (ebd.: 103–106), wobei solche Prinzipien wie territoriales „Revier" (*nawabari*), Rangfolge, *leadership* bzw. die Form von Beziehungen zwischen den Arten (fressen und gefressen werden, Nische mit dem Ausschluss von Konkurrenz und schließlich Symbiose) genannt werden. Für die Strategie von Unternehmen auf dem Markt werden drei darauf aufbauende Strategien genannt: 1) die Habitat-Strategie der Nische; 2) die Habitat-Strategie der Dissonanz (einem in Konkurrenz stehenden Unternehmen auf demselben Markt Anteile abnehmen); 3) die Strategie der Konvivialität oder Strategie der Harmonie (Kooperation mit anderen Unternehmen). Nakayama meint dabei, dass Konvivialität als Strategie auch Unternehmen die besten Überlebenschancen biete.

In den letzten beiden Kapiteln, „Der Weg, den wir beschreiten sollten" (ebd.: 107–159) und „Die Konvivialitäts-Gesellschaft des 21. Jahrhunderts denken" (ebd.: 160–1719 werden dann Überlegungen zur konvivialen Gesellschaft vorgestellt. Dabei werden als Ziel drei Formen des Gleichgewichts formuliert:

1) das Gleichgewicht innerhalb der heutigen Generation (Lösung der Nord-Süd-Probleme, Armut, Ressourcen, Vermögen, Lösung des Problems der Umwelt-Ungerechtigkeit);
2) das Gleichgewicht mit den zukünftigen Generationen (Ressourcen, die zukünftige Generationen nutzen können, die Vermeidung von Ausbeutung der Umwelt);
3) das Gleichgewicht von Mensch und ökologischen Systemen (die Bewahrung der Umwelt-Aufnahmefähigkeit des Reichs der Natur)

(ebd.: 208)

Weiter werden die Bewahrung der Artenvielfalt gefordert sowie Beispiele ökologischen Denkens wie *deep ecology*, *social ecology, eco feminism* oder *bio regionalism* diskutiert und Modelle vorgestellt, in dem die „Segen der Natur" für die Gesellschaft genutzt werden könnte, u.a. der an die Jahreszeiten angepasste unterschiedliche Lebens- und Schlafrhythmus im Japan der Edo-Zeit von 1603–1868 (ebd.: 132–134). Weitere Ausführungen finden sich auch zur Landwirtschaft (ebd.: 139–159).

Im Schlusskapitel schließlich wird von der Parallelität von kultureller Vielfalt, Vielsprachigkeit eingeschlossen, und Artenvielfalt gesprochen und die drei Formen des Gleichgewichts auf das Prinzip der Nachhaltigkeit bezogen (ebd.: 164 f.). Zu guter Letzt werden dann vier Formen der Erziehung genannt, die für die Entstehung einer Konvivialitäts-Gesellschaft

wichtig seien: *development education*, *environmental education*, *human right education* und *peace education* (ebd.: 167–171).

Nakayama entwirft hier kein Konzept für ein Konvivialitäts-Gesellschafts-System, sondern propagiert eine stärkere Berücksichtigung des Prinzips der Konvivialität (der friedlichen Kooperation in gegenseitigem Nutzen) in der Gesellschaft, aber auch in Bezug auf die Natur, bei Respektierung der Autonomie der beteiligten Individuen. Dies zeigt insbesondere seine Ausführungen zur Ökonomie; dort wird die Frage des Eigentums (öffentlich-staatlich, privat oder gemeinschaftlich-genossenschaftlich) nicht angesprochen, sondern eine Verschiebung vom Prinzip der Konkurrenz zu dem der Konvivialität unabhängig von den konkreten Eigentumsformen angedacht.

5.2.1.3 Weißbücher und Grand Design

Die Nutzung des Terminus Konvivialität im Kontext von Umwelt- und ökologischen Fragen hat sich seit den 80er Jahren in Japan weithin durchgesetzt. In dem sehr umfangreichen Weißbuch des Umweltministeriums aus dem Jahre 2011 (*Umwelt-Weißbuch*: *Weißbuch einer Umwelt-förmigen Gesellschaft/Weißbuch der Artenvielfalt – verlässliche Intelligenz, Normen und Aktivitäten in Richtung auf eine Konvivialität mit dem Globus* (*Kankyōshō* 2011), das sich umfassend mit Umweltfragen wie der Nachhaltigkeit (und dem Beitrag Japans dazu), dem Verhältnis von Mensch (Kultur) und Natur sowohl in Japan als auch im globalen Maßstab, der Artenvielfalt, einer kohlenstoffarmen Gesellschaft, der Verschmutzung von Luft, Wasser (Flüsse und Meere), Wald, Erde (Boden) u.a., der internationalen Zusammenarbeit im Bereich der Umwelt (und Japans Beitrag dazu), der Umweltrisiken von chemischen Produkten, den Themen Umwelt und Gesundheit und Umwelt und Erziehung, der „Vergrünung“ (Ökologisierung) der Wirtschaft etc. auseinandersetzt, wird auch der Begriff der Konvivialität (von Mensch und Natur) verwendet, und zwar zuerst im Untertitel als einem globalen und umfassenden Ziel. Auf dieser globalen Ebene soll eine Konvivialität, ein Zusammenleben von Mensch und Natur angestrebt werden, wobei das in den Kapiteln 1 (ebd.: 2–29) und 4 (ebd.: 92–143) des ersten Teils ausführlich beschriebene Prinzip der Nachhaltigkeit als Weg dorthin verstanden wird. Konvivialität wäre hier also ein Zustand, in dem Nachhaltigkeit als Prinzip allgemeingültig verwirklicht worden ist.

Ein zweites Prinzip ist das der umwelt-förmigen (*kankyōkei*) Gesellschaft, womit eine Gesellschaft gemeint ist, die sich grundsätzlich umwelt-

freundlich verhält. Als konkretes Prinzip wird der Begriff der Konvivialität dabei so gut wie gar nicht verwendet.

Ebenfalls relativ politiknah ist der Sammelband *Grand Design einer umwelt-Konvivialitäts-förmigen Gesellschaft* (mit dem englischen Titel „The Grand Design of the Eco Conscious Community“ (Tsukio, Kabushikigaisha NTT dēta kei'ei kenkyū i-community senryaku sentā 2003). Darin schreibt Tsukio Yoshio (*1942), Ingenieurwissenschaftler, ehemals Regierungsberater des Innenministeriums und ehemaliger Professor der Tokyo University, in seinem Einleitungsbeitrag „Grüner Paradigmenwechsel“ über das Verhältnis von Industriestruktur und Ökologisierung (ebd.: 3–19). Im Teil 2 unter dem Titel „Drei Aspekte, die zum Schlüssel zu einer umwelt-Konvivialitäts-förmigen Gesellschaft werden“ (ebd.: 20–150) finden sich dann mehr Hinweise darauf, was als Konvivialität verstanden wird. Während der Ökologe Suzuki Kunio (*1948), ehemaliger Professor und ehemaliger Präsident der Yokohama National University, vor allem über das Ökomanagement schreibt („Die Strategie des Ökomanagements, die vom Ökosystem lernt“, ebd.: 23–38), geht Asano Naohito (*1943), Jurist (mit dem Spezialgebiet des Umweltrechts) und ehemaliger Professor an der Fukuoka University, in „Ein Schlüssel, die Teilnahme der Wohnbevölkerung bei den Aktivitäten einer gemeinsamen Nutzung von Informationen“ (ebd.: 39–58) am Beispiel der Konsensfindung in Dänemark in Umweltfragen und speziell im Fall der Solarenergie auf die Beteiligung von Bürgern bei der konzeptionellen Planung und der Entscheidungsfindung ein. In dem Beitrag „Die Aktivitäten des Stoff-Kreislaufs entlang der Marktprinzipien“ (ebd.: 59–74) von Furuichi Tōru (*1949), ehemaliger Professor an der Hokkaido University mit den Spezialgebieten Abfallmanagement und Abfallplanung bzw. Umweltsystem-Technik, geht es dabei vor allem um Kreisläufe von Stoffen (Rohstoffen u.a.) durch die „3R“ (*reduce*, *reuse*, *recycle*). Er macht dies in einem Schema deutlich und schreibt:

> […], ein gesundes, kulturelles Leben zu führen und um eine Gesellschaft zu verwirklichen, die zum Wohlergehen der Menschheit beiträgt, bedeutet, dass der Mensch in ‚Konvivialität‘ mit den Ökosystemen der Natur, mit den Menschen in den Entwicklungsländern und mit unseren Enkeln leben können will und dafür einen Kreislauf von Stoffen und Energie (die Kontrolle von Energieflüssen und ihre Veränderungen) schafft, wobei er Rücksicht auf die Sicherung der Rohstoffe und der Umwelt nimmt. (ebd.: 69)

Das Schema selbst besteht aus einem Dreieck mit den Eckpunkten „Natur“, „Entwicklungsländer“ und „Enkel/innen“ wird von oben nach unten als „Konvivialität“, „Umwelt“ (Stoffe, Energie) und als ein Kreislauf aus

„Sicherung der Umwelt“ und „Sicherung der Rohstoffe“ um das „Management von Abfall“ herum skizziert (ebd.: 69).

Konvivialität heißt für ihn auch weiter, dass eine Gemeinde (*community*) und die Bürgerbeteiligung dort die Basis für Planung und Entscheidungen bilde (ebd.: 70). Weitere Stichworte sind „Nachhaltigkeit“ und „Umwelterziehung“ (ebd.: 70 f.) Nötig sei schließlich das *kokoro* der Menschen („Geist“, „Herz“, „Seele“) als Kern einer Abfallerziehung, durch die eine vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen Regierungsbehörden, Regionen, Gemeinden, Haushalten und einzelnen Menschen möglich wird (ebd.: 74).

Noch in einem weiteren Beitrag wird explizit auf „Konvivialität“, genauer gesagt auf die „Umwelt-Konvivialitäts-förmige Gesellschaft“ eingegangen. In „Die Aktivitäten zur Bewahrung der Umwelt als Herausforderung der Marktprinzipien“ (ebd.: 77–93) von Nakagami Ken'ichi (*1948), Umweltwissenschaftler und Professor an der Ritsumeikan-Universität in Kyoto, diskutiert er den Umweltschutz und Fragen der Nachhaltigkeit im Kontext von Bürgeraktivitäten (Umweltbewegung), Marktprinzipien und Unternehmenspolitik (Umwelt-Industrie) und spricht unter anderem von einer „Produktion in Konvivialität mit der Natur“ (ebd.: 84) bzw. einem „harmonie-förmigen Entwicklungsprinzip (ebd.: 85).

Nakagami fasst seine Überlegungen insgesamt so zusammen:

> Die Wende hin zu einer Umwelt-Konvivialitäts-förmigen Gesellschaft als Aufgabe vollzieht sich in den drei *frame work*s der Umweltschutzbewegungen. Gefordert ist 1) Die Sicherung der natürlichen Umwelt; 2) eine Produktion in Konvivialität mit der Natur; 3) Bewahrung der Natur vom Gesichtspunkt eines „Umwelt-Entwicklungs-Gipfels“ für nachhaltige regionale *communities* aus, und eine Entwicklung in Übereinstimmung mit der „Umwelt“, der „Ökonomie“ und dem „Kraft-Schöpfen“. (ebd.: 93)

Das „Kraft-Schöpfen“ bezieht sich auf die Ermutigung von Gemeinden und Initiativen mit Hilfe von Kommunikation untereinander.

Weitere Themen des Sammelbandes sind die Selbstversorgung mit Energie durch Nutzung von Rohstoffen der regionalen Ökosysteme, ein öffentlich-gemeinnütziger Verkehr auf Gemeinde-Ebene, lokale Währungen und Kreditinstitute, sowie eine durch *co-creation* geschaffene umweltfreundliche Gesellschaft am Beispiel des Recyclings von PKWs.

5.2.1.4 Center for Sustainable Development (Toyo University)

In dem vom Center for Sustainable Development der Toyo University editierten Band „Soziologie der Umwelt-Konvivialität“ (Tōyō Daigaku

Kokusai Kyōsei Shakai Kenkyū Sentā 2004)[16] gehen der Umweltwissenschaftler Matsuo Tomonori (*1939), ehemaliger Professor der Tokyo University und Professor sowie Vorstandsmitglied der Toyo University, und der Professor für Regionalplanung an der Toyo University, Fujii Toshinobu (*1946), in dem ersten Kapitel „Entfaltung einer Soziologie der Umwelt-Konvivialität“ (ebd.: 1–11) zuerst näher auf die drei zentralen Begriffe des Bandes „Umwelt“, „Gesellschaft“ und „Konvivialität“ ein. Dabei wird „Umwelt“ als „Gesamtheit der Natur unter Einschluss des Menschen“ (ebd.: 1) verstanden, während die „Gesellschaft die menschlichen Gruppierungen hervorbringe“ (ebd.).

Mit der „Konvivialität“ beschäftigen sich Matsuo und Fujii etwas länger und sehr stark angelehnt an den biologischen Begriff der Symbiose, wobei sie zuerst die Bestimmungen für die biologische „Symbiose“ in dem Kōjien-Lexikon zitieren, zwischen synergistischer Symbiose (Mutualismus), Kommensalismus (einseitiger Symbiose) bzw. Parasitentum unterscheiden und dann weiter folgern:

> Zu diesem Zeitpunkt wird zum Inhalt der „Umwelt-Konvivialität“, dass „Umwelt“ und „Gesellschaft“ als verschiedenartige Sachen existieren und diese sich prinzipiell in einer synergistischen Symbiose zueinander befinden müssen. Aber zu fordern, dass in der Realität die Sachen sich wie in einer synergistischen Symbiose zueinander verhalten sollen, ist eindeutig schwieriger, als es in Worte zu fassen ist. In der Vielzahl der Fälle befindet sich die menschliche Gesellschaft gegenüber der Umwelt in einem Kommensalismus, bei dem einseitig eine Versorgung durch Erträge zu erlangen versucht wird, und es ist tatsächlich auch so, dass die parasitäre Seite immer größer wird, bis der Umweltkörper, der sie als Parasit zulässt, in eine existenzielle Krise gerät. […]
>
> Andererseits wird auch häufig der Begriff *kyōsei* in Bezug auf die reale menschliche Gesellschaft im Sinne von „Verschiedenartiges hilft sich gegenseitig und lebt zusammen“ verwendet und als „Konvivialität“-Inhalt von verschiedenen „Koexistenz-Gesellschaften“ der Menschen diskutiert. (ebd.: 2)

Matsuo und Fujii verweisen weiter auf das Umwelt-Weißbuch der Regierung, in dem 1989 zum ersten Mal die „Konvivialität“ Verwendung gefunden habe, sowie auf den Aufruf *Our Common Future* der UNO 1987 und sieht in den englischsprachigen Begriffen der *harmonious existence* und *sustainable development* den Inhalt der Konvivialität wiedergegeben (ebd.: 2 f.). Zuletzt geht Matsuo auf das ursprünglich in Großbritannien entwickelte Konzept der Gartenstädte ein, das ein Vorbild für eine Umwelt-Konvivialitäts-Gesellschaft sein könnte (ebd.: 7–11).

[16] Interessanterweise wird hier *kyōsei* im Englischen mit *sustainable development* wiedergegeben.

In einem weiteren Kapitel beschäftigt sich Matsuo mit der Entwicklung der Zivilisation (von der Zeit der Hochkulturen an, unter den Aspekten der Ökonomie und Ökologie) und den Fragen des 21. Jahrhunderts (ebd.: 12–32), wobei die langfristige Zerstörung des Waldes in den Zivilisationen eine wichtige Frage bei Matsuo darstellt.

In diesem Kontext von Entwicklung, Umwelt, Gesellschaft und Konvivialität bewegen sich auch die weiteren Beiträge in diesem Band, die alle von Professoren oder ehemaligen Professoren der Toyo University stammen, wie z.B. „Modalitäten der Umwelt von Niederlassungen asiatischer Metropolen – die Konvivialität in gemischten Vierteln (ebd.: 37–62) von Fujii Toshinobu, dem Professor für Stadtplanung An Sang-Kyung (*?) und dem Soziologen Takahashi Kazuo (*?), in dem die Entwicklung der schnell wachsenden Städte Bangkok, Manila und Hanoi, die Entwicklung einer Verkehrs-Infrastruktur und die Bekämpfung der Verslumung miteinander verglichen werden.

Konami Hirohide (*1942), Spezialist für Stadt-Engineering, diskutiert in seinem Beitrag „Bedingungen für eine Umwelt-Konvivialitäts-Stadt“ (ebd.: 63–85) diverse Kriterien für eine gelungene Umwelt-Konvivialität japanischer Städte wie Boden, Wasser, Luft, Energie und Hitze, Nahrungsmittel, Holz und Baumaterialien, Müllbeseitigung, Verkehr, verschiedene Dienstleistungen, Katastrophenschutz sowie öffentliche Sicherheit, um dann zu skizzieren, wie ein „Masterplan“ für eine umweltfreundliche konviviale Stadt aussehen könnte.

Kaneko Akira (*?), ehemaliger Professor für Gemeinwirtschaft, schreibt über „Die Bewertung von Elementen der Konvivialität in der sozial-ökonomischen Entwicklung“ (ebd.: 86–109) am Beispiel der Entwicklung Kambodschas, wobei neben ökonomischen und sozialen Kriterien zur Beurteilung der Entwicklung des Lands auch das Kriterium der Nachhaltigkeit verwandet und hier wohl gleichbedeutend mit Konvivialität verwendet wird.

Der Wirtschaftswissenschaftler Sakamoto Kōichi (*?) geht in seinem Beitrag „Die Strukturanpassung unter anglo-amerikanischer Führung und die Konvivialität der Entwicklungsländer“ (ebd.: 110–133) kritisch auf die Strukturanpassungspolitik von World Bank und IMF ein, insbesondere am Beispiel der Philippinen, wobei auch hier die „Konvivialität“ einer ökonomischen „Nachhaltigkeit“ entspricht, für die Sakamoto plädiert.

Der Umweltwissenschaftler Nagahama Hajime (*?) diskutiert in „Umweltprobleme und Umwelterziehung – auf eine internationale Konvivialitäts-Gesellschaft zielend“ (ebd.: 135–159) Formen der Umwelterziehung an Beispielen in Japan und China. Der Sozialwissenschaftler Ikeda Makoto

(*?) schließlich beschäftigt sich mit Fragen des Engagements und der Teilhabe in „Konvivialität der Region und der Entscheidungsprozess in dem Teilnahme-Modell – Vorschlag für ein Systemmodell“ (ebd.: 160–185) und entwickelt an Hand vieler Kriterien und Modelle ein zehnstufiges Systemmodell (Computermodell für Simulationen) namens SimTaKN für die aktive Teilnahme der Bürger an Fragen ihrer Kommune, das auf der Theorie der PRA (Participatory Reflection and Action) beruht.

5.2.1.5 *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū* („Forschung zu einem Konvivialitäts-Gesellschaftssystem“)

In dem Band 3, Nr.1 der Zeitschrift *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū* (2009, „Forschung zu einem Konvivialitäts-Gesellschaftssystem“, englischer Titel *Kyosei Studies*) der *Association for* Kyosei *Studies*, beschäftigt sich die Gesellschaft unter dem Titel „Klimawandel und Konvivialitäts-Gesellschaft“ (Kyōsei shakai shisutemu gakkai 2009) schwerpunktmäßig mit dem Klimawandel, seinen Folgen und möglichen Maßnahmen. In dem Beitrag von Furusawa Kōyū (*1950) „Globalisierung und globaler Klimawandel – die nachhaltige Konvivialitäts-Gesellschaft aus Sicht von Umwelt, Ökonomie, Gesellschaft und Kultur“ (ebd.: 28–47) analysiert und diskutiert er die verschiedenen Herangehensweisen an Maßnahmen gegen den Klimawandel, und er kritisiert die marktförmigen Strategien, aber auch den Ausbau der Atomenergie oder den keynsianischen „Green Deal“. In dem englischsprachigen *summary* fasst er seine Überlegungen so zusammen:

> The international community is called on to take immediate measures to turn around the situation because ongoing trends, if left untended, will cause irreparable damage to people's lives and the ecosystem. It is quite likely that future generations will be forced to contend with a systematic collapse of our global environment. […] Eventually to resolve the looming problems we face, top-down regulation would be inadequate and mere internalization of environmental costs would not suffice. What I call the commons sector must be promoted so that individuals will voluntarily cooperate in various activities. The development of the commons sector can be facilitated if citizens' public awareness and political heighten and if they begin to work voluntarily for the attainment of sustainable lifestyles and new public institutions that suit them. Our society will be changed to a kind of steady state world. (ebd.: 47)

Es ist wohl so, dass Furusawa hier unter Konvivialitäts-Gesellschaft vor allem die *commons* (Allmende) versteht, die auf Japanisch als *kyō*-Sektor verstanden werden, wobei dies neue Institutionen und ein Bewusstsein für Nachhaltigkeit der Bürger erfordere. In einer Tabelle zeichnet Furusawa drei Kreise um die Begriffe (jap. *shi*, *kō* und *kyō*) „privat“ (Company), „öffentlich“ (Government) und „gemeinschaftlich“ (Citizen, Community),

wobei er z.B. die japanischen Verbrauchergenossenschaften (*coop*) dort, wo sich „privat“ und „gemeinschaftlich“ überschneiden, angesiedelt sieht. Der berühmte „dritte Sektor“ der japanischen Wirtschaft wird zwischen „privat“ und „öffentlich“ angesiedelt, während der „community business“ zwischen „öffentlich“ und „gemeinschaftlich“ verortet wird. Dem Bereich des Gemeinschaftlichen (*kyō*), den es zu stärken gelte, werden u.a. NGO und NPO, Freiwilligen-Arbeit, gegenseitige Hilfe ohne Vergütung und die *commons* mit einer gemeinschaftlichen Verwaltung zugeordnet.

5.2.1.6 Japan Association of Synthetic Anthropology

Auch in dem ersten Band der Serie „Versuch einer synthetischen Anthropologie – hin zu einer neuen Anthropologie“ (Kobayashi 2006), editiert von dem Verfassungsrechtler Kobayashi Naoki (1921–2020), bis 1982 Professor der Tokyo University und bis 2010 der erste Vorsitzende der 2006 gegründeten Japan Association of Synthetic Anthropology (Sōgō ningen gakkai), wird in einem Beitrag recht kritisch auf den Begriff *kyōsei* eingegangen, und zwar in dem Beitrag „Krieg, Symbiose (Konvivialität), Toleranz – von der Ökologie her“ (ebd.: 149–168) von der Rechtsphilosophin Satō Setsuko (*?), ehemalige Professorin der Aoyama Gakuin University in Tokyo. Sie formuliert ihre Fragestellung folgendermaßen (da hier der Begriff *kyōsei* von der Ökologie her gedacht wird, sollte die Konvivialität in diesem Fall auch als biologische „Symbiose“ aufgefasst werden):

> Das 20. Jahrhundert war das Jahrhundert der Konkurrenz, aber das 21. Jahrhundert wird das Jahrhundert der Konvivialität [Symbiose], wird gesagt. Wie soll man diesen Slogan auffassen? Sind Konvivialität [Symbiose] und Konkurrenz antagonistische Begriffe und stoßen sich ab? Wenn das so ist, schließt die Konvivialität [Symbiose] die Konkurrenz aus und verwirklicht an diesem Ort ein friedliches Leben-und-leben-lassen? Oder weist die Konvivialität [Symbiose] eine Seinsweise auf, die sich gerade durch Konkurrenz verwirklicht? Ursprünglich war die Konvivialität [Symbiose] nicht etwas Einzelnes, sondern war Leben durch die Verbindung mit anderen, und wie, was und bis wohin lässt sich diese Verbindung denken? (ebd.: 149)

Und weiter: „Der Mensch ist ein Lebewesen, das in dieser Welt haust.“ (ebd.: 149). Satō verwendet hier übrigens den Terminus *seisoku*, der mit dem Schriftzeichen 棲息 geschrieben wird (hier mit „haust“ übersetzt); das Schriftzeichen 棲 wird in dem Begriff *kyōsei* dann verwendet, wenn es sich explizit um den ökologischen Terminus „Symbiose“ handelt. Satō sieht als das Einzigartige des Menschen nicht das große Gehirn oder die Sprache, sondern vor allem die Fähigkeit, Erinnerung außerhalb des Menschen zu speichern und Mensch und Erde, den Weltraum inbegriffen, wahrzu-

nehmen. Wichtig sei auch, dass der Mensch eine „künstliche Umwelt“ geschaffen habe, die sich von der „Natur“ unterscheide (ebd.: 150), und eine „menschliche Natur“ (ebd.: 152) produziert habe.

Die nächsten Schritte der Autorin in ihrer Argumentation sind die Darstellung von Konkurrenz und Symbiose für Lebewesen, wobei diese nicht allein existieren können, die Konkurrenz in der Marktökonomie und die Bedürfnisse, die ständig durch die Konkurrenz hergestellt würden, wobei sie nach außen gerichtete (z.B. Statussymbole) und nach innen gerichtete Bedürfnisse unterscheidet.

Zum Verhältnis von Konkurrenz und Konvivialität (Symbiose) meint die Autorin, dass der Mensch ein schwaches Lebewesen sei, dass durch Anpassung, bis hin zur Schaffung einer künstlichen Umwelt, und durch die Herstellung von Werkzeugen überleben konnte, wobei es Verarbeitung, Interventionen und Krieg gebe.

> Als diese Handlungen keine einseitige Ausbeutung von Seiten des Menschen aus waren und dabei in Bezug auf die Natur und den Anderen im Rahmen der Verständigung verblieben, entstand ein beidseitiger Gewinn und die Konvivialität [Symbiose] entwickelte sich gut. Aber zu einem bestimmten Zeitpunkt entstand eine Veränderung der Beziehungen. (ebd.: 165)

Der Mensch glaubt nach Satō, dass er die Natur übertreffen könne und vergisst, dass er sich selbst seines Platzes zum Leben beraubte, wenn er die Natur auf dem Globus zerstört.

Der Mensch, bei dem wie bei anderen Lebewesen Konkurrenz und Konvivialität (Symbiose) zu finden seien, hätte durch seinen Fortschrittswahn diese beiden voneinander getrennt. Da der Mensch inmitten seiner natürlichen Umwelt existiere, sei der Begriff „Konvivialität (Symbiose) mit der Natur“ in sich widersprüchlich, und Konkurrenz und Konvivialität (Symbiose) müssten wieder zusammengeführt werden (ebd.: 166 f.).

5.2.1.7 Kameyama Sumio

Der Buddhologe und Umweltwissenschaftler Kameyama Sumio (*1948) geht in seiner Schrift „Die Umweltethik und die Landschaft – der Blickpunkt der Modernisierung des japanischen Naturverständnisses“ (Kameyama 2005) ebenfalls auf die Konvivialität als Teil der Umweltforschung ein. Der zentrale Begriff der Studie, der alte, aus dem Chinesischen ent-

lehnte Terminus *fūdo* (風土)[17], geschrieben mit den Schriftzeichen für „Wind“ und „Erde“, geht dabei nicht in dem deutschen Begriff „Landschaft“ oder *landscape* im Englischen auf, die meist im Japanischen mit *fūkei* (風景, „Wind und Schatten“) oder mit *keshiki* (景色, „Schatten und Farbe“) wiedergegeben werden. Diese repräsentieren stärker den eher subjektiven Aspekt des Sehens (Aussicht, Szenerie etc.), während *fūdo* objektive Faktoren wie geographische Eigenarten, Klima und andere Landschaftscharakteristika miteinschließt. Kameyama unternimmt in diesem Buch den Versuch, eine japanische Umweltethik zu skizzieren wobei er als Schlüsselworte „Die Konvivialität von Mensch und Natur“ in Bezug auf den Terminus *fūdo* („Landschaft“) verwendet (ebd.: 38).

Dabei kritisiert Kameyama eine zu vereinfachte Vorstellung von Konvivialität, die von der Symbiose (Mutualismus) zwischen verschiedenen Tieren oder in der Pflanzenwelt auf die Konvivialität von Mensch und Natur schließe.

Diese sei „ein gesellschaftliches Prinzip, bei dem, zuallererst aus inhärenten Gründen im Inneren der menschlichen Gesellschaft heraus, unter allen Umständen die Urteile und Gründe als Normen des Prinzips von menschlicher Reziprozität geprüft werden müssen. […] Mit anderen Worten, damit die ‚Konvivialität von Mensch und Natur‘ Wirklichkeit werden kann, muss die objektive Realitätsbeziehung zwischen Mensch und Natur zur Voraussetzung gemacht werden, und die Bedeutung der Möglichkeit einer Konvivialität von Mensch und Natur besteht darin, dass auf Grund der biologisch-ökologischen und wissenschaftlichen Realität mit Bedingungen versehene Beschränkungen im Umgang mit der Natur vollzogen werden.“ (ebd.: 62)

Kameyama fragt sich, ob der aus sozialen Beziehungen entlehnte Begriff der Konvivialität mit Prinzipien wie der Reziprozität, der gegenseitigen Abhängigkeit, die auch Konflikte einschließt, Gleichheit und Gleichberechtigung, Akzeptanz von Heterogenität und Individualität oder einer aus Konflikten und Konkurrenz heraus geborenen Gemeinschaft (ebd.: 68) auf das Mensch-Natur-Verhältnis zu übertragen seien. Zentral dabei sei die Vorstellung von der Kommunikation mit der Natur, die wie der Mensch als Subjekt betrachtet werde und mit der (mit Reis, Wasser, Bergen etc.) ein Dialog geführt werde. Dies mache den Unterschied zwischen dem

[17] Von größerer Bedeutung ist der Terminus für das 713 in Auftrag gegebenen *fūdoki* („Aufzeichnungen von Luft und Erde“), eine Beschreibung einiger japanischer „Landschaften“ (Namen, Kultur, Gebräuchen, Fruchtbarkeit, Klima etc.) für die Zentralregierung.

Konzept des „Naturschutzes“ und dem der „Konvivialität mit der Natur“ aus (ebd.: 73). Kameyama weist auch darauf, dass die Konvivialität dort stattfinde, wo es sich um eine „Halb-Natur“ wie das *satoyama* („Gemeindewald“, „Gemeindeforst“) oder die landwirtschaftlichen Felder und Reisfelder handele (ebd.: 75). Auch sei die Natur, um die es sich handele, auch immer die Natur, die der Mensch zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Raum vor Augen habe (ebd.: 78). Konvivialität als Begriff zu verwenden, mache auch Sinn, wenn man bedenke, dass im Fall nicht nur der „Halb-Natur“, sondern auch der vollständigen künstlichen Natur die Bearbeitung der Natur durch den Menschen eine Möglichkeit sei, welche die Natur dem von der Natur abhängigen Menschen zur Verfügung stelle (ebd.: 80).

Kameyama unterscheidet weiter drei Ebenen, auf der die „Natur, mit der wir Konvivialität ausüben sollen“, gedacht werden muss: die Mikroebene (z.B. Konvivialität zwischen Mensch und einem einzelnen Tier), die regionale Ebene (Mikro-Ökosysteme und regionale Gesellschaften) und die globale Makro-Ebene (die Welt als regionale Ökosysteme und die Menschheit) (ebd.: 83).

Zusammenfassend definiert er einen für ihn sinnvollen Begriff der Konvivialität mit seinen Möglichkeiten:

> Sie ist ein System und die Beziehungen, in denen die Existenz und das Fortbestehen von Mensch und Natur durch die gemeinschaftliche Bearbeitung der Natur durch den Menschen (Rückwirkungen von Seiten der Natur eingeschlossen) verwirklicht wird, und bei denen der Raum ihrer Existenz (der Ort), dessen gemeinsame Nutzung gegenseitig die Bedingung ihre Existenz bildet, den Aspekt des gegenseitigen Konflikts (Negierung, Zerstörung) mit der Natur, mit welcher der Mensch real zu tun hat (Lebewesen und deren Welt), einschließt. Sie ist eine Beziehung des Leben-Schenkens und des Leben-Geschenkt-Bekommens, inmitten von gespannten Beziehungen, bei der Mensch und Natur gegenseitig Konflikte austragen. (ebd.: 86)

In Bezug auf dieses Verständnis von Konvivialität fügt er hinzu, dass dabei gleichzeitig und gleichermaßen auch das Mensch-Mensch-Verhältnis (Machtverhältnisse, Ungleichheit) mitbedacht, zweitens die Fragen heute auf globaler Ebene verhandelt und drittens der Blick auf das konkrete Leben einzelner Individuen gerichtet werden müsste. In dem Buch werden weiter Fragen des Rechts (Tierrechte, Rechte der Natur), die Fragen der Umweltethik, ausführlich mit Blick auf die „Landschaft“ (*fūdo*) als dem Raum, in der die Konvivialität von Mensch und Natur verwirklicht werden muss, sowie die Umweltethik auf globaler Ebene behandelt.

5.2.1.8 Weitere Beiträge

Einen leicht außergewöhnlichen Blick auf den Begriff der Konvivialität hat Fuse Motoi (*?) in dem Aufsatz „An Inquiry into the Potential of 'Narratives' for Solving the Environmental Problems: A viewpoint from 'Kyosei'" (Fuse 2009) gewählt, indem er die Umwelt-Diskurse als „Narrative" betrachtet. In seinem englischsprachigen *summary* erklärt er:

> In this paper, I examine a contemporary key concept of thought in the study of environmental problems: "narrative". I select the following two themes. Firstly I analyze some roles of narratives in practical action when trying to solve environment problems, focusing on formulating a desirable type in present actual situations. Secondly I attempt to criticize narratives from the viewpoint of "Kyosei", in order to realize a sustainable society based on the principle of Kyosei. (ebd.: 129)

Fuse sieht eine Zerstörung der kleinen (regionalen, lokalen) „Narrative" (bei dem Begriff orientiert er sich wesentlich an der Begrifflichkeit von Jean-François Lyotard) durch die „großen Narrative", wobei er u.a. das Beispiel Malis anführt, wo es durch die Islamisierung zur Zerstörung der kleinen Narrative gekommen sei (ebd.: 120). Eine Renaissance der vormodernen „kleinen Narrative" hält Fuse aber nicht für realistisch, so dass er im Zuge einer „Nach-Moderne" (*datsukindai*) für eine neue Art von „großen Narrativen", die mit „kleinen Narrativen" koexistiere, eintritt (als Beispiel nennt er die Studie von Arran Gare: *Postmodernism and the Environment* (Gare 1995).

Als Beispiel für ein großes Umwelt-Narrativ verweist Fuse auf die Konvivialitäts-Theorie des Philosophen Ozeki Shūji (*1947). Demnach spreche Ozeki von einer „Konvivialitäts-artigen nachhaltigen Gesellschaft", einem „konvivialen öffentlichen Raum" bzw. einer „Konvivialitäts-Gemeinschaft", in der neben dem privaten, marktwirtschaftlichen und dem staatlichen bzw. öffentlichen Bereich das Gemeinschaftliche (*kyō*, 共), z.B. die sogenannten *commons*, eine erheblich größere Rolle einnehmen werde, ohne dass das Heterogene unterdrückt oder ausgegrenzt werde (ebd.: 124–126). Diese Art von „großem Narrativ" lasse nicht nur viele kleine Narrative zu, sondern führe aus der Moderne (mit ihrer Umweltzerstörung) heraus (ebd.: 126 f.).

Fuse hat sich auch mit seinem Beitrag „Über die Konvivialität für den Menschen nachdenken – eine Herangehensweise von dem Gesichtspunkt des ‚Gemeinsamen' her" (Fuse 2015) in dem Sammelband *Brücke zwischen Umweltphilosophie und Anthropologie – Aufschlüsse über den Menschen in der heutigen Gesellschaft* (Ozeki, Uegaki 2015) noch einmal näher mit dem Begriff der Konvivialität beschäftigt. Darin sieht er die

Konvivialität als einen Begriff an, der eine Brücke zwischen Umweltphilosophie und Anthropologie zu schlagen in der Lage sei, wie es ja der Titel des Sammelbandes fordere. Zuerst einmal sei der Mensch, „wenn man nicht die Evolution negiert, ein Produkt von Prozessen der Natur und ein Naturwesen. Der Mensch ist ein Teil der Natur, und lebt zuerst durch die Fügungen der Natur“ (ebd.: 262). Er habe aber auch für die Natur zugleich einen homogenen und einen heterogenen Charakter (ebd.). Sowohl im Falle der sozialen als auch der natürlichen Umwelt könne der Mensch in Konvivialität oder im Konflikt leben, aber beim Konflikt mit der Natur wird er für sich eine Umweltkrise heraufbeschwören (ebd.: 263).

Im ökonomisch-gesellschaftlichen Bereich sieht Fuse die Konvivialität im Fall der *commons* (Allmende) einer Gemeinschaft (*community*) praktiziert (im Gegensatz zu privatem und öffentlich-staatlichem Besitz). Diese *commons* sind nicht eine konviviale soziale Praxis, sondern enthalten auch die Konvivialität mit der Natur wie im Fall von Wald, Wiesen und Weideland, Flüssen, Seen und Teichen, Meeresufern etc. (ebd.: 265). Die Umweltkrise sei auch eine Folge der Abkehr von dieser Form der Konvivialität. In der heutigen Gesellschaft werde vor allem in der Gegenübersetzung der Kategorien von „Privat“ (*shi*, 私) und „Öffentlich-staatlich“ (*kō*, 公) gedacht, während das Gemeinschaftliche (*kyō*, 共) in der Sphäre des „Öffentlich-Gemeinschaftlichen“ (*kōkyō*, 公共) aufgehe (ebd.: 267).

Vom Gemeinsamen (*kyō*, 共) und der Konvivialität her lasse sich auch ein Konzept wie die Nachhaltigkeit besser erfassen, ohne die soziale Dimension wie beim „Ökofaschismus“ auszuschließen, und die Akzeptanz heterogener, fremder Elemente, ob im Fall der Natur oder gerade in sozialen Gemeinschaften, könne so von der Konvivialität her gedacht werden (ebd.: 267–274). Für eine Verwirklichung einer konvivialen Ausrichtung brauche es aber eine Wiederbelebung der Gemeinschaften, also konviviale Gemeinschaften (ebd.: 273 f.).

Beispielhaft für ein als Lehrwerk konzipiertes, mit vielen Verweisen auf diverse Autoren/innen versehenes Buch zur Umweltethik, in dem der Begriff *kyōsei* im Wesentlichen nur als Klammer im Titel dient, ist „Umwelt und Ethik – hin zu der Konvivialität von Natur und Mensch“ (Katō 2005), editiert von dem Philosophen Katō Hisatake (*1937), ehemaliger Professor der Kyoto University und ehemaliger Präsident der Tottori University of Environmental Studies. Insgesamt 13 Autoren und eine Autorin, u.a. auch der Umweltwissenschaftler Toda Kiyoshi (*1956), Professor an der Nagasaki University, arbeiten sich in diesem Werk an Themen ab wie Aufgaben der Umweltethik, die Diskussion um den Anthropozentrismus, Nachhaltigkeit,

Minamata-Umweltkatastrophe, Umweltgerechtigkeit, Tierrechte und Befreiung der Tiere, Ökosystem und Ethik, Naturschutz, Religion und Umweltproblem, Freiheit des Verbrauchers in Bezug auf die Umwelt, Internationale Zusammenarbeit in der Umweltfrage sowie Umwelt und Frieden.

Zum Thema „Konvivialität" äußert sich direkt nur der Religionswissenschaftler und Umweltethiker Mase Hiromasa (*1938), ehemaliger Professor an der Keio University, in dem Kapitel „Wie verändert sich die Religion durch das Umweltproblem?" (ebd.: 187–204). Darin findet sich ein Abschnitt zu dem „Denken der Konvivialität" (ebd.: 195–198), das er als „ganzheitliches", vom ökologischen Standpunkt geprägtes Denken versteht, das die gegenseitige Abhängigkeit von Umwelt und Mensch erfasse, wobei Mase insbesondere sich mit der ökologischen (protestantischen) Theologie befasst.

Als letztes soll auf einen Ansatz verwiesen werden, den Seki Yōko (*?), Professorin für Umweltphilosophie an der Universität Nagasaki, in dem Aufsatz „To 'Kyosei' through 'Struggle': From the Consideration of the Communicative Rationality in *Wolf Totem*" (Seki 2010) verfolgt. Daran wird zuerst mit Rückgriff auf das Darwin'sche Konzept des *struggle for existence* auf das natürliche Konkurrenzverhältnis zwischen Mensch und Wolf eingegangen, aber die Entstehung des Wolf-Totems in verschiedenen Kulturen, z.B. bei den mongolischen Nomaden in der Inneren Mongolei im heutigen China, als ein Vorgang betrachtet, bei dem durch die symbolische Inkorporation des Konkurrenten der Übergang zur Konvivialität mit ihm ermöglicht werde. Mit Verweis auf die Strukturanalysen von Claude Levi-Strauss beschreibt Seki das Wolf-Totem als eine Form der „Rationalität der Kommunikation", welches das Verhältnis der Totem-Gruppe zur Gesellschaft, aber auch zur Natur charakterisiert und eine Ordnung des „Wahren", „Guten" und „Schönen" schaffe (ebd.: 31 f.).

Seki verweist auch auf Japan, wo der Wolf (*ōkami*, 狼) Anfang des 20. Jahrhunderts ausgerottet wurde und mit ihm auch der Wolf als Gott (*ōkami* könnte auch als „großer Gott" verstanden werden) und Totem verschwand. Seki sieht in dem Totem den Versuch des Menschen, der Natur in ihrem komplizierten Prozess von Kampf, Überleben und schließlich Konvivialität ihren Sinn zu geben:

> Das „Wolf-Totem" ist das Speicher-Dispositiv der Konvivialität, der durch die „Kampf" genannten kommunikativen Beziehungen gebildet wird bzw. so etwas wie ein Dispositiv, das die gigantischen Voraussetzungen für die Konvivialität bildet. Aber da der Wolf ein Wolf-Totem ist, geht es nicht um die zwei Seiten Mensch und Wolf allein, sondern um Himmel, Grassteppe, Pferd, Schaf und schließlich den Nomaden, von denen in der Natur und bei der Arbeit kein einziges fehlen darf. (ebd.: 35)

Seki meint, dass es sich bei dieser Art der Konvivialität der Nomaden, die im Totem zum Ausdruck kommt, um eine andere Form als bei der im Fall der Landwirtschaft handele, und hofft, dass das Wissen des Totemismus, auch wenn er wenig zu wissenschaftlichen Erkenntnis beizutragen vermöge, hilfreich sein kann, um die Umweltprobleme zu lösen (ebd.)

5.2.2 Architektur und Stadtplanung

Es dürfte kaum verwundern, dass der Architekt Kurokawa Kishō, der in seinen Schriften zur Konvivialität auch häufig auf Beispiele aus der Architektur zurückgreift, selbst einen Beitrag zu einem Konvivialitäts-Diskurs in der Architektur bzw. Stadtplanung geleistet hat. Dessen Titel lautet *Die Revolution der Stadt – vom öffentlichen Eigentum zum gemeinschaftlichen Eigentum (revolution of city)* (Kurokawa 2006). Die Begriffe für „Besitz", die hier verwendet werden, sind *kōyū* (公有), was sowohl staatliches als auch öffentliches Eigentum meinen kann, und *kyōyū* (共有), womit „gemeinsames Eigentum" oder „gemeinschaftliches Eigentum" im Sinn von kommunalem Eigentum, Genossenschaftseigentum, Allmende etc. gemeint ist.

Dementsprechend lautet der erste Abschnitt des „Prologs" (ebd.: 9–14):

> In der Welt der Politik heute wird der Ruf nach einer Strukturreform, weg von der Bürokratie [*kan*] hin zu den Bürgern [*min*] laut. Aber wenn Staat und Bürokratie ihre öffentliche Rolle aufgeben und alles in die Arme des Wirtschafts-Suprematismus treiben, produzieren wir nur Anbeter des Mammons wie Horiemon.[18] (ebd.: 9)

Er betont weiter:

> Strukturreform, weg von der Bürokratie hin zu den Bürgern, ist auf keinen Fall das Verwerfen des Geistes der Öffentlichkeit und des Gemeinnutzens [*kōkyō*, 公共] und das Überlaufen zum Prinzip des Marktes und zum Wirtschafts-Suprematismus. Noch nie war der Geist der Öffentlichkeit und des Gemeinnutzens so gefordert wie heute. (ebd.: 12)

Kurokawa kritisiert den „Darwinismus" (also das Prinzip der Konkurrenz), der nur zu Hegemonie und Spaltung in große und kleine Länder führe. Es sei die Zeit der „Konvivialität des *multiculturalism*" gekommen (ebd.: 13). Dabei verweist er auf die Gleichzeitigkeit von ökologischer und kultureller Diversität („Biodiversität" und „Kulturpluralismus"), wie sie z.B. die UNESCO fördere (ebd.).

[18] Mit dem Spitznamen ist Takafumi Horie (*1972) gemeint, ehemaliger Unternehmer und Gründer von Raibudoa (Livedoor), einem sehr erfolgreichen Internet-Portal. Er galt auch dank seines Auftretens als Repräsentant einer neuen Generation von Unternehmern in Japan und war in den japanischen Medien stark präsent. 2007 wurde er wegen Betruges zu 2 Jahren und 6 Monaten Gefängnis verurteilt.

Im Vergleich zu seinen anderen Schriften bewegt sich Kurokawa hier stärker auf ein Verständnis von Konvivialität zu, wie es die Mehrheit der Autoren/innen vertritt, also Gemeinschaftlichkeit und Diversität im Gegensatz zu Konkurrenz, Markt, Privatem und Staatlichem.

Im ersten Kapitel „Paradigmenwechsel der Welt und Verstädterung" (ebd.: 15–31) weist er zuerst darauf hin, dass wir in einem „Zeitalter der Stadt" leben, also u.a. in einer Zeit, in der ein großer Teil der Menschheit in Städten lebt und sich in diesen Wirtschaft und Kultur oder Reich und Arm konzentriere (ebd.: 15 f.). Dabei seien Arbeit und Produktion Auslöser für die Verstädterung gewesen, wobei wir aber nun in einer Zeit lebten, in der nicht „Bevölkerung, die auf die Arbeitskraft verweise", sondern „Humanressourcen, die auf die Kreativität verweisen", wichtig sei (ebd.: 16 f.). Ein weiterer Schritt sei die Entwicklung weg vom Prinzip der Maschine hin zum Bios unter Einschluss der Planung des menschlichen (biologischen) Körpers nach der vollständigen Entschlüsselung seiner DNA (ebd.: 18–22).

Auch hier vertritt Kurokawa die Auffassung, dass wir uns vom „Dualismus" weg und zur „Konvivialität" hinbewegen, wobei er sich wieder auf Shiio Benkyō und vor allem auf das vor „3000 Jahren vor Christus in Indien entstandene Denken" des *Yuishiki* (Sanskrit: *Vijñapti-mātratā*) bezieht, das z.B. im Buddhismus und im Yoga weiter tradiert werde (ebd.: 25–23). Wieder ist für Kurokawa die Gleichzeitigkeit der Fragen von Ökologie und Kultur bedeutsam, wenn er konstatiert:

> Was nun deutlich wird, ist, dass der Mensch nicht ohne die Konvivialität mit anderen Lebewesen überleben kann, und dass alle Supermächte nicht ohne die Kultur diverser Länder überleben können. (ebd.: 27)

Er greift auch erneut seine Vorstellung des „mittleren Territoriums" (als ein „Dazwischen" verstanden) auf und interpretiert es als „Territorium des gemeinschaftlichen Eigentums:

> Das mittlere Territorium ist der Ort einer Pufferzone, die im gegenseitigen Zwischenraum von Konflikten geschaffen wurde, des Gesprächs, des Raums für den Austausch von Dialogen, der Modulation durch Dritte, der durch den Menschen geschaffenen künstlichen Natur, und es ist der gemeinschaftliche Raum in Städten (halb-öffentlicher Raum) sowie vor allem Raum des Austausches mit heterogenen Kulturen. (ebd. 29)

Im zweiten Kapitel „Strukturreform der Stadt" (ebd.: 32–59) entwickelt er Vorstellungen zu einer *Loop-City* (einer ringförmigen Stadt im Gegensatz zu einer strahlenförmigen Stadt mit einem Zentrum, von der alles „ausstrahlt"), zu einer Stadt des Recyclings, zur Cluster-Bildung in Städten, zu der Balance von Ökonomie und Kultur, zur Förderung der Kultur durch die Ökonomie, zu einer ODA-Entwicklungshilfe für die Entwicklung von Städ-

ten oder zu einer stärkeren Internationalisierung Japans durch die Förderung von Immigration. Eine Sicht von Städten als „Finanzplatz“ wird von Kurokawa abgelehnt.

Im dritten Kapitel werden genauere Überlegungen des Wechsels „Vom öffentlichen Eigentum zum gemeinsamen Eigentum“ (ebd.: 60–88) angestellt, wobei als zentrale Konzepte die „Entstehung von Netzwerk-Städten“ des „Homo movens“, die „borderless“ Stadt (Stadt ohne Grenzen) – in der aber die Solidarität in der Nachbarschaft nicht verloren gehen dürfe –, die Verfügbarkeit von Informationen, die Entwicklung von neuen *communities* (Gemeinschaften, Kommunen), die Japankärpfling-Schwarm-Gesellschaft[19], der Städter als neuer „Nomade“, die Vielzahl von Formen eines Gemeinschafts-Besitzes, sowie die Verschiebung von räumlichen zu zeitlichen Gemeinschaften, von den Städten als Körperschaften hin zum Individuum und von den Plätzen zu kleinen Durchgangs-Gassen skizziert werden.

Weitere Kapitel beschäftigen sich mit der Stadt in Zeiten einer schrumpfenden Bevölkerung, mit „kompakten Städten und nachhaltigen Ökostädten“, mit der Wiederbelebung von Städten durch neue Formen der Produktion, mit der Diskussion der Planung einer neuen Hauptstadt in Kasachstan (an der Kurokawa durch die Planung des neuen Flughafens beteiligt war), mit Stadtexperimenten (ringförmige Stadt, Ökostadt) in China und schließlich mit Beispielen in Japan, z.B. der Rehabilitation des „Wassers“ (Kanäle etc.) in Tokyo.

In diesen Konzepten bedeutet „Konvivialität“ die Kombination von ökologischen Fragen (Begrünung, Recycling, Rückkehr zu der Wasserstadt Tokyo mit seinen Kanälen), Kulturpluralismus, Gemeinschafts-Eigentum und auch Solidarität zwischen den Menschen einer Kommune.

Einen weiteren Beitrag zum Konvivialitäts-Stadtdiskurs leistet Fujii Toshinobu (*1946), ehemaliger Professor für Stadtplanung an der Toyo University, in seinem Artikel „Welche Folgen das gemischte Wohnen in Städten hat – an wirklichen Beispielen von asiatischen Großstädten“ in dem Sammelband *Die Form der Konvivialität* (Takemura, Matsuo 2006, S. 172–201). Die rapide wachsenden Großstädte begreift Fujii als „Städte des konzentrierten Wohnens“ (Städte mit hoher Bevölkerungsdichte), wobei erstens die verschiedenen Wohnformen, zweitens die Notwendigkeit der Kooperation z.B. hinsichtlich der Infrastruktur und drittens die funktionale Ausdifferenzie-

[19] Der Japankärpfling (*medaka*) ist ein in Japan recht häufiger, etwa 3,5 cm großer Fisch, der vor allem in Flüssen und Wasserläufen zu finden ist.

rung in den Ballungszentren zu berücksichtigen seien (ebd.: 172–179). Als Probleme asiatischer Großstädte nennt er erstens die Reaktion auf die Auto-Gesellschaft, die Informationsgesellschaft und die Industrie-Gesellschaft, zweitens die rapide Entwicklung einer Massengesellschaft bzw. Bürgergesellschaft sowie drittens die Frage nach Bewältigung von Globalismus und Lokalismus bzw. Arm und Reich, und viertens die Frage nach der Konvivialität mit diversen Immigranten-Gesellschaften (ebd.: 180).

Als konkretes Beispiel untersucht er das schnelle Wachstum von Bangkok, durch das eine illegale Bebauung (Slums) in großem Maße entstanden sei. Gerade in diesen sei das Element des Gemeinsamen (*kyō*) der Slum-Community, im Gegensatz zum Privaten und Öffentlich-Staatlichen, zur Bewältigung der Probleme, die durch das gemeinsame Wohnen entstanden, bis hin zur Abwehr einer Räumung eines Wohnareals, von großer Bedeutung (ebd.: 181–190).

Die Möglichkeiten eines gemischten Wohnumfeldes, einschließlich der Konvivialität mit der Umwelt, wird schließlich am Beispiel des Bezirks Nerima in Tokyo diskutiert (ebd.: 190–200). Konvivialität bei Fujii besteht erst einmal wieder aus den beiden Faktoren des Kulturpluralismus und der (ökologischen) Konvivialität mit der Umwelt, aber er verweist auch darauf, dass in Wohn-Gemeinschaften, in denen Staat und Öffentlichkeit bzw. Privatunternehmen kaum vertreten sind, die Bedeutung des Gemeinsamen (*kyō*) wachse.

Ein eher praktisch orientiertes Beispiel für die Verbindung von „Konvivialität“ und „Stadtplanung“ ist die Schrift „Die Schaffung einer Stadt der Umwelt-Konvivialität“ (Hiramoto 2008), editiert von Hiramoto Kazuo (*1944), ehemaliger Wissenschaftler im Mitsubishi Research Institute und Forscher an der Tokyo University. Wie der Titel verrät, wird das Modell einer Stadtplanung vorgestellt, in der die Stadt in Konvivialität mit der natürlichen Umwelt (u.a. dem Klima) existieren kann. Elemente sind dabei ein Energiemix aus natürlichen Energieformen (Wasser, Wind, Sonne usw.) und Gas, die Schaffung von Grüngürteln, Stadtbegrünung, die „Koexistenz mit dem Autoverkehr“, die Entwicklung von Parks, Recycling, eine Renaturalisierung von Wasserläufen, die Wiederbelebung von Wasserkreisläufen oder die Lösung der Müllfrage. Unter den 22 Autoren und einer Autorin sind neben Wissenschaftlern, die an Universitäten beschäftigt sind, auch viele, die in Forschungsinstituten privater oder öffentlicher Unternehmen bzw. in öffentlichen Verwaltungen tätig sind.

In dem Handbuch für ein Umwelt-Konvivialitäts-Wohnviertel – „Führer zur Planung – 30 Methoden und 10 Wohnbeispiele, editiert von dem „Rat

für die Förderung von Umwelt-Konvivialitäts-Wohnweisen“ (Kankyō kyōsei jūtaku suishin kyōgikai 2017), um ein letztes Beispiel zu nennen, werden konkrete Beispiele für die Planung einer energiesparenden, ressourcenschonenden und an die natürlichen Umwelt angepassten Bauweise von Wohnhäusern bzw. Wohnviertel beschrieben.

> Wie man hier sieht, ist das Umwelt-Konvivialitäts-Wohnviertel nicht nur energiesparend und Kohlenstoff-arm, sondern weist die Besonderheit auf, dass es eine viele aufeinander abgestimmte Faktoren berücksichtigende Denkweise besitzt, wie Sicherheit und Gesundheit, beruhend auf dem Charakter der Behaglichkeit durch eine Affinität zur Umwelt der Umgebung bzw. einer gesunden Behaglichkeit des Wohnumfeldes. (ebd.: 12)

5.3 Landwirtschaft

Es liegt nahe, dass die Fragen der Landwirtschaft gerade auch im Rahmen der Konvivialität in Japan breit diskutiert werden, weil sie paradigmatisch die Beziehung von Mensch und Natur repräsentieren. Einer der ersten Wissenschaftler, der das Konzept *kyōsei* als Schlüsselbegriff in diesem Zusammenhang verwendet hat, war Furusawa Kōyū (*1950), Professor für Ökonomie (Umwelt-Sozioökonomie bzw. Agrarökonomie) an der Kokugakuin-University in Tokyo und Gründungsmitglied der *Association of* Kyosei *Studies* im Jahr 2006. 1988 publizierte Furusawa die ökonomische Studie *Die Theorie einer Konvivialitäts-Gesellschaft – Sozioökonomie des Lebens und der Lebensverhältnisse* (Furusawa 1988), in der ausführlich Fragen einer konvivialen Landwirtschaft diskutiert werden.[20]

Darauf folgte 1990 die *Schrift Nahrungsmittel und Landwirtschaft in den Zeiten der Konvivialität – Produzenten und Verbraucher miteinander verbinden* (Furusawa 1990). Hier beschreibt Furusawa detailliert, wie eine ökologische und konviviale Agrarökonomie verwirklicht werden könnte. Furusawa diskutiert die japanische Landwirtschaft im Kontext von Nahrungsmittelimporten, Liberalisierung und dem *money game*, den Finanzspekulation während dem Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts. Er sieht für die japanische Landwirtschaft drei Entwicklungsmöglichkeiten:

> Zunächst besteht das erste Szenario darin, durch Ausweitung der Größe und durch eine gründliche Reduktion der Kosten das Ziel einer ökonomischen Rationalisierung zu verfolgen. Das zweite Szenario besteht in der Richtung, neue Warenwerte (hohe Wertschöpfung, Differenzierung) zu realisieren, wobei an den Gourmet-Boom in letzter Zeit, die Verwandlung der Nahrung in eine Mode, die Orientierung auf Handherstellung, Echtheit und Sicherheit usw. gedacht wird. Und dann besteht das dritte Szenario in dem Kurs,

[20] Näheres zu der Studie vgl. Kapitel 5.2.4.

> sich bewusst zu machen, dass es sich bei Landwirtschaft und Nahrung um eine Welt mit einer Realisierung von tiefen Werten handelt, welche die ökonomische Rationalität und Wirtschaftlichkeit von Waren übersteigt, mit einem Wort [besteht es darin], nach vielfältigen Werten der Konvivialität bzw. Kooperation zu suchen. (ebd.: 16 f.)

Für das erste Szenario nennt Furusawa das Beispiel der in Japan populären und billigen *insutanto rāmen* (*instant ramen*, chinesische Nudelsuppe als Fertigprodukt), für das zweite die hochwertigen *rāmen* („chinesische Nudelsuppen"), denen mit Hilfe von Werbung ein illusionäres (heute würde man sagen: virtuelles) Image verpasst werde. Zu dem dritten Szenario schlägt Furusawa die „Schaffung von ‚Produktion – Distribution – Konsum', die dem Leben (*seimei*) angepasst ist" (ebd.: 22) vor, bei der er vor allem an die organische Landwirtschaft (ohne den Gebrauch von chemischem Dünger und Pestiziden), die Berücksichtigung lokaler und regionaler Ökosysteme und den Konsum natürlicher Lebensmittel denkt. Furusawa stellt dann vier Regeln für eine konviviale Landwirtschaft auf:

> Konvivialität bedeutet, dass man an Orten die vielfältigen Beziehungen des Leben-und-leben-lassen entdeckt und schafft. Dies heißt, eine reichhaltige Welt in Gegenseitigkeit zu schaffen, auf der Grundlage von gleichberechtigten und auch freien Beziehungen, während jede einzelne Eigentümlichkeit in den Beziehungen zwischen Mensch und Natur, Mensch und Mensch, Mensch und Gesellschaft, aber auch zwischen Stadt und Landgemeinde, zwischen Landwirtschaft, Industrie und Handel respektiert wird. (ebd.: 29)

Als grundlegende Regeln dafür, Konvivialitäts-Beziehungen zu knüpfen, seien folgende Dinge zu berücksichtigen:

1) Aufrichtig, demütig und wahrhaftig gegenüber den Menschen, der Natur und der Gesellschaft zu sein;
2) Gegenüber dem Partner nicht einseitig viel zu erwarten und dies ihm aufzuzwingen, die Kraft zu empfinden, wie etwas von selbst geboren wird, und darauf zu vertrauen, dass in gegenseitiger Aufklärung Beziehungen entstehen und wachsen;
3) Wenn auch auf dem Schauplatz von Produktion, Distribution und Konsum Dominieren und Dominiert werden, Kontrolle und Zwang möglichst ausgeschlossen sind und sich eine Partnerschaft (nicht ein gegenseitiges Stützen) vom Standpunkt der Spontanität und Autonomie her entwickelt, wird der allgemeine Effekt über alle Erwartungen hinaus gehen;
4) Die gesellschaftlichen Beziehungen der Konvivialität bestehen nicht darin, mit einem engen Standard den Wert von Dingen und Beziehungen fixiert zu messen, sondern haben ihre große Bedeutung darin, unbekannte Werte zu entdecken und zu schaffen, also in kooperativen Handlungen, die autonom und kreativ sind. Extrem formuliert besitzt das Dasein als solches einen Wert, und gerade das reichhaltige Empfinden, das man bei der Begegnung mit der Quelle der Werte (der Welt) spürt, gebiert vielfältige Werte (dies trifft auch auf die erfahrungsmäßige Welt der Kunst oder des Handwerks zu). (ebd.: 30)

Die folgenden Kapitel des Buchs bestehen aus Beispielen, wie eine solche konviviale Landwirtschaft in Japan aussehen kann, wie bei dem aus einer Recycling-Bewegung geborenen Netzwerk zum Vertrieb von organisch angebautem Gemüse in der Präfektur Aichi, bei Bauern in der Präfektur Kanagawa, die regionale Verbraucher in einem Angebot-Zentrum organisiert haben, bei der Entwicklung von umweltfreundlicher und gesunder Milch gemeinsam mit Verbrauchern in einer Studiengruppe in der Präfektur Gumma, bei einer nach Konvivialität mit der Natur strebende (nachhaltige) Produktion von Rindfleisch in der Präfektur Iwate, bei neuartigen Wegen der Produktion, Distribution und Konsum von Öko-Reis aus organischem Anbau in der Präfektur Tochigi („Konvivialität bedeutet, die Großartigkeit des Lebens teilen", ebd.: 121), bei dem von einer Bauern-Genossenschaft und einer Verbraucher-Genossenschaft gemeinsam produzierten Reis in der Präfektur Niigata, bei der Produktion von Schweine- und Hühnerfleisch, welche die Situation des Marktes berücksichtigt (Koexistenz und Widerstand gegenüber dem Markt) im Fall eines Angebotszentrums in der Präfektur Chiba, bei dem Beispiel einer regionalen Verbrauchergenossenschaft in der Stadt Kawagoe in der Präfektur Saitama, die ein Preissystem für ein sicheres Angebot von bedenkenlos konsumierbarem Gemüse entwickelt hat (Konvivialität von Natur und Markt), bei einer Bauerngenossenschaft auf Hokkaido, die Feldanbau und Viehzucht integriert betreibt, bei einer Bauerngenossenschaft in der Präfektur Shiga, die eine Vertriebsgenossenschaft gegründet hat, und schließlich bei partnerschaftlichen städtischen Genossenschaften in Osaka und Yokohama.

Im letzten Kapitel beschreibt Furusawa die Entwicklung einer „Ökonomie, die auf Teilnahme, Teilung von Rechten und Erfahrungen" beruht und die „Änderung der Richtung " hin zu Konvivialität und Kooperation beschreibt (ebd.: 237–255). Er stellt darin die Richtungspfade der „Differenzierung" und die der „Konvivialität und Kooperation" gegenüber und schlägt die Entwicklung eines „Sektors der kooperativen Genossenschaften" vor, in dem Produzenten, Distribution und Konsumenten vereinigt sind (ebd.: 252–255).

Konvivialität bedeutet also immer eine gleichberechtigte Partnerschaft, ob nun mit der Natur (organische Landwirtschaft) oder zwischen Produzenten und Konsumenten. Damit verbunden ist wohl auch die Vorstellung der Entwicklung von genossenschaftlich geprägten Netzwerken (im Gegensatz zum Markt), bei denen die Teilnehmer gleichberechtig und partnerschaftlich kooperieren.

Konkrete Fragen und Problemlösungen in einer ökologischen Landwirtschaft werden auch in der gemeinsamen Veröffentlichung von Furusawa Kōyū, dem *Kabukurinuma-fuyuimizu-tanpo*-Projekt (bei dem im Winter Reisanbauflächen geflutet werden, um u.a. Zugvögeln Rastflächen zu bieten), dem Ökobauern Murayama Kunihiko (*1973), der sich mit dem Sinn und der Praxis des organischen Landbaus beschäftigt, und dem Gründer und Repräsentanten der Firma *Nachuraru hāmonī* (*Natural harmony*), Kawana Hideo (*1958), in der Publikation *Eine Landwirtschaft in Konvivialität mit der Umwelt – organische Anbaumethoden, natürliche Zucht, die Anbaumethode der Flutung im Winter* (Furusawa, Kabukurinuma-fuyuimizu-tanpo-purojekuto, Murayama, Kawana, 2015) vorgestellt und diskutiert.

Der Beitrag von Furusawa beginnt mit der Fragestellung:

> Indem wir die Nahrung und die Landwirtschaft, welche die Grundlage des Lebens tragen, genau betrachten, können wir klar erkennen, wie sich die Welt verändert, welche Probleme wir zu tragen haben und welche Aussichten wir haben. (ebd.: 3)

Furusawa weist darauf hin, dass es im Japanischen eine ganze Reihe von Wörtern gibt, die verschiedene Nuancen der Nahrung wie *shokuryō* (食料, „Nahrungsmittel“, „Lebensmittel“ allgemein), *shokuryō* (食糧, grundlegende „Nahrungsmittel“, „Lebensmittel“ wie Getreide und Reis) oder *shokuhin* (食品, verarbeitete „Lebensmittel“) aufweisen.

> Weiter tradiert die Etymologie von *tabemono* [„Essen“, „Nahrungsmittel“, „Nahrung“] eine Denkweise, bei der diese eine Gabe der Götter (die Natur der Welt) ist, und ein [buddhistisches] Denken der Untrennbarkeit von Körper und Erde [*shindo fuji*, 身土不二] (der menschliche Körper und der Boden sind miteinander verbunden und schwer voneinander zu trennen). Die Untrennbarkeit von Körper und Erde ist ein Ausdruck, mit dem unverblümt zum Ausdruck gebracht wird, dass die innere Umwelt (die Gesundheit des Menschen) und die äußere Umwelt (Natur und globale Umwelt) miteinander verbunden und schwer voneinander zu trennen sind. (ebd.)

Diese beiden Ausdrücke seien die Vorfahren der *rohasu-* (*Lifestyle of Health and Sustainability*) Bewegung, in der es ein gemeinsames Bewusstsein für Gesundheit und globalen Umweltschutz gebe (ebd.: 3 f.).

Furusawa verweist auch auf den japanischen Glauben an die Götter der Felder und die Götter der Berge, in dem es ein Bewusstsein dafür gebe, dass sich die Landwirtschaft in Abhängigkeit von der Natur befinde (ebd.: 5 f.). Phänomene wie BSE oder die grassierende Fettleibigkeit seien Anzeichen, dass unsere Ernährungsweise pervertiert sei (ebd.: 7 f.). Er beschreibt in seinem Artikel an Beispielen wie dem Maisanbau in El Salvador, dem Rückgang des traditionellen Reisanbaus in den Philippinen und

an der Importabhängigkeit von Lebensmittel im Fall Japans, wie die Landwirtschaft durch die Gesetze des Marktes und einer Politik der Austerität Schaden nehme. Weiter zeichnet Furusawa die Rolle der großen US-amerikanischen Lebensproduzenten bzw. Lebensmittelhändler nach.

Als Alternative geht Furusawa weiter auf Modelle „konvivialer Produktion" wie *fūdo sangyōron* („Landschaft-Produktionstheorie"), *rittai nōgyōron* („räumliche Landwirtschaftstheorie") oder *yūki nōgyōron* („Theorie der organischen Landwirtschaft") in Japan ein, aber auch auf Beispiele aus Indien (Symbiose von Feldanbau und Bakterien). Er konstatiert eine „Umkehrung" der traditionellen Pyramide aus dem primären, sekundären und tertiärem Sektor, wodurch heute der tertiäre Sektor der quantitativ bedeutsamste geworden sei, und schlägt hingegen vor, analog zu der Pyramide der Nahrungsketten in der Natur, den „Service für das Naturkapital und das ökologischem System zur Basis zu machen, auf dem dann eine Produktion, die auf der Natur, dem Leben und der Umwelt beruht, aufbauten sollte. Darüber entsteht dann schließlich der Sektor eines vieldimensionalen Service (ebd.: 75).

In dem Sammelband *Konvivialitäts-Gesellschaft II – eine Konvivialitäts-Gesellschaft schaffen* (Ozeki, Yaguchi, Furusawa, Tsuya, Okano 2016), der zum 10-jährigen Bestehen der *Association for* Kyosei *Studies* herausgegeben wurde, findet sich auch ein Teil mit dem Titel „Die Wiederbelebung der ‚Landwirtschaft' und die Konvivialitäts-Gesellschaft" (ebd.: 218) mit vier Beiträgen, die sich explizit dem Verhältnis von Landwirtschaft und Konvivialität widmen. Mit dem Thema „Systematisierung der regionalen Landwirtschaft, von der Kooperation bei der Feldwirtschaft, Viehzucht und anderen Geschäftszweigen und dem Ressourcen-Kreislauf aus betrachtet" (ebd.: 131–147) beschäftigt sich Chitose Atsushi (*?), Professor für Agrarökonomie an der Tokyo University of Agriculture and Technology.

Chitose geht in seinem Beitrag von der Frage aus, ob eine Weltbevölkerung mit etwa neun Milliarden Menschen, wie sie für die Mitte des 21. Jahrhunderts vorhergesagt wird, noch zu ernähren sei. Dabei wird vor allem der Ressourcen-Verbrauch in der Landwirtschaft problematisiert. Er diskutiert den Verzicht auf chemische Düngemittel und den organischen Dünger-Kreislauf in Viehzucht und Feldwirtschaft, weist aber darauf hin, dass dieses recht arbeitsintensiv sei (ebd.: 133). Trotzdem sieht er zur Rückkehr zu einer Kreislaufwirtschaft, in denen die Ressourcen wiederverwendet werden, keine Alternative (ebd.: 134). Dies gilt auch für den

Nassreisanbau, wobei die Reisfelder auch eine ökologische Funktion hätten (ebd.: 135).

Ein weiterer Faktor im Kreislauf der Ressourcen sei die Nutzung von erneuerbaren Energien in der Landwirtschaft (ebd.: 135 f.). Im Folgenden diskutiert Chitose die Möglichkeiten der Gewinnsteigerung, die aus den drei Faktoren Ertragssteigerung, Preissteigerung und Kostensenkung bestehe, wobei er Chancen vor allem in der Systematisierung der Kooperation, der Senkung der Gewinne im Zwischenhandel und das Angebot hochwertiger Lebensmittel sieht (ebd.: 139). Darüber hinaus brauche es das Verständnis der Nation für die japanische Landwirtschaft sowie ein aktives Regierungshandeln, bei dem Steuererträge für die Förderung der Landwirtschaft genutzt werden (ebd.: 143 f.).

Der Agrar- und Umweltwissenschaftler Kuwabara Takashi (*1980), Professor an der Nippon Veterinary and Life Science University, diskutiert in seinem Beitrag „Die Gegenwart einer Landwirtschaft in Form der Bewahrung der Umwelt“ (ebd.: 149–168) die Situation der japanischen Landwirtschaft hinsichtlich des Umweltschutzes und fordert eine Wende hin zu einer ökologischen Landwirtschaft als Teil einer Konvivialitäts-Gesellschaft.

Arai Sachiho W. (*?), Junior-Professorin und Agrarwissenschaftlerin an der Tokyo University of Agriculture and Technology, behandelt in ihrem Beitrag „Untersuchung der Anbaumethoden in subtropischen Gebieten: von der Entwicklung der Produktivität der Landwirtschaft auf Okinawa aus“ (ebd.: 169–183) die Besonderheiten einer subtropischen Landwirtschaft (z.B. Zuckerrüben) am Beispiel Okinawas. Unter „Konvivialität“ versteht Arai erst einmal:

> „Konvivialität“ ist ein Begriff, bei dem die Erstellung von gegenseitigen Bestimmungen für Mensch und Natur, Mensch und Mensch (Gesellschaft) bzw. Mensch und Kultur (Landschaft) in den Fokus gestellt wird. (ebd.: 169)

Sie fordert von der Forschungsgesellschaft, Fragen nach den konkreten Bedingungen, unter denen eine Konvivialität von Mensch und Natur in Bezug auf die Landwirtschaft geschaffen werden kann, in den Mittelpunkt ihrer Diskussion zu stellen (ebd.: 181).

Araki Kazuaki (*1951), Professor an der Rakuno Gakuen University (Universität für Milchwirtschaft) in Ebetsu auf Hokkaido, schreibt in einem Beitrag „Die Reproduktion der Milchwirtschaft und Viehzucht und die Kreisläufe“ (ebd.: 185–200) über die besonderen Bedingungen der Reproduktion der Milchwirtschaft auf Hokkaido, wobei er vor allem Kritik an den „Agrarfabriken“ übt.

Der Sozialwissenschaftler Fukuda Satoshi (*?), Professor an der Hiroshima University, diskutiert in seinem Beitrag „Die Problembeziehungen in Bezug auf die Dorfgesellschaft – ein Versuch über die natürlichen Ressourcen und die menschliche Fluktuation“ (ebd.: 201–218) die Konvivialität (vor allem den zirkulären Beistand untereinander) in japanischen Dörfern mit ihren inneren Differenzierungen von Alter, Geschlecht, Blutsverwandtschaft, Familie, Haushalt, wirtschaftlicher Situation sowie Interesse an Sport und Hobbys, anhand von konkreten Beispielen wie der traditionellen Wildschweinjagd. Dabei stellt er die Frage in den Mittelpunkt, wie die Konvivialität der Mitglieder einer Dorfgemeinschaft mit dem Anderen, den Menschen von außen, aussehen kann.

Einen eher philosophisch und geisteswissenschaftlich geprägten Ansatz verfolgt der Sammelband *„Das Denken von ‚Landwirtschaft‘ und Konvivialität“ – „Philosophische Nachforschungen zur Rehabilitation der „Landwirtschaft“* (Ozeki, Kameyama, Takeda, Anami 2011).[21] Der erste Beitrag wurde verfasst von Takeda Kazuhiro (*?), Professor für Philosophie an der Okinawa International University. Er beschreibt in „Jetzt, die neue Kraft der Kooperation in den Dörfern“ (ebd.: 35–48) zuerst einige Beispiele für die lokale Nutzung von „grüner“ Energie wie der Windenergie in von Landwirtschaft und Fischerei geprägten Dörfern in Japan, beschreibt dann die negativen Folgen einer auf Gewinnstreben und nur am Geld ausgerichteten Marktwirtschaft auf die Ökonomie und die Regionen sowie die auf kooperativer Arbeit beruhenden Bewegung der Kooperativen als „Grimmiger Damm gegen den Markt“ (ebd.: 41).

Als deren Besonderheit skizziert er Formen von sinnvoller Arbeit, die der Gesellschaft nutze, Werte wie „Selbsthilfe, Selbstverantwortung, Demokratie, Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität“ (ebd.: 42) und Inhalten wie sichere, gesunde die regionale Entwicklung der Region fördernde und die Umwelt schützende Herstellung, Kultur und Service (ebd.). Durch dieses Genossenschaftswesen würden schließlich Nahrung, Landwirtschaft, Regionen und das Alltagsleben wieder zu ihrem Recht verholfen.

Fukui Akiko (*1974), Erziehungswissenschaftlerin und Professorin am Iwaki Junior College in der Präfektur Fukushima, geht in ihrem Beitrag „Die Modernisierung Japans und das Denken der ‚Landwirtschaft‘ – hin zu einer Konvivialitäts-Nachhaltigkeit-Gesellschaft“ (ebd.: 53–69) vor allem auf die „Wegbereiter“ eines bäuerlich-ökologischen Denkens ein, wie den Arzt, Physiokraten und Vertreter eines gesellschaftlichen Egalitarismus Andō

[21] Der Beitrag von Ozeki wird in dieser Arbeit in dem Kapitel 5.10.4 behandelt.

Shōeki (1703–1762) und Politiker und Umweltschutzaktivisten Tanaka Shōzō (1841–1913), auf Denker einer Rückkehr zur Landwirtschaft wie Eto Tekirei (1880–1944) und den Schriftsteller und Anarchisten Ishikawa Sanjirō (1876–1956) sowie den Pädagogen und Physiokraten Shimonaka Yasaburō (1878–1961), der zusammen mit Ishikawa für die Selbstverwaltung der Landbevölkerung eintrat, und andere ein. Fukui betrachtet diese wenigstens teilweise physiokratischen Denker, die nach 1945 oft im Kontext von Faschismus und Anarchismus gesehen wurden, als Wegbereiter der späteren ökologischen Bewegung in Japan, und für die Errichtung einer „Konvivialitäts-Nachhaltigkeits-Gesellschaft" sei eine „Konvivialitäts-Nachhaltigkeits-Landwirtschaft" eine wichtige Voraussetzung (ebd.: 66 f.).

Weitere Beiträge befassen sich mit einem Modell eines Umweltschutz-Wohlfahrtsstaats bei Nikolaj Frederik Severin Grundtvig (1783–1872), dem Verhältnis von Landwirtschaft und Informationsgesellschaft, dem Konzept von Autopoesie und der Energiewende im 21. Jahrhundert, dem Verhältnis von Gesellschaft und ökologischem System, der Rehabilitierung der Landwirtschaft und dem globalen Kapitalismus, der Frage nach den involvierten Personen in der Landwirtschaft in Anschluss an Hannah Arendt, Tier-Wohlfahrt (Tierschutz) in der Landwirtschaft, dem Verhältnis von Mensch und Natur in Bezug auf die moderne Landwirtschaft u.a.

Zum Thema der Konvivialität äußert sich dann wieder der Erziehungswissenschaftler Furihata Shin'ichi (*1962), Professor an der Tokyo University of Agriculture and Technology mit dem Spezialgebiet der Umwelterziehung, in seinem Beitrag „Vom Erlebnislernen Nahrung und Landwirtschaft zur Schaffung von ‚Landwirtschaft und Erziehungsgemeinschaft der Konvivialität' – unter Berührung einer ‚Landwirtschaft', welche die Poolmoo-Schule in Südkorea unterstützt, und dem pädagogischen Denken der Konvivialität" (ebd.: 221–235). Der Ausgangspunkt ist die Frage, wie über die eine übliche Woche Projektunterricht (Erlebnisunterricht) zu Nahrung und Landwirtschaft hinaus den Kindern, die ohne Kontakte zur Landwirtschaft aufwachsen, eine Vorstellung von einer nachhaltigen regionalen Entwicklung in von Landwirtschaft und Fischerei geprägten Dörfern vermittelt werden könnte. Dabei wird auf die Education for Sustainable Education (ESD) verwiesen, wie sie an der Poolmoo-Schule in Südkorea realisiert wird. Entscheidend für eine „Erziehungsgemeinschaft" ist für Furihata die Form eines *approach* der Bewohner, so dass die Initiative zur Schaffung einer „Bürgerschule" von den Bürgern selbst ausgehen kann. Dabei ist es wichtig, dass die Konvivialität von Natur und Mensch, also die konkreten Bedingungen einer nachhaltigen Landwirtschaft und

Fischerei in der konkreten Region, eine Rolle im Unterricht einer Schule spielen und dies von der lokalen Gemeinschaft getragen wird.

Die Umweltwissenschaftlerin Seki Yōko (*?), Professorin an der Nagasaki University, behandelt in ihrem Beitrag „Dem ‚Wald' (*mori*, 杜) gegenüberstehen, zusammen mit dem ‚Wald' (*mori*, 森) leben – von der Überschneidung von Wissenschaft und Kultur aus" das Zusammenleben von Wald und Mensch unter dem Aspekt der Konvivialität und Koevolution. Sie interpretiert dabei die Verwendung zweier unterschiedlicher Schriftzeichen für *mori* („Wald"), 森 und 杜, als Unterschied zwischen dem Wald in einem natürlichen und in einem semiotischen Sinn (ebd.: 241), wobei Seki bei „Semiotik" vor allem an Claude Levi-Strauss denkt. Im zweiten, semiotisch geprägten Zeichen komme zum Ausdruck, dass man „nicht nur von einer Konvivialitäts-Beziehung von Wald-Forst (*shinrin*, 森林) und Mensch sprechen könne, sondern es auch ein kulturelles Dispositiv sei, das die Konvivialität in der menschlichen Gesellschaft möglich mache" (ebd.), womit u.a. eine moralisch-ethische „Bedeutung" erzeugt werde. Seki konstatiert, dass mit der Modernisierung diese traditionelle semiotisch-kulturelle Bedeutung von „Wald" (*mori*, 杜) verloren gegangen sei. Im Anschluss an Jürgen Habermas spricht sie sich für eine erneute Kommunikation mit der Natur (dem Wald) aus, wofür eben diese Kategorie des Waldes in seinem semiotischen Sinn (*mori*, 杜) notwendig sei. Seki hält es aber auch für notwendig, die Rationalität der Wissenschaft (insbesondere die der Ökologie und ihrer Begriffe) zu nutzen, so dass eine „Mischung aus Wissenschaft und Kultur" zur Konvivialität von Mensch und Natur führen könne (ebd.: 249–251).

Sawa Yoshinari (*1979), Professor für Umweltphilosophie an der Tokyo University of Agriculture and Technology, schreibt über „Die ‚landwirtschaftliche' Gemeinschaft und das Konvivialitäts-artige Bild des Bürgers – die moderne Demokratie und das Denken des ‚*kyō*'-Volks" (ebd. 252–268. Darin geht es um die Frage nach dem Verhältnis von moderner Demokratie und der Situation vor allem der ländlichen Bevölkerung in Entwicklungsländern. Sawa greift den Begriff des bedrückten und armen „nackten Volkes" (*somin*, 素民) von Inoue Makoto (*1960) auf, der sich in seinen Studien zu Indonesien auf die Notwendigkeit beziehe, dass die Bürger eines Ortes im Kern des Erhalts und der Verwaltung der natürlichen Umwelt stehen müssten (ebd.: 262).

Sawa verwendet für dieses Volk für den naturgeschichtlichen Sinn der Landwirtschaft als den Neologismus des *kyō*-Volks, wobei *kyō*- drei verschiedene Bedeutungen einnimmt: erstens als „zusammen" (共), wobei

dieses ein „zusammen“ mit der Natur meine; zweitens eines des „Lehrens“ (教) – damit ist ein gegenseitiges Lehren einer nachhaltigen, naturnahen landwirtschaftlichen Kultur gemeint; drittens eines des „Nachwirkens“, der „Resonanz“, des „Echos“ oder des „Einflusses“ (響), was sich auf den Einfluss traditioneller Techniken und dessen Wissens auf eine nachhaltige Landwirtschaft bezieht. Dieses Volk könne durch ihre Bezüge untereinander, mit denen deren latentes Potential für den Schutz des menschlichen Lebens und der natürlichen Umwelt genutzt werden könne, weiter durch die Bewegung zur Beendigung einer Zerstörung der Landwirtschaft und zur Überwindung der Armut, weiter durch die Hoffnung auf eine demokratische Gesellschaft sowie durch eine organische Landwirtschaft u.a. zur Entwicklung und zur Lösung der Umweltfrage und der Krise der Gesellschaft beitragen (ebd.: 262–264).

Weiter diskutiert Sawa die Frage nach einer (lokalen, dörflichen) Demokratie anhand der Begriffe Individuum, Ideal und Vernunft (ebd.: 264 f.) und zeigt einen Weg von der „lokalen Demokratie“ zur Möglichkeit einer „globalen Demokratie“ auf, wobei der Blick auf die in Armut und Unterentwicklung lebenden Menschen gerichtet wird (ebd.: 266–268).

Der letzte Beitrag des Sammelbandes stammt von Kameyama Sumio und lautet „Der grundlegende Sinn einer Rehabilitierung der ‚Landwirtschaft‘ in der japanischen Gesellschaft und deren Dringlichkeit – vom Gesichtspunkt einer Überwindung der ‚Krise des Menschen‘ in der Gegenwart und der Regeneration des Gemeinschaftlichen aus“ (ebd.: 275–297). Die Problemstellung wird so formuliert:

> Für die Lösung der globalen Umweltkrise und der diversen Krisen in den Gesellschaften der Menschheit brauchen wir heute ein gemeinsames Verständnis der Gegenwart. (ebd.: 275)

Als Kernpunkte nennt Kameyama mit Verweis auf Ozeki Shūji ein Denken der Konvivialität bzw. die Verwirklichung einer Konvivialitäts-Gesellschaft und die Rehabilitierung der Landwirtschaft (ebd.).

Einen spezielleren Beitrag zum Diskurs einer konvivialen Landwirtschaft leistet der Agrarwissenschaftler Hoshi Tsutomu (*1954), bis 2016 Mitarbeiter der *JC Sōken* (heute *JCA*, *Japan Co-operative Alliance*, einer Organisation öffentlichen Rechts zur Unterstützung von Kooperations-Genossenschaften), in seiner Schrift „Management-Theorie des städtischen Ackerlandes im Zeitalter der Konvivialität“ (Hoshi 2009). Konvivialität wird darin in Zeiten des Klimawandels und der Energiekrise als dringendes Erfordernis verstanden:

> Unter diesen Bedingungen steht die Notwendigkeit einer Umwelt-Konvivialität und weiter die Errichtung einer nachhaltigen Gesellschaft nicht mehr zur Diskussion. (ebd.: 1)

Hoshi konstatiert aber auch, dass es weder eine allgemein akzeptierte Vorstellung davon, wie diese Gesellschaft aussehen soll, noch eine etablierte Theorie dazu gebe (ebd.). Konkret werden weiter die Frage nach Verwaltung des *common sector* (im genossenschaftlichen oder gemeinschaftlichen Besitz) diskutiert, insbesondere auch mit Bezug die Situation in Großbritannien, um dann detailliert auf die Fragen des Managements solcher landwirtschaftlicher *commons* im städtischen Raum einzugehen. Konvivialität ist hier zuerst einmal das Zusammenleben von Mensch und Natur, unter Berücksichtigung des ökologischen Prinzips der Nachhaltigkeit und unter Betonung der Eigentumsform der Allmende oder des genossenschaftlichen Besitzes.

Mit dem Verhältnis der Gesellschaft zum Wald bzw. Forst (also mit der Forstwirtschaft) beschäftigt sich der sechste Band der Serie ICU 21seiki COE shirīzu mit dem Titel *Wald-Governance der Dezentralisierung und Konvivialitäts-Gesellschaft – Anregung zur regionalen Produktion und regionalem Verbrauch* (Nishio 2008), editiert von dem Verwaltungswissenschaftler Nishio Takashi (*1955), Professor an der International Christian University (ICU) in Mitaka, Präfektur Tokyo. Übrigens wird hier der Begriff *shinrin* (森林) für „Wald“ verwendet, auch „Forst“ im Gegensatz zum Naturwald.

Im Vorwort „Einführung – Wald und Forstwirtschaft in der Globalisierung“ (ebd.: 3–7) von Nishio Takashi wird die Fragestellung erläutert:

> In diesem Buch wollen die Autoren/innen auf ihre jeweilige Art einen Weg zeigen, der mit dem Fokus auf die Probleme des Waldes, der Forstwirtschaft und der Bergdörfer in Japan und in Asien in Richtung auf eine Wiederherstellung einer vielfältigen Konvivialitäts-Balance zwischen Mensch und Natur führt. Im Hintergrund steht das Problembewusstsein, dass nach dem Krieg das Gleichgewicht zwischen Mensch und Wald, Stadt und Dorf, Zentrum und Peripherie, zwischen Handel und Industrie einerseits und Land- und Forstwirtschaft andererseits und zwischen Japan und den Entwicklungsländern zu zerfallen begann, der Grad des Ernstes für das Problem stark zunahm und bis in die Gegenwart keine effektiven Maßnahmen dagegen getroffen wurden. Bei dem, was Balance (Gleichgewicht) genannt wird, kommt ein subjektives Element mit ins Spiel. Aber das Kippen in eine extreme Entvölkerung oder Verdichtung bzw. die Industriestruktur vermehren die Risiken für die regionalen Gesellschaften und für die Menschen im Alltagsleben. Das ökologische System und die sozialen System wurden so nicht nur in Japan, sondern auf der ganzen Welt „nicht nachhaltig“. Um diese Struktur zu überblicken, stellt das Problem des Waldes ein Fenster dazu dar. Konkret werden der gegenwärtige Zustand von Wald und Forstwirtschaft in Regionen in Japan wie Hiroshima und Gumma bzw. auf den Philippinen und in Indien unter den Aspekten der ökonomischen, gesellschaftlichen und der administrativen Systeme analysiert und nach Maßnahmen zur Regeneration

> gesucht. Von der Untersuchung dieses ein wenig außergewöhnlichen Feldes der politischen Maßnahmen ausgehend möchten wir über das Potential einer nachhaltigen und sicheren „Konvivialitäts-Gesellschaft“ nachdenken. (ebd.: 3)

Als Beispiele für die Probleme der japanischen Holzwirtschaft wird z.B. angeführt, dass der Selbstversorgungsgrad Japans von Holz im Jahr 1955 noch bei 95% lag, 1980 aber nur noch bei 32% (ebd.: 4). Japan importiert viel Holz aus Südostasien, was unter anderem zur Zerstörung der tropischen Regenwälder in dieser Region beiträgt. Als Lösung schlägt Nishio Takashi die Etablierung einer nachhaltigen regionalen Forstwirtschaft vor, bei der in den Regionen (auf lokaler Ebene) das produziert wird, was auch dort verbraucht wird, was auch für Japan insgesamt gelten solle (ebd.: 61–87). Der Forstwirtschaftler Sakaguchi Kiichirō (*1947), zur Zeit Forscher an der Tokyo University und ehemaliger stellvertretender Leiter der Geschäftsabteilung für regionale Entwicklung der Sumitomo Metal Industries Ltd, macht sich in Bezug auf die Errichtungen von Wohnungen und Wohnvierteln für das Konzept des „omokage-Typs“ (俤型) stark, bei dem die traditionelle Gestalt (*omokage*) von Häusern (u.a. Bauernhäusern) und die traditionelle nachhaltige Bauweise bewahrt bleiben, u.a. weil das dem Tourismus dient (ebd.: 119–140).

Im letzten Betrag und Kapitel 9 „Wald-Governance und die Theorie von Frieden, Sicherheit und Konvivialität“ (ebd.: 199–223) setzt sich Nishio Takashi noch einmal mit den zentralen Begriffen des Buchs auseinander, wobei die „Konvivialität“ (*kyōsei*) so etwas wie einen Leitbegriff darstellt. Die sechs Formen der Symbiose, vom Mutualismus bis zur Konkurrenz, führten insgesamt zu einem ökologischen Gleichgewicht, einem für Nishio zentralen Konzept nachhaltiger Forstwirtschaft (ebd.: 205). Im Unterschied zu einer passiven Koexistenz sei die Konvivialität normativ und, „die Harmonie übersteigend“, ein aktives Handeln (ebd.: 206 f.). In Bezug auf die japanische Forstwirtschaft bedeute Konvivialität zusammen mit der Dezentralisierung ein Abgehen von einer hierarchischen zu einer eher kooperativen, gleichberechtigten Beziehung zwischen dem Staat und der regionalen Selbstverwaltung (ebd.: 209 f.). Als weiterer Bestandteil der Konvivialität wird die *collaboration* zwischen staatlichen Stellen und Bürgerbewegungen bzw. Bürgerselbstverwaltungen gesehen (ebd.: 210 f.). Ein weiterer zentraler Begriff für Nishio ist die Sicherheit, ein durch die besondere Geologie Japans (viele erdgeschichtlich junge Gebirge und damit steile Gefälle) mit seinen häufigen Erdrutschen wichtiges Thema, das auch mit der Konvivialität von Mensch und Natur in engem Zusammenhang stehe.

5.4 Gesellschaft und Ökonomie

5.4.1 Gesellschaft

Studien, die direkt den Begriff der Konvivialität in der Soziologie als Ganzem zu verankern versuchen, treten gegenüber der Präsenz in speziellen wissenschaftlichen Feldern und Disziplinen zurück. Bei Arbeiten zu einer soziologischen Theorie der Konvivialität handelt es sich überwiegend um Sammelbände, die verschiedene Themen behandeln, von der Ökonomie über den *multiculturalism* und Erziehung bis hin zur Sozialpolitik.

Ein Beispiel für ein auf das gesamte Feld der Soziologie, die Gesellschaft, ausgerichtetes Werk wäre der von dem Sozial- und Erziehungswissenschaftler Okamoto Tomochika (*1971), Professor an der Tsukuba University, und der Sozial- und Erziehungswissenschaftlerin Tanji Kyōko (*?), Professorin an der buddhistisch geprägten Rissho University editierte Band „Soziologie der Konvivialität – Nationalismus, Pflege und gesellschaftliches Bewusstsein“ (Okamoto,Tanji 2016). Im Vorwort erklärt Okamoto, der ja dem Begriff eher kritisch gegenübersteht, die Aufgabe dieses Bandes:

> Dieses Buch stellt den Versuch dar, aus dieser Strömung Lehren zu ziehen und soziologische Nachforschungen über die „Theorie der Konvivialität“ anzustellen. Über die Hälfte der Autoren/innen wirkten ursprünglich in der Publikation des Werks „Eine Pädagogik der Konvivialität und der Hoffnung“ (Tsukuba Daigaku shuppan [Okamoto, Tomochika und Tanaka Tōji 2011]) mit und haben sich mit der Erziehung genannten Frage des Menschen beschäftigt. Das Ziel dieses Buchs war es zu zeigen, wie die gesellschaftliche Konvivialität verschiedene Dinge in einen Begriff fasst und wie die menschliche Handlung, genannt Erziehung, dazu beiträgt. (ebd.: 10)

Und weiter:

> „Konvivialität“ macht die Beziehung zwischen „einer Sache“ und „einer anderen Sache“ zum Untersuchungsgegenstand, und stellt zwei getrennte gesellschaftliche Kategorien (der Rahmen, der die gesellschaftlichen Phänomene ordnet) an sich nun als die eine und die eine andere Sache neu zusammen. Es wird akzeptiert, dass es in einer Gesellschaft verschiedene Unterschiede gibt, und, falls, auf dieser Voraussetzung beruhend, darüber hinaus eine Integration intendiert wird, falls mit anderen Worten „der Respekt vor der Vielfalt in der Gesellschaft“ und „der Agglutination der Gesellschaft Bedeutung zumessen“ nebeneinander bestehen sollen, dann entsteht der Effekt, dass der Rahmen des Verständnisses, das die einzelnen Individuen bis dahin angenommen hatten, erneuert wird. (ebd.: 10 f.)

Damit ist vor allem gemeint, dass die „Wirklichkeit von Ausgrenzung“ (ebd.: 11) und Diskriminierung nun mit dem Begriff der Konvivialität anerkannt wird. Weiter:

> In diesem Buch wird angenommen, dass die Konvivialität der Verlauf einer kontinuierlichen Handlung in dieser Art [Überwindung von Ausgrenzung und Diskriminierung] darstellt. (ebd.)

Das erste Thema des Buchs (ebd.: 15–92) in den Beiträgen von Hirano Naoko (*?), Soziologin und Universitätsassistentin an der Waseda University, Okamoto Tomochika und Kumamoto Hiroyuki (*?), Soziologe und Professor an der Meisei University in Hino, Präfektur Tokyo, ist der japanische Nationalismus, also erstens eine Kritik des konservativen nationalistischen Diskurses in Japan (die Legende von der zeitlichen und räumlichen Einheit des japanischen Staates, der Verlust des Utopias des traditionellen Japans nach dem Krieg, die Krise der Gegenwart und das Programm zur Rettung, zur Problemlösung), zweitens eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff „Tradition“ im Geschichts-Unterricht und drittens die Darstellung der Haltung dreier Gruppen zur nationalen Frage auf Okinawa (zwei davon gehen von einer eigenständigen Nation von Ryukyu, dem Namen des alten Königreichs mit der Hauptinsel Okinawa aus) bzw. der US-amerikanischen Militärstützpunkte auf Okinawa. Konvivialität im letzten Fall würde übrigens eine solche zwischen „Japan“ und „Ryukyu“ bzw. „Okinawa“ bedeuten.

Das zweite Thema des Buchs (ebd.: 93–171) ist die Frage nach dem Zusammenhang von Geschlecht (*gender*) und Behinderung in der Pflege, mit Beiträgen von Sasano Etsuko (*?), Erziehungswissenschaftlerin und Professorin an der Waseda University, Tanji Kyōko und Mugimura Yasuko (*?) zu Fragen der patriarchalisch geprägten Familie und ihres Wandels, der Kindererziehung und der Unterstützung des eigenen Willens von Behinderten als vertraglich zugesichertes Recht. Das dritte Thema (ebd.: 174–222) ist das der Generationen und die Konvivialität zwischen ihnen (Jugend und Alter, Altersdiskriminierung, Unterschiede in der wirtschaftlichen Situation und gegenseitige Unterstützung) von Sasano Etsuko, Tanji Kyōko und Wada Shūichi (*?), Soziologe und Professor an der Waseda University. Letzterer stellt ein Modell auf Mikro- und Makroebene vor (persönliche Ebene und gesellschaftliche Struktur), bei dem ein Zirkel aus „Gegenseitigen Rechten und Pflichten“ der Generationen, einer Struktur der Rollen in der gegenseitigen Unterstützung, dem Bewusstsein der Rollenerwartung und dem Bewusstsein eines Lebenssinns bzw. Empathie, Strukturierung, von gesellschaftlicher Ressourcenbildung und Hinlänglichkeit des Lebenssinns“ vorgeschlagen wird (ebd.: 209).

Das letzte Thema ist schließlich das „gesellschaftliche Bewusstsein“ (ebd.: 223–226) mit Beiträgen von Okamoto Tomochika und Sakaguchi

Masayasu (*?), Soziologe und Professor an der Hyogo University of Teacher Education in Kato, Präfektur Hyogo, sowie von Ōguroya Takatoshi (*?), Professor für Wissenssoziologie an der St. Catherine University in Matsuyama, Präfektur Ehime, in dem wieder stärker auf die Konvivialität eingegangen wird. Darin wird untersucht, in wie weit der Begriff *kyōsei* (als Konvivialität) verstanden wird, wobei nach Umfragen in dem Beitrag von Sakaguchi und Okamoto zwischen 2004 und 2014 der Bekanntheitsgrad des Begriffs deutlich zugenommen habe (ebd.: 228). Dabei dürfte auch die Verwendung im Schulunterricht eine Rolle spielen. Die Verwendung des Terminus der Konvivialität sei auch eine Erziehung hin zu einem flexiblen Umgang mit Ausländern in Japan.

Oguraya stellt in einer Untersuchung der Literatur zu dem Thema fest, dass nicht nur der Begriff seit etwa 1989 eine starke Konjunktur erfahren hat (ebd.: 252), sondern es in verschiedenen Zeiten jeweils so etwas wie ein Hauptthema für Konvivialität gegeben hat: verwandtschaftliche Organisation in der Zeit von 1950 bis 1979, Konvivialitäts-Gesellschaft in der Zeit von 1980 bis 1989, Umwelt in der Zeit von 1990 bis 1999 und Ethnizität bzw. der Andere (der Fremde) in der Zeit von 2000 bis 2009, wobei das letzte Thema durch die Popularität in der Phase auch insgesamt quantitativ dominiere (ebd.: 253 f.). Er sieht dabei auch eine Verschiebung der Verwendung von Konvivialität als innerem Moment (Forschung zur *path dependency*) z.B. innerhalb von Familienstrukturen zu einem äußeren Moment (dem Fremden, Heterogenität).

In dem von dem ehemaligen Professor der Rikkyo-Universität und Soziologen Kurihara Akira (*1936) editierten Band „In Richtung Konvivialität“ (1997), dem vierten Band der Reihe „Kurs Soziologie der Diskriminierung“, wird die Konvivialität vor allem hinsichtlich der Fragen von Identität und Diskriminierung diskutiert. In dem ersten Beitrag, „Die Konvivialität genannte Sache“ (ebd.: 11–32) bezieht er zuerst sich auf den Roman *Fijī no kobito* (*Fijian Midget*, 1993) von Murakami Ryū (*1952), der u.a. von Kolonialismus und der Diskriminierung von kleinwüchsigen Menschen handelt, und formuliert folgendes Postulat:

> Konvivialität ist nicht das Gegenteil von Diskriminierung. Wir können nicht unmittelbar von Konvivialität sprechen, wenn es keine Diskriminierung gibt. […] Wir können ohne die Befreiung von der Diskriminierung nicht über Konvivialität sprechen. Aber wir können selbst, wenn die Diskriminierung abgebaut wird, nicht von Konvivialität sprechen, wenn die Entwicklung in Richtung Homogenisierung und Absorption geht und es auch zu erneuter Diskriminierung kommt. Nur wenn die von Macht und Gefälle geprägten Beziehungen aufgehoben werden, kommt der Horizont der Konvivialität in Sicht. […] Wenn die Beziehungen geprägt von Macht und Repression aufgehoben werden, tauchen

> die gemeinsame Nutzung von Integration und Interkulturalität irgendwo am Horizont auf, und erst wenn eine Reziprozität, die von Autonomie begleitet wird – mit anderen Worten, wenn zwischen unterschiedlichen Existenzen ein gegenseitiger offener, gegenseitig befruchtender Verkehr mit dem Fremden entsteht, können wir gerade so das Wort „Konvivialität" (*living together*, *conviviality*) ausrufen. (ebd.: 14)

Kurihara diskutiert im Weiteren vor allem die Frage der Identität, anhand des Beispiels Ost-Timor (im Verhältnis zu Indonesien), der Hypothese, dass die Gebärdensprache der Gehörlosen eine eigene ethnische Identität begründe, der Frage des japanischen Volks und der Minamata-Umweltkatastrophe, die eine Identität der Opfer hervorgebracht habe, und kommt mit terminologischen Anschlüssen insbesondere an strukturalistische und sogenannte poststrukturalistische französische Denker wie z.B. bei Judith Butler zu dem Schluss:

> Die Selbst-Kategorisierung der Identität und die Konstruktion ihrer Auflösung, die Fluktuation ihrer Grenzen, das „displacement" der Umstellung, ihre inkohärente Komplexität und weiter die Entfaltung einer Politik der „Freiheit von Identität" ermöglicht uns, in Verlängerung der Reichweite dieser Politik als Performanz, endlich den Beginn des Entwurfs einer „Politik der Konvivialität" zu erreichen. (ebd.: 25).

Und weiter:

> Was ist Konvivialität wohl? „Konvivialität" (*living together*, *conviviality*) ist eine Biopolitik vor allem in den großstädtischen Gesellschaften, in denen sich die Gemeinschaften aufgelöst haben, gebildet aus der Allmende (*commons*/gemeinsamer Boden/gemeinsame Aktivitäten) als Quelle, und eine Strategie, die politischen Beziehungen der Menschen neu zu ordnen. Sie kann nicht als Utopie konstruiert werden. Sie ist nur ein *retexturing* auf der Grundlage einer *bricolage* oder Heterotopie, die auf der die verschiedenen zwangsmäßigen Normen kritisierenden Perspektive der Leidenden beruht. (ebd.: 25)

Darüber hinaus kritisiert Kurihara den Begriff der Kommunikation, weil er zu Homogenisierung führe, und schlägt dagegen kommunikative Netzwerke vor, welche im Rücken der Macht verlaufen (ebd.: 25 f.).

Kawamoto Takashi (*1951), ehemaliger Professor für Ethik an der Tokyo University, geht in seinem Beitrag „Wirklichkeit und Norm der ‚Konvivialität' – hin zu einer ‚Pflege des Lebens'" (ebd.: 33–54) stärker auf die Geschichte des Begriffs ein, u.a. bei Inoue Tatsuo und Hanazaki Kōhei, um von dort aus den Begriff „Pflege (*care*) des Lebens" einzuführen, bei dem es um die Hilfe bzw. gegenseitige Hilfe im Alltag, aber auch speziell bei Kranken, alten Menschen und Behinderten geht. Hier sei es möglich, Konvivialität als Praxis und Norm zu verstehen (ebd.: 48–52).

Kawasaki Kazuo (*1949), ehemals Professor an der Osaka University und Spezialist für Produktdesign, kritisiert in seinem Beitrag „Das Design von *sōshō* – was ist Normalisierung?" (ebd.: 112–129) den aus der Symbi-

ose hergeleiteten Begriff der Konvivialität für „zu vage“ und „zu populär“, um ihn sinnvoll verwenden zu können. Stattdessen schlägt er vor, den Terminus *sōshō* (相性) zu nutzen, der das ständige Hervorbringung eines der fünf Elemente (Wandlungsphasen) der chinesischen Kosmologie durch ein anderes meint. Der Gegenbegriff zu *sōshō* ist der Terminus *sōkoku* (相克), der im Gegensatz zu dem eher harmonischen Ineinandergreifen von *sōshō* den „Konflikt“ (im Sinn von Widerspruch) meint. Die Begriffe werden hier parallel zu „Symbiose“ kontra „Konkurrenz“ verwendet. Er spricht von einem Design des *sōshō* (synthetische Effekte bei der Wandlung der ursprünglichen Materialen), die eine Normalisierung im positiven Sinn hervorbringen könne (ebd.: 128).

Der Soziologe Ōhata Hiroshi (*1958), Professor an der Meiji University, beschäftigt sich in „‚Diskriminierung‘ und ‚Konvivialität‘ in einer Erdbebenkatastrophe“ (ebd.: 244–260) mit dem Verhältnis von Japanern und Ausländern in den beiden Erdbebenkatastrophen „Großes Kanto-Erdbeben“ (1923) und „Großes Kansai-Erdbeben“ in der Region Osaka-Kobe (1995). 1923 kam es unter Beteiligung der Polizei zu Pogromen an in Japan lebenden Koreanern, die nachher noch in den Zeitungen für die „Ausschreitungen“ verantwortlich gemacht wurden, wobei es auch umgekehrt Beispiele dafür gab, dass Japaner Koreanern halfen. Unterschieden wurde nach Ōhata nach „guten“ und „schlechten“ Koreanern.

1995 gab es hingegen auch Beispiele, dass Ausländer aktiv in die Organisation von Hilfsmaßnahmen und Katastrophen-Selbstverwaltung einer Zeltstadt (Ōhata nennt das Beispiel von Vietnamesen) mit einbezogen wurden (ebd.: 255–257). Ōhata geht davon aus, dass eine Konvivialität ohne Diskriminierung eine reine Utopie sei, während in der Realität Diskriminierung und Konvivialität ineinander übergingen (ebd.: 258).

Diese Frage des Verhältnisses von Diskriminierung und Konvivialität wird auch von dem Soziologen Sakamori Kon (*1942), zuletzt Professor an der Nihon University, in „Diskriminierung und Konvivialität im Großen Kansai-Erdbeben“ (ebd.: 261–283) und „Lässt sich Amami wiederbeleben?“ (ebd.: 269–283), der sich mit dem Fall der zur Präfektur Kagoshima gehörigen Amami-Inseln befasst, deren eigenständige Kultur vom „Festland“ unterdrückt wurde, thematisiert.

Der Soziologe Yazawa Shūjirō (*1942), ehemals Professor an der Hitotsubashi University und an der Seijo University, problematisiert in „Hin zur Konstruktion einer Konvivialitäts-Gesellschaft“ zuerst einen stark abstrakten Begriff von Konvivialität, um dann Möglichkeiten einer neuen Form von Konvivialität in den Netzwerken der Informations-

gesellschaft auszuloten. Dabei bezieht er sich vor allem auf die Theorien einer *network society* von Manuel Castells (*1942).

Der Wirtschaftswissenschaftler Nakamura Hisashi (*1938), ehemals Professor an der Ryukoku University in Kyoto, beschäftigt sich mit dem Verhältnis der asiatischen Staaten und Gesellschaften untereinander in „Die Form der Konvivialität in der Welt Asiens“ (ebd.: 302–315), während Mitsumori Keira (1944–2015), ehemaliger Vorsitzender der Initiative *Yayyukar no mori* („Der Wald von Yayyukar“), die sich der Wiederbelebung der Ainu-Kultur im Norden der Insel Hokkaido verschrieben hat, die Diskriminierung der Ainu und Schritte hin zu einer Konvivialität der indigenen Bevölkerung mit der japanischen Mehrheitsbevölkerung in dem letzten Beitrag des Sammelbandes „Diskriminierung und Konvivialität im Fall der Ainu“ (ebd.: 332–346) beschreibt. Er warnt davor, einer Illusion des heutigen Lebens der Ainu zu verfallen, aber er glaubt auch, dass es möglich sei, die Ainu als Ethnie wiederzubeleben, wenn man sich darum bemühe (ebd.: 345 f.). Seine Schlussworte sind vermutlich als Warnung vor einer zu einfachen Vorstellung von einer ethnischen Wiedergeburt der Ainu gedacht:

> „Wer“ übt Konvivialität „mit wem“? Es ist nötig, zuerst sich über sich selbst im Klaren zu werden. Es darf nicht vergessen werden, dass auch das Parasitentum eine Form der Symbiose [Konvivialität] ist. (ebd.: 346)

In dem Sammelband *Die Form der Konvivialität* (Takemura, Matsuo 2006) findet sich auch ein Beitrag zu dem Verhältnis von Gemeinschaften, Ökonomie und Konvivialität; Ōshima Takashi (*1951), Professor für Sozialpsychologie an der Toyo University, geht in seinem Beitrag „Die Möglichkeit der Konvivialität, welche die fortgeschrittene Informationsgesellschaft mit sich bringt“ (ebd.: 203–222) darauf ein, wie mit Hilfe der Informationstechnologie die Konvivialität in Gemeinschaften befördert werden kann. Seine Fragestellung formuliert er so:

> Es soll die „open sources“, die in letzter Zeit als Methode zur Entwicklung von Computer-Software Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben, aufgegriffen werden, und durch eine Untersuchung der Seinsweise der Community, die in ihnen existiert, soll nach den Möglichkeiten eines neuen „Prinzips einer konvivialen Ökonomie“ an Stelle der Konkurrenz-Ökonomie gesucht werden. (ebd.: 202)

Ōshima betrachtet hier die Konvivialität unter dem Gesichtspunkt einer „Seinsweise der Gesellschaft, in der die Menschen zusammenleben und nach Selbstverwirklichung streben“ (ebd.: 203) und sieht für die Mindestvoraussetzung einer solchen *community* folgende sechs Punkte an:

> 1) dass ein Ort für den Informationsaustausch existiert; 2) dass Werte und Normen gemeinsam geteilt werden; 3) dass ein Vertrauensverhältnis entstanden ist; 4) dass autonom eine Kooperation durchgeführt werden kann; 5) dass die Anzahl der Mitglieder bis zu einem gewissen Grade festgelegt ist; 6) dass bei den Mitgliedern ein Bewusstsein der Zughörigkeit existiert. (ebd.)

Im Folgenden wird dann die Fähigkeit einer Gemeinschaft (*community*) zum sozialen Handeln als „soziales Kapital" aufgefasst und unter diesem Begriff diskutiert, die technischen Voraussetzungen der *open-source community* erklärt, die Ziele der Gemeinschaft (die Schaffung einer Software, die hohes Vertrauen genießt, Beschleunigung, Kostensenkung etc.) sowie deren Struktur am Beispiel von Linux erläutert.

Ōshima fasst seine Überlegungen folgendermaßen zusammen:

> Auf der Grundlage des sozialen Kapitals betrachtet, gibt es viele Hinweise durch die *open-source-community*. Zuerst und vor allem lässt sich in dem Sinn, dass der Inhalt der Arbeit vollständig offen ist, dieser als umfassend bezeichnen. Die Mitglieder der Gemeinschaft besitzen gemeinsam von vorneherein die notwendigen Informationen zur Lösung eines Problems, und weiter bewahrt der Prozess der Problemlösung mit dem „schnell und häufig" durch den Leiter zu Beginn die Motivation und das Gefühl der Befriedigung in der Community der Mitglieder. Wie Raymond E.S in *Homesteading the Noosphere* aufgezeigt hat, lässt sich eine Umwelt, in der Aktivitäten nicht auf der Grundlage des Prinzips der Tauschökonomie, sondern auf einer Kultur des Schenkens beruhen, als möglich denken, deren Verwirklichung nicht die Knappheit von Gütern, sondern ihren Überfluss zur Voraussetzung hat. Folglich ist ihre Entstehung möglich hinsichtlich von Gütern, bei denen diese nicht durch „Information" und „Wissen" wesensmäßig verbraucht, sondern diese einfach reproduziert werden, und lässt sich auf der Basis einer solchen Umwelt nicht denken, dass Konvivialitäts-Beziehungen existieren können, bei denen das Dilemma von kollektivem Handeln vermieden werden kann. (ebd.: 221)

Einen Versuch, Konvivialität und Gesellschaft umfassend zu diskutieren, findet sich in dem Band „Die Konvivialitäts-Gesellschaft leben" (Tachibanaki 2015), editiert von dem Wirtschaftswissenschaftler Tachibanaki Toshiaki (*1943), ehemals Professor an der Kyoto University und an der Doshisha University in Kyoto. Bei den vier Autoren handelt es sich um drei Professoren und eine Professorin, die bis zum Erscheinen des Buchs alle Professor/innen der Naragakuen University in der Präfektur Nara waren: der Soziologin Inoue Mariko (*?), 2018 als außerordentliche Gastprofessorin an der Naragakuen University beschäftigt, dem Wirtschaftshistoriker Taketani Yoshiyuki (*1970), dem Ökonomen Fukutome Kazuhiko (*1966, Professor an der Yamato University in der Präfektur Osaka) und dem Politologen Yoshida Masao (*1951). In diesem Werk, das die Ergebnisse eines Symposiums an der Naragakuen University enthält, formulieren drei der vier Autoren/innen nach dem Abdruck eines Grundsatzreferats von Tachibanaki zuerst jeweils eine Fragestellung, führen die in dem

Abdruck einer Panel-Diskussion zusammen und diskutieren jeweils in einem eigenen Beitrag den Zusammenhang von Konvivialität und einer spezielleren Fragestellung.

Tachibanaki verweist in seinem Vorwort (ebd.: i–iii) auf die „Abteilung für die Konvivialitäts-Gesellschaft" im Kabinettsbüro der japanischen Regierung, und zitiert aus einem kurzen Text der Abteilung:

> Zusammen damit, dass jeder einzelne aus der Nation sich die Kraft zu eigen macht, eine reiche menschliche Natur zu entwickeln und zu leben, stellt die Verwirklichung einer Konvivialitäts-Gesellschaft eine Notwendigkeit dar, in der alle der Nation Kinder und junge Menschen heranbilden, Beistand gewähren, und alte Menschen und alle, unabhängig davon, ob sie eine Behinderung haben oder nicht, in Sicherheit und Sorgenfreiheit leben können. (ebd.: i)
> (http://www8.cao.go.jp/souki/ index.html, Zugriff 19.7.2018)

Tachibanaki betont dabei, dass die zwei Aspekte, Autonomie des Einzelnen und die gegenseitige Unterstützung, im Kontext der Konvivialität gedacht werden müssten (ebd.). Für die zentrale Frage des Buchs hält Tachibanaki die Frage nach dem Verhältnis von Selbsthilfe (*jijo*, 自助), gegenseitiger Hilfe (*kyōjo*, 共助) und öffentlich-staatlicher Hilfe (*kōjo*, 公助). Auch hier finden wir wieder, wie in anderen Zusammenhängen, die drei Schriftzeichen für „selbst" (privat), „zusammen" (kooperativ, gegenseitig) und staatlich-öffentlich als trichotomisches Modell (自共公) wieder.

Tachibanaki diskutiert diese drei Begriffe in seinem Grundsatzreferat („Die Konvivialitäts-Gesellschaft denken", ebd.: 2–28) zuerst in dem philosophischen Kontext von Kommunitarismus, Liberalismus und Libertarismus, wobei das Konzept einer gegenseitigen Hilfe am ehesten den Vorstellungen des Kommunitarismus nahe komme (ebd.: 9), und diskutiert die drei Begriffe dann im Rahmen gesellschaftlicher Sozialsysteme, wobei z.B. Betriebsrenten am ehesten der „gegenseitige Hilfe" entsprächen (ebd.: 12). Im Mittelpunkt aller drei stände die Familie (ebd.: 14 f.).

Da „Konvivialität" als Symbiose auch ein ökologischer Begriff ist, geht Tachibanaki auch auf die Umweltfrage ein, verweist in diesem Kontext auf den Berichts des *Club of Rome* und die ökonomisch-ökologische Degrowth-Theorie von Serge Latouche (*1940) und anderen (ebd.: 23) und kritisiert in dem Kontext diese aktuelle Wirtschaftspolitik der Regierung Abe.

Inoue Mariko stellt die Frage nach den drei Formen der Hilfe in „Problemstellung 1" (ebd.: 29–34) in Bezug auf die Familienpolitik in Japan. Auf der einen Seite werde die „Selbsthilfe" der Familien betont (Unterstützung von Familienmitgliedern durch andere), aber auf Grund der

ökonomischen Unsicherheit, in der viele Menschen lebten, werde die Familie geschwächt, und Single-Haushalte, Ehepaare ohne Kinder oder auch Ein-Kind-Familien hätten in den letzten 20 Jahren deutlich zugenommen, was die traditionelle Sozialpolitik in Bezug auf Familien in Frage stelle.

In ihrem Beitrag „Die Brüchigkeit der Familie im gegenwärtigen Japan und die Konvivialitäts-Gesellschaft“ (ebd.: 66–106) wird zuerst diese Diagnose (Zunahme von Single-Haushalten, von Haushalten ohne oder nur mit einem Kind, Zunahme von Scheidungen, Sinken der Nuptialität, Zunahme unsicherer Arbeitsverhältnisse, Zwang zum Doppelverdiener-Modell, Alterung der Gesellschaft etc.) ausführlich diskutiert und mit Statistiken unterfüttert (ebd.: 66–86), um dann die Folgen für die Sozialpolitik in verschiedenen Ländern (als „Aushöhlung“ beschrieben) zu diskutieren (ebd.: 86–97). Als Modelle für verschiedene Varianten dieser Familien-Sozialpolitik, die aller einer solchen Aushöhlung unterworfen seien, werden das „sozialdemokratische“ Modell Schwedens, die liberalen Modelle der USA, von Australien und Großbritannien und die „konservativen“ Modelle Japans, Deutschlands, Italien oder Frankreichs genannt (bei letzteren würden das Einkommen eines „Haushaltsvorstandes“, meist also des Mannes, zugrunde gelegt).

Im dritten Teil geht Inoue auf „Die Familie in der Konvivialitäts-Gesellschaft“ (ebd.: 96–103) ein. Zur Lösung der Probleme, die vor allem Berufstätige mit der Pflege von alten Menschen haben, sieht Inoue eine Hilfe von außen als unabdinglich an. Dabei gehe es bei der Überwindung des familien-zentrierten Sozialsystems um die Entwicklung eines *familism*, mit dem nicht nur die engeren Bande in der Familie, sondern Bindungen über die Familie hinaus als familiär gekennzeichnet werden (*public familism*). Das Engagement von NPOs und Freiwilligen sei wirkliche Konvivialität zu nennen (ebd.: 100), aber es brauche auch Unternehmen zu Unterstützung der Familie (im Fall der Kindererziehung z.B. Transport zu Kindergärten, Betreuung der Kinder vor und nach den Öffnungszeiten von Kindergärten und Schulen und in den Sommerferien der Schulen, Betreuung von Kindern in Notfällen und bei einer Erkrankung der Erziehungsverantwortlichen etc.). Die Finanzierung dieser Betriebe koste allerdings Geld. Zum Schluss stellt Inoue die Frage:

> In diesem Kapitel habe ich die Brüchigkeit der Familie behandelt, aber was wird in Mitten der „Konvivialitäts-Beziehungen“ entstehen, damit die Familie ihre Brüchigkeit überwindet? (ebd.: 195)

Fukutome Kazuhiko denkt bei seiner Problemstellung (ebd.: 35–43) im Rahmen der Konvivialitäts-Gesellschaft und aus der Sicht der „Wirtschafts-

entwicklungstheorie“ an eine „Wirtschaftswissenschaft des Glücks“ (ebd.: 35). Er sieht die Diskussion im Rahmen der Punkte 1) Japan als Vorreiter und nicht als Nachzügler; 2) Entwicklung weg von der Industrie hin zum Service (tertiärer Sektor); 3) Entwicklung weg von der materiellen hin zur intellektuellen und geistigen Zufriedenheit; 4) Entwicklung von einer wachsenden zu einer schrumpfenden Bevölkerung; 5) Beschränkung des Energie- und Umweltverbrauchs (ebd.: 38–43).

Die genaueren Fragen nach der Konvivialität ergeben sich aus den „5W1H“, also *when* (jetzt), *why*, *what* (Ziel), *how* (Mittel), *who* (für wen) und *which* (Richtung des Konvivialitäts-Denkens). Dabei können die Träger und die Adressaten eigentlich jeder sein, unabhängig von nationaler Zugehörigkeit, Rasse, Geschlecht, Religion, Alter, mit oder ohne Behinderung etc., und das Ziel wäre eine Vermehrung des „Glücks“ (auch „Wohlergehen“, *kōfuku*), wobei die Mittel alle möglichen sein können, vom Markt über die Regierungsorganisationen, *communities*, Systeme, Vertrauen, Empathie (Übereinstimmung) etc. Beim *how* stellt sich die Frage, wie sich Glück und Wohlergehen messen lässt (BSP? BNP?). Und beim Konvivialitäts-Denken stellt sich die Frage, ob auf Wachstum oder Verteilung oder auf etwas anderes, auf den Markt oder die Regierung oder das System oder auf etwas anderes gesetzt werden solle (ebd.: 41–43).

In seinem Beitrag „Wirtschaftswachstum ist für die ‚Konvivialitäts-Gesellschaft‘ notwendig (ebd.: 139–179) setzt Fukutome einen Kontrapunkt zu den Degrowth-Theorien. Er plädiert für das Heraustreten aus der Produktion (z.B. durch Roboterisierung) und die zunehmende Beschäftigung in sozialen Bereichen (oder allgemein im tertiären Sektor) sowie eine Art qualitatives Wachstum.

Der Politologe Yoshida Masao schließlich setzt in seiner Fragestellung (ebd.: 44–50) die Konvivialität in Hinsicht auf den Begriff der Bürgergesellschaft. Er setzt dabei als Modelle Kommunitarismus (mit den Kriterien hohe Wahlfreiheit, Gemeinschaft und Solidarität, den Neoliberalismus (Schicksal, Individuum und Autonomie), die traditionelle Gemeinschaft (Schicksal, Gemeinschaft und Solidarität) und den Korporatismus (*dantai shugi*, Wahlfreiheit, Individuum und Autonomie) miteinander in Bezug (ebd.: 46).

Weiter diskutiert Yoshida das Konzept des sozialen Kapitals, unter dem das (menschliche, finanzielle etc.) „Kapital“ in weiterem Sinne in sozialen Organisationen gemeint ist, in Bezug auf Schweden, Österreich, Ungarn und Spanien, wobei Schweden in jeder Hinsicht das am höchste soziale

Kapital (unter Einschluss sozialer Kontakte mit Freunden) aufweise (ebd.: 47–50).

In Bezug auf die Konvivialität meint Yoshida:

> Die Bürgergesellschaft muss sich von nun an der konvivialen Aufmerksamkeit bewusst sein. Dafür ist es notwendig, das Minimum eines sozialen Netzes, mit anderen Worten, das Wohlfahrtssystem auszubauen. (ebd.: 49)

Diese Fragestellung wird in dem Beitrag „Theorie der gegenwärtigen Bürgergesellschaft" (ebd.: 177–190) ausführlich anhand der Stichwörter Bürgergesellschaft und Staat (starker Staat oder schwacher Staat?), Bürgergesellschaft und Vertrauen, Bürgergesellschaft und Demokratie diskutiert (ebd.: 178–183) und schließlich in die Frage überführt, was eine gute Bürgergesellschaft ausmache (ebd.: 183 f.), wobei Yoshida insbesondere auf die aktive Beteiligung in einer „reifen Demokratie" abhebt. Bei dem Vergleich von Neoliberalismus und Kommunitarismus (ebd.: 184–186) interessiert er sich dabei insbesondere für die Theorie und Praxis eines sozialdemokratischen Kommunitarismus. Schließlich vergleicht er verschiedene europäische Länder hinsichtlich ihres „sozialen Kapitals", wobei Kriterien wie Teilnahme und Mitgliedschaft in Organisationen, Vertrauen, soziales Netzwerk, gesellschaftliche Unterstützung berücksichtigt werden (ebd.: 187–196).

Ohne dass es direkt formuliert wird, versteht Yoshida unter einer konvivialen Bürgergesellschaft offensichtlich eine solche, die ein hohes Maß an sozialer Unterstützung gewährleistet, einen hohen sozialen Organisationsgrad aufweist und sich auf die aktive Teilnahme ihrer Mitglieder stützen kann.

Taketani Yoshihiko konzentriert sich in seinem Beitrag „Das Potential der gegenseitigen Hilfe in Japan – aus der historischen Perspektive" (ebd.: 107–138) schließlich auf die „gegenseitige Hilfe" (*kyōjō*), im Unterschied zu staatlich-öffentlicher Hilfe und Selbsthilfe. Bei dem Vergleich dieser drei Formen sei der Träger der Selbsthilfe das Individuum oder ein Haushalt, das Objekt der Hilfe die Person selbst oder die Familie, und der Grad der Hilfe werde subjektiv festgelegt, sei aber prinzipiell grenzenlos. Der Träger der gegenseitige Hilfe sei eine Gruppe nach freier Wahl, das Objekt der Hilfe jemand im Inneren der Gruppe oder ein Individuum bzw. eine Gruppe außerhalb der eigenen Gruppe nach freier Wahl. Der Grad der Hilfe erfolge weiter durch das subjektive Urteil der Subjekte der gegenseitigen Hilfe und habe meistens eine festgelegte Grenze. Bei der staatlich-öffentlichen Hilfe seien die Subjekte öffentliche oder halböffentliche Organe, die Objekte der Hilfe gesetzlich u.a. schriftlich-vertraglich bestimmt

und finde seine objektiven Grenzen in durch Gesetze u.a. schriftlich festgelegten Limits (ebd.: 116).

Taketani beschreibt dann die historischen Formen der gegenseitigen Hilfe vor allem in der Edo-Zeit (1603–1868), in der eine öffentlich-staatliche Hilfe noch nicht sehr ausgeprägt war. In den Dörfern waren dabei vor allem die Organisationsformen der Bauern, in den Städten die Berufsverbände Träger einer solchen gegenseitigen Hilfe (ebd.: 114–128).

Für eine Konvivialitäts-Gesellschaft seien Formen der freiwilligen gegenseitigen Hilfe unerlässlich, auch wenn sie als „lästig" empfunden werden. „Gegenseitige Hilfe" auf Betriebsebene seien Ausdruck von Machtbeziehungen und daher eher als staatlich-öffentliche Hilfe zu charakterisieren (ebd.: 129–131).

Als letztes Beispiel sei hier der Band „Die Entfaltung einer Theorie der Konvivialitäts-Gesellschaft" (Fukutome, Taketani 2017) vorgestellt, bei dem der Soziologe und ehemalige Professor der Kyoto University, Hōgetsu Makoto (*1941), die Schriftleitung innehatte. Im Vorwort (ebd.: 1–16) formuliert Hōgetsu die Ausgangsfrage folgendermaßen:

> Wenn es möglich ist, dass Menschen mit unterschiedlichen Standorten zusammenleben, wie wäre dann eine solche Konvivialitäts-Gesellschaft beschaffen? (ebd.: 1)

Dabei geht er davon aus, dass Menschen sich hinsichtlich von Familie und Ort, von wirtschaftlichem und Bildungsniveau, von Lebenserwartung und Gesundheitszustand, Geschlecht und Alter, Rasse und Ethnie oder auch Religion unterscheiden und eine Konvivialitäts-Gesellschaft diesen Unterschieden Rechnung tragen muss (ebd.: 4). Er betont auch, dass bei der Unterstützung z.B. des Lebens ausländischer Familien auch die Kosten eine Rolle spielen:

> Die konkrete Organisation bzw. das System der „Konvivialitäts-Gesellschaft" verwirklicht sich zuerst in kooperativen Aktivitäten, aber damit diese nachhaltig oder effektiv funktioniert, ist es notwendig, dass sie eine solide ökonomische Basis besitzt. (ebd.: 5)

Die Konvivialitäts-Gesellschaft setze weiter voraus, dass es neben wohlhabenden Menschen auch solche gibt, die zur Selbsthilfe nicht in der Lage sind (ebd.) .

Weiter verknüpft Hōgetsu die Theorie der Konvivialität mit der Werte-Diskussion, wobei er wohl allem an die Situation in den USA denkt. Jedenfalls nennt er die Werte des Kommunitarismus bzw. des Sozialismus, die eine öffentliche Hilfe für Schwächere unterstützen und sich mit der gegenseitigen Unterstützung in Gemeinschaften und dem die persönliche Verantwortung des Einzelnen betonende Individualismus verbänden (ebd.:

7 f.). Eine weitere schwierige Frage sei, wie sich Menschen mit unterschiedlichen Werthaltungen zu einer konvivialen Gesellschaft zusammen finden können (ebd.: 8).

Zur Frage der Ökonomie entwickelt Hōgetsu folgende Haltung:

> Wenn über die „Konvivialitäts-Gesellschaft“ gesprochen wird, wird diese zur „Konkurrenz“ bzw. zur „Markt-Gesellschaft“ in Kontrast gesetzt, und oft wird die Konvivialitäts-Gesellschaft im Konflikt mit beiden verstanden. Es ist aber notwendig, probeweise die Frage aufzuwerfen, ob diese tatsächlich einen Widerspruch bilden. Es scheint, dass die Gesellschaft weder einfach allein durch die „Konvivialität“ noch allein durch die „Konkurrenz“ entstehen kann. (ebd.: 9).

Hōgetsu bezieht sich auf Durkheim und dessen Unterscheidung von Produktion und Konsum bzw. Profanem und Heiligem, um zu begründen, warum die Soziologie sich nicht nur auf ein Prinzip beziehen könne, und meint:

> Wenn wir eine „Konvivialitäts-Gesellschaft“ konzipieren, dann gibt es auch den Gedanken, die Konvivialitäts-Gesellschaft zu verwirklichen, indem die Mechanismen des „Marktes“ angewendet werden. (ebd.)

Taketani Yoshiyuki steuert mit seinem Beitrag „In welche Richtung geht die Theorie der Konvivialitäts-Gesellschaft?“ (ebd.: 17–48) grundsätzliche Gedanken zur Diskussion der Konvivialität bei. Neben einer Diskussion englischsprachiger Übersetzungen als *symbiosis*, *conviviality* oder *living together* kritisiert er den zu oberflächlichen Umgang in den Medien mit dem Begriff (ebd.: 20–22). In dem Abschnitt „Fragwürdigkeit und Potential der Konvivialität “ (ebd.: 23 f.) erklärt er am Beispiel der Konvivialität mit Immigranten und ausländischen Arbeitskräften, dass dieses Thema auch Fragen nach der Bildung für Menschen aus armen Schichten und den nachfolgenden Generation der Einwanderer berühre, und weiter die Diskurse (Spezialdiskurse) der Meteorologie, der Ökonomie, der Politik, der Pädagogik, der Psychologie und der Soziologie betreffe (ebd.). Dieser Hinweis zeigt gut, dass es sich bei der Konvivialität eher um ein Querschnittthema handelt.

Eine weitere Frage sei die nach der Beziehung von Nachhaltigkeit und Konvivialität, die vor allem das Mensch-Natur-Verhältnis berühre (ebd.: 23).

Im nächsten Schritt geht Taketani auf die Geschichte des Begriffs Konvivialität ein, die er neben seiner buddhistischen Wurzeln und der Herkunft aus dem biologisch-ökologischen Terminus der Symbiose anhand der drei Autoren Inoue Tatsuo, Kurokawa Kishō und Furusawa Kōyū als für die 80er Jahre repräsentativen Autoren erläutert, und diskutiert dann die Fragen einer

konvivialen Ökonomie, der Nachhaltigkeit und des *multiculturalism*. Er verweist weiter darauf, dass nach dem Jahr 2000 auch von der Politik und Verwaltungen der Begriff aktiv aufgegriffen wurde (ebd.: 36 f.).

Taketani fasst die teilweise für ihn fragwürdigen Punkte in der Diskussion über die Konvivialität so zusammen:

> 1) Es besitzt ein affirmatives Bild von dem „Zusammenleben"; 2) dies macht aber einerseits den Effekt möglich, die schon bestehende Diskriminierung bzw. Probleme zu verschleiern; 3) es ist ein Wort, das von der Mehrheit ausgesendet wird, aber; 4) es enthält auch die Seite, dass es als Einspruch gegenüber der heutigen Gesellschaft dienen kann; 5) jedoch wurde es seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts autorisiert und im Gegenteil weithin von den Herrschenden benutzt. (ebd.: 39)

Mit anderen Worten, Taketani beklagt hier, dass Konvivialität seinen ursprünglich kritischen, antihegemonialen Charakter verloren habe.

Taketani sieht die Konvivialität weiter als einen normativen Begriff und einen *social value*, wobei die Werte einer Gruppe mit denen der anderen in Ausgleich gebracht werden müssten (ebd.: 40). Diese seien auf der Ebene der Kultur, der Gruppen und der Ökonomie angesiedelt und fielen dort unterschiedlich aus. Als Beispiel nennt er Arbeitskräfte in einer Fabrik, die sowohl einer „Homogenisierung" als auch der „Segregation" (unterschiedliche Qualifikationen) unterworfen seien. Dort müsse einerseits eine „Verschmelzung" stattfinden, während andererseits die Segregation das Potential von Diskriminierungen und Konflikte biete (ebd.: 41).

Der Politikwissenschaftler Furuta Masao (*1951), Bibliotheksleiter der Naragakuen University, beschäftigt sich in seinem Beitrag „Kommunitarismus und Konvivialitäts-Gesellschaft" (ebd.: 49–70) mit dem Verhältnis der beiden Begriffe. Dabei sieht er den Kommunitarismus als eine Reaktion auf den Liberalismus und den propagierten Individualismus insbesondere bei John Rawls, wobei der letztere die Bedeutung einer *community* und ihrer Werte für den Menschen unterschätze und nicht genügend die *common goods* berücksichtige (ebd.: 57). Weiter sieht Furuta eine gewisse Übereinstimmung zwischen Konvivialität und dem Kommunitarismus insofern, als beide nach Solidarität verlangten (ebd.: 65) und dem Konzept der Konkurrenz in einer Marktwirtschaft kritisch gegenüberstünden (ebd.: 66).

Der Psychologe Utsuki Naritsuke (*1941), ehemaliger Professor an der Kobe University, beschäftigt sich mit der Konvivialität hinsichtlich von „Altruismus und Beistand vom Standpunkt der Psychologie" (ebd.: 71–100) und diskutiert die Möglichkeit von Altruismus und Toleranz auch

hinsichtlich ihres Gegenteils, dem Eigennutz und den Konflikten zwischen Gruppen.

Der Wirtschaftswissenschaftler Fukutome Kazuhiko verortet die Konvivialität vor allem im Bereich einer nicht-marktwirtschaftlich organisierten Ökonomie und fasst die Fragen nach einer Ökonomie der Konvivialitäts-Gesellschaft mit folgenden Punkten zusammen:

1) Die Frage der Konvivialität ist die der Verteilung bzw. Zuteilung, die ihren Ursprung am Ort der Knappheit von Ressourcen und der Anrechte und Befugnisse hat;
2) die Frage der Konvivialität ist, neben der Frage nach der Verteilung bzw. Zuteilung von Einkommen und Ressourcen, auch gleichzeitig eine von Produktion und Wachstum, also der Vermehrung von Ressourcen und Einkommen;
3) die Frage der Konvivialität ist eine nach Tauschgeschäften von Angesicht zu Angesicht;
4) die Frage der Konvivialität ist die nach einer Interessensregulierung, die zwischen den Betroffenen um Externalisierung (extern entstanden) kreist;
5) die Frage der Konvivialität ist die Frage danach, welche Systeme oder Organisationen benutzt oder geschaffen werden sollen, mit dem Ziel, diese Interessensregulierungen möglich zu machen;
6) die Frage der Konvivialität besteht darin, dass über das Denken, die Theorie und politischen Maßnahmen nachgedacht wird, bei Berücksichtigung der oben genannten verschiedenen Fragen. (ebd.: 119)

Wie Fukutome am Beispiel von Kartellen auch mit Hilfe mathematischer Formeln aufzuzeigen versucht, gebe es in der Konvivialitäts-Diskussion blinde Flecke (ebd.: 127–133), und letztlich spricht er sich dafür aus, eine Konvivialitäts-Gesellschaft zu verwirklichen, die sich auf den Markt stützt und ihn nutzt. Als Beispiele nennt er eine Generationen-Konvivialität mittels des Arbeitsmarktes und des Marktes für Finanzen und Dienstleistungen, weiter die Nutzung des Marktes bei Innovationen und neuen Produkten, als Motor des Wachstums, als Mittel von Risiko-Übertragung, als Mittel der Solidarität zwischen weit auseinanderliegenden Gebieten, und zuletzt Konvivialität durch eine Markt-Pluralisierung (ebd.: 139).

In den ersten beiden Beiträgen des zweiten Teils werden zwei Themen der Bevölkerungspolitik thematisiert. Die Soziologin Inoue Mariko geht in „Kinderpflege, das Aufziehen von Kindern in Bezug auf die Konvivialitäts-Gesellschaft“ (ebd.: 177–217) auf die Erziehung von Kindern in Japan unter den Bedingungen einer geringen Kinderzahl ein. Die niedrige Geburtenrate führe zu ökonomischen Problemen wie Arbeitskräftemangel, aber auch zu sozialen wie der Tatsache, dass viele alte Menschen wenigen jungen gegenüberstünden (ebd.: 181 f.). Wenn aber die Tendenz zur geringen Kinderzahl unvermeidbar sei, so muss darauf hin eine neue Gesellschaft konzipiert werden (ebd.: 186–188).

Auf Grundlage von Kriterien unter anderem des Innenministeriums für eine Konvivialitäts-Gesellschaft listet und erläutert Inoue folgende Charakteristika für eine solche Gesellschaft auf:

1) Teilen gemeinsamer Werte, Bindung an die Region, Interesse am Anderen;
2) Verständnis für und Anerkennung von Unterschieden, der Grad der Kommunikation, gegenseitige Akzeptanz, eine Gesellschaft, die annimmt;
3) Vorhandensein von Barrieren (oder nicht), Vorhandensein von Beratern (oder nicht), Erfahrungen eines diskriminierenden Verhaltens;
4) eine Gesellschaft, in der alle Menschen in verschiedenen Formen teilnehmen und Beiträge leisten können, während sie Unterstützung leisten und erhalten;
5) Teilnahme an regionalen Veranstaltungen, Pluralität des Beratens und Beraten-werdens, Breite des Austauschs. (ebd.: 191 f.)

Im Weiteren diskutiert Inoue die Konzeption von Kindern als „öffentlichem Gut", das über den privaten familiären Rahmen hinausgehe (ebd.: 192–196), weiter Kinderrechte, deren Normen eine Konvivialitäts-Gesellschaft schützen müsse (ebd.: 196–198), und geht dann auf das auch in Japan virulente Problem der Kinderarmut ein, das oft mit der Situation alleinerziehender Müttern verbunden sei (ebd.: 198–209).

Als wichtigen Bestandteil einer Konvivialitäts-Gesellschaft, die sich dieser Fragen annimmt, sieht Inoue die regionalen (und lokalen) Selbstverwaltungen an, die als „Vermittler von den Netzwerken einer Konvivialitäts-Gesellschaft" dienen können. Darunter versteht sie Maßnahmen zur Unterstützung bei der Kinderpflege und beschreibt im Detail, was z.B. die Präfekturen in dieser Hinsicht unternehmen (ebd.: 209–215). Eine Konvivialitäts-Gesellschaft verwirklicht sich also in der Vorstellung von Inoue durch Netzwerke gegenseitiger Unterstützung, die durch regionale und lokale Verwaltungen (den Staat) vermittelt und gestützt werden.

Auf das Thema „Konvivialitäts-Gesellschaft und sinkende Bevölkerungszahl" kommt die Wirtschaftswissenschaftlerin Fujii (Katō) Michiko (*1971), Professorin an der Naragakuen University, zu sprechen, ohne näher auf das Thema der Konvivialität einzugehen. Der Wirtschaftswissenschaftler Noguchi Takashi (*1943), ehemaliger Professor der Nara Sangyo University, stellt in „Die Schaffung von Tourismusregionen der Handarbeit und die Konvivialitäts-Gesellschaft" (ebd.: 243–284) Beispiele aus der Präfektur Nara vor, wie ländliche Regionen mit ihrem traditionellen Handwerk und ihrer Handarbeit eine konviviale Beziehung zum Tourismus entwickeln können. Eine Ökonomie der Konvivialitäts-Gesellschaft denkt er sich jenseits von Kapitalismus und Sozialismus, bei der verschiedenartige Beziehungen der gegenseitigen Unterstützung mit unterschiedlichen Subjekten entwickelt werden (ebd.: 281).

Schließlich geht Yoshida Masao in „Eine nochmalige Überprüfung der multikulturellen Konvivialitäts-Gesellschaft“ (ebd.: 285–317) auf die Frage nach Konvivialität mit einer multikulturellen Immigration ein, wobei er zwischen Immigranten, Flüchtlingen und ausländischen Arbeitskräften unterscheidet. Zur Diskussion über die Frage nach der „Anerkennung von ethnischen Minderheiten“ unterscheidet er drei Herangehensweisen:

1) eine republikanische, die eine Politik der Rechte, eine Verallgemeinerung der Bürgerschaftszugehörigkeit vertrete und das Individuum auf der Grundlage der Menschenrechte unterstütze;
2) eine sozialdemokratische der Umverteilung, die Gleichheit fördere und wie bei der *affirmative action* dafür auch Ungleichbehandlung gutheiße;
3) eine multikulturelle, die eine Politik der Anerkennung verfolge, die Selbstbehauptung von Gruppen erlaube, das Recht auf Respekt und Anerkennung akzeptiere und das Recht von Minderheiten schützen wolle (ebd.: 289), was derzeit unter dem Schlagwort *identity politics* diskutiert werde. (ebd.: 291)

Als Rechte von Minderheiten werden das Recht auf Selbstverwaltung, das Recht auf Koexistenz verschiedener Kulturen und das Recht auf Repräsentation diskutiert (ebd.: 293–295). In Bezug auf weltanschauliche Positionen werden ein liberaler Multikulturalismus, ein nicht-liberaler anti-westlicher Multikulturalismus und schließlich ein kosmopolitischer Multikulturalismus vorgestellt (ebd.: 293–303). Weiter wird auch die Kritik am Multikulturalismus diskutiert, unterteilt in eine liberale, konservative und feministische Kritik (ebd.: 302–307). Als Beispiele für die Verwirklichung einer multikulturellen Konvivialitäts-Gesellschaft nennt er die Konkordanzdemokratie bzw. *consociationalism* („multipolare Koexistenz-Demokratie) in Mitteleuropa, das *power sharing* in Nordirland, die *middle-level-governance* und eine multikulturelle Konvivialitäts-Gesellschaft, die von *public goods* her organisiert werde. Schließlich fordert er eine Globalisierung, in der in vielfältigen Formen kulturelle Netzwerke mit reziproker Wirkung arbeiten und denkt an eine „Koexistenz von Integration der Bürger und Pluralität der Kulturen“ (ebd.: 309).

5.4.2 Ökonomie

Wenn auch Texte zu einer konvivialen Ökonomie im Vergleich beispielsweise zum Themenfeld des Kulturpluralismus nur wenig publiziert werden, sind sie für die Diskussion über *kyōsei* von größerer Bedeutung und werden auch weit rezipiert. Dies liegt schlicht daran, dass eine konviviale Gesellschaft auch eine konviviale Ökonomie (oder in Teilen konviviale Ökonomie) als ihre Grundlage zur Voraussetzung hätte. In der Promotions-

schrift von Fuse Motoi, *An inquiry into 'Common' in Environmental Thought from the Contemporary Viewpoint*, Fuse 2011), diskutiert dieser das Verhältnis von *kyō* (共, „gemein-", „kommun-", wohl auch „commons", also Allmende) und speziell *kyōsei*, zu *kō* oder *ōyake* (公, „Öffentlichkeit", „Allgemeinheit", „Politik und Verwaltung") und zu *shi* (私, „privat", hier im Sinn auch von „Markt" und „Autonomie" gebraucht). Eine Ökonomie, die sich als konvivial versteht, würde vor allem auf den Elementen des *kyō* (共) und des *kō* (公) beruhen. Deutlich wird diese Beziehung zwischen Konvivialität und dem öffentlichen Sektor, wenn wir einen Blick auf die im Jahr 2013 verabschiedeten Prinzipien der Demokratischen Partei Japans unter dem Titel *Watakushi no mezasu mono* („Worauf wir zielen").

Das erste Kapitel ist mit der Überschrift „Kyōsei shakai wo tsukuru" („Eine konviviale Gesellschaft schaffen") überschrieben, und im ersten Abschnitt wird uns mitgeteilt, dass die DP den *kōkyō*-Sektor (公共, „öffentlich-gemeinnütziger Sektor") stärken möchte, und zwar nicht durch staatliche Bürokraten, sondern mit Hilfe normaler Bürger (in kommunalen Institutionen und NPOs) als politische Subjekte.

Als einer der ersten Schriften zur Ökonomie, die den Begriff *kyōsei* („Konvivialität") im Titel führten und programmatisch verwendeten, kann *Die Theorie einer Konvivialitäts-Gesellschaft – Sozioökonomie des Lebens und der Lebensverhältnisse* (Furusawa 1988) von Furusawa Kōyū (*1950), Professor für Ökonomie (Umwelt-Sozioökonomie bzw. Agrarökonomie) an der Kokugakuin-University in Tokyo, gelten. In dieser Studie wird die Ökonomie der Welt und Japans vor allem am Beispiel der Agrarökonomie diskutiert und auch mit Fragen des Umweltschutzes und der Ökologie verknüpft.

Die Schrift ist, wie im Vorwort formuliert wird, in fünf große Teile strukturiert:

> Teil I gibt einen Ausblick auf die Weltökonomie, die sich am Rande eines Abgrunds der Zerstörung bewegt, diskutiert darauf aufbauend die Seinsweise der japanischen Wirtschaft und insbesondere, welche Rolle insbesondere die Landwirtschaft und die Ökonomie des Alltagslebens (Daseins) spielen sollte.
>
> Teil II zielt auf die immanenten, den menschlichen Verstand übersteigenden raffinierten Funktionen des Lebens und der ökologischen Systeme, und erläutert dazu im Kontrast die Widersprüche, mit denen die moderne Technik schwanger geht.
>
> In Teil III kommt, im Vergleich zur modernen Technik, die kurzsichtig die Produktivität maximiert, die Rede auf die organische Landwirtschaft, die mühevoll auf einer delikaten Balance des Lebens bzw. der ökologischen Systeme beruht, aus der neuen Perspektive der Nutzung dieser ökologischen Systeme. Das Thema wird weiter über eine erneute

> Sichtung der Lebenstechniken in Bergdörfern bis hin zur südostasiatischen *agroforestry* (komplexe Produktion der Forst- und Landwirtschaft) in der Form der Ausweitung des Themas entfaltet.
>
> In Teil IV wird tief dem Sinn von Produktion und Verbrauch auf den Grund gegangen, und gleichzeitig sollen versuchsweise Beispiele analysiert werden für die Möglichkeiten einer Umwälzung der fundamentalen Lebensgrundlagen, insbesondere der Lebensverhältnisse, welche die menschliche Ökonomie und Gesellschaft konzipieren. Und dann, als Stromkreis, der eine Revolutionierung der Lebensverhältnisse und der Zirkulation mit einer Umwälzung der gesamten gesellschaftlichen Beziehungen verbindet, soll die Rolle, welche die Genossenschaften und Kollektive (Demokratische Gemeinschafts-Unternehmensentitäten) spielen sollen, in Aussicht genommen werden.
>
> In Teil V werden die Widersprüche, die unsere heutige Gesellschaft in sich trägt, und ihre Gesamtstruktur seziert und analysiert. Dabei wird über die Aussicht auf eine ökologische Gesellschaft und über eine alternative Strategie für die Gesellschaft in der näheren Zukunft gesprochen. (ebd.: ?)

In der Kritik an den Zuständen der Weltwirtschaft und der japanischen Ökonomie in Teil I (ebd.: 1–28), wie sie sich Ende der 80er des zwanzigsten Jahrhunderts präsentierten, spricht Furusawa für Japan von einer Situation, die durch ein schnelles Wachstum und große Exportüberschüsse zu einem raschen Anstieg der Immobilienpreise, Zunahme der Arbeitslosigkeit in ländlichen Gebieten, dem sinkenden Selbstversorgungsgrad bei Lebensmitteln, der hohen Arbeitsbelastung der Arbeitenden, der „Mobilisierung" von Arbeitskräften, dem Entstehen großer Konzernen, dem Aufblähen der Finanzindustrie, dem Auseinanderklaffen der sozialen Gegensätze etc. pp. gekennzeichnet sei. Ein Kernbegriff ist für ihn der in Folge einer scharfen Konkurrenz gebildete hierarchische „Rang" (*joretsu*) – heute würde man vielleicht von Ranking sprechen –, dem alles untergeordnet wird, bis hin zu einer ökonomischen Wertung des Lebens selbst. Er fasst dies, kurz vor dem Platzen der sogenannten *bubble*-Ökonomie in Japan, so zusammen:

> Dieser fallen einem Artikel und Sonderausgaben von Zeitschriften in die Augen, in denen vor einer Finanzkrise und einer Wirtschaftskrise gewarnt wird, und die Weltwirtschaft befindet sich wahrhaftig in einer Situation, in der sie am Rande eines Abgrundes des Zusammenbruchs steht. Es ist zu einem Zeitalter geworden, in dem in einer Gesellschaft des Nullsummenspiels (wenn jemand gewinnt, verliert auch jemand), sich die Konkurrenz zuspitzt und nur eine äußerst kleine Zahl von überwältigend starken Siegern übrigbleibt, obwohl (nein, gerade weil) die Dinge im Überfluss vorhanden sind. Angesichts der Begrenztheit der Weltgesellschaft müssen wir den Weg zur Koexistenz, zu einer Ökonomie der Konvivialität suchen. (ebd.: 15)

Weiter unterscheidet Furusawa eine Ökonomie des Geldes und eine der „Lebenswelt" (hier als Übersetzung für *seikatsu*, das mit „Leben", „Alltagsleben", „Lebensunterhalt", „Dasein", einschließlich auch des Aspekts

des Konsums und Verbrauchs widergegeben werden kann). Im Fall der Landwirtschaft sieht Furusawa eine hohe Konzentration von großen Produzenten, während die meisten Ländern wie Japan zu Importeuren von Lebensmittel werden. Furusawa spricht sich im Gegensatz für eine kleinteilige Landwirtschaft aus, bei denen die Produzenten und die Verbraucher im direkten Kontakt miteinander stehen. Er versteht dabei „Ökologie" auch als „Konvivialität": „An deren Fundament schlägt der Atem einer Denkweise, bei der nicht nur einfach die Ökonomie, sondern auch auf die Ökologie (die Konvivialität von Mensch und Natur), eine menschliche Wirtschaft, die Gemeinschaften und die regionale Wirtschaft wichtig genommen werden." Übrigens wird hier von *ekorojī* für „Ökologie" gesprochen, einem aus dem Englischen stammenden Fremdwort, das „Ökologie" in einem weiteren Sinn bezeichnet, im Gegensatz zum akademischen Fachbegriff der „Ökologie", das mit *seitaigaku* wiedergegeben wird.

Der Teil II (ebd.: 29–70) setzt vor allem das „Leben" und die „ökologischen Systeme" in Beziehung zur modernen Technik und plädiert für den Einsatz von natürlichen (alternativen) Energien wie Sonne, Wind oder Wasser bzw. für eine ökologische Landwirtschaft, die z.B. auf chemischen Dünger verzichtet, der die natürlichen ökologischen Kreisläufe zerstöre.

Teil III (ebd.: 71–122) diskutiert an Hand des Beispiels der Hühnerzucht und der Eierproduktion die schweren Mängel einer allein auf Effizienz gegründeten Viehzucht (Massentierhaltung) und stellt Alternativen einer „organischen Landwirtschaft" vor. Im Weiteren analysiert Furusawa traditionelle Beispiele der Land- und Forstwirtschaft in japanischen Bergdörfern, in denen die biologische Vielfalt der Natur ressourcenschonend und ökologisch nachhaltig genutzt werden.

In Teil IV (ebd.: 123–196) geht es Furusawa um „grundlegende Umwälzungen" bei der Kette aus „Produktion – Distribution – Verbrauch" von landwirtschaftlichen Produkten (ebd.: 124). Dies gelte insbesondere angesichts der Konzentration der Bevölkerung in drei städtischen Ballungszentren, weswegen es vor allem neben der Entwicklung einer organischen (ökologischen) Landwirtschaft auch um neue Beziehungen zwischen Produzenten und Verbrauchern und Einstellungen, auch bei den Städtern, zu landwirtschaftlichen Produkten gehe. Als organisatorischen Kern sieht er Netzwerk-Kollektive von Produzenten und Konsumenten bzw. die in Japan durchaus lebendigen Verbraucher-Genossenschaften (*coop*).

Mit dem Teil V („Das Paradigma einer ökologischen Gesellschaft", ebd.: 197–237) wechselt Furusawa noch einmal die Perspektive zu der grundsätzlichen Frage einer „ökologischen Selbstverwaltungsgesellschaft" (ebd.:

216), in der ein Gegenmodell zur heutigen ökonomischen Struktur, insbesondere auch in Bezug auf Fragen der Arbeitslosigkeit und der Arbeitszeitverkürzung, geschaffen und die ökologische Krise bekämpft werde.

Ein Beispiel für die Schwierigkeiten, im Rahmen der akademischen Wirtschaftswissenschaften den Begriff der Konvivialität nutzbar zu machen, bietet die Studie „Die Fragen in Richtung Konvivialität in Bezug auf die internationale Ökonomie“ (Nakakita 2006) des Wirtschaftswissenschaftlers Nakakita Tōru (*1951), Professor an der Toyo-Universität, beschäftigt sich mit der Konvivialität im Rahmen der internationalen Ökonomie. Allerdings hat er damit zuerst, wie er einräumt, Schwierigkeiten:

> Anders gesagt, in der Ökonomie als einer Gesellschaftswissenschaft ist es üblich, innerhalb eines gesetzten Rahmens und mit klaren Definitionen reale Fragen aufzugreifen und mit empirischen Überlegungen vorzugehen. Das Wort „kyōsei“ (*symbiosis*) jedoch ist zweifellos in den Wirtschaftswissenschaften nicht als Fachbegriff etabliert und „Konvivialität“ ist ursprünglich sprachlich an sich mehrdeutig, wobei sie sich je nach Autor und Zeiterscheinung beträchtlich in ihrer Bedeutung wandelt. (ebd.: 116)

Nakakita überlegt, wie der Begriff im Rahmen der Marktfunktionen im alltäglichen Leben, die für ihn wohl das Zentrum der Ökonomie bilden, zu verstehen sei und kommt zu der Bedeutung des „Gegenseitigen Helfens“. Von dort aus sieht er innerhalb der Ökonomie drei Felder, die mit dem Begriff der Konvivialität am ehesten beschrieben werden könnten:

1) Das Problem der äußersten Armut;
2) wenn wir an die weltweite Integration (Globalisierung) und ihre ökonomischen Auswirkungen denken;
3) wenn wir die Kompatibilität von Wirtschaft und Umwelt in Augenschein nehmen. (ebd.: 120)

Nakakita diskutiert dann diese drei Fragen und kommt zu dem Schluss:

> Ich habe oben im Zusammenhang mit einer „Konvivialitäts-Lehre“ von ökonomischen Aspekten aus gesehen die drei Fragestellungen diskutiert: 1) Die Ungleichheit in der Verteilung der Einkommen; 2) die Friktionen zwischen Gewinnern und Verlierern, welche das Prinzip der Konkurrenz unvermeidbar mit sich bringt; 3) die Koexistenz zwischen der wirtschaftlichen Entwicklung (Globalisierung) und der natürlichen Umwelt. Bei jeder der Fragen war der gemeinsame Punkt der Diskussion, dass letzten Endes diese durch die Möglichkeiten des Prinzips des Marktes begrenzt werden und wir die Grenzen zum Feld der Politik überschreiten müssen. Auch wenn wir eine Anpassung versuchen, indem wir die Prinzipien des Marktes anwenden oder sie korrigieren, ist es unmöglich, grundsätzliche Lösungen ohne eine massive Unterstützung durch das politische System zu finden. (ebd.: 140 f.)
>
> Also handelt es sich bei Fragen der Konvivialität notwendigerweise um solche einer Politischen Ökonomie. (ebd.)

Für die Frage, was „Konvivialität“ ausmacht, sind die Ausführungen von Nakakita, der unter „Wirtschaftswissenschaft“ offensichtlich eine Ökonomie des Marktes versteht, deswegen interessant, weil sie die Unvereinbarkeit der Konvivialität mit der Konkurrenz konstatiert und damit die Konvivialität einer von der Konkurrenz (des Marktes) dominierte Ökonomie nur äußerlich, als ein politisches Prinzip, fungieren könne.

In dem 2009 veröffentlichten Buch des bekannten Wirtschaftsjournalisten Uchihashi Katsuto (*1932), „Die Zeit der symbiotischen Ökonomie beginnt – ein Weg, um aus der weltweiten Panik herauszukommen“ (Uchihashi 2009), das nicht nur in einer Hardcover-Version, sondern auch als Taschenbuch veröffentlicht wurde, wird das derzeitige neoliberale „marktfundamentalistische“ und von „Konkurrenz geprägte“ Wirtschaftsmodell in Japan heftig kritisiert und auf „Konvivialitäts“-artige („konviviale“), vor allem lokale oder kommunale, kooperativ arbeitende Initiativen verwiesen, die ein Gegenmodell dazu bilden sollen. Er spricht sich dafür aus, den „Konkurrenz-Sektor“ durch einen breiten „Konvivialitäts-Sektor“ zu ergänzen und damit auch zu relativieren (S. 126). Dieser „Konvivialitäts-Sektor“ würde das umfassen, was im deutschsprachigen Raum mit „kooperativen“, „kommunalen“, „öffentlichen“ und „solidarischen“ Formen des Wirtschaftens gemeint ist. Als Beispiel könnten die Konsumgenossenschaften gelten, die in Japan auch heute noch erfolgreich arbeiten. Uchihashi spricht in den ersten beiden Kapiteln („Statt eines Vorworts, ebd.: 7–28 und „Manifest ‚Konvivialitäts-Ökonomie‘, 29–134) unter anderem davon, die Orientierung auf die USA und den „Marktfundamentalismus“ zu überwinden, kritisiert in dem Abschnitt „Was uns der Markt-Allmachtismus gebracht hat“ (ebd.: 31–45) die Diskriminierung von Mittel- und Kleinbetrieben, die für die Konjunktur von großer Bedeutung seien, und der dort arbeitenden Menschen, wachsende soziale Unterschiede, das Auseinanderdriften der Situation von Festangestellten und Beschäftigten und nicht-regulären Mitarbeitern, die Orientierung der Banken am Profit, die ihrer Funktion als öffentliche Institutionen der Gesellschaft zuwiderlaufen würden etc., und nennt als Gegenbeispiel die Bewegung zum Anpflanzen von Raps zur Herstellung von Rapsöl, die ihren Ursprung in einer Initiative hatte, bei der das den Biwako-See, den größten Binnensees Japans, verschmutzende Leichtöl gesammelt und zu Seife verarbeitet wurde (ebd.: 46–56).

Weiter bezieht sich Uchihashi in dem Kapitel „Wachstum ohne Verschwendung“ (ebd.: 57–81) positiv auf die Energiewende in Dänemark, bei der die „Bürgergemeinschafts-Energieproduktion“ der entscheidende

Faktor gewesen sei und fordert in diesem Sinn die Förderung von kleinen und mittleren Privatunternehmen in Japan. In dem Abschnitt „Der Weg zu einer Konvivialitäts-Ökonomie“ (ebd.: 124–133) nennt er, bei der „Gleichzeitigkeit von Bewegungscharakter und Wirtschaftlichkeit“ (ebd.: 124), folgende Aspekte in der Entwicklung einer konvivialen Ökonomie: 1) Als „Widerstands-Ökonomie“, wobei „die Kumulation von Lasten“ durch „„Marktkonkurrenzprinzip-Suprematismus“ und „monetären Kapitalismus“ durchschaut und eine andere Form von Ökonomie, die sich dem widersetze, durch Bürgerbewegungen, NPOs, NGOs und Verbrauchergenossenschaften geschaffen werde, die aber über ihren Charakter als Bewegung die Wirtschaftlichkeit nicht vergessen dürfte (ebd.: 124 f.), 2) als Stütze einer „Gesellschaft mit einer pluralistischen Ökonomie“ (ebd.: 125), 3) als Träger des „Konvivialitäts-Sektors“ (ebd.: 126 f.) mit den „Prinzipien der Solidarität, der Teilhabe und Kooperation“ (*kyōdō*, wohl auch im Sinn von Genossenschaften gemeint), und 4) „hin zu einem Selbstversorgungsbereich FEC“, wobei mit „FEC“ Nahrungsmittel, Energie und Pflege (*food*, *energy*, *care*) gemeint sind (ebd.: 127–129). Weiter sollte unsere Ökonomie grundsätzlich hinterfragt werden, insbesondere das heutige System der Geldwirtschaft (ebd.: 129–133).

In weiteren Teilen des Buchs beschäftigt sich Uchihashi mit der heutigen Situation in Japan und kritisiert insbesondere das System und die Auswirklungen des Beschäftigungssystems. Die konviviale Ökonomie soll in seiner Vorstellung nicht die Ökonomie des Marktes, der Konkurrenz, des Profits und des Geldes ersetzen, sondern in ihr Widerstand leisten, Alternativen schaffen und somit grundsätzlich korrigieren.

Der weniger bekannte Ökonom Suwa Kōji (*1969) geht weit darüber hinaus und verbindet *in Der Weg hin zu einer politischen Ökonomie und Gesellschaft der „Konvivialitäts-Demokratie“*, Suwa 2000) die „Konvivialität“ sowohl mit einer spirituell-religiösen und tiefenökologischen Dimension als auch konkreter und pragmatischer mit den Begriff der „Demokratie“ und entwirft so das Modell einer alternativen Ökonomie. Dabei entwickelt er, an der *Progressive Utilization Theory* (*PROUT*) des Inders Prabhat Ranjan Sarkar (1921–1990) anknüpfend, ein Konzept für eine Wirtschaftsdemokratie, in dem es zwar noch ein Management, aber keinen ausschließlichen Kapitalbesitz in privater Hand mehr gibt. Dem Markt wird dabei zwar noch eine gewisse Rolle eingeräumt, wobei aber nicht mehr der Profit, sondern der Nutzen für den Verbraucher im Mittelpunkt stehen und die Produktion durch demokratische Verfahrensweisen kontrolliert werden soll. Entscheidend wird dabei die gerechte Verteilung des

gesellschaftlichen Reichtums und des Zugangs zu den Produktionsmitteln angesehen (S. 84).

Bezugspunkte in diesem Werk sind neben der Theorie des indischen Philosophen, Sozialrevolutionärs, Dichters und spiritueller Lehrer des Tantras und Yogas Prabhat Ranjan Sarkar die Arbeiten des Wirtschaftsberaters Funai Yukio (1933–2014), das Denken der Konvivialität bei Kurokawa Kishō und die „Ökonomie der brüderlichen Liebe" des Wirtschaftswissenschaftlers Kobayashi Yaroku (*1933). In dieser Schrift setzt sich Suwa zuerst mit dem Begriff selbst auseinander, und kommt zu dem Schluss:

> Ich denke, wenn wir tief darüber nachdenken, so ist das Denken der „Konvivialität" („Symbiose"), mit dem wir von dem ökologischen System der Erde lernen und in dem es heißt, „wir dürfen keine Lebewesen töten", nicht nur das Denken eines „Tötungsverbots". In seinem Wesen, also in seinem Wertefundament, ist ein spiritueller Gesichtspunkt (*spirituality*) enthalten, also die Frage, „ob wir das Leben spirituell bereichern oder nicht". Mit anderen Worten, das „spirituelle Beleben" bedeutet, ob wir zu dem, was Ziele und Rollen des Lebens in dieser Welt (Fortschritt auf der spirituellen Ebene) sind, beitragen. (ebd.: 51)

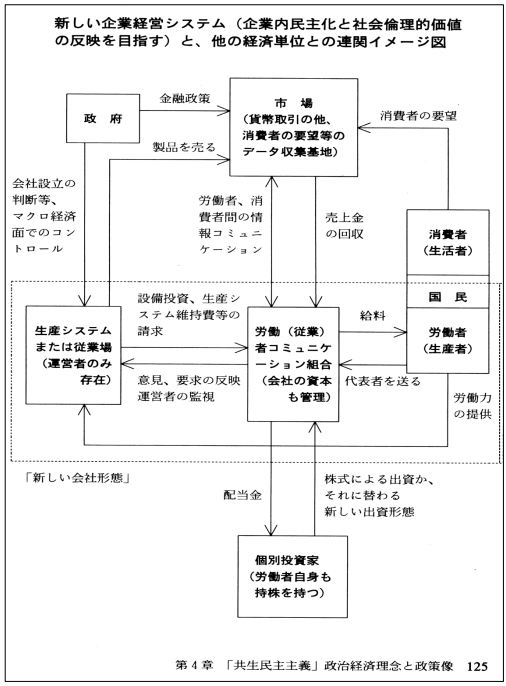
Konkret versteht Suwa darunter, dass das Individuum sich anstrengt, zur Harmonie unter den Menschen und einer gerechten, ausgeglichenen Verteilung des Wohlergehens beizutragen (ebd.: 55). Daneben aber entwirft Suwa auch ein sehr konkretes Modell, wie ein konviviales demokratisches Betriebsmanagement aussehen könnte, dessen Ziel er so formuliert:

> Ursprünglich ist die Ökonomie für die Gesellschaft aus dem Grund notwendig, das von der Nation durch Arbeitsteilung und Arbeit geborene gesamte Vermögen (der Reichtum) auf jeden einzelnen der Nation zu verteilen. In der Konvivialitäts-Demokratie-Wirtschaft wird diese herkömmliche Ökonomie wiederholt, wobei durch das Streben nach einer Ökonomie, in der das gesamte Vermögen (der Reichtum) eines Landes rational und gerecht auf jeden einzelnen verteilt wird, auf die Mehrung des Wohlergehens der Menschen und auf eine Konvivialität gezielt wird. (ebd.: 119)

Er bezeichnet sein Modell (ebd.: 125) als „Neues Betriebsmanagement-System (hin zu einer innerbetrieblichen Demokratisierung und der Reflexion gesellschaftlicher ethischer Werte)".

In diesem Modell wirkt die Regierung (政府, links oben) bzw. die diversen Regierungsstellen (政府) mit der Geldpolitik (金融政策) einerseits auf den Markt (市場) ein und beurteilt andererseits die Entstehung von Firmen (会社成立) bzw. kontrolliert sie makroökonomisch. Damit wirkt sie auf das System der Produktion (Mitte links) bzw. auf den Ort der Anstellungen (従業場) ein, und bei beiden existieren nur die Manager der Produktion. Der Markt (oben Mitte, 市場) wird verstanden als Ort des Warenhandels etc. und als Ort, an dem die Daten wie die Wünsche der Verbraucher (Mitte

rechts, 消費者) gesammelt werden. Die Gruppe der Verbraucher (oder Menschen in der Lebenswelt, 生活者) sind zugleich auch die Nation oder das Volk (国民) und die Arbeiter (労働者) bzw. Produzenten (生産者).



Ganz unten in der Tabelle finden sich die Investoren (投資家), wobei die Arbeiter selbst auch Aktienbesitzer sind. Im Zentrum des Modells befinden sich die Arbeiter (労働者) bzw. Angestellten, die in einer „Kommunikations-Genossenschaft“ (コミュニケーション組合) der Firma zusammengeschlossen sind und deren Kapital verwalten.

Die Interaktion mit den Verbrauchern (dem Volk, den Menschen der Lebenswelt) funktioniert in die eine Richtung als Gehalt oder Lohn (mit dem Arbeiter zu Verbrauchern werden) und in die andere Richtung, indem die Verbraucher (das Volk, die Menschen der Lebenswelt) Vertreter in die Firma schicken, die über die Verwendung des Firmenkapitals mitbestimmen. Vom Management werden Forderungen an die Kommunikations-Genossenschaft gestellt in Bezug auf Investitionen in die Ausrüstung und zur Aufrechterhaltung der Produktion, während die Kommunikations-Genossenschaft, die das Kapital kontrolliert, über die Forderungen des Managements reflektiert, Meinungen äußert und das Management überwacht. Die Interaktion der Aktienbesitzer (einschließlich der Arbeiter und Angestellten) besteht einmal im Erhalt der Dividende und umgekehrt in den Ausgaben bzw. einer neuen Form der Ausgabenstruktur.

Im Mittelpunkt dieses Modells steht nicht mehr der private Unternehmer, sondern die Kommunikations-Genossenschaft der Arbeiter und Angestellten, die zugleich auch Aktionäre, Verbraucher (Volk, Menschen der Lebenswelt) und Kontrolleure des Managements sind. In diesem Modell wird also der einzelne Unternehmer und Kapitalbesitzer (sofern er nicht noch teilweise als Aktienbesitzer existiert) ersetzt durch eine demokratische Repräsentation der Arbeiter und Angestellten. Für Suwa ist dabei der

Aspekt der Kommunikation entscheidend, das heißt die Verständigung über die vielen einzelnen Sachfragen, womit aus der „Demokratie“ (im Sinne von Mehrheitsentscheidungen) wohl eher etwas wie ein demokratischer Konsens wird.

Im letzten Kapitel „Von der Gesellschaft der ‚Konvivialen demokratischen Ökonomie‘ hin zu einer Ökonomie des Shinto“ (ebd.: 153–164) führt Suwa seine spirituell-tiefenökologischen Überlegungen und sein Modell einer „Konvivialen demokratischen Ökonomie“ in Richtung einer „Ökonomie des Shinto“ weiter. Suwa sieht in beiden nur graduelle Unterschiede, wobei er sich auf Nakaya Shin'ichi (*1960) beruft, und nennt folgende fünf Punkte als Kern einer Utopie der „Ökonomie des Shinto“ (also „Weg der Götter“):

> erstens eine Gesellschaft, in der Shinto und Staat vereinigt sind, mit der Verehrung der Götter im Zentrum; zweitens kein Gebrauch von Geld, alles ist ohne Preis und Belohnung; drittens opfert das Volk alles selbstständig den Göttern und es gibt keine Zwangssteuern; viertens werden die so den Göttern geopferten Nahrungsmittel und Güter von der Regierung an das Volk gegeben; fünftens: Verkehr, Gesundheitswesen, Wohlfahrt und Erziehung sind grundsätzlich umsonst. (ebd.: 55)

Suwa diskutierte diese sehr weitgehenden und radikalen Vorschläge, die auch partiell ein Zurück zum Staats-Shinto bedeuten würden, etwas verhalten, ist aber z.B. sehr wohl der Meinung, dass tatsächlich die Abschaffung des Geldes grundsätzlich möglich und auch wünschenswert wäre. Suwa teilt wohl nicht vorbehaltlos die vormoderne, theokratische und staatsshintoistische Vision Nakayas, sieht aber offensichtlich einen Zusammenhang zwischen der Spiritualität des shintoistischen „Wegs der Götter“ in Japan und einer konvivialen Ökonomie, wie er sich auch auf eine Philosophie des „Gebens und Nehmens im System des Lebens“ bei Kurokawa bezieht (ebd.: 49). Vermutlich stellt dies so etwas wie den Versuch dar, das spirituelle indische Denken in der Interpretation von Prabhat Ranjan Sarkar auf japanische Verhältnisse zu übertragen.

Ein Beispiel für die Gleichsetzung einer konvivialen Ökonomie mit dem Genossenschaftswesen bietet die Schrift „Solidarität und Konvivialität“ (Tsuda 2014) von Tsuda Naonori (*1944), Ökonom, ehemals Professor an der Momoyama Gakuin University (St. Andrew’s University) in Osaka und Vorsitzender der 2010 gegründeten NPO *Kyōseikata keizai suishin fōramu* („Forum zur Förderung einer Konvivialitäts-förmigen Ökonomie“) mit Sitz in Osaka. Der Ausgangspunkt seiner Studie wird in „Zu Beginn“ (ebd.: i–iv) so beschrieben:

> Die Menschheit war bei der Entwicklung von Wissenschaft und Technik, die einen die Augen weit aufreißen lässt, und bei der Verwirklichung eines nun reichlich vorhandenen materiellen Reichtums erfolgreich, aber es ist ihr bis jetzt nicht gelungen, einen Mechanismus für ihr Wohlergehen zu erfinden. Irgendwann und irgendwo hat der Irrsinn begonnen. Die Systeme, die den Reichtum hervorbringen, zerbrechen überall. Vom Gesundheitswesen über Rentenversicherungen, Selbstverwaltungen und Großunternehmen bis hin zu Staaten breiten sich die Zusammenbrüche aus, und sie werden zu einer weltweiten Krise. In diesem Wahnsinn beginnen auch die Menschlichkeit und die menschliche Natur zerstört zu werden. In der reichen Gesellschaft breitet sich Armut aus, und ein menschenwürdiges Leben ist bedroht. […] Weil im Zuge der Globalisierung die Beziehungen der Probleme von wirtschaftlichem System, Menschlichkeit und natürlicher Umwelt zusammenhängen und tief miteinander verbunden sind, ist es nicht mehr möglich, die Welt zu verstehen, ohne sie als Ganzes und synthetisch zu erfassen. In diesem Buch wird die Ansicht vertreten, dass das „Kapitalismus" genannte ökonomische System als solches die Ursache dafür ist. Aber über diese Ursachen und geeignete Gegenmaßnahmen werden heftige Kontroversen geführt. (ebd.: i f.)

Tsuda verweist auch darauf, dass nicht nur die Diskussionen über das ökonomische System und die Wirtschaftspolitik, sondern insbesondere auch solche über das Genossenschaftswesen eine wichtige Rolle beim Verfassen des Buchs gespielt haben (ebd.: ii).

Der erste Abschnitt im ersten Kapitel „Die Krise des gegenwärtigen Kapitalismus und eine neue ökonomische Ordnung" (ebd.: 10–120) befasst sich vor allem mit einer detaillierten Kritik der kapitalistischen Ökonomie (ebd.: 10–56), wobei Tsuda die Krise nicht nur als eine der Wirtschaft, sondern auch als eine der menschlichen Zivilisation begreift, weil sie auch eine ethische und ökologische Krise sei. Konkret werden u.a. sechs „Paradigmen" des Kapitalismus, sprich der Neoliberalismus (ebd.: 33 f.), das System der Konkurrenz als Paradigma des Kapitalismus (ebd.: 35–42), das Gewinnstreben als zentrale Motivation und das System gewinnorientierter Unternehmen (ebd.: 42 f.) bzw. das System des Marktes (ebd.: 43 f.), aber auch das politische System (ebd.: 45 f.) einer scharfen Kritik unterworfen. Es wird ein „Paradigmenwechsel" gefordert, in der die Gier des Menschen gezügelt und die drei Säulen des materiellen Wohlstandes, Massenproduktion, Massenkonsum und Massenabfall als ethisch nicht rechtfertigbar charakterisiert werden (ebd.: 47).

Nach einer Kritik der kapitalistischen Ökonomie in der Gegenwart entfaltet Tsuda die „Vision einer solidarischen Gesellschaft" und nennt dabei folgende „notwendigen Bedingungen zur Überwindung der Widersprüche" einschließlich ihrer Schlüsselbegriffe:

1) Eine Gesellschaft, in der die Menschen und die arbeitenden Leute wichtig genommen werden (keine Ausbeutung) – Solidarität;

2) eine Gesellschaft, die durch das Miteinander verwirklicht wird (sich nicht gegenseitig ausschließen) – Koexistenz;
3) eine Gesellschaft der Kooperation (keine der Konkurrenz);
4) eine Gesellschaft der Konvivialität mit Schwächeren (kein Ausschluss, keine Segregation – Konvivialität;
5) eine harmonische Gesellschaft, in der das Individuum und das Ganze sich im Gleichgewicht befinden (keine Gesellschaft des Egos) – Harmonie;
6) eine Gesellschaft, welche die Solidarität zwischen Vergangenheit und Zukunft einschließt (kein Egoismus der Gegenwart) – Solidarität;
7) eine Gesellschaft, in der Vertrauen und Beziehungen Bedeutung zugemessen wird (keine Gesellschaft des Zwiespalts und der Isolation) – Vertrauen und Beziehungen;
8) eine Gesellschaft, in der die Natur für wichtig gehalten wird (kein Egoismus des Menschen) – Konvivialität. (ebd.: 59)

Die solidarische (und konviviale) Gesellschaft siedelt Tsuda zwischen den Extremen der sozialistischen Planwirtschaft und dem Kapitalismus, dem „vom Recht des Stärkeren geprägten Totalitarismus“ bzw. dem „individualistischen Liberalismus“ an. „Die solidarische Gesellschaft besitzt das Ideal, die Freiheit des Einzelnen mit der Öffentlichkeit zu harmonisieren“ (ebd.: 61). Märkte, auch Kapitalmärkte sollen weiterhin bestehen, aber streng kontrolliert und planmäßig korrigiert werden.

> Auf diese Weise werden diese Ideen, Werte, Institutionen und Systeme zum Zentrum von nicht-profitorientierten Organisationen und Betrieben, die auf einem solidarischen Denken, nicht am Profit orientierten Wert-Motivationen und Demokratie beruhen, von Genossenschaften, in denen die Arbeit das Kapital beherrscht, von Systemen der Kooperation, von einem politischen System, das mit den Arbeitern und den Bürgern solidarisch ist, und von einer Regulierung des Marktes und einer ökonomischen Planung. (ebd.: 68)

In diesem Rahmen strebt Tsuda auch von einer Balance von Individuum bzw. Ganzem, von privatem, gemeinschaftlichem und öffentlichem Gewinn und der Konvivialität von Stärkeren und Schwächeren an (ebd.: 74). Im Zentrum einer neuen Wirtschaftsordnung würden dann Genossenschaften, Hilfswerke auf Gegenseitigkeit, NPOs, NGOs, Assoziationen, gesellschaftliche Betriebe und solche, die im Besitz der Beschäftigten sind, stehen (ebd.: 77–82).

Ein größerer Teil des Buches beschäftigt sich mit konkreten Modellen, z.B. auch mit der *Progressive Utilization Theory* (*PROUT*) des Inders Prabhat Ranjan Sarkar (1921–1990), und vor allem diversen Genossenschaftstypen bzw. Firmen, die sich in der Hand der Beschäftigten befinden, in Europa (Italien, Spanien und Großbritannien), Australien, aber auch in Japan. Bedauerlich ist dabei, dass Tsuda nicht auf die historischen Erfahrungen, die mit der Diskussion über Genossenschaften und von den Beschäftigten selbst verwalteten Betrieben im Zusammenhang stehen, eingeht, die ja z.B. die Arbeiterbewegung seit ihren Anfängen mit begleiteten.

Tsuda beschäftigt sich übrigens auch nicht mit nicht-gewinnorientierten Initiativen im Internet, die nach dem Prinzip der Allmende (*commons*) funktionieren, wie das Betriebssystem Linux oder das Nachschlagewerk Wikipedia, obwohl gerade solche Ansätze sicher zu seiner Argumentation hätten beitragen können.

Wie verhalten sich die beiden zentralen Begriffe „Solidarität" und „Konvivialität" bei Tsuda zueinander? „Solidarität" und „Konvivialität" meinen hier beide so etwas wie eine Kooperation und gegenseitige Hilfe, aber während die „Solidarität" ein Verhältnis unter prinzipiell Gleichen kennzeichnet, meint „Konvivialität" eine Beziehung zwischen zwei ungleichen Partnern. Im Verhältnis von Mensch zu Mensch charakterisiert sie Beziehungen von Stärkeren und Schwächeren, im Verhältnis von Mensch zur Natur das gesamte Feld von Umwelt, Ökologie oder auch Nachhaltigkeit.

Zum Bereich der Ökonomie gehören auch Schriften, die sich mit einem Konvivialitäts-Management, also mit einem ökonomischen Umwelt-Management befassen. Dazu sollen hier zwei Beispiele vorgestellt werden. In der Reihe *ICU 21seiki COE* als fünfter Band von dem Wirtschaftswissenschaftler Miyazaki Nobuyuki (*1955, Professor an der International Christian University) herausgegeben, beschreibt die sehr wissenschaftlich gehaltene Schrift *Für ein Konvivialitäts-artiges Management – die Entwicklung des Koeffizienten JEPIX für die Evaluierung des Einflusses auf die Umwelt* (Miyazaki 2008) die Entwicklung und die Anwendung des Koeffizienten JEPIX (mit dem Ziel der Erstellung einer „Ökobilanz" und die Entwicklung der Kriterien für „Ökoeffizienz") für solche „Ökofaktoren" wie Treibhauseffekt, Ozon, giftige Schadstoffe wie Dioxin oder Furan, verschiedene Maßnahmen zur Luftreinhaltung, die Wasserqualität, Müllentsorgung, Lärmbelästigung durch den Straßenverkehr etc. Schließlich wird mit Hilfe des Koeffizienten für ausgewählte Unternehmen wie den Elektronikhersteller Alps, Bosch, Fuji Film, Sekisui Chemical, den Chemieproduzenten Kao, Mitsubishi Estate, den Getränkehersteller Suntory, TEPCO (Tokyoter Elektrizitätswerke), Electric Power Development und Canon eine Ökobilanz erstellt und diese kommentiert. Die „Konvivialität" als Begriff spielt hier nur im Titel eine wirkliche Rolle; mit einem *Konvivialitäts-artigen* (*konvivialen*) *Management* ist eines gemeint, welches ökologische Faktoren in seiner Politik berücksichtigt und versucht, eine möglichst gute Ökobilanz vorzuweisen. Konvivialität meint hier wohl schlicht das Zusammenleben mit der natürlichen Umwelt.

Das Buch mit dem Titel „Pioniere des Business, das mit der Erde Konvivialität übt" (Erde im Sinn von Globus), herausgegeben von der Brain

Works Group (2017), einer Gruppe von Unternehmern und Entwicklern aus verschiedenen Branchen, stellt mit Hilfe von Interviews Beispiele von Menschen vor, die ihre wirtschaftlichen Tätigkeiten zugleich in den Dienst der Umwelt stellen. Darunter zählen Unternehmer und Aktivisten, welche die Entwicklung von Solarenergie in Afrika, die Verbreitung von Biodiesel, die alternative Herstellung von Essen (Fleisch vom Vogel Strauß), eine gewinnbringende Wiederverwendung von Müll, die Entwicklung von organischer Landwirtschaft, Recycling aller Güter, der Erhalt traditionellen Saatguts, die Förderung einer Zusammenarbeit zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern hinsichtlich einer grünen Energie (*carbon offset*) und die Gründung einer NPO zu einer ökologischen verträglichen Nutzung des Yoshino-Flusses auf der Insel Shikoku vorantreiben. Konvivialität meint hier ein umweltverträgliches und wohl auch nachhaltiges Wirtschaften.

Die schon erwähnte NPO „Forum zur Förderung einer Konvivialitätsförmigen Ökonomie“ mit Sitz in Osaka schließlich berichtet in ihrem Band „Eine Wirtschaft, die niemanden abschneidet oder aussortiert – Gesellschaftliche Betriebe, welche das Zeitalter verändert“ (Kyōseikei keizai suishin fōramu 2009) von den verschiedensten Formen von Konsumgenossenschaften, Sozialeinrichtungen und solcher gesellschaftlichen Betriebe, die in Japan ohne Profitorientierung mit Behinderten, jungen Arbeitslosen, die in sogenannten Internet-Cafés leben, und allgemein armen Menschen wirken. Unterstützt wurde die Schrift offiziell von der ehemaligen Politikerin der Demokratischen Partei und Unterhausabgeordneten Fukuda Eriko (*1980).

Das theoretische Fundament zu den Formen eines solidarischen Wirtschaftens liefert der Vorsitzende der NPO, Tsuda Naonori (*1944), von 1976 bis 2014 Professor für Sozialökonomie an der Universität Momoyama Gakuin in Izumi in der Präfektur Osaka. In seinem Beitrag „Die Schaffung eines Sozialwirtschaftssystems, das nach Vertrauen und Solidarität strebt“ (ebd.: 7–12) sieht er unsere Zeit als die eines grundlegenden Wandels:

> Ein neues Zeitalter hat begonnen. Die Welt, deren vollständige Gestalt wir noch nicht sehen können, treibt hier und dort erste Knospen, die eine neue Gesellschaft schaffen. Das ist das Schaffen eines neuen Denkens und die Konstruktion von Betrieben, regionalen Gesellschaften, verschiedenartigen Institutionen, sozialen Systemen, Wirtschaftssystemen und menschlichen Beziehungen auf den unterschiedlichsten Feldern. Darin ist der Wandel des menschlichen Geistes miteingeschlossen. (ebd.: 7)

Allerdings geschehe dieser Wandel auf dem Hintergrund einer grundlegenden ökologischen und ökonomischen Krise der kapitalistischen Wirtschaft, deren plötzlicher Zusammenbruch irgendwann geschehen könne. Tsuda sieht einen dialektischen Prozess im Gange, bei dem Zirkel und Widersprüche zu der Abfolge von Geburt, Aufstieg, Niedergang und Verschwinden führten, die wiederum Neues entstehen lassen.

Die neue Zeit wird folgendermaßen charakterisiert:

> Was für eine Gesellschaft sollten wir begründen? Die Zukunft liegt in der Vision, die wir malen. Die neue Gesellschaft, welche die Krise überwindet, muss Strategien einschließen, welche die grundsätzlichen Ursachen der Ausweitung der Widersprüche beseitigen. Es ist notwendig zur Überwindung der Krise der natürlichen Umwelt das „anthropozentrische Denken" Europas und Amerikas aufzugeben und eine Wende in Richtung eines „Konvivialitäts-Denkens" zu vollziehen, mit dem Natur und Mensch harmonisiert werden, wie es den Japanern nahe liegt. (ebd.: 8 f.)

In diesem Rahmen sieht Tsuda die Förderung von erneuerbarer Energie, regionalen Kreisläufen von Produktion und Verbrauch, Dekarbonisierung der Gesellschaft und einem neuen Denken der *permanent culture*. Statt einer Verabsolutierung der Konkurrenz fordert er eine solidarische Gesellschaft und eine „Produktions-Demokratie" in einem neuen sozialökonomischen System, wie auch Betriebe im Besitz von Arbeitergenossenschaften oder allgemein der Beschäftigten. Den Ansatz hierzu sieht er in der Bewegung einer nicht-profitorientierten Solidarität, deren konkrete Formen in diesem Buch beschrieben werden.

5.5 Kulturpluralismus, Sprachenpolitik und Außenpolitik

5.5.1 Sprachenpolitik und Minderheitenpolitik

Sprachenpolitik, Minderheitenpolitik und das Konzept einer multikulturellen Konvivialität in Japan haben einen engen Bezug zueinander, und in den Sammelbänden stehen Beiträge zu den drei Themen oft nebeneinander. Der besseren Übersichtlichkeit sollen aber solche Arbeiten, die sich schwerpunktmäßig mit der Sprachenpolitik beschäftigten, von solchen getrennt behandelt werden, die sich direkt mit dem Kulturpluralismus befassen.

Zu dem Sammelband *Konvivialitäts-Gesellschaft II – eine Konvivialitäts-Gesellschaft schaffen* (Ozeki, Yaguchi, Furusawa, Tsuya, Okano 2016) steuert die Sprachpädagogin für Japanisch, Kawaji Yuka (*1959), Professorin an der Tokyo University of Foreign Studies, einen Grundsatz-

artikel mit dem Titel „Um eine reife multilinguale Konvivialitäts-Gesellschaft zu schaffen – noch eine weitere Sprache für die Kinder“ (ebd.: 295–311) bei. Für sie steht dabei nicht so sehr die Frage nach der Kommunikation zwischen Japanern (japanischen Muttersprachlern) und „Ausländern“ in Japan im Vordergrund, sondern die Multilingualität, z.B. die von etwa 3,4% der japanischen Bevölkerung, die ein oder zwei Elternteile mit Immigrationshintergrund (keine japanischen Muttersprachler) aufweisen. Dabei verweist sie auf Ozeki Shūji, der unter Konvivialität erst einmal Gemeinschaftlichkeit bei gegenseitiger Unterstützung und Gleichheit verstehe (ebd.: 296). Die Sprachen im Kontext der Mehrsprachigkeit (außer Japanisch), die Kawaji hier interessieren, sind 1) die Sprache, die jemand nach der Geburt zuerst gelernt hat; 2) die jemand gelegentlich statt Japanisch verwendet und 3) welche die eigene Identität stützen (ebd.: 297), wobei Kawaji auch auf das Recht der Kinder, diese Sprachen zu sprechen, verweist.

Eine wichtige Frage ist nach Kawaji dabei das Problem des *double limit*, bei dem bilinguale Kinder beide Sprachen nicht genügend beherrschen. Daher sei es für die Entwicklung einer reifen multilingualen Konvivialitäts-Gesellschaft nötig, nicht nur in den Orten der Erziehung, sondern auch in der gesamten Gesellschaft die Bereitschaft zu wecken, noch eine Sprache außer Japanisch zu sprechen, so dass die Kinder die Grundlagen beider Sprachen für den Erwerb der anderen nutzen können (ebd.: 259).

Kawaji diskutiert die Frage dann anhand der japanisch-stämmigen Rückkehrer der zweiten Generation aus China und verweist auf die multilinguale Tradition im vormodernen Japan wie im Fall des Chinesischen und Niederländischen sowie auf die Kriegszeit (ebd.: 299–303). Seit den 80er Jahren beginne die Zahl der Kinder, „die noch eine Sprache sprechen“, zu wachsen, wobei es vor allem um die vier Sprachen Portugiesisch, Chinesisch, Philippinisch und Spanisch (zusammen rund 80%) gehe, während Vietnamesisch, Englisch und Koreanisch folgten (ebd.: 305 f.). Zum Schluss resümiert Kawaji, „Zusammenleben“ bedeute, dass Menschen die Fähigkeit entwickeln sollten, mit dem Anderen als Bürger zu leben und für die „Teilnahme an der Gesellschaft“ „Gastdozenten“ einladen und von deren Erfahrungen lernten. Kawaji vertritt das Modell des „Miteinander Lernens“, um eine wirklich multilinguale Gesellschaft zu entwickeln, durch die Kinder mit multilingualem Hintergrund besser in das Schulsystem und die Gesellschaft integriert werden könnte.

Kawaji sieht darüber hinaus den Erwerb einer Drittsprache für die Entwicklung einer multilingualen Konvivialitäts-Gesellschaft für wichtig an,

wie sie in „‚Noch eine weitere Sprache' für die konstituierenden Mitglieder einer multilingualen Konvivialitäts-Gesellschaft – Japanische Gebärdensprache, noch eine weitere Fremdsprache" („‚Another Language' for Members of Multilingual Kyosei Society: Japanese Sign Language and Another Foreign Language", Kawaji 2018) ausführt. Am Ende des Aufsatzes formuliert sie folgenden Anspruch:

> Ob Glück oder Unglück, beim Erlernen einer Sprache ist es unvermeidlich, einem Sprecher sein Ohr zu schenken, jemanden anzuschauen, zu imitieren und sich beim Üben Mühe zu geben. Die Entwicklung, die sich durch die Anstrengungen eines jedes Einzelnen bei einem „Noch eine Sprache lernen" ergibt, steht in Verbindung mit dem Aufbau einer reifen multilingualen Konvivialitäts-Gesellschaft. […], bedeutet der Wille, die Sprache des Anderen zu kennen, mit anderen Worten auch, die Kultur des Anderen verstehen zu wollen, und man entwickelt damit die Kraft, eine Sprache und Kultur von einem weiten Horizont aus zu erfassen. Ist nicht für ein konstituierendes Mitglied einer stabilen „Multilingualen Konvivialitäts-Gesellschaft" im Frieden eine solche Kraft notwendig? Wir werden deshalb nicht aufgeben, die Diskussion um die Verwirklichung dieser idealen Gesellschaft zu führen, wie groß die Schwierigkeiten in der Realität auch sein mögen. (ebd.: 53)

In dem von dem Linguisten und Koreanisten sowie Professor an der Osaka University, Ueda Kōji (*?) und dem Linguisten und Germanisten sowie ebenfalls Professor an der Osaka University, Yamashita Hitoshi (*?), editierten Sammelband *Die inneren Umstände der Konvivialität – von der kritischen Soziallinguistik befragt* (Ueda, Yamashita 2006) werden Überlegungen zur „Konvivialität" verschiedener Sprachen auf einem bestimmten Territorium (meist Japan) angestellt. In der Einleitung (ebd.: 3 f.) wird das Konzept des Bandes von Tsuda Aoi (*1945), Linguistin und Professorin an der Tokiwa University in Mito (Präfektur Ibaraki) vorgestellt, indem zuerst auf Beispiele aus den Bereichen des Mutualismus im Bereich der Flora und Fauna zurückgegriffen wird, um dann zu erklären:

> Der Begriff der „Symbiose [Konvivialität]" stammt […] aus dem Feld der Ökologie und wird seitdem diskutiert. Mit anderen Worten verweist er, so kann wohl gesagt werden, auf einen Zustand, in dem unterschiedliche Wesen voneinander abhängig sind. Weil sie unterschiedlich sind, entsteht dort Diversität. Schon lange wird dieser Begriff der „Symbiose" [als Konvivialität] für die menschliche Gesellschaft adaptiert. Zu den *oldcomer* wie den Menschen, die aus Nord- und Südkorea gekommen sind, den Ainu, Menschen westlicher Herkunft und die, die auf den Ogasawara-Inseln leben, haben *newcomer* wie die Brasilianer und Peruaner begonnen, in Japan ansässig zu werden. Nun, da seit der Reform des Immigrationsgesetzes im Jahr 1990 15 Jahre vergangen sind, scheint sich wenigstens formal eine „Konvivialitäts-Gesellschaft" herauszubilden. Heterogen sind hier Dinge wie „Sprache", „Kultur", „Rasse", „Ethnie", „Geschichte" usw. (ebd.: 3)

Von dem Gesichtspunkt aus, dass das Kennzeichen der Heterogenität die Prämisse bildet und von dort aus die wahre „Konvivialitäts-Gesellschaft"

errichtet werden sollte, folgen in dem Buch die folgenden Subthemen aufeinander: Sprachenrechte (Kapitel 1); die Falle der ‚Konvivialität' (Kapitel 2); verschiedene Fragen der multikulturellen Konvivialität (Kapitel 3); das Bewusstsein der mutualistischen Konvivialität (Kapitel 4); Japanisch als konviviale Sprache (Kapitel 5); die regionalen Hilfsaktivitäten für Japanisch und die Gesellschaft (Kapitel 6); die Konvivialitäts-Politik und Sprache (Kapitel 7).

Das erste Kapitel „‚Das Sprachenrecht als Gesichtspunkt in Bezug auf die ‚Konvivialität' – hin zu einer multisprachlichen Öffentlichkeit" (ebd.: 11–27) wird von dem Linguisten und Germanisten Kimura Gorō Kurisutofu (Christoph, *1974), Professor an der Sophia-Universität in Tokyo, beigesteuert. Er geht vor allem auf die Situation von Minderheitensprechen ein, die sich dem Druck von Nationalsprachen (die eine nationale Sprache eines Nationalstaates) ausgesetzt sehen und nur die Wahl haben zwischen Assimilierung oder Abspaltung. Aber in letzter Zeit sei es immer unrealistischer geworden, „das sprachliche Problem durch sprachliche Homogenisierung" lösen zu wollen (ebd.: 11), zum einen wegen der stetig wachsenden Präsenz des Englischen, zum anderen durch die Bewahrung und Wiederbelebung von Minderheiten- und Regionalsprachen.

> In einer Situation darin, bei der nicht nach dem traditionellen Einheitsmodell durch die Schaffung einer homogenen Nationalsprache, sondern nach einem Leitbild des gesellschaftlichen Zusammenschlusses, bei dem die Existenz von mehreren Sprachen Voraussetzung ist, gesucht wird, ist es die „Konvivialität", die oft angeführt wird. „Konvivialität" lässt, von der Sprache aus betrachtet, als Begriff mit der Konnotation verstehen, dass die Menschen, die verschiedene Sprachen sprechen, nicht nur einfach nebeneinander existieren, sondern eine reziproke Beziehung zueinander haben und zusammenleben. Aber weil die inneren Umstände dieser Beziehung nicht immer sicher sind, ist es leicht, die „Konvivialität" zu befürworten, als eine Art von Ruf, dessen Inhalt unklar und gegen den keine Widerrede möglich ist. (ebd.: 11 f.)

Kimura möchte in diesem Kontext unter „Konvivialität" vor allem die Sprachenrechte, also das Recht, eine Sprache benutzen zu dürfen, verstanden wissen. Er verdeutlich dies am Beispiel der in Japan lebenden (Nord- oder Süd-) Koreaner (Japan-Koreaner), die sich das gesellschaftliche Leben in Japan auf Japanisch aneignen müssen, aber auch Koreanisch verwenden wollen, um ihre Identität zu bewahren (Sprachenrecht als kulturelles Recht). Dasselbe gilt auch für Kinder von Einwanderer aus anderen Ländern, die sowohl Unterstützung in ihrer Muttersprache als auch die Integration in den japanischsprachigen Unterricht brauchen. Dies bedeutet, dass diese sowohl das Recht haben, sich Japanisch aneignen zu dürfen, als auch das Recht, weiterhin ihre Muttersprache verwenden zu dürfen (ebd.:

113). Nach einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Formen der sprachlichen Diskriminierung weist Kimura dann darauf hin, dass das Sprachenrecht (das Recht, eine Sprache zu sprechen) nicht identisch sei mit dem Recht einer Ethnie auf Selbstbestimmung. Er verdeutlicht dies am Beispiel von gehörlosen Menschen, die untereinander in der Gebärdensprache (Zeichensprache) kommunizieren.

> Es wird vorgeschlagen, das Sprachenrecht wie die „Solidarität" als Menschenrecht zu positionieren […], als Recht, sich von Mensch zu Mensch zu verbinden, als Recht auf Beziehung. (ebd.: 19 f.)

Als nächster Frage widmet sich Kimura schließlich der nach der Mehrsprachigkeit im öffentlichen Raum, das heißt dem Recht, eine Sprache nicht nur im privaten, sondern auch im öffentlichen Raum benutzen zu können (ebd.: 20–25). Schließlich stellt Kimura die Frage „Was kann das Sprachenrecht?" (ebd.: 24) und beantwortet sie damit, dass sie einerseits die Relation zwischen Mehrheits- und Minderheitensprache verdeutliche:

> Wenn von „Konvivialität" gesprochen und dabei die Erkenntnis übersprungen wird, dass sie vom Sprachenrecht her gesehen mit der sprachlichen Diskriminierung zusammenhängt, enthält der Begriff der „Konvivialität" die Gefahr, dass nur eine Ungleichheit verschleiert wird. (ebd.)

Die Konvivialität mahne andererseits zu einer Lösung, mit der die Konflikte zwischen Mehrheits- und Minderheitensprachen zu lösen seien (ebd.).

Der zweite Beitrag „Die Falle der ‚Magie' von Worten – die konsumierte ‚Konvivialität'" (ebd.: 29–53) von Ueda Kōji vergleicht die Konjunktur der Begriffe der „Internationalisierung" (der inzwischen wohl von der „Globalisierung" abgelöst wurde) seit den 70ern mit jener der „Konvivialität" im Bereich von *multiculturalism* und Mehrsprachigkeit seit den 90er Jahren und setzt beide miteinander in Verbindung. Er merkt kritisch an:

> Trotzdem, wenn man das Wort „Konvivialität" gebraucht, wird die Allgemeinheit dies als etwas irgendwie Gemeinsames ansehen, und es besteht weiter gleichzeitig die Tendenz, dass ihr durch Forscher, Bürokraten, den zuständigen Beamten in den Administrationen und Praktiker der „Konvivialität" aktiv das Image „Das Gute" verliehen wird und von daher die Gefahr eines versteckten ideologischen und politischen Charakters des Begriffs übersehen wird. (ebd.: 29)

Ueda warnt davor, dass die Konvivialität zum reinen Slogan und zur „Ware" werde (ebd.: 29 f.).

Den Aufstieg des Begriffs Konvivialität, den er in der Mitte der 90er Jahre verortet, sieht er durch zwei Ursachen bedingt: zum einen den durch die seit dem Zusammenbruch der UdSSR häufiger auftretenden ethnischen

Konflikten etwas Konzeptionelles entgegen zu setzen, und zum anderen durch die Zunahme von „Ausländern“ in Japan (z.B. von Kindern ausländischer Eltern, die für den Schulunterricht zusätzlichen Japanisch-Unterricht benötigen), was die Frage des Zusammenlebens mit diesen aufwerfe (ebd.: 37).

Ueda beschäftigt sich mit der Selbstdarstellung von einigen der vielen Konvivialitäts-Kurse an japanischen Universitäten und kommt zu dem Schluss, dass diese sozusagen das „Gute“ repräsentieren, und warnt davor, den Begriff zu einem „Stereotyp“ oder zu einer konsumierbaren „Ware“ werden zu lassen (ebd.: 39–47).

Was ist aber mit der Konvivialität als konsumierbarer „Ware“ gemeint? Ueda verweist darauf, dass heutige japanische Studenten/innen gerne nach Südkorea reisen und koreanische Dramen konsumieren, ohne aber ein wirkliches Verständnis für das Nachbarland zu entwickeln. „Konvivialität“ meine hier nur ein oberflächliches Zusammenleben (ebd.: 48–51) und kritisiert ein sehr leichtes „Verständnis für fremde Kulturen“. Der Schlusssatz des Beitrags lautet:

> „Konvivialität“ ist etwas, was entsteht, wenn wir einem anderen gegenüberstehen, so wie die Schriftzeichen des Begriffs in ihrer einfachen Lesung als „zusammenleben“ verstanden werden können. (ebd.: 52)

Der nächste Beitrag, „Verschiedene Fragen der ‚Multikulturellen Konvivialität‘, welche die in Japan ansässigen Brasilianer einbezieht“ (ebd.: 55–80) von Hatano Ririan Terumi (*?, Lilian Terumi Hatano), Professorin an der Kindai University in Osaka und Spezialistin für Konviviale Multikulturalität, geht auf die Situation der aus Brasilien stammenden Einwanderer ein – oft Brasilien-Japaner der dritten Generation, die mit der falschen Erwartung nach Japan geholt wurden, dass sie Japanisch sprechen und sich schnell integrieren könnten:

> In dem Wort „Multikulturelle Konvivialität“ steckt die Voraussetzung, dass es viele Kulturen gibt, mit denen man konvivial zusammenleben sollte. Ich habe keinen Einwand gegen diese Voraussetzung, aber hinsichtlich der Frage, wie man dieses „Kulturen, mit denen man konvivial zusammenlebt“ auffasst, ist Aufmerksamkeit geboten, und es gibt das Problem der Kategorisierung.
>
> Damit soll gesagt werden, dass, je mehr wir die Kinder in brasilianisch, chinesisch, philippinisch usw. kategorisieren, es mit Sicherheit dadurch um so mehr Fälle und Elemente des Ausschlusses gibt. Die einzelnen Kinder sind weder Repräsentanten noch ein Modell für Brasilianer oder Chinesen. (ebd.: 57).

Hatano geht dann weiter auf die rechtliche Situation der Kinder brasilianischer Einwanderer (bei denen es einen großer Unterschied mache, ob

sie als „japanisch-stämmig“ anerkannt werden oder nicht) ein und beschäftigt sich mit dem Image der Brasilianer in Japan (extrovertierter Charakter sowie Konnotationen wie Kaffee, Fußball, Karneval, Amazonas, Samba etc.), wobei es wieder einen Unterschied mache, ob die Immigranten als „japanisch-stämmig“ gesehen werden oder nicht. Das stellt nach Hatano die japanisch-stämmigen Brasilien-Japaner vor das Dilemma, ob sie sich nun um die japanische Kultur, die in Brasilien gepflegt wurde, auch in Japan bemühen, im Gegenteil dazu die brasilianische Kultur präsentieren oder weder das eine noch das andere tun wollen (ebd.: 63). Von der japanischen Seite werde, auch unter dem Label der Konvivialität, die Repräsentation einer konsumierbaren brasilianischen Kultur (Fashion, Festival, Food) erwartet. Deswegen sei eine tiefergehende „Erziehung zum Verständnis fremder Kulturen“ bzw. eine „multikulturelle Erziehung“ notwendig (ebd.: 63–69). Im Fall des Japanisch-Unterrichts (als Unterricht der Nationalsprache), so wie er institutionalisiert ist, sieht Hatano die Gefahr des Assimilierungsdrucks gegeben (ebd.: 70–75). Sie schlägt ein „empowerment“ der Kinder vor, das auch von der Gemeinschaft der brasilianischen Einwanderer, die langsam in Japan Wurzeln schlagen (z.B. durch den Kauf von Häusern), gefördert werden solle (ebd.: 73–78).

Zum Schluss schlägt Hatano vor, eine tiefergehende „Multikulturelle Konvivialität“ vor allem als die Garantie der Menschenrechte für Minderheiten aufzufassen, wie es auch die UNO wiederholt im Fall von Japan angemahnt und wie es auch 2004 die JFBA (*Nichibenren*, Japan Federation of Bar Associations) gefordert habe (ebd.: 7 f.). „Es steht außer Frage, dass in Japan die Richtung auf eine ‚multikulturelle Konvivialität‘ feststeht“, fügt Hatano als letzten Satz optimistisch hinzu.

Das vierte Kapitel (ebd.: 81–105) enthält eine Untersuchung in Osaka zum „Bewusstsein von Mutualismus“ (Symbiose, die den beiden Partnern einer Symbiose gleichermaßen nutzt), den die Gastgeber-Bewohner zu den Bewohnern mit ausländischer Staatsbürgerschaft haben, und wurde von dem Linguisten Matsuo Shin (*?) verfasst, Professor an der Tokyo Women’s Christian University. Fragen waren z.B., wie gut die Bedingungen für die überwiegend koreanisch-stämmigen Ausländer in Bezug auf die Aneignung des Japanischen waren, wenn sie Steuern zahlten, ob sie eine Unterschrift leisten würden, wenn es darum ginge, den weiteren Zuzug von Ausländern (zu diesem Zeitpunkt im Jahr 2004 waren es 2,4% der Bevölkerung Osakas) zu stoppen (was eine Minderheit von etwas mehr als 30% schwach oder stark bejahte), ob Ausländer sich an der Politik beteiligen sollten, ob sie das Verhalten von Lehrenden, welche die Gewohnheiten von

Bewohnern mit ausländischer Staatsbürgerschaft nicht duldeten, befürworten würden (knapp die Hälfte) und ob Bewohner mit ausländischer Staatsbürgerschaft die Höflichkeitsformen der japanischen Sprache benutzen sollten (was etwa 60% schwach oder stark befürworteten).

Der Beitrag des fünften Kapitels, „Die Konzeption ‚Japanisch als konviviale Sprache' – zum strategischen Gebrauch, mit dem die regionale Unterstützung beim Japanischen unterstützt wird" (ebd.: 107–125) stammt von dem Erziehungswissenschaftler Segawa Hazuki (*?), Professor an der Akita University. Er fordert darin strategische Überlegungen zu der Frage, wie das Japanische als Mittel der Kommunikation zwischen japanischen Muttersprachlern und Nicht-Muttersprachlern funktionieren könnte. Das sechste Kapitel wurde von den beiden Autorinnen Morimoto Ikuyo (*?, Professorin an der Kwansei Gakuin University in Osaka mit den Fachgebieten Japanische Spracherziehung und Gesprächsanalyse) und der Linguistin Hattori Keiko (*?, Professorin an der Kindai University in Osaka) verfasst, ist überschrieben mit „Dinge, welche Orte der regionalen Unterstützung beim Japanischen und die Gesellschaft miteinander verbinden" (ebd.: 127–155) und beschäftigt sich an Hand einer Umfrage mit der Sichtweise der überwiegend Freiwilligen, die Nicht-Muttersprachler in Japanisch unterrichten wollen.

Kapitel 7 stammt von Yamashita Hitoshi und befasst sich mit dem Verhältnis von „Konvivialitäts-Politik und Sprache" (ebd.: 157–185). Angelehnt an die Forschung des tschechisch-australischen Linguisten und Japanologen Jiří V. Neustupný (1933–2015) skizziert Yamashita folgende Felder, welche die Soziallinguistik in Bezug auf die Konvivialitätsforschung bearbeiten sollte: 1) Diskriminierung/Konvivialität und Sozialisation; 2) das Bewusstsein der Bürger in Bezug auf Ausländer; 3) Ideologie und Sprache; 4) Die Sprache als Mittel der Manipulation; 5) Bewusstsein und Diskurse von Japanern in Bezug auf die japanische Gesellschaft; 6) Das Sprachenrecht von Ausländern; 7) Das Ausländer-Problem und die Fremdsprachenerziehung (ebd.: 161) und stellt dann Forschungsergebnisse aus Deutschland zu diesen Themengebieten und Diskussionen im japanischen Parlament insbesondere zur Situation der „japanisch-stämmigen Brasilianer in Japan" vor, die er im Resümee als „verletzende Höflichkeit", „Ablenkungsmanöver", „Totschweigen" und „Alibi" (ebd.: 183) zusammenfasst. Er fordert weiter dazu auf, sich (ebd.) stärker mit dem Verhältnis von Politik und Sprache zu beschäftigen.

Als letzter Artikel wurde als Beitrag die Übersetzung eines Textes des niederländischen Linguisten und Diskursanalytikers Teun A. van Dijk

(*1943) zum Thema „Die Verleugnung der rassischen Diskriminierung, die im Diskurs gesehen werden kann“ (ebd.: 187–232), beigefügt.

Noro Kayoko (*?, Linguistin und Lektorin für Japanisch an der Freien Universität Berlin), welche die Ergebnis in „Zum Schluss“ Revue passieren lässt, schreibt zusammenfassend über die Gefahren, die mit dem Gebrauch des Begriffs produziert würden:

> In diesem Sammelband wird die Gefährlichkeit des gut klingenden Wortes problematisiert. Die Probleme, einschließlich der „Gefährlichkeit“, sind folgende, wenn wir sie einfach sortieren:
> 1) „Konvivialität“ hat als Voraussetzung, dass Menschen, die hinsichtlich ihrer Staatsbürgerschaft, Ethnie, Sprache oder Religion unterschiedlich sind, zusammen auf demselben Raum zusammenleben;
> 2) deswegen muss eine „Konvivialität“-Gesellschaft Probleme wie das Verhältnis der Heterogenität von verschiedenen Gruppen und Individuen bzw. das Verhältnis von Starken und Schwachen, und von dort aus, Homogenisierung, Ausschluss und Diskriminierung begrifflich einschließen;
> 3) es existieren derzeit verschiedene Probleme der Diskriminierung;
> 4) mit anderen Worten, „Konvivialität“ ist ein hoch politisches Thema;
> 5) trotzdem wird das Wort „Konvivialität“ in heiterem Ton als Schlagwort, mit vagem Inhalt als das zu begehrte Gute gebraucht;
> 6) unter diesem Schlagwort werden auf der Ebene der Verwaltung, der Erziehung und der Zivilbevölkerung diverse Aktivitäten durchgeführt;
> 7) durch einen solchen Gebrauch der „Konvivialität“ werden der tatsächliche Zustand von Homogenisierung und Diskriminierung nicht mehr sichtbar und gleichzeitig
> 8) werden die Stereotypen gegenüber verschiedenen Gruppen reproduziert und das Ergebnis ist die Aufforderung zu einem flachen Verständnis für andere Kulturen.
> (ebd.: 236)

Bei der Verwendung des Begriffs sei das Bewusstsein notwendig: „Die Konvivialität von Seiten der Minderheiten kann nicht eintreten, wenn der Kampf gegen die Diskriminierung vermieden wird“ (ebd.: 249).

Der Band verhält sich, was den Begriff der Konvivialität anbetrifft, auf eine etwas merkwürdige Art doppeldeutig: auf der einen Seite wird er genutzt, aber andererseits auch kritisiert. Eine genauere Bestimmung dessen, was eine sinnvolle Verwendung (eine, die eindeutig auch Konflikte und Interessensunterschiede einschließt) und was eine weniger sinnvolle Verwendung (Oberflächlichkeit, Verschleierung von Konflikten und Interessensgegensätzen) ist, wird nicht gegeben.

Weniger kritisch und konkreter beschäftigt sich der Sammelband *Die „multikulturelle Konvivialität“ aus Sicht der Gehörlosen* (Sasaki 2012), editiert von Sasaki Michiko, Professorin an der J.F. Oberlin University in Machida, Präfektur Tokyo. In dem Band werden von übrigens überwiegend Autorinnen unter verschiedenen Aspekten und anhand konkreter

Analysen die Konvivialität der Gebärdensprache, also die Akzeptanz als natürliche Minderheitensprache, ebenfalls unter dem Aspekt des Sprachenrechts, und ihre Gleichberechtigung gefordert, wozu auch eine Veränderung der Gesellschaft notwendig sei.

Eine ebenfalls konkrete Analyse, nämlich zum Thema des Japanisch-Sprachunterrichts für Ausländer, beinhaltet die Schrift *Die multikulturelle Konvivialitäts-Kommunikation – vom Ort der Japanisch-Erziehung aus* (Tokui 2002), verfasst von der Erziehungswissenschaftlerin und Professorin an der Shinshu University in Nagano, Tokui Atsuko (*?). Darin werden Probleme der fremdsprachlichen und multikulturellen Kommunikation als Konvivialität mit Stichworten wie Empathie, direktes Gespräch (Eins-zu-eins-Situation), das Vorkommen von Missverständnissen und, im Fall einer multikulturellen Konvivialitäts-Gesellschaft, die Bereitschaft, den Standpunkt des Anderen einzunehmen, an Hand von praktischen Beispielen aus dem Japanisch-Unterricht für Ausländer bzw. eigenen Fremdsprachenerfahrungen (z.B. in China) diskutiert.

Ebenfalls überwiegend konkrete Fragen der Gesprächsanalyse (Diskursanalyse) behandelt der Band *Die Konvivialitäts-Linguistik – hin zu einer nachhaltigen Gesellschaft* (Murata 2015), editiert von der Linguistin und Professorin an der Ryokoku University in Kyoto, Murata Kazuyo (*?). Darin werden jeweils die Gesprächssituationen zwischen zwei ungleichen Partnern, oft anhand von Gesprächsprotokollen, Fallbeispielen oder Rollenspielen analysiert. Im ersten Teil gibt es die Beiträge „Medizinische Kommunikation und Konvivialität“ (ebd.: 3–23, von Watanabe Yoshikazu (*?, Pflegewissenschaftler und Professor an der Nanzan University in Nagoya in der Präfektur Aichi), vor allem Beispiele der Kommunikation zwischen Ärzten und Krebspatienten; „Die Kommunikation im Alters- und Pflegeheim“ (ebd.: 25–37) von Peter Backhaus (*?, Linguist und Professor an der Waseda-Universität in Tokyo) – er kommt zu dem Schluss, dass vor allem der Unterschied im Gesprächstempo zwischen dem vielbeschäftigten Pflegepersonal und den Bewohnern eine hervorstechende Besonderheit der Gesprächssituation ausmacht; „Gebärdensprache und Kommunikation“ (ebd.: 39–52) von Kikuchi Kōhei (*1983, Medienwissenschaftler und Dozent an der Waseda University); „Die Kommunikation mit Ausländern – die Wende zum ‚leichten [auch: ‚freundlichen‘] Japanisch“ (ebd.: 53–66) von Iwata Kazunari (*?, Professor für Spracherziehung des Japanischen an der Frauenuniversität University of Sacred Heart in Tokyo); „Besonderheiten und Fragen der Kommunikation mit Schöffen in einer Gerichtskonferenz“ (ebd.: 67–92) von Morimoto Ikuyo (*?, Erziehungswissenschaft-

lerin und Professorin an der Kwansei Gakuin University in Nishinomiya, Präfektur Hyogo); „Über ein Programm zur Ausbildung der Fähigkeit zur Gesprächsführung, die an das Personal in den regionalen Gemeinwesen gestellt wird“ (ebd.: 93–113) von Murata Kazuyo. Im zweiten Teil finden sich die folgenden Beiträge: „Die Fragen der Kommunikation an Orten der medizinischen Versorgung und das, was von Kommunikationsforschern gefordert wird“ (ebd.: 117–130) von der Pflegewissenschaftlerin und Mitarbeiterin im National Cancer Center, Takayama Motoko, (*?); „Fragen der Kommunikation in der Sozialarbeit – mit der Empathie im Zentrum“ (ebd.: 131–143) von Yamada Yō (*1961, Soziologe und Professor an der Ryukoku University); „Die Möglichkeiten eines linguistischen Herangehens an die Umwelt-Kommunikation“ (ebd.: 145–160) – hier ist vor allem die Kommunikation mit Unternehmen über Umweltfragen gemeint – von Kawamoto Mitsuru (*?, Professor für Internationale Beziehung an der Keio University); „Der gesellschaftliche Kontext der Dialoge, welche die regionale Politik formen – wenn die Worte bei ‚Beziehungen‘ und ‚Umwelt‘ blockiert sind“ (ebd.: 161–174) von Matsuura Satoko (*?, Soziologin und Professorin an der Ryukoku University); und schließlich „Bürgerbeteiligung und Diskussion im politischen Prozess der Selbstverwaltung“ (ebd.: 175–188) von Tsuchiyama Kimie (*?), Politikwissenschaftlerin und Professorin an der Ryukoku University.

„Konvivialität“ meint hier immer eine funktionierende Kommunikation zwischen zwei Partnern, die auf Grund ihrer Situation und ihrer Machtstellung (stärkere und schwächere Position) unterschiedlich sind, also zwischen Arzt/Ärztin und Patienten, Pflegekräften und alten Menschen, Tauben, die ihre Gebärdensprache verwenden, und nicht-behinderten Menschen, zwischen Japanern und Ausländern, zwischen Sozialarbeitern und den von ihnen Betreuten (hier mit dem Schwerpunkt auf „Empathie“) und schließlich zwischen verschiedenen Partnern im öffentlichen Raum, z.B. beim Thema „Umwelt“. Zentrale Begriffe des „Miteinander-Sprechens“ wären wohl dann neben der Empathie Verständnis, Suche nach Ausgleich und Kompromissen und auch die Zeit, welche die Kommunikation benötigt.

Im Band *Globalisierung und Sprachenpolitik – hin zu der Konstruktion einer nachhaltigen Konvivialitäts-Gesellschaft und Spracherziehung* (Miyazaki, Sugino 2017), editiert von dem Linguisten und Professor der Waseda University in Tokyo, Miyazaki Satoshi (*1956), und der Erziehungswissenschaftlerin und Linguistin Sugino Toshiko (*?), ehemals Professorin an der Kogakuin University in Tokyo, bildet der Begriff der

Nachhaltigkeit, übersetzt mit dem Fremdwort *sasutinabiriti* (*sustainability*) und nicht mit dem japanischen Fachbegriff *jizoku kanōsei*, den Schlüsselbegriff, der die einzelnen Beiträge zusammenführt, während die Konvivialität nur als allgemeiner Dachbegriff dient und nur im Titel auftaucht. Das erste Kapitel enthält solche zu dem Thema „Die Spracherziehung in Bezug auf die Immigranten und Nachhaltigkeit" (ebd.: 15–80), also eine Diskussion zu Fragen von der Politik regionaler Verwaltung und den sprachlichen Problemen, zur Konstruktion der Kommunikation mit Immigranten, dem europäischen sprachlichen Referenzrahmen CEFR und zur Sprachenpolitik in Australien. Das zweite Kapitel fragt nach der „Multikulturellen Spracherziehung und Nachhaltigkeit" (ebd.: 81–131), mit Beiträgen zu Lehren, die aus der Politik der Spracherziehung in Australien für Japan gezogen werden könnten, zur sprachlichen Nachhaltigkeit in Japan (Verhältnis von Muttersprache, Englisch und Multisprachlichkeit) sowie Japan als multisprachlicher Gesellschaft und der daraus folgenden Fragen der Kommunikation. Das dritte Kapitel hat als Thema die „Sprachpolitik in Bezug auf Minderheiten und Nachhaltigkeit" (ebd.: 133–177) und diskutiert die Frage der Nachhaltigkeit in Bezug auf die Aufnahme von ausländischen Studierenden, die politische Entwicklung der Spracherziehung in China (auch mit Hinblick auf die Globalisierung Chinas und dem „Silk-Road-Projekt") und den Zusammenhang von Stammessprachen und kultureller Nachhaltigkeit in Indien. Das letzte, vierte Kapitel mit dem Titel „Spracherziehung in besonderen Spezialbereichen" (ebd.: 179–227) schließlich widmet sich der Beziehung von der Spracherziehung im Bereich von Spezialfächern (Fachvokabular etc.) in den Bereichen Ökonomie, Recht und Tourismus (Aufnahme von chinesischen Touristen).

Als letztes soll hier der Sammelband *Worte und Konvivialität – Fragen der Pluralität der Sprache und der Bürgergesellschaft* (Katsuragi 2003) kurz vorgestellt werden, der die Ergebnisse eines am Center for Asian and Pacific Studies der Seikei University in Tokyo angesiedelten Forschungsprojekts zu „Sprache und Konvivialität" enthält. Katsuragi Takao (*1951), Professor für Rechtsphilosophie an der Gakushin University in Tokyo, führt in das Thema in der Einleitung (ebd.: 3–5) folgendermaßen ein:

> Der Mensch ist ein Tier, das Worte verwendet. Für den Menschen ist es schwierig, ohne Sprache ein gesellschaftliches Leben zu führen. Worte sind mit unserem menschlichen Charakter tief verbunden. Weil die Verbindung so tief ist, neigen wir dazu, sie nicht zu bemerken, aber wenn wir beispielsweise in einer ausländischen Gesellschaft leben, machen wir die Erfahrung, dass wir die Dinge, die wir nicht verstehen und nicht durch Bewegungen erfassen können, durch das Erlernen der Sprache dieser Gesellschaft als

> Realitäten zu sehen beginnen und sich unser Blickfeld öffnet, und dann erkennen wir wieder die tiefe Verbindung der Worte zu unserem menschlichen Charakter. (ebd.: 3)

Und weiter:

> Wenn wir an diese Wirkung, Worte zu besitzen, denken, war dann die Haltung von uns Japanern, während nach Globalisierung oder Internationalisierung gerufen wird, in Bezug auf die das, was Sprache genannt wird, nicht zu schlicht, und waren wir nicht zu optimistisch in Bezug auf das, was die „Konvivialität der Worte" genannt wird? Die Frage nach der Konvivialität der Worte ist die Frage nach der Konvivialität von verschiedenen Sprachen. Da stellt sich zuerst die Frage bei der Sprache, die wir gemeinsam nutzen, ob wir dabei an eine Nationalsprache, an eine Standardsprache oder an eine Verkehrssprache denken. Auch im Fall der Koexistenz von Sprachen im Plural stellt sich die Frage, ob die Sprache selbst ein Recht auf das Dasein besitzt, oder umgekehrt die Rechte eines Sprechers geschützt werden oder nicht, und es gibt die Kritik, dass es sich nicht um die Frage nach dem Sprachenrecht, sondern vielmehr doch um eine politische Frage handele. (ebd.: 4)

In dem ersten Beitrag „Über Sprachenrecht und Sprachenpolitik" (ebd.: 13–40) zeichnet Katsuragi vor allem mit Hinblick auf Europa die Entstehung des noch relativ neuen Konzepts eines „Sprachenrechts" unabhängig von den Rechten ethnischer Minoritäten nach. Weitere Beiträge gehen auf das Verhältnis von Sprachenrecht und dem Territorium einer ethnischen Minderheit, die Sprachenpolitik der EU, auf die politischen Bewegungen zur Verteidigung von Minderheitensprachen in Europa, den gesetzlichen Schutz, den die Sprachen von ethnischen Minderheiten in China genießen, die Frage nach einer einheitlichen Sprache für Nord- und Südkorea und auf die Situation in verschiedenen asiatischen Ländern ein.

Der liberale Rechtsphilosoph Inoue Tatsuo widmet seinen Beitrag „Differenzierung und Konvivialität" (ebd.: 217–230) vor allem Fragen der liberalen Demokratie vor allem hinsichtlich der Situation in der heutigen Konsumgesellschaft, die durch ihren Zeichencharakter und durch eine Tendenz zur Homogenisierung charakterisiert werde. Im Rahmen der politischen Theorie des Liberalismus werde Konvivialität darin als etwas gesehen, das als ein fremdes Element und als normativer öffentlicher Standard (Gerechtigkeit) die Grundlage für die Freiheit bilde, wobei Inoue einen Widerspruch sieht zwischen einem „freien Markt der Kulturen" und der Privilegierung eines Multikulturalismus, der auf den kulturellen, religiösen und sprachlichen Lebensformen von Minderheiten beruhe (ebd.: 225f.). Ein liberales Verständnis von Konvivialität verändert nach Inoue auch das Verständnis von Konkurrenz, die sich weniger auf die Verdrängung des anderen als auf eine Konkurrenz bei der Suche nach Neuem beziehe (ebd.: 227).

5.5.2 Kulturpluralismus

Einer der Vorreiter bei der Nutzung des Begriffs *kyōsei* im Sinn von Konvivialität seit den 80er Jahren ist sicherlich der Philosoph Hanazaki Kōhei (*1931). In seiner Schrift „Anregungen für eine Konvivialität – über Entkolonialisierung, Multikulturalität, Ethik“ (2002) diskutiert er die Konvivialität von Kulturen, wobei der ehemalige Professor der Universität Hokkaido vor allem auf das Verhältnis zwischen den Kulturen von Japanern und Ainu, den Ureinwohnern Hokkaidos, eingeht. Hanazaki beginnt seine Schrift mit einer Auseinandersetzung mit dem bekannten Nationalisten Nishio Kanji (*1935), Germanist und Philosoph, und dessen „Neo-Nationalismus“, um dann im nächsten Schritt über Japans „Entkolonialisierung“ und auf die problematische Basis eines ethnischen Bewusstseins zu sprechen zu kommen. In einem dritten Schritt macht sich Hanazaki Gedanken darüber, wie „Gerechtigkeit“ im Angesicht von Japans Verantwortung für den Zweiten Weltkrieg gedacht werden kann. Der Kern des Buchs handelt von dem Kampf der Ainu, der nicht-japanischen Ureinwohner von Hokkaido, um Anerkennung als Minderheit, die ihnen schließlich vom japanischen Staat 1991 gewährt wurde, und um „Konvivialität“ mit der japanischen Mehrheitsgesellschaft.

Hanazaki bezieht sich auf einen Gerichtsprozess im Jahr 1997, bei dem es um den Baustopp des Nibutani-Dammes ging, den Vertreter der Ainu, die in der Stadt Nibutani (Niptani in der Sprache der Ainu) die Mehrheit stellen, aus religiösen Gründen beantragt hatten. Im Verlaufe des Prozesses wurde festgestellt, dass die Rechte der Ainu zu Unrecht nicht beachtet worden waren. Im Folgenden wurde die Kultur der Ainu unter Schutz gestellt und auch gefördert. Um wirklich von einer „Konvivialität“ der japanischen Mehrheitskultur und der Ainu-Minderheitskultur, so meint Hanazaki, sei die Anerkennung der Ainu als Ureinwohner die erste Voraussetzung.

Im Weiteren beschäftigt sich Hanazaki noch mit der Frage der Beziehung von Feminismus und Militär, worauf ein Gespräch mit wohl Japans bekanntester Feministin Ueno Chizuko (*1948) anschließt.

Mit der Immigration nach Japan bzw. der Aufnahme von Ausländern beschäftigt sich 1992 Katsuragi Takao (*1951), Jurist und Professor an der Gakushuin University, in dem Kapitel „Die japanische Gesellschaft und die Frage nach der Aufnahme von Ausländern“ des Sammelbandes *Das Abenteuer hin zu der Konvivialität* (Inoue, Nawata und Katsuragi 1992, ebd.: 192–266). Darin verweist er zuerst auf die tiefe Unsicherheit, die mit der Aufnahme von Ausländern, insbesondere mit der von Arbeitskräften,

in Japan verbunden ist, wie z.B. der Frage, ob Ausländer sich an die „Moral“, also die gesellschaftlichen Regeln der Japaner halten könnten (ebd.: 226–240). Katsuragi fordert eine dafür notwendige Toleranz und spricht auch über die Frage nach den „Menschenrechten“ von Ausländern in Japan, z.B. bei der Beteiligung an politischen Aktivitäten wie Demonstrationen oder der Situation von illegal in Japan lebenden Arbeitskräften (ebd.: 240–254). Katsuragi unterteilt die Ausländer in Japan in fünf Kategorien ein, wobei die sogenannten *zainichi* (koreanische oder chinesische Minderheit in Japan) als eine besondere Frage nicht berücksichtigt wurden: 1) Arbeitskräfte mit einem legalen Status; 2) ausländische Studierende oder Besucher von Sprachschulen, die zugleich einen Job besitzen; 3) Ausländer mit dem Status eines Auszubildenden; 4) Ausländer, die mit Japanern oder Japanerinnen verheiratet sind und eine Beschäftigung haben (darunter viele japanstämmige Ausländer); 5) Ausländer in Japan ohne offiziellen Aufenthaltsstatus (ebd.: 208–216). Für jede dieser Kategorien gelten unterschiedliche juristische und gesellschaftliche Bedingungen.

In seinen Überlegungen zur „Konvivialitäts-Gesellschaft und Ausländer“ (ebd.: 244–266) geht Katsuragi als Liberaler erst einmal davon aus, dass nicht dem Staat überlassen werden solle, ob Ausländer aufgenommen werden müssten, sondern dies der indirekten Kontrolle des „Marktes“ überlassen werden solle.

> Wenn das so ist, wenn auf dem Markt in Japan die nicht-registrierten ausländischen Arbeitskräfte mit eingeschlossen und vielfältige ökonomische Vertrauensverhältnisse frei geboren werden, und wenn spontan Regeln des Alltagslebens entstehen, dann ist es wünschenswert, dass die Aufnahme von Ausländern durch den vitalen und fairen Markt vollzogen und in einem gewissen Maße freien Lauf gelassen wird. (ebd.: 258)

Er stellt sich das Verhältnis von Japanern und Ausländern als ein gegenseitiges *give and take* vor, und auch die Konvivialität mit den asiatischen Nachbarn werde durch die Aufnahme von Ausländern aus Asien befördert (ebd.: 266).

Katsuragi sieht hier eine Konvivialität von Japanern und Ausländern vor allem in Bezug auf Ausländer als Arbeitskräfte, wobei der Konvivialität auf dem Arbeitsmarkt eine Konvivialität in der Gesellschaft und Kultur folgt.

Der Sammelband *Ein Überblick über die Multikulturelle Konvivialitäts-Gesellschaft* (*Symbiotic Multicultural Societies: A Perspective*) (Suh, Tōyama, Hashiuchi 2000), editiert von Suh Yong-Dal (*1933), einem bekannten Vertreter der südkoreanischen Minderheit in Japan, zuletzt Professor an der Momoyama Gakuin University in Osaka, dem Komparatisten

und Anthropologen Tōyama Jun (*1937), Professor an der Momoyama Gakuin University und von dem Linguist Hashiuchi Takeshi (*1944), ebenfalls Professor an der Momoyama Gakuin University, versammelt eine Reihe von Beiträgen zur Multikulturalität in Japan, aber auch in China, Taiwan, Lateinamerika, den USA und Großbritannien.

Der erste Beitrag, die „allgemeine Einführung“ mit dem Titel „Ein Überblick über die Multikulturelle Konvivialitäts-Gesellschaft – Bürgerrechte von in Japan ansässigen Ausländern und die Fragen von heute und morgen“ (ebd.: 1–16) von Suh Yong-Dal beschreibt, auch im Vergleich zur EU, die Situation und die Geschichte koreanischer Einwanderer nach Japan und fragt: „Was ist Konvivialität?“ (ebd.: 7). Wie viele Autoren/innen ist er etwas verwirrt von der Vagheit und der vielfältigen Verwendungsweise des Begriffs, kommt aber zu dem Schluss, dass es für seine Fragestellung nur meinen kann, in Japan ansässigen Ausländern (vor allem koreanischer Abstammung) die Bürgerrechte zuzugestehen, die Vorstellung einer ethnisch homogenen Gesellschaft aufzugeben und eine multikulturelle Gesellschaft anzustreben. Noch konkreter wird Suh Yong-Dal im zweiten Beitrag „Das Recht der regionalen politischen Partizipation auf dem Weg zur einer Konvivialitäts-Gesellschaft“ (ebd.: 19–38), bei dem die Möglichkeiten bis hin zu lokalem Wahlrecht für in Japan ansässige Ausländer ausgelotet werden und auch ein Gesetzesvorschlag der Demokratischen Partei, der die Möglichkeiten zur politischen Partizipation (einschließlich des Wahlrechts) ins Parlament eingebracht wurde, vorgestellt wird.

Weitere Beiträge beschäftigen sich mit „Minderheitenrechten und der UNO“, der Konvivialität in Bezug auf die vier Länder Großbritanniens, noch einmal mit der koreanischen Minderheit in Japan (kulturelle Konvivialität), der Situation der ethnischen Minderheiten in China, der Situation der ethnischen Minderheiten in Taiwan, der Situation der indigenen Völker in Lateinamerika (einschließlich der Konvivialität der indigenen Völker mit der Natur), der Frage der Multilingualität in den USA (dem Verhältnis des Englischen zu anderen Sprachen), Multikulturalität und Multilingualität in Australien, Spracherwerb des Englischen in Australien, dem Erwerb einer multikulturellen Perspektive durch einen bilingualen Unterricht und zuletzt zur Diskriminierung (durch zeitliche Begrenzung von Verträgen) und der materiellen und psychologischen Situation ausländischer Lehrender in Japan.

Zwei weitere aus einer ganzen Reihe von Werken zur multikulturellen Konvivialität, die oft als Lehrbuch für den Unterricht an Universitäten konzipiert wurden, seien hier vorgestellt.

Die Schrift *Theorie der multikulturellen Konvivialität – Hinweise und Unterrichtstunden für ein Verständnis von Diversität* (Kagami 2013), editiert von Kagami Tomiyo (*1954) Psychologin und Professorin an der Ochanomizu University, konzentriert sich auf Fragen der Multikulturalität in Japan und überwiegend auf die Beziehung zwischen Japanern und Ausländern in Japan. Das erste Kapitel, von Kagami selbst verfasst, mit dem Titel „Was ist die multikulturelle Konvivialität? – aus der Perspektive der Gemeinschafts-Psychologie über die Diversität nachdenken" (ebd.: 11–31) gibt einen Überblick über die Fragestellung und gibt als Beispiel die Schwierigkeiten an, die Ausländer auf dem japanischen Wohnungsmarkt haben. Das erste Stichwort ist das des Konfliktes (ebd.: 13–17), nicht nur zwischen Ausländern (hier aus Brasilien stammende Einwanderer) und Japanern (z.B. auch mit der Polizei oder mit Rechtsradikalen), sondern auch innerhalb der brasilianischen Gemeinschaft, in der z.B. japanisch-stämmige Brasilianer mit nicht-japanisch-stämmigen Brasilianern verheiratet sind. Nach einem Modell von Falbo und Peplau (1980) entwirft Kagami ein Schema, das in die zwei Achsen gegenseitig/einseitig und indirekt/direkt aufgeteilt ist und folgende Konflikt-Lösungsstrategien unterscheidet: 1) indirekt und gegenseitig: Besänftigung, Andeutungen, affirmative Emotionen; 2) direkt und gegenseitig: überzeugen, Verhandlungen, Miteinander-Reden; 3) indirekt und einseitig: ausweichen, negative Emotionen; 4) direkt und einseitig: Beauftragung (anderer), bitten, geltend machen von Standpunkten, Würde, Zwang.

Weiter schaut Kagami auf die Kinder, die „mit dem Ausland verbunden sind" (also mit Immigrationshintergrund), bzw. dem Verhalten in Bezug auf die „Akzeptanz fremder Kulturen" und unterscheidet nach Berry (Berry, John W.: „Immigration, Acculturation, Adaption", in: *Applied Psychology: An International Review*, 1997, 5–68) die folgenden vier Formen dieser Akzeptanz: *integration*, *assimilation*, *separation* und *marginalization*, je nach der Wichtigkeit, die der Aufrechterhaltung der Beziehungen zu der Partner-Gruppe beigemessen bzw. dem Erhalt der eigenen Kultur zugemessen wird (ebd.: 19). An diesen theoretischen Bausteinen wird schon deutlich, dass die „multikulturelle Konvivialität" als Ziel eines Handelns und eines Prozesses verstanden wird, in der je nach Situation verschiedene Handlungsweisen und sogar verschiedene Ergebnisse möglich sind.

Im Abschnitt zu „Multikulturelle Konvivialität und Gemeinschafts-Psychologie“ (ebd.: 22–27) führt Kagami die zentralen Begriffe der Gemeinschafts-Psychologie auf, als da wären: „Einklang von Mensch und Umwelt“ (sowohl soziale als auch natürliche Umwelt), „der Mensch als Existenz in einem sozialen Kontext“, „die große Bedeutung von Stärke und Kompetenz“, „Empowerment“ (von Hilfebedürftigen), „die große Bedeutung von Vorsorge vor Behandlung“, „eine Haltung, mit der die Diversität des Menschen respektiert wird“, „ein Gefühl für die Gemeinschaft haben“, „die Kooperation mit anderen Wissenschaften bzw. Wissenschaftlern und Praktikern“ und schließlich „soziale Reformen anstreben“, womit gemeint ist, dass soziale Bedingungen angestrebt werden sollen, in denen „die Konvivialität einer multikulturellen Gesellschaft“ verwirklicht werden kann.

Im Folgenden geht Kagami noch auf den Zusammenhang von Globalisierung und multikultureller Konvivialität ein, wobei sie das Beispiel der internationalen Ehe wählt, deren Zahl auch in Japan wächst. Weiter sei es wichtig, dass die multikulturelle Konvivialität auf der Ebene der Regionen und der Erziehung eine Aufgabe der gesamten japanischen Gesellschaft sei und eine positive Sichtweise eingenommen werden, bei der kulturelle Diversität als Bereicherung empfunden werde (ebd.: 27–29).

In der Rubrik „Schlüsselbegriffe“ wird, in Rückgriff auf eine Definition des Innenministeriums 2006 (Ministerium für Inneres und Telekommunikation), folgende Definition von „multikulturelle Konvivialität“ gegeben:

> Menschen, die hinsichtlich ihrer Staatsangehörigkeit oder ihrer Ethnie differieren, akzeptieren gegenseitig ihre kulturellen Unterschiede, und während sie anstreben, eine gleichberechtigte Beziehung zu schaffen, leben sie zusammen als konstituierende Mitglieder einer regionalen Gesellschaft. (ebd.: 29)

In den weiteren Beiträgen verschiedener Autoren/innen werden folgende Fragen diskutiert: in Bezug auf in Japan lebende Ausländer (vor allem in Bezug auf Menschen koreanischer und chinesischer Abstammung bzw. auf Südamerikaner mit japanisch-stämmigem Hintergrund); die Situation von japanischen Rückkehrern aus China, die nach dem Zweiten Weltkrieg in China blieben; die regionale Gesellschaft und die multikulturelle Konvivialität am Beispiel einer Grundschule in Shinjuku (mit konkreten Beispielen von Schüler/innen mit Erfahrungen von Diskriminierung und Identitätskrisen); Kinder mit Immigrationshintergrund; die Japanisch-Erziehung in der Provinz; Internationale Ehen und Bilingualität; Flüchtlinge (Asylbewerber); Menschen mit Behinderungen; Firmen und technische Praktikanten aus dem Ausland; multikulturelle Konvivialität an den Universitäten (in Bezug auf Auslandsstudierende); japanische Kinder, deren Eltern als Ex-

Pads im Ausland leben; und schließlich die Situation in Südkorea in Bezug auf Arbeitsimmigranten und internationale Ehen.

Das Thema „Firmen und technische Praktikanten“ (ebd.: 246–264), hier vorgestellt von Moriya Tomomi (*?), Professorin an der Okayama University und Spezialistin für multikulturelle Pädagogik und Japanisch-Erziehung, wird in der japanischen Öffentlichkeit derzeit viel diskutiert, weil die Idealvorstellung – gleichzeitig Minderung des Arbeitskräftemangels auf dem japanischen Arbeitsmarkt und Ausbildung für Menschen aus anderen Ländern (zu 75% aus China) – auf viele Probleme in der Realität stößt. Von den Problemen als Ausländer/in in der japanischen Gesellschaft mal ganz abgesehen, ist zu einem die Hürde, was die notwendigen Japanischkenntnisse angeht, sehr hoch, nicht nur, was die notwendige staatliche Prüfung angeht, sondern auch im späteren Berufsalltag, und zum anderen arbeiten viele der Praktikanten/innen nicht in dem Beruf, den sie in Japan erlernen. Moriya fordert von der Gesellschaft eine Akzeptanz der Existenz ausländischer Praktikanten/innen und schlägt vor, dass die regionale Gesellschaft und die Praktikanten gemeinsam an der Lösung der Probleme arbeiten.

Weiter soll hier noch kurz das Lehrbuch *Zum ersten Mal lernen –Kommunikation mit fremden Kulturen – hin zu einer multikulturellen Konvivialität und der Konstruktion von Frieden* (*Introduction to Intercultural Communication*, Ishii, Kume, Hasegawa, Sakuragi und Ishiguro 2013), verfasst von Ishii Satoshi (1936–2017), Kommunikationswissenschaftler und ehemaliger Professor der Dokkyo University, Kume Teruyuki (*1944), Linguist und Professor an der Rikkyo University/Saint Paul's-University, Hasegawa Noriko (*?), Kommunikationswissenschaftlerin und Professorin an der Hokusei Gakuen University in Sapporo auf Hokkaido, Sakuragi Toshiyuki (*1964), Sprach – und Kulturwissenschaftler am Gustavus Adolphus College, Minnesota, USA, und Ishiguro Taketo (*?), Kommunikationswissenschaftler und Professor an der Juntendo University in Tokyo, vorgestellt werden. Da hier der Begriff der „Kommunikation mit fremden Kulturen“ (*ibunka komyunikēshon*, interkulturelle Kommunikation) hier im Mittelpunkt steht, werden die Begriffe, die in direktem Zusammenhang damit stehen (vor allem Kultur und Kommunikation, aber auch Ethnizismus, Kulturrelativismus, Kulturpluralismus, Ich, Identität, interkulturelle Liebe, Vorurteil, Diskriminierung, direkte und strukturelle Gewalt, Macht, Sprache, nicht-sprachliche Kommunikation, Kulturschock, Erziehung etc.), diskutiert und teilweise definiert sowie auch

konkrete Beispiele für eine interkulturelle Kommunikation und ihre Probleme angeführt.

Im Vorwort wird als Ziel dieses Lehrbuchs die Rolle als „Wegweiser in Richtung einer Gesellschaft der Konvivialität, der Diversität usw." (ebd.: 1) formuliert, wobei als Beispiele die Diskriminierung bzw. der Ausschluss von Arbeitsimmigranten, Ausländern, Homosexuellen und andern Minoritäten angeführt werden, und „man kann sagen, dass die Verantwortung der ‚Lehre der Kommunikation mit fremden Kulturen', die existiert, weil sie auf eine friedliche Konvivialität zwischen einander fremden Kulturen zielt, sehr groß ist" (ebd.). „Konvivialität" ist hier zusammen mit „Frieden" (als friedliches Zusammenleben) das Ziel, dem das Erlernen des Umgangs (der Kommunikation) mit fremden Kulturen, der interkulturellen Kommunikation, letztlich dient.

Als Beispiel für ein religiös dominiertes Problem der multikulturellen Konvivialität wird das Verhältnis des Islam zu seinen „Bruderreligionen" Judentum und Christentum in dem Beitrag „Konflikt und Gespräch zwischen verschiedenen Kulturen und Religionen" (Gotō 2006) von dem Historiker und Islamwissenschaftler Gotō Akira (*1941), bis 2008 Professor an der Toyo University, diskutiert. Eine zentrale Frage z.B. bei der Entstehung des sogenannten Palästina-Problems ist für Gotō, ob es sich um ein genuin politisches oder religiöses Problem handele (ebd.: 94). Er beantwortet es mit der Auffassung, dass es ursprünglich eher um ein politisches Problem in Europa gehe, aus dem heraus der Zionismus entstanden sei (ebd.: 97), das aber später religiös aufgeladen worden sei (ebd.: 99 ff.). Nach der Diskussion weiterer Fragen wie die Situation in Afghanistan, dem *Clash of civilisations* und dem islamistischen Terror fragt er schließlich nach der Möglichkeit der Konvivialität:

> „Die Konvivialität" ist vor allem ein Problem der Menschen, welche die Hegemonie (die Führerschaft) in den Händen halten. […] Sowohl in der Kultur als auch in Gesellschaft des Menschen gibt es Hegemonie. (ebd.: 114 f.)

Gotō nennt als Beispiel die Hegemonie des Westens, die zurzeit im Niedergang begriffen sei, wobei das Stimmungshoch in den islamischen Bewegungen ein Symbol dafür sei. Die Wahrscheinlichkeit, dass die islamische Zivilisation die Hegemonie erringe, sei jedoch gering, was aber kein Grund zur Verzweiflung sei. Gotō meint:

> Für die „Konvivialität" müssen wir nicht darüber nachdenken, wer unter dem Aspekt der Kultur oder Religion in Zukunft die Hegemonie bekommen sollte, sondern überlegen, ob eine Hegemonie überhaupt nötig ist. (ebd.: 115)

Als letztes soll hier noch erwähnt werden, dass auch ein Wörterbuch zur multikulturellen Konvivialität erschienen ist: Tabunka kyōsei kīwādo jiten henshū iinkai (Ed.): *Stichwort-Wörterbuch der multikulturellen Konvivialität* (2010; erste überarbeite Aufl. [2004]). In sechs Kapiteln werden Stichwörtern zu den Komplexen „Multikulturelle Gesellschaft und Minderheiten", „Immigranten und Japaner", „In Japan ansässige Ausländer", „Erziehung", „Regierung und Kommunalverwaltungen" und „Bürgerbewegung und NPO" vorgestellt. *Kyōsei* selbst wird nicht weiter erklärt.

5.5.3 Außenpolitik

Auch das Thema einer konvivialen Außenpolitik hat eine Reihe von Buchveröffentlichungen hervorgebracht. Von Kurosawa Mitsuru (*1945), Jurist und Professor am Osaka Jogakuin College, editiert wurde der Band *Was ist Internationale Konvivialität? – für eine Welt der Rechtlichkeit und im Frieden* (Kurosawa 2014; es handelt sich dabei um den dritten Band der Sonderreihe des Forschungsinstituts für Internationale Konvivialität am Osaka Jogakuin College).

Im Vorwort (ebd.: i–x), in dem er anhand der Begriffsgeschichte ihre Herkunft in der biologischen Symbiose und dem Mutualismus verortet, schreibt Kurosawa:

> Das Ziel dieses Buches ist es, den Begriff der „Internationalen Konvivialität" weit und tief zu untersuchen. […] Dieses Buch bezweckt nicht die „Konvivialität" als allgemeinen Untersuchungsgegenstand zu analysieren, sondern die „Internationale Konvivialität", und beabsichtigt, diese im Rahmen der Handlungsformen, welche die Absichten der internationalen Gesellschaft bzw. der Weltgesellschaft tragen, zu untersuchen. (ebd.: i–v).

Kurosawa bezieht sich neben anderen auch auf Ivan Illich, „den die japanischen Forscher nun öfter in Bezug auf *kyōsei* im Sinn von ‚conviviality' erwähnen", seine Kritik an der *institutionalized producitivity* und den Gebrauch des Begriffs Konvivialität für einen *autonomous and creative intercourse*. Seine grundsätzliche Kritik der Produktivität teilt Kurosawa allerdings nicht, weil er die Menschen „der eigenen Kräfte (potency) und Freiheit beraube" (ebd.)

Im Folgenden versucht Kurosawa eine genauere Bestimmung des Begriffs „Internationale Konvivialität" zu geben:

> Zuerst, in Bezug auf das Subjekt bzw. die Relationalität der „Internationalen Konvivialität", enthält sie unvermeidlich das Element des Internationalen oder Globalen, weil es sich um eine „internationale" Konvivialität handelt, und einfach nur inländische Aktivitäten und Phänomene sind damit ausgeschlossen. Weiter sollten auch die Beziehungen zwischen Mensch und Natur, Mensch und Umwelt, Kultur und Kultur usw. ausge-

> schlossen sein, und die Beschränkung auf Beziehungen zwischen Handlungskörpern der internationalen Gesellschaft als Begriff wird für wünschenswert gehalten, weil sie den Bereich der Diskussion bzw. dessen Korrektheit verdeutlicht. (ebd.: vi)

Die „Handlungskörper" (*kōitai*) der Internationalen Konvivialität wären demnach neben den Staaten internationale Organisationen, Nicht-Regierungsorganisationen (NGO) und auch einzelne Personen.

> Weiter ist in dem Feld, das den Forschungsgegenstand der „Internationalen Konvivialität" bildet, die Hauptströmung der „Konvivialität" traditionell der Bereich des „Friedens", aber es sollten, so denken wir, außer dem „Frieden" ein Bereich mit Feldern wie auch „Gerechtigkeit", „Rechtlichkeit", „Fairness", „friedliches Gleichgewicht" usw. zum Gegenstand gemacht werden. (ebd.)

Also sollen nach Kurokawa nicht nur die Abwesenheit von Krieg, sondern auch ökonomische Gerechtigkeit und Menschenrechte in einem aktiven Verständnis von Frieden einbezogen werden. Auf der vertikalen Achse sollten die „Sicherheitsgarantie für Menschen", auf der horizontalen Achse Fragen wie „Garantie der wirtschaftlichen Sicherheit", „Garantie der Energiesicherheit", „Garantie der Nahrungsmittelsicherheit", „Garantie der Umweltsicherheit" etc. behandelt werden (ebd.).

Weiter sollte sich nach Kurosawa die Forschung zur Internationalen Konvivialität damit befassen, wie eine Konstruktion von Beziehungen aussehen könnte, in der internationale Organisationen nicht das Nullsummenspiel spielen, sondern sich auf eine Win-Win-Politik ausrichten. Für eine Stärkung der internationalen Öffentlichkeit sei eine Orientierung am Gewinn für die gesamte internationale Gesellschaft, am internationalen Gemeinwohl zu fördern. Man sei sich aber bewusst, dass eine klare Definition für „Internationale Konvivialität" noch nicht existiere (ebd.: vii).

Der erste Beitrag von Sasaki Hiroshi (*1966), Politikwissenschaftler bzw. Friedensforscher und Professor an der Niigata University of International und Information Studies, mit dem Titel „Der Sinn des Begriffs ‚Internationale Konvivialität' – von der ‚Krise' zur ‚Konvivialität'" (ebd.: 1–23) geht von dem Beispiel der „Großen Ostjapanischen Erdbebenkatastrophe" am 11. März 2011 aus, bei der neben schweren Erdbeben und Tsunamis auch die Havarie von Reaktoren im AKW Fukushima Daiichi im Vordergrund standen, um zu verdeutlichen, dass die 1) die menschliche Gesellschaft auf der Basis einer Welt-Umwelt stehe und 2) die „Bedrohungen" und „Risiken", welche die heutigen Gesellschaften bedrohten, nicht innerhalb nationaler Grenzen zu bewältigen seien. Für die Diskussion weist Sasaki darauf hin, dass es eine Reihe schon etablierter Begriffe gebe, die der „Internationalen Konvivialität" nahe seien, wie „Internationale

Koexistenz“ (*kokusai kyōzon*) und andere, die wie *international agreement*, *international treaty*, *international protocol*, *international covenant*, *international partnership*, *international coordination*, *international cooperation*, *cooperative security*, *common security* und *international aid/assistance/support*, aber auch *tolerance*, *conversation* (Bedeutung von Gesprächen) und schließlich *commonality* zu berücksichtigen seien. Die Internationale Konvivialität (internationale Hilfe, internationale Zusammenarbeit) bewege sich zwischen zwei Vektoren: der im Wesentlichen auf nicht-staatliche Diversität der Akteure gerichtete und der auf die globale Gemeinschaft (inklusiver Charakter der Fragen) mit internationalen Verträgen gerichtete und der internationalen Koexistenz gerichtete Vektor.

Im Weiteren diskutiert Sasaki, ob *kyōsei* als *symbiosis* oder als *conviviality* verstanden werden sollte. „Folglich ist die Bedeutung von *kyōsei* mit Bezug auf die ‚symbiosis‘ sicher keine einfache Beziehung einer präetablierten Harmonie.“ (ebd.: 12). Sasaki sieht die Symbiose als eine Notgemeinschaft, in der sich zwei Partner zum Zweck des Überlebens in einer Welt des „Fressen-und-gefressen-werdens“ in Erkenntnis einer gemeinsamen Gefährdung zusammentun. „Konvivialität“ würde also so etwas wie eine internationale Notgemeinschaft meinen, in der man sich einigt, um gemeinsam zu überleben. Vielleicht sollte hier darauf hingewiesen werden, dass Kurosawa hier die Bedeutung des Prinzips der Symbiose in der Natur möglicherweise unterschätzt.

Für den Gebrauch von *kyōsei* als *conviviality* bezieht sich Sasaki wieder auf Illich und dessen Vorstellung eines kreativen Zusammenlebens von Mensch und Mensch bzw. Mensch und Natur, bei der die Autonomie der Partner gewahrt bleibt. Im internationalen Bereich bestehe *conviviality* einmal aus einer Politik des Win-Win, zum anderen aus einer Zusammenarbeit, die nicht auf Starken und Schwachen, sondern auf einer Zusammenarbeit unzähliger „Schwacher“ untereinander und mit der natürlichen Umwelt beruhe. Die *international conviviality* sei deswegen mit einer *transnational conviviality* bzw. einer *cosmopolitan conviviality* verbunden.

Der Beitrag „Internationale Konvivialität und eine Konstruktion des Friedens in Ostasien“ (ebd.: 24–43) von Chiba Shin (*1949), Professor an der International Christian University (im Folgenden zu ICU abgekürzt) in Tokyo mit den Fachgebieten der Politologie und Theologie, beschäftigt sich mit dem dreistufigen Modell der Zusammenarbeit von „Toleranz“, „Gespräch“ und „Kooperation“. Weitere Themengebiete des Bandes sind die Menschenrechte, die Umwelt (u.a. mit den Fragen des Regenwaldes

und der Klimapolitik) sowie die Frage der Entwicklung und Erziehung (Erziehung in der Muttersprache, Erziehung der Kinder von Immigranten).

Mehrere weitere Bände der *ICU 21seiki COE shirīzu* (Serie der International Christian University im Rahmen des 21. Jahrhundert-Center-of-Excellence-Programms des Ministeriums für Erziehung, Kultur, Sport, Wissenschaft und Technologie) beschäftigten sich ebenfalls mit der internationalen Konvivialität. In dem Band 8 „Bilanz der Vergangenheit und der wirkliche Sachverhalt von Japans kolonialer Herrschaft – hin zu Frieden und Konvivialität in Ostasien" (Sasakawa, Kim und Naitō 2010), editiert von Sasakawa Norikatsu, (*1940), Rechtswissenschaftler und bis 2005 Professor an der Meiji University in Tokyo, Kim Sun-il (Wirtschaftswissenschaftler und Historiker, *?) und Naitō Mitsuhiro (*1957), Rechtswissenschaftler an der Senshu University in Tokyo, wird die koloniale Vergangenheit Japans vor allem in Korea und Taiwan unter verschiedenen Aspekten ausführlich beleuchtet, wobei auch die Aufarbeitung dieser Zeit nach 1945 in Japan eine Rolle spielt. In dem Beitrag von Naitō Mitsuhiro, „Die Gerichtsprozesse zu Kriegsentschädigungen nach dem Krieg in Japan und koloniale Herrschaft – die japanische Verfassung und Kolonialismus" (ebd.: 239–257) kommt er zu dem Schluss, dass – für eine wahre Aussöhnung und Frieden und Konvivialität in Ostasien – finanzielle Entschädigungen allein nicht genügten, sondern der „Krieg als Handlung von Menschenrechtsverletzungen" abgelehnt, die „Fehler der Vergangenheit bestätigt" und die Opfer unter allen möglichen Aspekten Betreuung erhalten und Maßnahmen ergriffen werden müssten, damit sich dasselbe nicht wiederholt (ebd.: 253).

Ishimura Shū (*1946), Rechtswissenschaftler und Professor an der Senshu University, schließlich fragt nach den Möglichkeiten („Illusion oder Realität") einer „Ostasiatischen Gemeinschaft" (ebd.: 259–269). Konvivialität meint in diesem Band eine Politik des Friedens, der Kooperation und auch so etwas wie Verständnis für den anderen.

In dem Band 10 der Reihe mit dem Titel *Das Grand Design von Frieden und Verständigung – für Konvivialität in Ostasien* (Murakami, Chiba 2009), herausgegeben von Murakami Yōichiro (*1936), bis 2008 Professor an der ICU, und Chiba Shin, spielen die Schlagwörter der *Grand Theory* und des *Grand Designs* für eine Politik des Friedens und der Verständigung, eine umfassende Theorie des Friedens, in vielen Beiträgen eine zentrale Rolle. Der wesentliche Inhalt dieser Großtheorie wären neben Frieden und Verständigung eben Konvivialität.

Einen kurzen Gastbeitrag steuert dabei der norwegische Friedensforscher Johan Galtung (*1930), „Über den Begriff kyōsei“ (ebd.: 189–193) bei, in dem er versucht, sich dem japanischen *kyōsei* zu nähern. Er sieht den Sinn des Begriffs, den er im Sinn der Symbiose auffasst, in der „Interaktion“ zwischen Ich und Du, in dem „wir“, und somit in Konzepten der Solidarität und des Zusammenschlusses (ebd.: 192). Der Politologe Moriwake Daisuke (*1968), Professor an der Seigakuin University in der Präfektur Saitama, verknüpft in „Hobbes und Arendt – eine Analyse des Denkens über „Frieden, Verständigung und Konvivialität“ (ebd.: 101–131) die zentralen Begriffe des Friedens, der Verständigung und der Konvivialität des Bandes mit den Philosophien von Thomas Hobbes und Hannah Arendt. Bei beiden, bei allen Unterschieden, sei die Konvivialität (das Zusammenleben und die Kooperation von Menschen) mit dem (bei Hobbes egoistischen) Streben nach Sicherheit und dem daraus folgenden Handeln verbunden. Auf der Verlängerungslinie dieser Konvivialität liege dann der Frieden.

In „Hin zu ‚Konvivialität‘ und ‚Verständigung‘ – die ‚Methode des Verzeihens‘ als Überlegungen des Religionsvergleichs“ (ebd.: 261–288) zeichnet Morimoto Anri (*1956), Theologe und Professor der ICU, Konzepte des Verzeihens im Kontext von Schuld, Schuldgefühl, Sühne und Strafe sowohl im Christentum bzw. Judentum als auch in Japan nach.

In „Für die Verwirklichung von Frieden und Konvivialität in Ostasien“ (ebd.: 289–317) von Chiba Shin (*1949), Professor an der ICU mit den Fachgebieten der politischen Ideengeschichte und Theologie werden die aktuellen (u.a. territorialen) Probleme der Staaten in Ostasien dargestellt sowie eine Kritik an der unzureichenden Aufarbeitung und Wiedergutmachung für Japans „Kriegsverantwortung“ geübt. Als Antwort auf die Probleme nennt Chiba die drei Begriffe *wa* (和), der im konfuzianischen und buddhistischen Denken wurzelt und sowohl „Frieden“ als auch „Harmonie“ bedeuten kann – und somit über den Begriff des Friedens (*heiwa*, 平和) hinausgeht – sowie Konvivialität und Gerechtigkeit. Zur „Konvivialität“ schreibt Chiba:

> […] ich möchte nun das Potential und die Rolle untersuchen, die „Konvivialität“ in der Funktion als Schlüsselbegriff haben kann, um im heutigen Ostasien eine Verständigung und einen aktiven Frieden zu erreichen. Nach unserem Verständnis lässt sich der Begriff historisch gesehen im weiteren Sinn als der Genealogie von „wa“ (Frieden, Harmonie) zugehörig denken. (ebd.: 306)

Chiba weist darauf hin, dass *kyōsei* im Englischen mit *conviviality*, *living together* und *symbiosis* wiedergegeben werden könne und die Elemente

aller drei enthalte. Chiba zufolge aber komme *conviviality* dem Begriff *kyōsei* am nächsten, weil darin der Charakter einer reziproken Beziehung, Wechselseitigkeit und Intersubjektivität ausgedrückt werde (ebd.: 306). Da es keine feste Definition von Konvivialität gebe, schlägt er vor, drei Modelle von Konvivialität zu unterscheiden: „das ‚Toleranz-Modell', das ‚Gesprächs-Modell' und das ‚Modell der Gemeinsamkeit' (ebd.: 307). Chiba verbindet das Konzept des „aktiven Friedens" mit dem dritten Modell. Es bedeute die Sphäre einer kollektiven Sicherheit, in der auch die Subjektivität und Freiheit sowie die Sphäre einer psychologischen Sicherheit gewährleistet werden (ebd.: 310). Für den Frieden in Ostasien werden alle drei Modelle der Konvivialität gebraucht, das der Toleranz (passiver Frieden), das des Gesprächs (von Diskussionen bis zur Suche nach gemeinsamen Standpunkten) und das der Gemeinsamkeit (aktiver Frieden) (ebd.: 311). Schließlich verknüpft Chiba die Konvivialität auch noch mit der Gerechtigkeit, mit *equity und fairness* (ebd.: 311–313).

Ein Sonderband der Reihe (Ergänzungsband 2), editiert von dem Politikwissenschaftler Wilhelm M. Vosse (*?), Professor an der ICU, und dem Wirtschaftswissenschaftler Shimokawa Masatsugu (*1961), Professor an der Sophia-Universität in Tokyo, mit dem Titel *Hin zu einer Theorie und Vorschlägen für politische Maßnahmen für „Frieden, Sicherheit und Konvivialität"* (Vosse, Shimokawa 2010) beschäftigt sich mit verschiedenen Aspekten einer internationalen Politik des Friedens und der Konvivialität, mit Stichworten wie *transculture*, den *piqueteros* in Argentinien, mit der Frage, ob Japan eher das Großbritannien oder das Deutschland Asiens sei (ein Beitrag von Wilhelm M. Vosse), der Beziehung Japans zu den ostasiatischen Nachbarländern und einer Theorie der Friedens-Konstruktion. Zwei Beiträge gehen näher auf die Konvivialität ein.

Der Erziehungswissenschaftler Chiba Akihiro (*1934), ehemaliger Mitarbeiter der UNESCO und Professor an der ICU, diskutiert in seinem Beitrag (Kapitel 4) „Frieden, Konvivialität, – ein Vorschlag aus Japan, die Möglichkeiten des Dialogs?" (ebd.: 57–84) verschiedene Begriffe in anderen Sprachen, die mit *kyōsei* vergleichbar sind wie *convivialty*, das vom Konfuzianismus geprägte und die Werthaltung der gegenseitigen Hilfe zum Ausdruck bringende koreanische *sangsaeng* (相生), das philippinische *sama sama* oder *bayanihan* oder diverse Begriffe im indischen Denken. Eine Internationalisierung der Konvivialität sieht er in der Politik der UNESCO gegeben, wie z.B. in Programmen wie der *ESD* (*Education for Sustainable Development*) oder der *EFA* (*Education for all*). Er beschreibt weiter ausführlich qualitativ und quantitativ die Verwendung des Begriffs

kyōsei in Japan und fasst den Begriff, den er auch international verwendet sehen möchte, so zusammen:

> Die Konstruktion einer Konvivialitäts-Gesellschaft bedeutet keine ewigen Abhängigkeitsverhältnisse oder die Fortsetzung eines parasitären Zustandes und auch keinen auf andere ausgeübten Zwang, sondern hat als Fundament das Gefühl der Rücksicht, bei der gegenseitig die Menschenrechte und die Kultur des anderen geachtet werden, das Prinzip von Autonomie und Konvivialität, und ultimativ einen Geist, der die Würde allen Lebens akzeptiert. (ebd.: 82)

Gregory Fuchs (*?, Professor an der Washington State University), schreibt in seinem Beitrag „Konvivialität und die kreative Zerstörung" (ebd.: 87–113, Kapitel 5):

> Konvivialität verweist im weiteren Sinn auf den Begriff des Friedens. Dies wird notwendigerweise begleitet von dem spontanen Bestreben, Sicherheit, die gegenseitige Abhängigkeit und die friedliche Koexistenz sowohl im Inneren der Gesellschaft als auch zwischen den Gesellschaften zu bewahren. (ebd.: 87)

Fuchs beruft sich u.a. auf Habermas und dessen Konzept eines „Weltbürgertums", wenn er einen neuen Regionalismus, neue Formen der internationalen Zusammenarbeit und eine „kreative" Zerstörung alter staatlicher Strukturen andenkt und dabei auch den Begriff der „Konvivialität" für nützlich hält.

Ein Jahr früher als *Das Grand Design von Frieden und Verständigung – für Konvivialität in Ostasien* (Murakami, Chiba 2009) erschien der englischsprachige Band *A Grand Design for Peace and Reconciliation – Achieving* Kyosei *in East Asia* (Murakami, Schoenbaum 2008), der ebenfalls im Rahmen des ICU-COE-Projekts entstand. Editoren sind der Philosoph und Spezialist für Wissenschaftsgeschichte, ehemals Professor an der Tokyo University und der International Christian University, Murakami Yōichirō (*1936), sowie der Jurist und Wirtschaftswissenschaftler Thomas J. Schoenbaum (*1939), ehemaliger Professor der ICU. Dieser Band beschäftigt sich zuerst mit der Frage, ob eine „Grand Theory" nach der Kritik der sogenannten Poststrukturalisten und in einer Zeit des „Skeptizismus" noch möglich sei, um dann die Möglichkeiten einer „Groß-Theorie" (*grand theory*) des Friedens auszuloten.

Auch hier findet sich ein Beitrag von Johan Galtung, mit dem Titel „Toward a grand theory of negative and positive peace: peace, security and conviviality" (ebd.: 90–106). Grundlage seiner Überlegungen ist die Sicht des Friedens als eine Form von Beziehung: „The basic point ist that peace, like conflict and violence, is a *relation*." (ebd.: 91). Er unterscheidet diese Beziehungen in negative, indifferente und positive, von denen er zuerst die

zwei Formen des negativen Friedens (Abwesenheit von Gewalt etc.) und die des positiven Friedens (Präsenz einer Harmonie) und weiter drei Formen der Friedensforschung ableitet:

1. *Violence–war–arms studies*: looking at the intent and the capability to inflict harm.
2. *Negative peace studies*: examining how to reduce/eliminate negative relations.
3. *Positive peace studies*: studying how to build ever more positive relations. (ebd.: 91 f.)

Er versucht, mit Hilfe der von Ralph Gon Hoy Siu (1917–1988) entlehnten buddhistischen, der mittelindischen Sprache Pali entlehnten Begriffe *dukkha* and *sukha*, die Galtung mit „suffering/frustration" bzw. „pleasure/fulfillment" übersetzt (ebd.: 93), ein Schema für die Einordnung von Beziehungen zu entwickeln, in denen eine Situation von unerträglichem Leiden bis zu höchster Erfüllung eingeordnet werden kann, um somit eine „grand theory of negative and positive peace" zu entwickeln. In einem Appendix (ebd.: 104–106) geht Galtung ebenfalls auf den Begriff *kyōsei* ein. Er bezieht sich dabei auf Überlegungen von Chiba Shin mit dessen Dreistufenmodell von Tolerierung/Koexistenz über Kommunikation bis zur Gemeinsamkeit (*commonality*), wenn er konstatiert:

> *Kyosei*, that is tolerance plus conversation commonality, moves on to ever higher levels away from anti-biosis, disharmony and violence. Japanese peace studies is on a good course in using *kyosei* as its guiding light, with all the word's connotations, pointing to a positive peace, not only moving away from war and violence. (ebd.: 105)

Der dritte Teil schließlich beschäftigt sich mit „A Grand Design For Achieving Kyosei In East Asia" (ebd.: 109–197). Neben Beiträgen von Philip West, Professor of Modern Asian Affairs an der University of Montana zu „Mapping the sorrows of war" (ebd.: 109-136), von Thomas J. Schoenbaum zu der positiven Rolle Japans als „Soft Power" nach dem Zweiten Weltkrieg („Foreign policy strategies for Japan: a non-Japanese perspective", ebd.: 138–158) sowie über die religiöse Basis in Japan von Entschuldigung (*apology*), Vergebung und Versöhnung mit den asiatischen Nachbarn, mit Bezug vor allem auf die Ayase-Legende, in „Toward a theology of reconciliation: forgiveness from the perspective of religion" (ebd.: 159–175) von Morimoto Anri (*1956), Professor für christliche Theologie an der ICU, ist es vor allem Chiba Shin, der sich ausführlich in „For realizing *Wa* and *Kyosei* in East Asia" (ebd.: 176–197) mit der Konvivialität im Kontext der Beziehung Japans zu seinen asiatischen Nachbarn beschäftigt. Dabei fällt sein Urteil erst einmal kritisch aus:

> The failure of the postwar Japanese government to accomplish properly the historic task of resolving the issues of war responsibility, reparation, and individual compensation should be considered the single most fatal defect in the politics of democracy in postwar

> Japan after the devastating defeat of 1945. […] This historic failure also has become the biggest impediment to the inauguration of good and proper international relations in the postwar historical context of East Asia, South-East Asia, and the Southern Pacific region. (ebd.: 178)

Nach einer Diskussion der Leistungen und Versäumnisse der japanischen Politik in Bezug auf Wiedergutmachung und Übernahme der Verantwortung für den Krieg und die Kriegsverbrechen im Zweiten Weltkrieg geht Chiba auf das Konzept von *wa* (和) ein, das in seinen chinesischen Ursprüngen konfuzianisch-buddhistischen Ursprungs ist und mit „Harmonie" oder „Frieden" übersetzt wird. Es ist Bestandteil von Wörtern wie „Frieden" (*heiwa*, *wahei*), *chōwa* („Harmonie", „Einklang", „Aussöhnung" u.a.), *wakai* („Versöhnung", „Vergleich"), *wayaku* („Friedensabkommen") und anderen mit ähnlicher Bedeutung.

Chiba geht nun auf die im Jahr 604 der Kaiserin Suiko (554–628) in Auftrag gegebene und von Kronprinz Shōtoku (574–622) erstellte Verfassung mit 17 Artikeln ein, deren „Leitmotiv" eben *wa* gewesen sei. Chiba verweist auf die buddhistisch-konfuzianische Grundierung des Begriffs; der Buddhismus wurde in Japan im 6. Jahrhundert eingeführt und gerade auch in der Zeit von Suiko und Shōtoku aktiv in Japan verbreitet. Weiter geht Chiba davon aus, dass der Begriff *wa* gestützt werde durch den buddhistischen Begriff *jihi* (慈悲, „Barmherzigkeit", „Erbarmen", „Mitleid", „Nächstenliebe" u.a.) und den konfuzianischen Begriff *jin* (仁, „Barmherzigkeit", „Edelmut", „Wohltätigkeit", „Menschenliebe" u.a.), wobei der konfuzianische Ausdruck sich vor allem an die Personen (meist Männern) mit Macht und Einfluss richtet. Chiba betont auch:

> In Prince Shotoku's usage, *wa* is never *do* (sameness). On the contrary, *wa* can be said to be Prince Shotoku's own idea of *kyosei*. For to the Prince, *wa* basically means an attitude of seeking commonality, by affirming and accepting the other's difference. That is something similar to Ivan Illich's notion of 'conviviality'. […] It seems to the present author that this notion of *wa* has a great importance for becoming the common and shared notion of peace in the East Asia region and thus facilitating the task of achieving reconciliation and peace in this area. (ebd.: 188)

Zum Begriff *kyōsei* selbst stellt Chiba Überlegungen an, wie dieser Terminus ins Englische übertragen werden kann, worauf schon näher in dem Kapitel 2.1 eingegangen wurde. Chiba sieht den Begriff der *conviviality* mit seinen Nuancen der Reziprozität, der Freude und der Intersubjektivität als vielleicht am ehesten geeignet an, *kyōsei* im Englischen wiederzugeben. Er verweist auf das von ihm entwickelte Modelle dreier Stufen von *kyōsei* (*toleration*, *conversation*, *commonality*), wobei er als Vertreter der ersten Stufe Kurokawa Kishū, als Vertreter der zweiten Inoue Tatsuo und

als Vertreter der dritten Ozeki Shūji und Yoshida Masatoshi (*1940), Philosoph und ehemaliger Professor an der Hosei University, nennt (ebd.: 190). Chiba kommentiert die heutige Situation in Ostasien so:

> One might say that in the context of East Asia the current state of *kyosei* remains at the first level, the tolerance model. In this model there is only a negative peace, that is, there is no active interference but merely the prerequisite for other levels of kyosei has not been met – that is, the demand for remedial justice has not yet been satisfied. We should move on to stage (b), the conservation model, by facilitating multi-level mediation dialogues. Then we can finally reach the level of (c), a commonality (positive peace). (ebd.: 192)

Weiter führt Chiba drei weitere Begriffe in die Diskussion ein: Gerechtigkeit (*justice*) in Verbindung mit dem jüdischen Begriff für Frieden *shalom* und die Vision eines Gemeinsamen Hauses (*common house*) in Ostasien.

In diesem Kontext ist auch der Sammelband zu einer „friedensfähigen Zukunft“ in englischer Sprache zu beachten, den Murakami Yōichirō, Kawamura Noriko (*?), Professorin an der Washington State University mit dem Spezialgebiet Geschichte von Frieden, Krieg und Diplomatie in Asien, und Chiba Shin 2005 veröffentlich haben und der den Titel *Toward a Peaceable Future: Redefining Peace, Security and Kyosei from a Multidisciplinary Perspective* (Murakami, Kawamura, Chiba 2005) trägt. Der Band selbst enthält „an outcome of a multi-year research collaboration between International Christian University (ICU) in Tokyo, Japan and Washington State University (WSU) in Pullmann, Washington“ (ebd.: IX).

Der erste, thematisch einleitende Beitrag „Human Security as an Integrating Concept in Peace, Security, and *Kyosei* (Conviviality) Studies“ (ebd.: 1–11) von Martha Cottam (*1954), Politikwissenschaftlerin und Professorin an der Washington State University, und Otwin Marenin (?), Professor für Strafrecht an selbiger Universität, beschäftigt sich auch mit der Konvivialität. In diesem Artikel wird vor allem das Konzept der Sicherheit, die verschiedenen Möglichkeiten der Bedrohung (*threat*) und die Strategien ihrer Eindämmung diskutiert. *Kyosei* wird hier als *social conviviality* (ebd.: 1) verstanden, für die das Gefühl der Sicherheit eine Voraussetzung sei.

Um einen Beitrag, der genauer auf den Begriff *kyosei* eingeht, handelt es sich bei „*Kyosei*: A Vision for Education and Society in the 21st Century“ (ebd.: 53–65) von Fujita Hidenori (*1944), bis 2009 Professor für Soziologie an der ICU und seit 2011 Professor an der Kyoei University in Kasukabe, Präfektur Saitama. Dabei greift Fujita auf ein Konzept von sozialer Symbiose (*symbiosis*) zurück, den die Chicago School der Sozio-

logie als ein Schlüsselbegriff für *human ecology* und *urban sociology* entwickelt habe. Die Form der sozialen Symbiose (Mutualismus) sei den Teilnehmern dabei nicht bewusst (ebd.: 55). Weiter sei jede Gesellschaft notwendigerweise auch symbiotisch, und die verschiedenen Einheiten dieser Gesellschaft stünden in Beziehung zueinander, seien aber auch unabhängig voneinander. Analog des biologisch-ökologischen Symbiose-Modells werden acht verschiedene Formen eines symbiotischen Systems oder symbiotischer Beziehungen unterschieden:

> isolation and indifference, competition and domination, utilization and parasitism, and communication and collaboration. (ebd.: 58)

Vier idealtypische Formen von Symbiose werden diskutiert: 1) *Embracive symbiosis* (eine Symbiose, bei dem die Teilnehmer gemeinsame Werte, Überzeugungen und Normen teilen); 2) *Segmented/segregated symbiosis* (arbeitsteilige und ausdifferenzierte Form von Symbiose, einschließlich von unterschiedlichem Status in Hierarchien); 3) *Market-oriented symbiosis* (wie in 2, nur dass noch das egoistische Eigeninteresse der Teilnehmer dominiert; 4) *Civic symbiosis* (eine Symbiose, bei der autonome, unabhängige, gleichberechtigte Bürger zum gemeinsamen Nutzen und für soziale Wohlfahrt kooperieren (ebd.: 60 f.). Letztere, die *civil symbiosis*, bildet für Fujita dann zusammen mit *kyosei* den Ausgangspunkt, um Reformbemühungen im japanischen Erziehungssystem zu diskutieren und Werte wie *acceptance*, *participation* und *cooperation* (in einer Vielfalt von Individuen und Gruppen, die zusammenarbeiten, sich einander widmen und gemeinsame Werte teilen) zu diskutieren (ebd.: 63).

Fujita verweist zwar darauf, dass beide Begriffe ein Ideal darstellten, wobei *civic symbiosis* auch als analytischer Begriff gelten könne, beide sich aber auch inhaltlich unterschieden. *Kyosei* umfasse im Gegensatz zur *civic symbiosis* nicht nur soziale Beziehungen, sondern auch solche zwischen Mensch und Umwelt. Weiter sei *kyosei* dynamischer als *civic symbiosis*, weil *kyosei* auf die Realisierung friedlicher, vertrauensvoller, freizügiger, gegenseitig unterstützender und kooperativer bzw. partnerschaftlicher Beziehungen orientiert sei (ebd.). Auch wenn der Begriff der sozialen Symbiose aus der Chicago School nicht vollständig mit der Konvivialität gleichgesetzt wird, so scheint es doch wichtig zu sein festzuhalten, dass in der Soziologie der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts der Begriff im Englischen so etwas wie einen Vorläufer besaß.

In „Understanding Peace, Security and *Kyosei*: An Intercultural Communication Perspective“ (ebd.: 155–165) von Mary M. Meares (*?), Pro-

fessorin des College of Communication & Information Sciences der University of Alabama, in dem Fragen der internationalen Kommunikation behandelt werden, wird *kyosei* etwas detaillierter als Form von menschlicher Kommunikation behandelt:

> *Kyosei* (conviviality, or the ability to live in symbiotic harmony with others) can be contrasted with actions or interactions that create a hostile or isolating environment characterized by incivility and discourtesy. While *kyosei* requires more than just politeness, our judgements about the relative civility or incivility of an action (and their subsequent contribution to harmonious or disharmonious relationship) are based on the cultural norms within which we operate. These norms can include expected verbal and nonverbal behaviors, as well as interaction norms. (ebd.: 158)

Als Beispiel für die Schwierigkeiten bei der Konvivialität wird im Bereich der interkulturellen Kommunikation *face* (im Sinn von „Gesicht wahren") genannt, bei dem die Teilnehmer das positive Image von sich selbst zu bewahren versuchten (ebd.: 158–160).

Auch Michael W. Myers (*?), Professor an der School of Politics, Philosophy and Public Affairs an der Washington State University, thematisiert in „Ethical and Religious Perspectives on *kyosei* (Living together)" (ebd.: 167–177) *kyosei* als „Zusammenleben" und fasst zu Anfang seine Überlegungen so zusammen:

> 1) *Kyosei* (conviviality, or living together justly and peacefully) requires a moral backdrop or moral nature against which moral or intellectual virtues may be practiced.
> 2) Ethical reasoning is autonomous and cannot be superseded by simple divine commands.
> 3) Nevertheless, the religious imagination can feed the streams of our moral lives and can suggest new forms of moral relationship. (ebd.: 167)

Auch mit Hilfe der Überlegungen von Mentius (372–289 v.Chr., oder 385–303 bzw. 302 v. Chr.) werden moralische Überlegungen von säkularen oder atheistischen und religiösen (christlichen) Überzeugungen gegenübergestellt und diskutiert. Myers stellt dann fest: „*Kyosei* – living together justly and peacefully – involves recognition that relationships can be moral." (ebd.: 175). Schließlich weist Myers darauf hin, dass der interreligiöse Dialog ein wichtiger Aspekt von *kyosei* sei (ebd.: 176).

Morimoto Anri diskutiert in ihrem Beitrag „Understanding the People of Other Faiths: Conviviality among religions" (ebd.: 179–189) ebenfalls die Frage des Verhältnisses von Religion und Konvivialität. Die Eingangsfrage lautet:

> Is conviviality (*kyosei*) possible among different religions? […] Indeed, it seems to be the very nature of religious commitment to make exclusivist claims. (ebd.: 179)

In einer ausführlichen Diskussion am Beispiel der christlichen und muslimischen Religion wird eine interne, innerreligiöse Selbstüberprüfung gefordert, und Morimoto kommt zu dem Schluss:

> Thus the solid foundation of conviviality can be found in a redefined confidence in respective traditions, a confidence that is attained only through a rigorous process of self-reflection. The future of each religious tradition depends on its capacity to allow such internal criticism. […] In short, a meaningful inter-religious dialogue presupposes a sustained and committed intra-religious dialogue. (ebd.: 188)

Hier sei kurz auf eine kleine Auswahl von Publikationen verwiesen, die sich mit Fragen der Internationalen Konvivialität befassen. Der Sammelband *Konvivialität und Wohlfahrt, betrachtet von dem Crossborder her – der Charakter der Grenzüberschreitung gesehen im Raum des Alltagslebens* (Anbo, Hosomi, Takeda, Ikeno 2005) ist das Ergebnis eines von Forschungen, die von 2001 bis 2003 an der Kwansei Gakuin University in Nishinomiya, Präfektur Hyōgo, auf Initiative des Sozialwissenschaftlers Anbo Norio (1946–2003), ehemaliger Professor der Universität, durchgeführt wurden. Der Schlüsselbegriff wird hier von *crossborder*, dem Überschreiten von Grenzen, gebildet. In dem ersten Beitrag „Flüchtlingshilfe und regionale Entwicklung – hin zu einer Konvivialität von Flüchtlingen und Gast-Gemeinschaft“ (ebd.: 10–43) spricht Shimizu Yasuko (*1970), Hohe Flüchtlingskommissarin der UNHCR, vor allem über die Situation von Kriegsflüchtlingen u.a. in Afrika und betont die Bedeutung von „Entwicklung“ (Entfaltung von Entwicklungsmöglichkeiten) für die Flüchtlinge. Damit sind die Unterstützung bei Ackerbau, Viehzucht, Haltung von Kleintieren, Aufbau von Geschäftstätigkeiten im Bereichen wie Handel und Handwerk, die Schulung von *leader*, technische bzw. Berufs-Ausbildung und allgemein Erziehung (ebd.: 23) und im weiteren Sinn der Bau von Schulen, Brücken etc. und die Bohrung von Brunnen gemeint.

Schließlich äußert sich Shimizu auch zur Konvivialität:

> Es ist leicht gesagt, dass man die Flüchtlinge verstehen soll. Aber um dies zu verwirklichen, sind politische Maßnahmen zur Förderung der Konvivialität unabdingbar. Aber politische Maßnahmen allein reichen nicht. Auf Unterschiede und Friktionen ist zu reagieren, und darüber hinaus ist es notwendig, dass alle Beteiligten beharrlich damit fortfahren, die Geduld aufzubringen, nach Methoden zu suchen, in der die Friktionen überwunden werden und man, beruhend auf Empathie, koexistiert. (ebd.: 39).

In den anderen Beiträgen geht es wieder um die „multikulturelle Konvivialität“, insbesondere in Bezug auf den wachsenden Wirtschaftsaustausch mit China bzw. Ausländern in den Regionen, um die Konvivialität von Behinderten und Nicht-Behinderten und um das Verhältnis von „Opfern von

Kriminalität“ und der Gesellschaft. Ein weiterer Beitrag beschäftigt sich mit dem Thema „‚Männer‘ und ‚Frauen‘ in der Pflegearbeit – die Frage der Teilnahme von männlichen Pflegearbeit“ (ebd.: 96–133), verfasst von Sawada Yukiko (*?), Professorin an der Kansai University in der Präfektur Osaka und Spezialistin für Gender-Fragen. Dabei unterscheidet sie vier Gender-Typen bei Männern: 1) *androgynous*; 2) *sex-typed* (besonders männlich), 3) *cross sex typed* (weiblicher Typ von Mann); 4) *undifferentiated* (ebd.: 106). Die wachsende Zahl von Männern in der Pflege beruht demnach auch darauf, dass es für Männer leichter geworden ist, eine weniger deutlich „männliche“ Identität zu formen.

5.5.4 Geschichte

Eng verbunden mit dem Thema der Außenpolitik sind die Fragen, die Historiker in Bezug auf die Konvivialität aufwerfen. Der Geschichtswissenschaftler und ehemalige Lehrer und Universitätsdozent Yoshida Gorō (*1921) beschäftigt sich in der Schrift „Die Weltgeschichte der Autonomie und Konvivialität“ (Yoshida 1990) vor allem kritisch mit der Einteilung der Geschichte in die zwei Fächer „Japanische Geschichte“ und „Weltgeschichte“ (als eine Geschichte der Ausländer) an japanischen Schulen, und weiter mit dem Verhältnis Japans zu seinen asiatischen Japanern, dem im Rahmen einer Geschichte Ostasiens mehr Aufmerksamkeit gebühre, bzw. mit der Konzentration auf die westliche bzw. europäische Geschichte im Rahmen der Weltgeschichte. Als Gegenbeispiele bzw. zur Illustration werden die Frage der ethnischen Zusammensetzung der USA im Kontrast zu der japanischen Vorstellung einer ethnisch homogenen japanischen Nation und ausführlich Beispiele aus philippinischen, bulgarischen und griechischen Geschichtsschulbüchern diskutiert.

Unter „Autonomie“ wird bei Yoshida das Streben nach Selbständigkeit von Ethnien und Völkern verstanden. Zu seinem Geschichtsverständnis und zur Konvivialität finden sich folgende Ausführungen:

> Es sind letztlich die Völker [*minshū*, im Sinn von *demos* oder Volksmassen], welche die Geschichte machen. Die Fragen, denen sich die Völker in Ostasien, in Asien, in Afrika, in Amerika, auf der ganzen Welt bewusst bzw. selbst bewusst werden oder vor denen sie nolens volens stehen, sind die Fragen des biologischen Lebens (der Existenz, die als Frage von Frieden und Sicherheit oder auch nach der Befreiung vom Hunger behandelt werden kann), die Fragen des Alltagslebens (die als Frage nach Erhöhung des Lebensstandards oder Armut bzw. als Frage nach der Frage der Ausrottung des Hungers gestellt werden kann), die Fragen der Freiheit und Gleichheit (die als Frage der Demokratisierung bzw. der Abschaffung von Diskriminierung aufgefasst werden kann) und die Fragen von Fortschritt und Prosperität, die Frage nach der Unabhängigkeit der Völker

> [*minzoku*, im Sinn eines ethnischen Verständnis von Völkern] (auf ihrem Grund finden sich alle Fragen der Autonomie und darüber hinaus der des Respekts vor dem anderen, und sie sind eng und unzertrennlich mit der der Konvivialität und Koexistenz verbunden). Dazu möchte ich die Frage nach der Etablierung der Bildung für eine Ethnie bzw. die Schaffung einer Volkskultur nennen, und so sortiere sie hypothetisch in fünf bis sieben Fragen. (ebd.: 109)

Als vermutlich wichtigste Frage für Japaner, Koreaner und Chinesen hält Yoshida die Frage nach der Unabhängigkeit bzw. Einheit (ebd.). Konvivialität als Steigerung von Koexistenz wird hauptsächlich verstanden als Respekt vor dem anderen Volk, mit dem ein anderes Volk friedlich und kooperativ zusammenleben soll.

Weiter soll hier noch die Schrift *Die Konvivialitäts-Gesellschaft und nationale Hysterie – vom Blickpunkt der Schulbücher für Geschichte aus betrachtet* (Okamoto 2013) von dem Sozialwissenschaft- und Erziehungswissenschaftler Okamoto Tomochika (*1971), Professor an der Tsukuba University, Erwähnung finden, in der er eine kritische Analyse japanischer Schulbücher in Bezug auf deren Darstellung der japanischen Geschichte (Okinawa, Ryukyu, Yamato, Taiwan, Konzepte wie Nation und Staatsbürger etc.) vornimmt. In Kapitel vier (ebd.: 109–163) „Die Stellung der nationalen Hysterie in Bezug auf die Konvivialitätsgesellschaft“ beschäftigt sich Okamoto mit dem Begriff *kyōsei*, wie er in den Schulbüchern der letzten Jahren Verwendung findet. Dabei sieht er ihn als Begriff, der die starken Konkurrenzverhältnisse auch in den Schulen durch das Moment der Zusammenarbeit und Koexistenz ausbalancieren soll, obwohl er in den 70er Jahren einmal durchaus kritisch in der Bewegung gegen die Ausgrenzung von Behinderten gebraucht worden sei. Okamoto sieht die Konvivialität, so wie sie in Schulen vermittelt wird (als Zusammenleben mit dem „anderen“) als Kehrseite der Erziehung zum Patriotismus (zur Liebe zu Japan), weil sie im Gegensatz zu einem Begriff wie „Transnationalismus“ nicht mit dem Konzept des Nationalstaates bricht, sondern in deren Rahmen auch das Zusammenleben mit dem „anderen“ wie Ausländern, Behinderten etc. fördere. „Liebe zur Nation“ und „Konvivialität mit anderen“ passen nach Okamoto daher durchaus zusammen, was die Schulbuchpolitik angehe.

5.6 Behinderten- und Sozialversicherungspolitik

Der Konvivialitäts-Diskurs in den Bereichen der Behindertenpolitik (einschließlich der Behinderung alter Menschen) und der Pädagogik hat

besonders viele und besonders früh Veröffentlichungen hervorgebracht, von denen hier nur eine kleinere Auswahl von Büchern vorgestellt werden kann. Über „Konvivialität“ mit Kindern, Schülern, Ausländern in Japan, alten und behinderten Menschen zu sprechen scheint also besonders nahe zu liegen, zumal es sich auch um in den Medien stark präsente Themenfelder handelt.

Programmatisch kann vor allem der Sammelband *Die Bewegung zur Befreiung der Behinderten – Eine neue Welt der Autonomie und Konvivialität* (1982), herausgegeben vom Zenkoku shōgaisha kaihō undō renraku kaigi („Konferenz der Bewegung zur Befreiung der Behinderten“), gelten. Hier werden einige Aspekte des Themas, mit dem sich die „Bewegung zur Befreiung der Behinderten“ wohl schon seit den 70er Jahren beschäftigt hat, unter den Schlagworten „Autonomie und Konvivialität“ diskutiert.

Der Schriftsteller Futsukaichi Yasushi (1929–2008, Künstlername Gōto Yasushi), selbst durch eine Zerebralparalyse behindert, skizziert darin zuerst in Formen der Diskriminierung Behinderter in der japanischen Geschichte und die Übernahme von europäischen Vorstellungen von Behinderung und Behinderten im Zuge der Modernisierung Japans („Die Geschichte der Diskriminierung Behinderter und ihr Leben“, ebd.: 9–28). Er setzt die Geschichte der Diskriminierung von Behinderten mit dem Ausschluss aus der Gesellschaft in der gegenwärtigen japanischen Gesellschaft in Bezug und geht dabei auf den Mythos des missgebildeten Gottes Hiroko, Kind des mythischen Gründerpaares Izanami und Izanagi, in der ältesten japanischen Mythensammlung, dem *Kojiki* („Aufzeichnungen alter Begebenheiten“, 712) sowie aus Beispielen von Diskriminierung von Behinderten durch die Vorstellungen im japanischen Buddhismus im japanischen Mittelalter und auf das Leben von Behinderten im Mittelalter (etwa 1185–1392) und in der Edo-Zeit (1603–1868) ein; so seien behinderte Kinder oft in einer Zeit, in der die Kindstötung zur Regulierung des Bevölkerungszahl diente, nach der Geburt getötet worden (ebd.: 21).

Der Soziologe und Journalist Yagi Kōsuke (*1944) beschreibt in kurzen Zügen der Politik der Exklusion (Sammlung in Sondereinrichtungen, Ausschluss von Arbeitsmöglichkeiten) von Behinderten nach dem Zweiten Weltkrieg und die Bewegung zu deren Befreiung. Der Soziologe Ōtani Tsutomu (1943–2014), ehemals Professor an der Kwansei Gakuin University in Nishinomiya, diskutiert in „Die gegenwärtige Behinderten-Politik und der Standpunkt der Behindertenbewegung“ (ebd.: 54–74) insbesondere in Bezug auf die „Konsumgesellschaft“, fordert eine Veränderung der

menschlichen Beziehungen auch zu Behinderten und schlägt die Organisation als Behindertenbewegung vom Standpunkt der „Schwachen“ vor.

Der ehemalige Journalist Senimoto Michitoshi (*1939) geht auf die Frage „Das Behinderten-Problem als Menschenrechtsfrage“ (ebd.: 75–95) und diskutiert diese unter den Aspekten des Ausschlusses und der Frage des „Zugangs“ nicht nur zu materiellen Gütern, sondern auch zu Arbeit und Öffentlichkeit. Auf den letzten beiden Seiten des Artikels wird eine „Charta der Behinderten“ (ebd.: 94 f.) veröffentlicht, in der er u.a. das Recht darauf, „ein autonomes, aktives und erfülltes Leben zu führen“, das Recht auf Unterstützung und die Nutzung von verschiedenen Diensten sowie andere materielle Güter, das Recht von Kindern, „in einem Haushalt aufzuwachsen“, das Recht auf Vergnügen und Erholung oder auch das Recht auf eine *barrier-free*-Gesellschaft formuliert.

Andere Beiträge befassen sich mit der aktuellen Situation zu Beginn der 80er Jahre, mit dem Recht auf Arbeit, Formen ihrer Diskriminierung und Wege zu ihrer Befreiung, auch im Fall psychisch Kranker. Insgesamt werden darin die Forderungen erhoben, die heute in Japan vor allem unter dem Stichwort „Inklusion“ und *empowerment* von körperlich und geistigen Menschen diskutiert werden.

1988 erschien die Schrift „Im Zeitalter des Bio nach der Konvivialität – eine Theorie der Anti-Eugenik“ (Furukawa, Yamada, Fukumoto 1988), in dem die Konvivialität die abschließende Klammer der verschiedenen Beiträge bildet. Es handelt sich um Beiträge zum „Das zur ‚Ware‘ gewordene Leben“ (ebd.: 7–43), zum „„Selbstbestimmungsrecht‘ der Frauen und Leben“ (ebd.: 45–75), zur „Verwalteten Säuglingspflege – unter dem Versicherungssystem für Mutter und Kind“ (ebd.: 77–110), zu der Frage „Was ist es, was die Ausbreitung der ‚Betreuung von behinderten Kindern behindert?‘“ (ebd.: 111–137) und zu „Das Eugenik-Denken in uns befragen“ (ebd.: 137–165). Es handelt sich also um Beiträge, die aus feministischer Sicht Fragen der Eugenik, der Abtreibung und Verhütung, der Erziehung behinderter Kinder und die mit der Gentechnik verbundenen ethischen Fragen behandeln. Die drei Editoren des Bandes sind der Verlagsredakteur und in Bürgerinitiativen aktive Furukawa Seiji (*1933), der Kinderarzt Yamada Makoto (*1941) und die Journalistin Fukumoto Eiko (*1934).

Furukawa verweist nun in seinem Beitrag „Über ‚Konvivialität‘ und ‚Menschenrechte‘ – im Zeitalter von Verwaltung und Manipulation“ (ebd.: 167–207) auf eine Wurzel des Begriffs *kyōsei* in der Bewegung „Zusammen leben, zusammen erziehen, zusammen lernen“ (ebd.: 169), die er vor allem an dem Namen des Psychologen Yamashita Tsuneo (*1940) fest

macht. Die Bewegung hatte sich ab Ende der 60er Jahre gegen den Druck, der durch ein auf Fortschritt und Entwicklung ausgelegtes Denken auf Kinder und Behinderte ausgeübt werde, gewandt. Bei dem Gebrauch des Begriffs der Konvivialität werde von Yamashita eingewandt, dass „gegenüber Wörtern wie ‚Menschenrecht' und ‚Rechtsanspruch', die Wörter der Moderne seien, die ‚Konvivialität' ein Wort sei, das die Moderne – was der Logik der Industrialisierung, der Steigerung der Effektivität und deren Menschenbild entspricht – kritisiere" (ebd.: 174). Furukawa widerspricht und meint, dass der Begriff der Konvivialität in der Analyse lokaler Schulen längst verankert sei und deswegen auch in Hinblick auf die Menschenrechte, also auf die Kritik an der Diskriminierung von Behinderten, verwendet werden könne.

Nach einer Kritik der Umwelt- und Anti-Atom-Bewegung wegen einer zu problematischen Verwendung des Begriffs „Behinderung" und der Warnung von dem überwachten und verwalteten Menschen geht er schließlich noch einmal auf die Konvivialität ein. In einer tiefen Krise des menschlichen Seins seien nicht nur „Menschenrechte" und „Demokratie" in Gefahr, sondern es müssten die Menschenrechte auf der Basis der Konvivialität diskutiert werden (ebd.: 201).

> Der Grund dafür ist, dass, vereinfacht gesagt, die „Konvivialität" horizontal auf die Beziehungen von Mensch zu Mensch bezogen aufgefasst wird, während hingegen die „Menschenrechte" als vertikale Beziehung, bezogen auf Macht und Individuum, verstanden werden. (ebd.)

Furukawa hält die Konvivialität vor allem für wichtig, um mit ihr die Konkurrenz und das damit verbundene Denken von „überlegen und minderwertig" einschließlich der daraus folgenden Diskriminierung zu kritisieren.

In einem von dem Literatur-Nobelpreisträger Ōe Kenzaburō (*1935), Vater eines behinderten Sohnes, dem Arzt (Spezialist für Rehabilitationsmedizin) Ueda Satoshi (*1932), dem Wirtschaftswissenschaftler und ehemaligen Professor an der University of Tokyo, Masamura Kimihiro (*1931), und der Pflegerin und ehemaligen Professorin für Pflegewissenschaften an dem Japanese Red Cross College of Nursing, Kawashima Midori (*1931) gemeinsam verfassten Band *Von Autonomie und Konvivialität sprechen – Behinderte, alte Menschen und Familie, Gesellschaft* (Ōe, Ueda, Kawashima und Masamura 1990) verbindet der Begriff *kyōsei* („Konvivialität") Praktiken, die ein „Zusammenleben" zwischen Menschen mit „Behinderung" und solchen ohne Behinderung ermöglichen soll. Ōe hat in seiner Literatur häufig das Zusammenleben mit einem behinderten Sohn thematisiert, und sein Werk *Shizuka na seikatsu* (1990, *Stille*

Tage, 1994) wurde 1995 von dem Filmregisseur Itami Jūzō (1933–1997) verfilmt.

Bei dem von Ōe Kenzaburō und Ueda Satoshi gemeinsamen verfassten Kapitel „‚Die Akzeptanz von Behinderung' als gemeinsame Aufgabe der Menschen" (S. 7–84) handelt es sich um ein Gespräch der beiden, in der der Laie Ōe mit seinen konkreten Erfahrungen und seiner literarischen Verarbeitung, einschließlich der Lektüre von Literatur, und der Spezialist für Rehabilitation Ueda der Frage der Förderungen von Menschen mit Behinderung den Möglichkeiten eines Zusammenlebens mit Menschen mit Behinderungen nachgehen.

Ein Schlüsselbegriff dabei ist der der Akzeptanz (*juyō*, 受容), der von Ueda in „Referenzmaterial" (ebd.: 78–84) näher erläutert wird. Dabei bedeute „Akzeptanz" weder ein „sich abfinden" noch eine zu einfache „Änderung der Haltung", sondern meine im Gegenteil eine aktive psychische Überwindung der Behinderung und eine Veränderung der Werthaltung, bei der oder die Behinderte mit ihren Möglichkeiten und Grenzen nicht abgewertet werde (ebd.: 74–76).

Bei dem Umgang mit einer Behinderung des eigenen Kindes skizziert Ueda fünf Phasen, parallel zu denen der Trauer: Schock, Negierung, Verwirrung, das Bemühen um eine Lösung und schließlich die (positiv verstandene) Akzeptanz und Überwindung der Vorurteile (ebd.: 77–84).

In dem zweiten Teil des Buchs „Hin zu einer Wohlfahrtsgesellschaft" (ebd.: 85–154) spricht Ueda mit dem Wirtschaftswissenschaftler Masamura, selbst Vater eines behinderten Kindes mit Down-Syndrom, über dessen persönliche Erfahrungen (z.B. die, von dem Gesundheitssystem allein gelassen zu werden oder die Grenzen von „Wissen") und Fragen des Wohlfahrtssystems in Japan.

Masamura spricht dann davon, dass man in Japan nicht so sehr einen Wohlfahrtsstaat (Sozialstaat) nach europäischem Vorbild, den er an Namen wie John Maynard Keynes (1813–1946) oder Gunnar Myrdal (1898–1987) festmacht, entwickeln solle, sondern eine „Wohlfahrtsgesellschaft" (*fukushi shakai*). Damit ist die aktive Beteiligung der Bürger an dem System der Wohlfahrt gemeint, die nicht dem Staat allein überlassen werden solle (ebd.: 124 f.). Masamura spricht sich dabei u.a. für einen höheren Status und eine bessere Bezahlung der Menschen, die soziale Arbeit leisten, für den Abbau von Anstalten und der Autonomie von Gemeinden und Institutionen aus (ebd.: 126–154).

Der dritte und letzte Teil „Autonomie und Pflege bei alten Menschen" (ebd.: 155–203) beinhaltet ein Gespräch zwischen Ueda Satoshi und

Kawashima Midori über diese Frage. Ein wichtiger Punkt dabei ist die Frage, wie auch in Japan ein Maximum an persönlicher Autonomie der alten Menschen in der häuslichen Pflege oder in einem Heim gewahrt werden kann.

In dieser Schrift erscheint der Begriff der „Konvivialität“ eigentlich nur im Titel. Er bildet damit einen Dachbegriff für das komplizierte Zusammenleben von Behinderten und Nicht-Behinderten bzw. dem alter Menschen mit ihren Familien bzw. mit ihren Betreuern/innen und Pflegern/innen.

Der Politikwissenschaftler Miyamoto Tarō (*1958), Professor an der Chuo University, hat in der Serie Iwanami Shinsho (Band 1639) eine Studie unter dem Titel *Die Strategie der Konvivialitäts-Garantie <gegenseitige Unterstützung>* (Miyamato 2017) veröffentlicht. In der Einleitung (ebd.: i–viii) wird dabei die Verwendung des Begriffs so begründet, dass es ihm um die Überwindung der „Dichotomie von ‚Unterstützen‘ und ‚Unterstützt werden‘“ (ebd.: iii) gehe. Miyamoto zielt auf eine Politik, bei der eine staatliche und gesellschaftliche Unterstützung von Hilfsbedürftigen ohne Diskriminierung hin zu einer Konvivialitäts-Garantie weiterentwickelt wird.

> Konvivialitäts-Garantie ist ein neues Wort, aber inhaltlich stellt es keine Neuheit dar, und es ist auch keine abstrakte, von der Realität entfremdete Argumentation. Sie wurzelt darin, wie die verschiedenen Formen von gegenseitiger Unterstützung im regionalen Raum aufgestellt sind, und weiter beruht sie auf Lehren, die aus den vom Staat voran getriebenen Reformen der staatlichen Sozialversicherung gezogen werden. (ebd.: v)

In dem Werk wird zuerst analysiert, warum die bisherige Sozialversicherung an ihre Grenzen stößt, wobei auf soziale Veränderungen wie die Zunahme von alleinstehenden Müttern (Abkehr vom Modell des finanziell die Familie unterstützenden Vaters) und die Alterung der Gesellschaft verwiesen wird. Er kritisiert die diskriminierende Wirkung der traditionellen Sozialversicherungs-Politik, die eine Verstetigung der Hilfsbedürftigkeit verursache, und er befürwortet eine Politik, bei der sich alte Menschen, Behinderte und Menschen in Not stärker an der Unterstützung beteiligen können (ebd.: 51).

> Die Unterstützung von Seiten der „Unterstützenden“ zu korrigieren und den „Unterstützen“ Gelegenheiten anzubieten, sich zu beteiligen, bedeutet kurzum einen Beistand, bei der mehr Menschen sich an Orten der gegenseitigen Unterstützung beteiligen. Mit Orten der gegenseitigen Unterstützung sind vom lokalen Wohngebiet bis Arbeitsstätten von einer Gemeinde Orte gemeint, in denen direkt oder indirekt die gegenseitigen Bedürfnisse miteinander erfüllt werden. (ebd.)

Miyamoto führt einige Beispiele an wie die kommunalen Arbeitsstätten nach dem „Universal"-Muster, aktive NPOs oder kommunale Initiativen zur „Schaffung von Vierteln". Die Politik der Sozialversicherung soll vor allem dazu dienen, eine Unterstützung der personellen Autonomie zu gewährleisten.

In dem fünften und letzten Kapitel „Der Konvivialität genannte Wert und die Politik" (ebd.: 191–222) unterscheidet er „Konvivialität" als „Mittel" (Unterstützung auf Gegenseitigkeit und in gegenseitigem Interesse, wobei immer eine schwierige Frage die der steuerlichen Finanzierung sei) und als „Ziel", in der die „Konvivialität" zur gesellschaftlichen Norm werde.

In Bezug auf die Politik kritisiert er Tendenzen zum Populismus, der auf das Recht des Stärkeren setze, und unterscheidet vier Formen der Politik in Bezug auf die Konvivialitäts-Garantie: eine wirtschaftsliberale Politik, welche die „Selbsthilfe", eine konservative Politik, welche die gegenseitige und konviviale Hilfe und eine liberale Politik (im deutschen Kontext wäre das eher eine sozialliberale oder sozialdemokratische Politik), der die öffentliche Hilfe betone; die letzte Form sei eine „Konvivialitäts-Garantie-Politik", welche die Solidarität zwischen Eigenhilfe, gegenseitiger Hilfe, konvivialer Hilfe und öffentlicher Hilfe fördere (ebd.: 211). Miyamoto unterstützt also keine Politik des „Entweder-oder", sondern die des „Sowohl-als auch", wobei die Konvivialität sozusagen den Kern der Sozialpolitik bilden soll.

Hier seien noch ein paar weitere Beispiele kurz erwähnt: Tanaka Yasuo (*1958), Psychiater, Spezialist im Bereich der klinischen Psychologie, Leiter einer Klinik und ehemals u.a. Professor an der erziehungswissenschaftlichen Abteilung der Universität Hokkaido, beschreibt in seiner Schrift *Der Weg von der Unterstützung hin zur Konvivialität – von der klinischen Behandlungen von Entwicklungsstörungen hin zur Solidarität im Alltag* (Tanaka 2009) anhand von konkreten Beispielen eine Behandlung, die auf Verständnis, Akzeptanz des anderen und Empathie beruht.

Itō Shizuko (*1950), Beraterin für den Lebensalltag alter Menschen, beschäftigt sich mit ihrer eher praktisch angelegten Schrift *Alte Menschen zusammenrufen – von der Isolation zur Konvivialität* vor allem mit der Frage, wie alte Menschen ihre Isolation durchbrechen können und vor allem, wo sie wie leben sollten, z.B. in der Großstadt in der Nähe ihrer Kinder oder in ihrer Heimat auf dem Lande. Hier ist mit der Konvivialität tatsächlich wörtlich „Zusammenleben" gemeint.

Yoshikawa Masahiro (*?), Professor für Soziale Wohlfahrt an der Aichi Prefectural University in Nagoya, beschreibt in dem Lehrwerk für die Studierenden der OUJ (Open University of Japan, eine Rundfunkuniversität) *Behinderte kennen, die Konvivialitäts-Gesellschaft leben* (Yoshikawa 2017) die verschiedenen Aspekte von Behinderung und der Betreuung von Behinderten sowie die soziale und juristische Situation von behinderten Menschen und der Behindertenpolitik in Japan. Im letzten Kapitel 15 (ebd.: 255–273) mit dem Titel „Hin zu einer Verwirklichung der Konvivialitäts-Gesellschaft“ nennt er folgende fünf „überschreitende Gesichtspunkte“ dafür:

1) die jeweiligen Menschen haben sowohl ein gefestigtes Selbst als auch ein Bewusstsein der Zugehörigkeit;
2) eine Gesellschaft, in der sich die jeweiligen Menschen mit den verschiedenen Anderen in ihrer Heterogenität verstehen, sich gegenseitig anerkennen und akzeptieren;
3) eine Gesellschaft, die Menschen auf Grund ihres Alters, dem Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein einer Behinderung oder des Geschlechtsunterschiedes nicht ausschließt oder anders behandelt;
4) eine Gesellschaft, in der alle Menschen, während sie nun unterstützen oder unterstützt werden, in verschiedenen Formen sich beteiligen und etwas beitragen;
5) eine Gesellschaft, die reich ist an mannigfaltigen Verbindungen und Kontakten.

(ebd.: 256 f.)

Als Beispiele werden der Umbau von Räumen in *barrier-free*-Zonen und ein „universeller Tourismus“, bei dem sich alle an Reisen erfreuen können, genannt.

Zuletzt sei hier der Sammelband *Die Konvivialitäts-Lehre der Behinderung – Ausschluss und Entfremdung überwinden* (Hori 2012), der von Hori Masatsugu (*1957), Professor für Soziale Wohlfahrt an der Kumamoto Gakuen University in Kumamoto editiert wurde, angesprochen. Darin finden sich Beiträge wie zum „Zusammen leben“ von Behinderten und Nicht-Behinderten („Die Fallgrube der Einrichtungsbedingungen in Bezug auf die Bewegung der ‚Erziehung im Zusammen-Leben‘“, ebd.: 164–193) von Futami Taeko, einer Verfechterin des Prinzips der Inklusion oder „Diskriminierung und Konvivialität in Bezug auf die Minamata-Krankheit“ (ebd.: 226–252), in dem sich der Arzt und Wissenschaftler Harada Masazumi (1934–2012) mit der Diskriminierung der an der Quecksilber-Vergiftung, der sogenannten Minamata-Krankheit, erkrankten Menschen beschäftigt und die Konvivialität mit den Opfer fordert (die „Minamata-Krankheit“ steht für eine Quecksilbervergiftung bzw. ihre Folgen, die in der Stadt Minamata in der Präfektur Kumamoto Mitte der 50er Jahre auftrat und an der schätzungsweise 10 000 Menschen erkrankten).

In dem letzten Beitrag (Kapitel 10, „Die Perspektive der Konvivialitäts-Lehre der Behinderung“, ebd.: 253–285) beschäftigt sich Hori noch einmal zusammenfassend mit der Konvivialität auf eine Lehre von der Behinderung, in der er zuerst die Konvivialität hinsichtlich von Fragen der Autonomie, des Wirtschaftsliberalismus und der Situation von Behinderten in den USA und Großbritannien diskutiert, um dann auf einige Aspekte der Konvivialität zu sprechen zu kommen, die ihm wichtig erscheinen: 1) Anti-Diskriminierung; 2) Reziprozität (nicht-parasitär); 3) Autonomie (keine Unterdrückung der Partner); 4) keine Konvivialität auf kollektiver Ebene, sondern grundsätzliche Offenheit für alle Menschen; 5) die Akzeptanz von Auseinandersetzungen und Konflikten, die zu einem dialektischen Prozess führen; 6) Keine Auslöschung und Homogenisierung von Differenzen, sondern diese als Reichtum verstehen (ebd.: 278 f.) Insbesondere die Frage der Quecksilbervergiftung des Meeres im Fall der Minamata-Krankheit wird von Hori auch unter dem Aspekt der Konvivialität von Mensch und Natur gesehen.

Hori steht dem Begriff der Konvivialität, der für ihn erkennbar dicht an dem ursprünglichen Konzept der biologischen Symbiose angesiedelt ist, recht skeptisch gegenüber; er sieht vor allem die Gefahr, dass die Autonomie des einzelnen Individuums zu sehr eingeschränkt wird und notwendige Konflikte nicht ausgetragen werden.

5.7 Erziehung

5.7.1 Sonderpädagogik und Konvivialität als Inklusion

Die Frage von Sonderpädagogik und Konvivialität von Behinderten und Nicht-Behinderten war eines der ersten Themengebiete, in denen *kyōsei* („Konvivialität“) ab Beginn der 80er Jahre aktiv im Sinne von Inklusion häufig verwendet wurde. Die vermutlich erste ausführliche Schrift überhaupt zu diesem Thema stellt die ausführliche Studie *Die Sonderpädagogik nach dem Krieg, eine Kritik ihrer Struktur und Logik – das Prinzip der Konvivialität, eine gemeinsame Erziehung fordern* (1980) dar, editiert von der 1964 gegründeten Nihon rinshō shinri gakkai („Wissenschaftliche Gesellschaft für die klinische Psychologie Japans“) dar. Darin wird die Sonderpädagogik nach dem Zweiten Weltkrieg akribisch im Kontext der modernen Erziehung untersucht und unter anderem diskutiert in Hinblick auf die öffentliche Erziehung, Schulpflicht (auch von Sonderschülern), der Einteilung in Schulbezirke, die Errichtung des Systems der Sonderpäda-

gogik, ihre Beziehung zu anderen Schulformen, die Fragen von Menschenrechten und Gleichberechtigung, Fragen von Diskriminierung und Konvivialität (Inklusion), moderne Leistungsstandards (insbesondere die Messung des IQ) bzw. Beurteilungsformen in der Schule und die ideologischen Bausteine der „Entwicklungstheorie“ sowie auf die Frage der „Entwicklungsstörung“. Im Ergebnis zeigt der Band Verständnis für den Wunsch der Eltern nach Konvivialität (Inklusion), zeigt sich aber skeptisch, inwieweit dies unter den konkreten Bedingungen der modernen Erziehung in Japan mit ihren Leistungsstandards und Vorstellungen von „Entwicklung“ überhaupt möglich ist.

In dem von Sowa Shin'ichi (*1951), Dozent an dem Shijonawate Gakuen Junior College in Osaka mit dem Spezialgebiet Erziehung behinderter Kinder, zusammen mit Hori Masatsugu (*1957), Professor an der Kumamoto Gakuen Universität mit dem Spezialgebiet „Behinderung“, dem Erziehungspsychologen Yamashita Eiichi (*1961) und dem Erziehungswissenschaftler Hori Tomoharu (*1947), ehemals Professor an der Osaka City University, 1983 veröffentlichten Sammelband *Die Betreuung von* behinderten *Kindern – hin zu einer Konvivialitäts-Betreuung* (Sowa 1983) wird eine Politik in Bezug auf die Vorschulpädagogik (Kindergärten) gefordert, die weniger auf eine Reduzierung der Behinderung als auf die „Befreiung der Behinderten“ zielt sowie auf die Erziehung zu „Autonomie und Konvivialität“.

In einer 2015, also über 20 Jahre später von Sowa Shin'ichi zusammen mit der Erziehungswissenschaftlerin Sugimoto Setsuko (*?) veröffentlichten Schrift „Abhandlung zu Konvivialität und gemeinsamer Erziehung behinderter Kinder“ (Sowa, Sugimoto 2015) mit einem „theoretischen“ und einem „praktischen“ Teil wird eine Veränderung der Begriffe (u.a. von der Titulierung „Behinderter“ hin zu „Menschen mit Behinderung“) gefordert, die Entwicklung von gegen Diskriminierung gerichteten „Cultural Studies“ zur Frage „Menschen mit Behinderung“ vorgeschlagen, messbare Maßstäbe für den Grad der Konvivialität behinderter Menschen und die Freiheit von Diskriminierung entwickelt, über eine Pädagogik der Konvivialität vor allem auf lokaler und regionaler Ebene nachgedacht sowie konkrete Ideen hinsichtlich einer *partnership* von Eltern, Kindergärtner/innen, Behinderten und nicht-behinderten Kindern dargelegt.

Erwähnt sei hier noch eine auf drei Bände angelegte Reihe mit dem Namen „Sonder-Unterstützungspädagogik im Zeitalter der Konvivialität“ (kompiliert von dem Erziehungswissenschaftler und Professor an der Tsukuba University, Tsuge Masayoshi, *1958), in der nur im ersten Band

die Konvivialität eine gewisse Rolle spielt. In dem von Ishibashi Yukiko (*?), Itō Yumi (*?) und Yoshito Munehisa (*?) editierten Band 1 der auf drei Bände angelegten Reihe *Eine neue Sonder-Unterstützungspädagogik – die Inklusionspädagogik heute und von jetzt an* (Ishibashi, Itō und Yoshito 2018) werden im Vorwort (ebd.: i f.) von Tsuge Masayoshi folgende 10 „Punkte" genannt, die das Grundgerüst der Reihe bilden sollen:

> Konvivialität; das Übereinkommen der Vereinten Nationen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen; rationale Teilnahme; universelles und inklusives Design; Inklusions-Erziehung und Konstruktion eines Systems der Inklusions-Erziehung; Entwicklungsstörung und Gesetz zur Unterstützung von Menschen (Novellierung); Gesetz zur Beseitigung der Diskriminierung Behinderter; gesellschaftliche Mauern; das Spielen von behinderten Kindern mit nicht-behinderten Kindern (Austausch bzw. gemeinschaftliches Lernen); Praxis und politische Maßnahmen, die auf Evidenz (Begründungen) beruht (ebd.: i).

Im ersten Beitrag des ersten Kapitels „Das Streben nach einer Konvivialitäts-Gesellschaft (*cohesive society*)" wird der erste Punkt von Tsuge in Grundzügen erläutert. Auf die Frage, was eine „Konvivialitäts-Gesellschaft" ausmache, schreibt Tsuge, in dem er eine Verlautbarung des japanischen Kabinettbüros zitiert: „Eine ‚Konvivialitäts-Gesellschaft' ist eine Gesellschaft, in der alle Staatsbürger gegenseitig den Charakter und die Individualität der anderen respektieren und sich gegenseitig unterstützen" (Kabinettsbüro) bzw. danach streben. Weiter „ist eine ‚Konvivialitäts-Gesellschaft' eine Gesellschaft, in der alle Bürger die Kraft erwerben sollen, eine reiche menschliche Natur zu entwickeln und leben können und gleichzeitig, in der alle Bürger Kinder und junge Menschen aufzuziehen und zu unterstützen vermögen bzw. alle Bürger unabhängig von Alter oder Behinderung in Ruhe und Sicherheit leben können" (ebd.: 2) .

Tsuge zitiert weiter aus dem „Regierungs-Weißbuch für Behinderung" aus dem Jahr 2017 und weist darauf hin, dass die Diskriminierung auf Grund von Behinderung verboten sei (ebd.: 3). Die anderen beiden Bände der Reihe tragen übrigens die Titel „Anleitung und Hilfe, die das Lernen garantiert" (Band 2) und „Solidarität und Konsultation" (Band 3). Auch wenn die Konvivialität in den Beiträgen weiter keine Rolle spielt, so kann doch der Schluss gezogen werden, dass *kyōsei* („Konvivialität") hier Gleichberechtigung, Verbot von Diskriminierung, Anleitung und Hilfe, Recht auf Lernen, Achtung der Individualität des Anderen, Solidarität und vor allem Inklusion meint. Die Konvivialität sei weiter ein Ideal, zu deren Verwirklichung in der Erziehung Wege gesucht werden müssen.

5.7.2 Erziehung allgemein

Der Begriff *kyōsei* („Konvivialität“) wird, wie schon gesagt, im Bereich der Pädagogik inzwischen besonders häufig verwendet. Als erstes Beispiel soll hier dafür die in der bekannten Reihe Iwanami Shinsho als Nr. 511 im Jahr 1997 zuerst veröffentlichte Schrift *Erziehungsreformen – die Schule der Konvivialitäts-Epoche aufbauen* (Fujita 1997) des Erziehungswissenschaftlers Fujita Hidenori (*1944), der als Professor an den Universitäten ICU und Rikkyo University Erziehungswissenschaften und Soziologie der Pädagogik lehrte und seit 2011 an der Kyoei University als Professor tätig ist. Neben vielen anderen Funktionen war er auch von 2009 bis 2015 Präsident der Japan *Society for the Study of Education*.

In der Einleitung zu seiner Schrift geht Fujita von einer Schule in Tokyo aus, bei der die Eltern aus der Nachbarschaft einer Grundschule ihre Kinder fast alle bei einer Nachbarschule anmeldeten, was Fujita als Beispiel für Wahlfreiheit anführt. Der Grund war ein Gerücht, nach dem die beiden Schulen zusammengelegt werden sollten, weswegen die Eltern ihre Kinder gleich am Ort der gemeinsamen Schule anmelden wollten (ebd.: i f.).

Zum Grundsätzlichen schreibt Fujita:

> Die „Wahl“ ist das grundlegende Prinzip der Marktwirtschaft, aber auch der demokratischen Gesellschaft. Sowohl in der Marktwirtschaft als auch in der demokratischen Gesellschaft wird dies als etwas Gutes angesehen und bildet den Kern der modernen Freiheit. […]
>
> Aber im Gegensatz zur Marktwirtschaft bilden für die Demokratie auch die Werte „Konvivialität“ und „öffentlicher Diskurs“ (*kōron*) grundsätzliche Prinzipien. Verschiedene Individuen und Gruppen leben konvivial zusammen und führen durch den öffentlichen Diskurs eine kollektive Auswahl und Entscheidungen herbei – dies ist das grundsätzliche Prinzip der Demokratie und der Mechanismus, der ihre Existenz trägt. (ebd.: vii)

Weiter spricht Fujita davon, dass die Aufgabe der schulischen Erziehung der „Aufwuchs von menschlichen Ressourcen, die zu Trägern der Marktwirtschaft“ würden, aber genauso ein Grundstein der Demokratie (ebd.: viii) sowie ein wichtiger Bereich des öffentlichen Raums (*kōkyō*) sei (ebd.: IX).

In dem ersten Kapitel des Buchs „Die Zeit der Erziehungsreformen“ (ebd.: 1–58) diskutiert Fujita die Grundsätze der Erziehungspolitik anhand der Werte der „Effizienz“, der „Selbstverwirklichung“ und der „Gleichheit“ (Gleichheit und Effizienz würden dabei einen Widerspruch bilden), zu denen noch die Konvivialität als Wert hinzu gefügt werden sollte (ebd.: 10). Die Effizienz ordnet Fujita dabei der Ökonomie, die Gleichheit der Politik, die Selbstverwirklichung der Kultur und die Konvivialität der *community* zu (ebd.: 11).

Im Weiteren analysiert Fujita die Ergebnisse der Schulbildung in Japan und Europa und kommt auf die zu dieser Zeit diskutierte „*yutori*-Erziehung“ (Erziehung mit Muße) zu sprechen, die im engeren Sinn offiziell 2002 eingeführt und 2010 als Fehlschlag wieder abgeschafft wurde. Er meint dazu:

> Ich spreche mich nicht gegen eine „Muße für das Alltagsleben der Kinder“ oder „Für Muße in der Erziehung“ aus. Aber wenn die Stundenzahl reduziert würde, würde dies wirklich mehr Muße bedeuten? (ebd.: 45)

Gründe für eine Erziehungsreform (Reform der Schulbildung) nennt Fujita folgende: 1) das Auftreten von Gewalt, von Mobbing und Schulverweigerung; 2) die Kritik am japanischen Schulwesen, in der ihm „überhitzte Konkurrenz bei den Eingangsprüfungen“, bürokratische Pädagogik, Einförmigkeit etc. vorgeworfen werde, und die Notwendigkeit, auf den sozialen Wandel zu reagieren; und 4) die Pluralisierung der Erziehung im Zuge einer Pluralisierung von Lebensstilen und Wertvorstellungen, was eine höhere Aufmerksamkeit für das Individuelle zur Folge habe (ebd.: 49–52).

In Kapitel 2 „Das ‚6-3-3-System‘ und die höhere Schulbildung“ (ebd.: 59–124) unterwirft Fujita das japanische Schulsystem aus sechsjähriger Grundschule, dreijähriger Mittelschule und dreijähriger Oberschule einer genauen Überprüfung und vergleicht es mit divergierenden Systemen in den USA, Großbritannien, Frankreich und Deutschland, und kommt zu dem Schluss, dass es keiner grundsätzlichen Veränderung bedürfe.

In Kapitel 3 „Das Denken der Erziehungswohlfahrtsgesellschaft“ (ebd.: 125–168) beschäftigt sich Fujita mit der Frage, wie die Freizeit und das Umfeld der Schüler aussehe. Als eine zentrale Frage von Reformen sieht er, dass sie auf Fragen antworten müsse, „wie und von wem die *care* [Betreuung] solcher Jugendlichen durchgeführt, die alltägliche Lebensumwelt der Jugendlichen geordnet und wie sie bereichert werden könne“ […] (ebd.: 168).

Das Kapitel 4 schließlich beschäftigt sich mit „Erziehungsfragen und Erziehungsreformen“ (ebd.: 169–221), insbesondere den Umgang mit Mobbing und Schulverweigerung. Im letzten Kapitel „Strategie einer Wiederbelebung der Schule – Wahl der Schule oder Aufbau der Schule?“ (ebd.: 223–247) spricht sich Fujita gegen die völlige Wahlfreiheit von Schulen aus und schlägt vor: 1) eine flexible, offene, tolerante Form der Organisation; 2) den Aufbau einer Schule nicht als Ergebnis, sondern als Prozess verstehen, bei dem Lehrer und Schüler beide an der Erstellung der Regeln mitwirken; 3) einen an Offenheit und Toleranz reichen Raum schaffen, wie

z.B. eine *event hall*; 4) eine Reduzierung von Routine und rein formellen Aktivitäten; 5) eine sensible Unterscheidung zwischen notwendiger und übertriebener Hilfe; 6) den Aufbau der Schule den Lehrern und Schülern überlassen, während Eltern und Erziehungskomitee als Zuschauer fungieren. Zum Schluss spricht sich Fujita noch dagegen aus, die Schule zu „verschlanken" (ebd.: 245 f.).

Mit Konvivialität ist in dem Werk die Kooperation der verschiedenen individuellen und organisierten Akteure einer Schule gemeint, aber darüber hinaus vor allem die Einbindung in die Kommune (Gemeinde) und das soziale Umfeld der Schule.

Fujita Hidenori hat auch ein Booklet für den Iwanami-Verlag verfasst, das den Titel „Ziel der Erziehungsreformen – eine sozial geteilte oder eine konviviale Gesellschaft?" (Fujita 2006) trägt und in dem er sich sehr viel stärker für eine konviviale Erziehung stark macht, „Reformen um der Reformen willen" sowie die „Muße-Erziehung", die Erziehungspolitik der Regierung kritisiert und fordert, sich ein Beispiel an Finnland zu nehmen und die allgemeine Schulpflicht zu verteidigen. Eine konviviale Gesellschaft ist also eine, die sozial gespalten ist.

Noch ein Jahr früher, nämlich 1996, erschien in der Reihe „Kurse über allgemeine Forschung und Theorie der Erziehung – eine Erziehung, die das 21. Jahrhundert erschließt" der Band 2 mit dem Titel „Konvivialität – Gemeinsam-Erziehung fordern – die Beziehungen neu durchdenken" (Minei, Ozawa 1996). Editiert wurde der Band von dem Erziehungswissenschaftler Minei Masaya (*1947), Professor an der Senshu University, und der Psychologin Ozawa Makiko (*1937), und er erhält eine Sammlung von Beiträgen verschiedener Autoren/innen. An dem Titel bemerkenswert ist das Wort, das hier mit „Gemeinsam-Erziehung" übersetzt werden soll. Auf Japanisch stellt der Neologismus 共育 (*kyōiku*) eine bewusste Verwendung des homonymen Ausdrucks für Erziehung 教育 (*kyōiku*) dar. Damit soll der gemeinsame Charakter der Erziehung (*shared education*) betont werden. Es wird in eine Reihe mit der Konvivialität gestellt, woraus sich sogar eine Art Stabreim, *kyōsei-kyōiku* („Konviviale Gemeinsam-Erziehung"), ergibt und das *kyō*, das „Gemein" oder „con/com", besonders stark betont wird.

In der Einleitung (ebd.: 5-7) konstatieren die beiden Editoren eine Konjunktur des Begriffs *kyōsei* und erklären es sich so:

> Dass „Konvivialität" dermaßen populär geworden ist, spiegelt wohl schon allein wider, dass in unserer heutigen Gesellschaft zwischen Menschen und Menschen, zwischen

> Menschen und Dingen und zwischen Menschen und der Natur eine gegenseitige Entfremdung eingetreten ist. (ebd.: 5)

Minei und Ozawa warnen davor, den Begriff nur zur Übertünchung der Realität zu gebrauchen und kommen zu der Auffassung:

> Es gibt aber verschiedene Bedeutungsnuancen, die in dem Wort enthalten sind. Es gibt die Konvivialität, durch die eine Art von Beziehung zum Ausdruck gebracht wird, in der Konkurrenz ausgeschlossen ist, aber es gibt auch Fälle, in der sie so aufgefasst wird, dass sie in der Konvivialität mit enthalten ist. Z.B. gibt es sowohl den Ruf nach Konvivialität als eine auf Gegenseitigkeit beruhende Beziehung im sogenannten Fall von Japanern und Ausländern, in der „Heterogenität" in einem gewissen Sinn in Kategorien gefasst und wertgeschätzt wird, aber auch Konvivialitätsdiskurse [*kyōseiron*], in denen wie bei dem Unterschied zwischen „Frau" und „Mann" weniger die Differenz wertgeschätzt wird als eine auf Gegenseitigkeit beruhende Beziehung, bei welcher das Schwergewicht auf die Differenz der „Persönlichkeiten" und deren Autonomie gelegt wird. (ebd.: 5 f.)

In dem Buch soll versucht werden, Erziehung als „Gemeinsam-Erziehung", als „gegenseitige Entwicklung" (*sodachiai*) aufzufassen (ebd.: 6).

In den ersten drei Beiträgen in „Die Beziehungen neu durchdenken" (ebd.: 16–88) werden einige grundsätzliche Fragen diskutiert. Vor allem im ersten „Genealogie und Fragen der Konvivialität–Gemeinsam-Erziehung" (ebd.: 16–39) von Minei Masaya wird ausführlich diskutiert, was Konvivialität in Bezug auf die Erziehung bedeuten kann. In einem ersten Beispiel gehen behinderte Kinder nicht nur auf eine gemeinsame Schule mit nicht-behinderten Kindern, sondern es wird auch versucht, ein „zusammenleben, zusammen voneinander lernen" zu organisieren (ebd.: 18). Das zweite Beispiel, das Minei nennt, sind die Integration von kulturell heterogenen Klassen, also insbesondere die Integration von Japanern nord- oder südkoreanischer Herkunft und anderer „ausländischer" Kinder. In dieser Erziehung soll „[…] die Auslese und das Anstellungssystem verändert, die Erziehung dezentralisiert, großen Wert auf Flexibilität und Ethnizität (Das Koreanisch der in Japan lebenden Koreaner, Ainu, die Kultur von Okinawa etc.) gelegt, Heterogenität und Differenzen akzeptiert und die Besonderheit der einzelnen Individuen gefördert" (ebd.: 21) werden. Das dritte, etwas anders gelagerte Beispiel ist die Konvivialität von Frauen und Männern (Schüler und Schülerinnen), bei der es vor allem um Gleichberechtigung und die Abschaffung der verschiedenen unterschiedlichen Behandlung der Geschlechter gehe, wie z.B. bei der nachdrücklichen Förderung von „Feminität" (*onnarashisa*) oder Maskulinität (*otokorashisa*) in der Schule (ebd.: 23). Ein weiterer Aspekt sei die Veränderung der Beziehung von Erwachsenen und Schülern, bei denen letztere mit zum Subjekt des „Schule-Aufbauens" werden sollen (ebd.: 25). Als letzte Punkte werden

dann die Konvivialität mit der Natur bzw. von Mensch und Computer angesprochen (ebd.: 27–29).

In einem weiteren Schritt diskutiert Minei das Verhältnis der Konvivialität zu einer Reihe anderer Konzepte, zuerst zu der der Konkurrenz. Diese soll nicht völlig ausgeschlossen werden, sondern ein „um gegebene Ziele und Muster wetteifern“ sein (ebd.: 31). Als nächstes geht Minei auf den Begriff der Heterogenität (*ishitsusei*) ein, dem er ein wenig skeptisch gegenüber steht, weil er das Konzept der Homogenität (Japaner als homogenes Volk) voraussetze; z.B. bei „in Japan lebenden Koreanern“ (Korea-Japaner) gehe es eher um eine doppelte Identität als um Heterogenität und der Begriff sei auf die Frage der Homosexualität überhaupt nicht anzuwenden (ebd.: 32 f.). In verschiedenen Diskussionen der Konvivialität werde auch jeweils entweder das „Gleich sein“ oder das „anders sein“ betont (ebd.: 33 f.).

Weiter kritisiert Minei eine zu oberflächliche Vorstellung von Konvivialität und schlägt vor, sie so zu verstehen, dass sie als ein „die verschiedenen Widersprüche und Konflikte inbegriffen, miteinander leben gleich zusammen sein“ verstanden wird (ebd.: 35).

Während Ozawa Makiko das Bild des Kindes durch die Nachkriegsgeschichte bis zur Gegenwart analysiert (ebd.: 40–65), diskutiert der Pädagoge Sasaki Ken (*1933) das Verhältnis von Lehrern und Schülern (ebd.: 66–88). Die weiteren Beiträge in dem Buch bestehen aus konkreteren Ausführungen zu eben diesen Fragen, zur gemeinsamen Erziehung von behinderten und nicht-behinderten Kindern (u.a. in Bezug auf Diskriminierung und dem Verhältnis von Stark und Schwach), zum Verhältnis von Autonomie und Konvivialität, zur Koedukation und Gleichberechtigung von Mann und Frau, zur Internationalisierung japanischer Schulen, zu Umwelt und Natur (u.a. am Beispiel von „Wasser“) und zu der Frage von Kinderrechten und Verfassung.

Schlicht „Die Konvivialitäts-Erziehung“ (Saeki, Fujita und Satō 1998) nennt sich ein Band, der 1998 in der Reihe „Iwanami Kōza – Gendai no kyōiku“ (Band 5) veröffentlicht wurde, editiert von Saeki Yutaka (*1939) u.a. Den ersten und einzigen Beitrag des ersten Teils „Ideal und Wirklichkeit der Konvivialität“ (ebd.: 1–25) steuert der Philosoph Hanazaki Kōhei (*1931) bei, ehemals Professor an der Hokkaido University. Hanazaki, der sich für die Konvivialität der Japaner mit den Ureinwohnern Hokkaidos, den Ainu, eingesetzt hat, hat nach eigenen Angaben den Begriff der *kyōsei* (Konvivialität) schon seit Ende der 70er Jahre gebraucht, und zwar zuerst 1978 anlässlich einer Bewegung von Ainu-Fischern gegen den Bau eines Kohle-

kraftwerks. Der zweite Teil trägt den Titel „Diskriminierung und Konvivialität in der Erziehung“ (ebd.: 27–160), und der erste Beitrag „Normalisierung und die Erziehung von behinderten Kindern“ (ebd.: 29–49) stammt von Mogi Toshihiko (*1942), bis 2005 Professor für Erziehungspsychologie an der Tokyo Metropolitan University und ihr letzter Präsident. Darin kritisiert er das Konzept der „Normalisierung“ von behinderten Kindern und die Vorstellung, dass man die Behinderung als „Individualität“ auffassen sollte. Für die Integration von behinderten Kindern in den normalen Schulalltag, für eine Konvivialität von behinderten und nicht-behinderten Kindern, müssen weitgehende personelle und räumliche Voraussetzungen geschaffen werden.

Die Erziehungswissenschaftlerin Matsui Machiko (*1950), ehemalige Professorin der Southern Methodist University in den USA, kritisiert in ihrem Beitrag „Gender und Erziehung“ (ebd.: 50–70) ebenfalls eine zu einfache Vorstellung von Konvivialität, bei der die Differenzen zwischen den Geschlechtern als „Identität“ als gegeben angesehen werden und nicht als Produkt der „Schule als Reproduktionsfabrik für die Struktur der geschlechtlichen Arbeitsteilung“ (ebd.: 58). Von der Erziehungswissenschaftlerin und Pädagogin Toriyama Toshiko (1941–2013) stammt der Beitrag „Die Erziehung des Lebens und des Geschlechts“ (ebd.: 71–95), in dem an Hand von Beispielen praktische Tipps für einen Unterricht über Sexualität und Geschlecht (z.B. Rollentausch zwischen Schülern und Schülerinnen), insbesondere auch in Bezug auf psychologische Verletzungen durch familiäres *sexuell harassment* gegeben werden.

Weitere Beiträge sind „Die Erziehung von Alter und Tod“ (ebd.: 96–117) vom Jesuiten und ehemaligen Professor für Philosophie und Anthropologie an der Sophia-Universität in Tokyo, Alfons Deeken (*1932), „Erziehung und die Diskriminierung der Burakumin“ (ebd.: 118–139; eine nicht ethnisch definierte, diskriminierte Gruppe in Japan, die ursprünglich wegen ihrer Arbeit z.B. in der Lederverarbeitung, die das Töten von Tieren zur Voraussetzung hatte, ausgegrenzt wurde) von dem Soziologen Yagi Kōsuke (*1944), ehemals Professor an der Hanazono University in Kyoto, und schließlich „Ethnische Diskriminierung und Erziehung – Stereotype und die ‚Existenz des Dazwischen‘“ (ebd.: 140–160) von I Yeonsuk (jap.: I Yonsuku, *1956), der eine Erziehung zum Abbau von Stereotypen bezüglich der koreanischen Minderheit in Japan fordert.

Der dritte Teil „Der Ort, dem sich Konvivialitäts-Erziehung zuwendet“ (ebd.: 161–266) geht noch stärker auf den Begriff der Konvivialität ein als Teil 1. Der erste Beitrag des Afrikanisten und bis 2009 Professor an der Kokugakuin University in Tokyo, Kusuhara Akira (*1938), „Die Erzieh-

ung von Ethnie und Frieden“ (ebd.: 163–185) begründet die Forderung nach einer Erziehung, die zum Frieden zwischen verschiedenen Ethnien beiträgt. Der Erziehungswissenschaftler Hori Masatsugu (*1957), Professor an der Kumamoto Gakuen University, fordert in seinem Beitrag „‚Eine Erziehung zum gemeinsamen Leben‘ an allen Schulen“ (ebd.: 186–208), dass an allen Schulen behinderte und nicht-behinderte Schüler und Schülerinnen „zusammen leben“ können. Der Erziehungswissenschaftler Fukushima Satoshi (*1962), Professor an der University of Tokyo, schlägt hingegen in „Eine komplexe Konvivialitätstheorie vor – über die Frage hinaus, ob jemand ‚behindert‘ ist oder nicht, hin zu einer ‚Konvivialitätsgesellschaft‘ (ebd.: 208–228), Fragen von Behinderung und Geschlecht flexibler zu fassen und eine stärker konviviale Gesellschaft zu schaffen. Der Soziologe Ōtani Tsutomu (*1943–2014), ehemaliger Professor an der Kwansei Gakuin University in Osaka, diskutiert verschiedene Aspekte des Themas in „Die Autonomie von Behinderten und die Konvivialität mit nicht-behinderten Bürgern“ (ebd.: 228–243). Der Redakteur, Essayist und Schriftsteller Takada Hiroshi (1932–2015) spricht in „Kinder und Natur“ (ebd.: 244–266) über die Erziehung, die einen Zugang zur natürlichen Welt und zur Konvivialität mit Tieren“ bietet.

Der letzte und vierte Teil enthält wiederum nur einen Beitrag, nämlich „Die Schule zu einem Ort des Experiments der Bürgergesellschaft“ (ebd.: 269–284) des Kritikers und Philosophen Seki Hirono (*1944). Darin schlägt er vor, die japanische Schule von ihren starren gemeinschaftlichen Formen zu befreien und experimentierfreudiger zu gestalten.

Ein weiteres Beispiel für die Diskussion von *kyōsei* (Konvivialität) in verschiedenen Aspekten der Erziehung stellt das Werk „Eine Pädagogik der Konvivialität und der Hoffnung“ (*Education für Human Coexistence and Hope*, Okamoto, Tanaka 2011) dar, deren Autoren/innen vor allem der Erziehungswissenschaft der Tsukuba University entstammten und das von Okamoto Tomochika (*1971), Erziehungswissenschaftler an der Tsukuba University mit den Fachgebieten der Erziehungssoziologie und der Konvivialitätssoziologie (*kyōsei shakaigaku*), und dem Erziehungswissenschaftler Tanaka Tōji (*1951), redigiert wurde. Der englischsprachige Titel verrät etwas über die Schwierigkeit, ein angemessenes Äquivalent für *kyōsei* im Englischen zu finden.

In der Einleitung zu Kapitel 1 „Hin zu einer Erziehung der Konvivialität und Hoffnung“ (ebd.: 5–15) begründet Tanaka den Titel des Buchs folgendermaßen:

> Der Grund dafür, hier die Perspektive von „Konvivialität und Hoffnung“ einzunehmen, besteht darin, die Pädagogik als Genre der Sozialwissenschaften zu positionieren und von diesem Standpunkt aus die Romantik in Bezug auf die Pädagogik wiederherzustellen. Für die Pädagogik ist es als Sozialwissenschaft nötig, ein „Fenster“ zu haben, mit dem man die Solidarität mit anderen Wissenschaften, die einen Bezug zur Gesellschaft haben, praktizieren kann. Solche Schnittflächen sind die globalisierte Gesellschaft, die reife Gesellschaft, die Gesellschaft der sozialen Unterschiede, und weiter die gesellschaftliche Isolierung und Bindungslosigkeit. Es ist erforderlich, dass die Pädagogik mit diesen gesellschaftlichen Realitäten die Klingen kreuzt und „das Problembewusstsein schmiedet“. Dem wird die Warnung entgegengehalten: „Erzwinge nicht die Konvivialität!“
>
> Die Pädagogik der Tsukuba-Universität hat traditionell bis heute den Strom der deutschen Pädagogik übernommen und fortgeführt. Es wird erwartet, dass eine Erziehungstheorie in „heimischer Produktion“ entsteht. Das neue „Konvivialitäts-Pädagogik“ genannte Feld ist noch Neuland, aber es ist ein Territorium, das die Möglichkeiten einer pädagogischen Forschung als Sozialwissenschaft aufzeigt. (ebd.: 5 f.)

Im ersten Kapitel werden als Beispiel das Aneignen von „Umgangsformen“ (*manā*, von Englisch *manner*) im Kontext vom „Ich als anderer“, vom objektivierten Selbst aus der Sicht anderer, diskutiert, wie es im objektivierenden *me* des Englischen im Gegensatz zum *I* zum Ausdruck komme. Als Beispiel für eine Gesellschaft mit großem Interesse an der Konvivialität wird Schweden genannt, wo die Diskussion um die Konvivialität mit der Konvivialität der Geschlechter (dem fremden Geschlecht) begonnen habe (ebd.: 13). Der entsprechende Ausdruck für „Konvivialität“ (kyōsei) im Schwedischen wird mit „Samlevnad“ angegeben (ebd.: 9). Die schwedische Erziehung lege großen Wert auf die „Entwicklung einer Weisheit beim Zusammenleben mit dem anderen, die Natur und Lebewesen eingeschlossen“ (ebd.: 11). Weiter habe man sich auf die „gesellschaftlichen Maßnahmen in Schweden, in denen der Konvivialität große Bedeutung zugemessen werde, auf nationalen Beratungen geeinigt“ (ebd.).

In dem Sammelband werden weiter unter dem Aspekt der Konvivialität u.a. im ersten Kapitel die Erziehungspolitik der UNESCO (von Minei Akiko, ebd.: 17–29) und die „Entwicklung der internationale Erziehung“ (u.a. Konvivialität nicht als Ziel, sondern als Prozess), oder von Hashimoto Noriyuki (*1952), Professor für Internationale Politik an der Yamanashi Prefectural University, ebd.: 56–67) diskutiert.

Das zweite Kapitel enthält Beiträge zu der „Konstruktion zwischenmenschlicher Beziehungen“ (ebd.: 74–85), also mit den Begriffen des Mitgefühls und der Pflege, von der Erziehungspsychologin Shōji Ichiko (*?), Professorin an der University of Tsukuba, zu den „Risiken im Lehrer-Schüler-Verhältnis“ (ebd.: 86–98) von dem Erziehungspsychologen Nakai Daisuke (*?), Professor an der Aichi University of Education in Kariya, zu

der „Gestalt der Konvivialität, in der das Schuldgefühl vermittelt wird“ (ebd.: 99–108), von der Entwicklungspsychologin Hashimoto (Imaoka) Tae (*?), Professorin an der Tokoha University in der Stadt Shizuoka der Präfektur Shizuoka, zu der „Konvivialität in der integrativen Erziehungspraxis mit ‚schwerhörigen Kindern‘“ (ebd.: 109–131) von der Erziehungssoziologin Hatano Maho (*1989), Dozentin an der Tokoha University, und zu den „Konflikten um die ‚Vergesellschaftung der Kindererziehung‘“ (ebd.: 121–131) von Tanji Kyōko.

Im dritten Kapitel (ebd.: 133–193) werden dann Fragen des Schulmanagements diskutiert, im vierten Kapitel Fragen der regionalen Einbindung der Schulen unter dem Aspekt der „gesellschaftlichen Solidarität“ bzw. der „Solidarität mit der Gesellschaft“ (ebd.: 195–263), und schließlich im fünften Kapitel die Frage nach der Beziehung von nationaler und internationaler Erziehung (ebd.: 265–329).

Der Beitrag von Shoji Ichikio (*?), („Konstruktion zwischenmenschlicher Beziehungen“, ebd.: 74–85), enthält übrigens eine sehr konkrete Vorstellung, wie Konvivialität aus Konflikten als Prozess entsteht, und zwar in folgenden Schritten: 1) Differenzen, Barrieren, Entstehung von Konflikten; 2) Schwierigkeiten, Missverständnisse, Mangel an Gewinn, Schäden, Diskriminierung, bei denen „Schwache“ und „Minderheiten“ ihre Rechte einklagen; 3) das Erscheinen eines Koordinators oder Vermittlers; 4) Gespräch zwischen Starken bzw. Mehrheit und Schwachen bzw. Minderheit – Beginn des gegenseitigen Austauschs und des Verständnisses für den anderen; 5) Austausch der Meinungen von Gruppen und einzelnen Mitgliedern, Anpassung, Beginn der Bemühens, die Situation zu verbessern; 6) Transformation der Situation und der gesamten Gruppe, Aktivitäten zur Lösung des Problems; 7) zurück zur Ausgangsituation in 1); 8) erneuter Prozess von 1) bis 7) (ebd.: 81 f.). Konvivialität zwischen Starken und Schwachen, zwischen Mehrheit und Minderheit ist hier ein Zustand, der angestrebt und hergestellt wird, der aber immer neu in Gang gesetzt werden muss.

Im dritten Kapitel wird in dem Beitrag „Die Konvivialität, die aus der Unterrichtspraxis entsteht“ (ebd.: 171–193) von Karaki Kiyoshi (*1967), Erziehungswissenschaftler und Professor an der University of Tsukuba, ein Unterricht (u.a. darunter die Rolle von Lehrer und Schulbuch, der Gebrauch von DVDs etc.) analysiert, bei dem es um das Verhältnis zu Obdachlosen geht. Hier bedeutet „Konvivialität“ Erziehung zur Empathie mit und tätige Hilfe für Obdachlose.

Zwei Beiträge beschäftigen sich mit der Geschichte des Begriffs *kyōsei* („Konvivialität"): Okamoto Tomochika geht in seinem Beitrag auf die jüngere Geschichte des Terminus ein, u.a. auch dem ministeriellen Gebrauch in Weißbüchern (ebd.: 30–41), während Hirata Yūji kritisch auf einen Gebrauch verweist, der in die Kolonialzeit Japans zurückreicht (ebd.: 42–55). Er verweist auf einen Artikel aus der Zeitung „Taiwan jihō" (Ausgabe 24) aus dem Jahr 1911, in dem eine Schlagzeile lautete „Den Konvivialismus [oder Symbiotismus, *kyōseishugi*] in der Kolonialpolitik erötern" (ebd.: 45)

Schließlich werden Ergebnisse zusammengefasst und als „Vorschläge" zusammengefasst („Konvivialität, die Hoffnung erzeugt", eine Erziehung zur *citizenship*, Erziehung zu Konvivialität mit der Natur und Nachhaltigkeit etc., ebd.: 331–345).

5.7.3 Spezielle Erziehungsfragen

Der Begriff *kyōsei* (Konvivialität) wird in Japan auch bei spezielleren Fragen der Erziehung häufig verwendet. In *Lebenslanges Lernen – Autonomie und Symbiose* (Shiraishi, Morita, Endō, Nishioka 1997), herausgegeben von Shiraishi Katsumi, Prof. an der Bukkyō University, und von ihm zusammen mit Morita Kiichi (*1959), Endō Katsuya (*1951) und Nishioka Shōko (*1951) verfasst, wird z.B. eine Pädagogik des lebenslangen Lernens beschrieben, in der „Autonomie" und „Konvivialität" miteinander in Einklang gebracht werden sollen. Darin wird ausführlich beschrieben, wie das Lernen in den verschiedenen Phasen des Erwachsenseins aussehen kann oder welche Institutionen (Öffnung der Schulen, Nutzung von Freizeiteinrichtungen) dafür genutzt werden können. In diesem Kontext gibt es den autonomen Lerner, aber auch die „Konvivialität der Bewohner", im Rahmen des „Aufbaus einer Gemeinde" (*machizukuri*) und die „Harmonie" mit der Natur (ebd.: 112–114). Bei dem Problem der Alterung der Gesellschaft, bei der „Erziehung" (Bildung) und „Wohlfahrt" (Pflege) zusammenkommen, wird Konvivialität propagiert, verstanden als das gemeinsame Lernen von jungen und alten Menschen (ebd.: 118 f.). Konvivialität ist in dieser Schrift ein Prinzip, bei dem Menschen mit unterschiedlichen Voraussetzungen miteinander kooperieren.

In dem von dem Psychologen Saeki Yutaka (*1939), dem Erziehungswissenschaftler Fujita Hidenori (*1944) und dem Erziehungswissenschaftler Satō Manabu (*1951) – alle drei waren Professoren der Tokyo University – editierten Band „Die Konvivialität machende Gesellschaft" (1995)

werden unter dem Dach des Begriffs Konvivialität unterschiedliche Fragen der Kindererziehung diskutiert, wie z.B. die Auswirkungen von Anime im Fernsehen, Videospiele oder Tokyo Disneyland auf Kinder. Das durch sie produzierte Gemeinschaftsgefühl und die *media literacy* der Kinder wird in dem Beitrag „Die Kinderkultur in der Medienumwelt“ (ebd.: 1–34) von Yoshimi Shun'ya (*1957), die Frage nach den Auswirkung der Veränderungen im Familienbild (z.B. im Fall von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften) in dem Beitrag „Nach einem neuen Familienbild streben“ (ebd.: 117–151) von Yoshida Kazuko (*1944) und in „Das Verständnis der Gesellschaft und die Formung der Ethik“ (ebd.: 177–226) von Fujita Hidenori diskutiert.

In letzterem Beitrag wird als einzigem auch etwas näher auf die titelgebende Konvivialität eingegangen, und zwar in dem vierten Abschnitt „Eine Konvivialität machende Gesellschaft und das Lernen“ (ebd.: 203–226). Hier wird vor allem die Aneignung von Werthaltungen in der Schule behandelt, also die Haltung zur Gesellschaft und deren Heterogenität, das sich selbst reflektierende Selbst und die Formung des Bürgers, die Frage nach absoluter Ethik oder Verantwortungsethik (Wahrheit als absoluter Wert im Kontrast zu einem Abwägen der Folgen der Erziehung), die Konstruktion eines Gesellschafts-Unterrichtes, Fragen der Demokratie, die Formung von Erkenntnis und Ethik und schließlich die Kontextualisierung des Wissens, womit die Kontexte des Wissens selbst, der Kontext der Person im Alltag, den des Lernprozesses und den des Wissenschaftlers angesprochen werden. „Konvivialität“ wird hier nicht weiter erklärt oder definiert, aber es handelt sich dabei wohl um eine ethische Haltung, mit der gesellschaftliche Heterogenität akzeptierbar und lebbar wird.

In einer speziellen Studie (genauer gesagt, einer Sammlung von Vorträgen) des Erziehungswissenschaftlers Tajika Juni'ichi (*1933), bis 1996 Professor an der Tokyo Gakugei University, „„Autonomie und Konvivialität‘ des Japanisch-Unterrichts – unter dem Gesichtspunkt, wie der Unterricht zu verändern ist“ (Tajika 1996) wird versucht, einen Unterricht zu entwerfen, bei dem Freude und Sinnhaftigkeit des Japanisch-Unterrichts (Lesen und Sprechen) auch durch „Konvivialität, durch den gemeinsamen Gebrauch der Sprache“ gefördert werde. Konvivialität wird speziell als „das Zusammenleben (und in diesem Fall: der Kommunikation) mit Menschen, die anders sind“, als Akzeptanz des anderen bzw. der „Heterogenität“ (*ishitsu*) verstanden (ebd.: 187).

Auch hier seien kurz einige weitere Beispiele vorgestellt. In dem Band *Die Sonderpädagogik – nach einer inklusiven Konvivialitätsgesellschaft*

strebend – vierte Aufl. (2017, erste Aufl.2006), dessen Schriftleitung und Redaktion Anezaki Hiroshi (*?), seit 2016 Professor an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Tokoha University in Shizuoka und Spezialist für Sonderpädagogik (*tokubetsu shien kyōiku*), innehatte und von dem auch die Mehrzahl der Beiträge stammt, werden die Geschichte der Sonderpädagogik in Japan, die besonderen Formen von körperlichen und psychischen Behinderungen im Detail sowie die sonderpädagogischen Maßnahmen im Leben, in Sonderschulen sowie in den einzelnen Schulformen unter Einschluss der juristischen und institutionellen Bedingungen beschrieben. Dabei […] „wurde klar die Richtung gewiesen, wie die Sonderpädagogik zu entwickeln ist, mit dem letztendlichen Ziel, eine Konvivialitäts-Gesellschaft zu gestalten und ein inklusives pädagogisches System zu schaffen“ (ebd.: 30). Bei dem Konzept der konvivialen Inklusion geht es vor allem darum, zum einen für möglichst viele Situationen institutionelle Orte der Unterstützung zu bilden und zum anderen, Sonderschüler nach Möglichkeit regional und lokal einzubinden und z.B. einen Austausch mit Sonderschulen mit anderen Schulen zu organisieren (vgl. insbesondere ebd.: 144–157).

In dem „Weißbuch Ausländische Kinder – Rechte, Armut, Erziehung, Kultur und Staatsangehörigkeit vom Standpunkt der Konvivialität aus gesehen“ (Aramaki u.a. 2017) werden von einer Reihe von Autoren/ innen die Bedingungen, unter denen Kinder von Ausländer in Japan leben, beschrieben und analysiert. Neben der grundsätzlichen Konvivialität zwischen Japanern und in Japan lebenden Ausländern wird darin z.B. in dem Abschnitt 13 („Versuche einer multikulturellen Konvivialität in der Region – Neuschaffung von ‚Orten der Ausländer‘ in öffentlichen Einrichtungen“) auf den Versuch hingewiesen, auf regionaler bzw. lokaler Ebene in Verbindung mit der Schule „Orte“ (*ibasho*), an dem sich ausländische Kinder heimisch fühlen können, zu etablieren (ebd.: 142–146).

Von dem gebürtigen Koreaner Kim Yunjeong (*1975), Professor an der Tokyo Metropolitan University mit dem Spezialgebiet der Sozialpädagogik, stammt die Schrift „Multikulturelle Konvivialitäts-Erziehung und Identität“ (Kim 2007). Darin wird die Geschichte der Erziehung und die aktuelle Situation von Schülern süd- oder nordkoreanischer Abstammung ausführlich beschrieben, insbesondere am Beispiel der Stadt Kawasaki. In den Kapiteln 5 (ebd.: 103–124) und 6 (ebd.: 125–146) wird auch dargestellt, wie der Begriff *kyōsei* („Konvivialität“) ab dem Ende der 80er Jahre, ausgehend von dem Konzept der „nachhaltigen Entwicklung“ allmählich Fuß fasste und in dem „Begegnungshaus“ (*fureaikan*) der Stadt Kawasaki

konkrete Gestalt annahm. In Kapitel 7 (ebd.: 147–168) wird dann der „Mechanismus“ beschrieben, wie eine „multikulturelle Konvivialitätsgesellschaft“ Form annahm, ausgehend vom gemeinsamen Kampf hin zur Konvivialität als Vertiefung des Prozesses. Konvivialität wird hier als Zusammenleben kulturell heterogener Gruppen (Japaner und Koreaner, aber auch Süd- und Nordkoreaner) aufgefasst.

Mit Fragen der Multikulturalität und „Bürger“-Erziehung zur Nachhaltigkeit beschäftigt sich der Band *ESD, Bürgererziehung in einer multikulterellen Konvivialitätsgesellschaft* (Tanaka, Sugimura 2014). Was ESD ist, erklärt der englischsprachige Titel: *Education for Sustainable Development and Citizenship in the Multi-cultural Societies*. Die „Konvivialität“ wird in dem englischen Titel erst gar nicht widergegeben.

Beide Co-Editoren, Tanaka Haruhiko (*1953) und Sugimura Miki (*1962) sowie ein größerer Teil der anderen Autoren/innen des Bandes sind Erziehungswissenschaftler und Professoren an der Sophia-Universität in Tokyo. Während sich die ersten drei Beiträge im ersten Kapitel „Erziehung in Bezug auf den Kulturpluralismus“ (ebd.: 11–86) mit der Geschichte des Kulturpluralismus und der Situation in Europa befassen, wird die Konvivialität in dem Beitrag „Entwicklungsländer, Erziehung in Gesellschaften nach einem kriegerischen Konflikt und die multikulturelle Konvivialität“ (ebd.: 69–86) von Komatsu Tarō (*1968) erstmals thematisiert. Die beiden einführenden Sätze lauten:

> Viele der Entwicklungsländer sind Gesellschaften, in denen verschiedene ethnische Gruppen koexistieren. Daher gibt es in diesen Ländern, zusätzlich zu einer Verbesserung bei der Verringerung von Armut und sozialer Ungleichheit auch die Aufgabe der multikulturellen Konvivialität. Besonders wichtig ist es, um in Ländern, die durch einen ethnischen Konflikt gegangen sind, das Wiederaufleben des Konfliktes zu verhindern und eine nachhaltige Entwicklung zu realisieren, eine Gesellschaft des „Zusammenlebens“ zu errichten. (ebd.: 69)

Konvivialität wird weiter von Komatsu vor allem als „soziale Kohäsion“ verstanden, in der die verschiedenen Akteure horizontal (verschiedene Gruppen) und vertikal (Staat, Verwaltung, Bürger) ein „Vertrauensverhältnis“ entwickeln und dadurch eine nachhaltige Entwicklung ermöglichen (ebd.: 72). Das zweite Kapitel mit fünf Beiträgen widmet sich dann dem Hauptthema der ESD „Nachhaltige Entwicklung und Erziehung“ (ebd.: 87–184), und das dritte Kapitel den „Möglichkeiten der Bürgererziehung“ (ebd.: 185–263).

Im Rahmen des Sammelbandes *Konvivialitäts-Gesellschaft I – Was ist eine Konvivialitäts-Gesellschaft* (Ozeki, Yaguchi, Kameyama, Kimura

2016) befasst sich Asaoka Yukihiko (*1959), Erziehungswissenschaftler an der Tokyo University of Agriculture and Technology, in seinem Artikel „ESD und die Erziehung der Konvivialitäts-Gesellschaft – Die Erziehung zu ‚Nachhaltigkeit' und ‚Diversität'" (ebd.: 103–118) mit der *Education for Sustainable Education* im Rahmen der Überlegungen zu einer Konvivialitäts-Gesellschaft und konstatiert:

> Von hier kommt eine Rolle der Erziehung, die eine Konvivialitäts-Gesellschaft stützt, in den Blick. Zusammen mit der „Nachhaltigkeit" (*sustainability*) ist die „Diversität" (*diversity*), die diese absichert, gefordert, und von der ESD wird erwartet, dass sie wenigstens in Zeiten der Globalisierung mit den von ihr hervorgerufenen Homogenisierung und Standardisierung die Funktion einnimmt, Einspruch zu erheben. (ebd.: 104)

Als Inhalt der ESD gilt es für Asaoka, zu folgenden Fragen etwas zu lernen: Umwelt, Energie, Katastrophenschutz, Biodiversität, Klimawandel, internationales Verständnis, Welterbe (Weltkulturerbe, Weltnaturerbe), regionale Kulturen etc. Neben theoretischen und historischen Ausführungen zu „Erziehung" und „Globalisierung" nennt Asaoka ein aufschlussreiches Beispiel für eine kulturelle Tradition, die im Zuge der Modernisierung allmählich in Vergessenheit geraten und neu erlernt werden soll, nämlich die traditionelle Vorstellung in Japan, dass man von Füchsen (als Geistern) betrogen oder getäuscht werden kann. Asaoka weist darauf hin, dass in Japan die Vorstellung, von einem Geist besessen zu sein, eine große Bandbreite besaß, „von den Göttern über die Geister der Ahnen bis hin zu Tieren, von den Wesen, die den Menschen nützen bis hin zu denen, die ihnen schaden" (ebd.: 115). Weiter verweist er in dem Zusammenhang auch auf die vielen, meist kleinen Fuchs-Schreine für die *inari*-Reisgötter (ebd.).

> Die Beziehung zwischen dem von einem Fuchsgeist und dem von einem bösen Geist Besessenen, die diese Beziehung zwischen Mensch und Fuchs vermittelt, macht auch Zweiseitigkeit der Selbstverwaltung von Gemeinschaften deutlich, bei der sowohl die Seite der „Kooperation und gegenseitige Hilfe" als auch die der „Herrschaft und Kontrolle", die eine Gemeinschaft schaffende Verbindung zueinander aufweisen, auf eine schwer verständliche Art miteinander verbunden sind. (ebd.: 115)

Asaoka hält es für wichtig, im Rahmen der Erziehung die „Verbindung zur Natur" und die „Verbindung zum Anderen in der Gemeinschaft" wiederzubeleben (ebd.: 116), wobei er darunter vor allem an eine „ESD des Ortes" und eine „ESD der mündlichen Überlieferung" denkt, die sich der Globalisierung entgegen stellt (ebd.).

Der Erziehungswissenschaftler Uto Yasuhiro (*1950), Professor an der Sugiyama Jogakuen University in Nagoya, verfolgt in seinem Werk „Die Erziehung im Zeitalter des Erdballs – die Schule der Konvivialität und

Englisch-Aktivitäten“ (Uto 2011) die Absicht, vor allem im zweiten, umfangreicheren und konkreten Teil, Aspekte des Englischen im globalen Zeitalter (*feelings*, *family*, *greetings*, *school*, *colors* and *shapes* etc. pp.) im Schulunterricht zu verankern. Im ersten, theoretischen Teil wird zwei Mal näher auf die Konvivialität eingegangen. In Abschnitt 1 („Das Verständnis für das Zeitalter des Erdballs“, ebd.: 30–40) beschäftigt sich Uto in „Einen Raum für die Konvivialität schaffen“ (ebd.: 35–40) mit der Entwicklung eines Verständnisses für andere und beschreibt vier verschiedene Stufen:

1) Die Existenz des „Individuellen“ akzeptieren (das Selbst, dem anderen gegenüber);
2) das „Individuelle“ akzeptieren und eine Beziehung „zwischen Individuen“ schaffen;
3) vom Schaffen einer Beziehung „zwischen Individuen“ zu „einen Raum für die Konvivialität schaffen“ hin;
4) von „einen Raum für die Konvivialität schaffen“ hin zu „Neuschaffung von Kultur“. (ebd.: 38)

Weiter spricht er in Abschnitt 3 („Strukturelle Veränderung der Orte zum Lernen“, ebd.: 50–58) zuerst über „Von der Homogenisierung zur Konvivialität“ (ebd.: 50–54); dabei geht es Uto vor allem darum, sowohl auf individueller wie auf der kollektiven Ebene eine „Akzeptanz des Anderen“ und „Multikulturalität“ zu fördern, das Bewusstsein der gegenseitigen Abhängigkeit zu stärken und ein Lernen in gegenseitiger Abhängigkeit zu entwickeln. Es ist ihm dabei auch wichtig, die Homogenisierung (vermutlich in der japanischen Erziehung) durch die Multikulturalität in einem „globalen Klassenraum“ zu ersetzen.

Übrigens gibt es bei dem konkreten Beispiel „Toys“ („B-4“, „die Kraft zum zusammenleben“, Gesichtspunkt: „Fremde Kultur und Konvivialität“, ebd.: 208–214) das Beispiel der Barbie-Puppe, die Multikulturalität und Konvivialität repräsentiere:

A: There are many types of Barbie dolls.
B: Is there a Black Barbie doll?
A: Of course. There is a Hispanic Barbie doll, too. (ebd.: 208)

Das wird vor allem in Bezug auf die Multikulturelle Konvivialitäts-Gesellschaft unter dem Aspekt des *peacemaking* diskutiert.

Zuletzt sei noch ein Beispiel zur „Umwelterziehungs-Konvivialität“ erwähnt. In dem Band 4, Nr.1, der Zeitschrift *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū* (2010, „Forschung zu einem Konvivialitäts-Gesellschaftssystem“, englischer Titel *Kyosei Studies*) der *Association for* Kyosei *Studies* (Kyōsei shakai shisutemu gakkai) mit dem Titel „Erziehung und Ausbildung von Menschen für die Erschaffung einer Umwelt-Konvivialitäts-Gesellschaft“ beschäftigen sich eine Reihe von Autoren/innen mit der Frage der

Umwelterziehung, vor allem der Erziehung zur Nachhaltigkeit. Tōhō Sayuri (*1984) mit den Spezialgebieten der Umweltphilosophie, Umwelterziehung und Anthropologie, hat sich in ihrem japanischsprachigen Aufsatz mit dem englischen Titel „Need for Sympathy as a Human Ability to Restore Our Relationsships“ mit dem Begriff *kyōkan* (共感, „Mitgefühl“, „Sympathie“, im weiteren Sinn auch „Empathie“) beschäftigt (ebd.: 83–101). *Kyōkan* teilt mit *kyōsei* im Japanischen das Schriftzeichen *kyō* und steht damit assoziativ in Verbindung mit der Konvivialität. In ihrer englischen Zusammenfassung schreibt Tōhō:

> Today, we face many problems such as environmental degradation, social issues, the North-South-divide, and mental disorders. These problems are the result of destroyed relationships not only between human beings and nature, but also between human beings' mental and physical states. […] I propose four factors for recovering the ability to sympathy for others: tuning, cognition, language, and imagination. Further, I point out that the ego, which often arises in developmental differences with others, makes it more difficult for us to sympathize with others. Therefore, we must examine what connects people in order to recover our ability to sympathize with others. (ebd.: 100 f.)

Furihata Shin'ichi (*1962) geht in seinem Beitrag „A Perspective in Kyosei Education for Sustainable Community Empowerment“ (ebd.: 13–28) sowohl auf die universitäre Umwelterziehung als auch auf die Erziehung zur Nachhaltigkeit und Konvivialität mit der Natur in drei ausgesuchten landwirtschaftlichen Gemeinden ein. Die Professoren für Agrarökonomie an der Tokyo University of Agriculture and Technology, Yaguchi Yoshio (*1952) und Chitose Atsushi (*1960), untersuchen in ihrem gemeinsamen Beitrag „Necessary Conditions for the Establishment of *Kyosei* Regional System: Evidence from the Green Tourism Project in Iide-machi, Yamagata Prefecture“ (ebd.: 175–210) die Entwicklung eines „grünen“ Tourismus sowie die notwendigen Bedingungen für die Herausbildung eines konvivialen regionalen Systems in einer ländlichen Gemeinde und kommen in ihrer englischen Zusammenfassung zu dem Schluss:

> The *Kyosei* regional system is defined as the social system that has emerged given the following three conditions: communication, agreement and *kyosei* that involves partnership, collaboration and cooperation. Our empirical analysis based on the data 2006 and 2007 shows that the three conditions are positively associated with each other, suggesting an essential role of communication in *Kyosei* society. Our analysis also reveals that the presence of leaders is an important contributing factor in increasing the levels of the three conditions, while an impact of the green tourism project on such conditions is limited. (ebd.: 210).

5.8 Frauen und Männer (Gender)

Die Gender-Konvivialität, die Konvivialität zwischen Frauen und Männern (*danjo kyōsei*) ist vielleicht eines der Felder, in dem der Begriff der Konvivialität besonders früh Verwendung fand. Trotzdem aber sind Publikationen zu diesem Thema im Vergleich zu anderen Themen wie der Erziehung oder dem Kulturpluralismus relativ spärlich geblieben. Die der japanischen Sozialdemokratischen Partei (SDPJ), die sich auf Japanisch bis 1996 noch *Shakaitō* nannte, nahestehende „Konferenz für eine Friedenswirtschaftsplanung" (*Heiwa keizai keikaku kaigi*)[22], verwendete schon 1987 in ihrem Weißbuch einen „Vorschlag für eine Gesellschaft der Männer- und Frauen-Konvivialität" (*danjo kyōsei shakai wo teigen*), in dem zwei Punkte, die Sicherung der Rechte von Teilzeitarbeiterinnen (*pāto taimu rōdōsha*) und den Ausbau des Sozialstaates in Bezug auf Kindererziehung und der Pflege alter Menschen, als dringende Aufgaben genannt werden.[23]

1986 erschien die Schrift „Der Tag, an dem die Vollzeithausfrau verschwinden wird – das Zeitalter der Konvivialität von Männern und Frauen" (Kanamori, Kitamura 1986), die von den beiden ehemaligen Journalistinnen der Tageszeitung *Yomiuri shinbun*, Kanamori Toshie (1925–2011), erste Abteilungsleiterin bei der Tageszeitung in der Abteilung für Frauen und ehemalige Direktorin des „Allgemeinen Frauenzentrums der Präfektur Kanagawa, und Kitamura Setsuko (*1949), einer passionierten Bergsteigerin, veröffentlicht wurde.

Wie der Titel schon verrät, beschreiben und analysieren die Autorinnen erst einmal die soziale und psychologische Situation der japanischen Frau zwischen Vollzeithausfrau, deren berufstätige Männer selten zu Hause sind, oft stressiger Teilzeitarbeit (Familie, Haushalt und Beruf) und Vollzeitarbeit, die Herausbildung neuer Arbeitsformen für Frauen und der Situation von Frauen auf dem Land (Mangel an heiratswilligen Frauen). Weiter wird eine Pluralisierung weiblicher Lebensentwürfe, vor allem durch die Zunahme von Teilzeitarbeit und die Nutzung der „Freizeit", die für gesellschaftliche Aktivitäten genutzt wird, konstatiert. Auch die konkrete Situation von Hausfrauen wird thematisiert, von ihrer rechtlichen Situation bis hin zur Kindererziehung sowie die Lage arbeitender Frauen. Die

[22] Die Konferenz wurde 1961 von dem Wirtschaftswissenschaftler Takahashi Masao (1901–1995) gegründet und wurde 1997 in *Economic Policy Institute for Quality Life* (*Seikatsu keizai seisaku kenkyūsho*) umbenannt.

[23] Vgl. *Asahi shinbun*, 25.11.1987, S. 2.

„Konvivialität“ des Titels wird nicht weiter erläutert, aber es scheint dabei um ein neues Rollenverständnis von Männern und Frauen zu gehen, bei denen die Frauen, ob als Vollzeithausfrau oder als arbeitende Frau, mehr Autonomie gewinnen und einen stärkeren Einfluss auf die Gesellschaft ausüben.

Eine sehr viel konkretere Form von Konvivialität von Männern und Frauen, nämlich *work sharing*, wird in dem Buch „Work sharing in einer Gesellschaft der Männer-und Frauen-Konvivialität – eine Soziologie der Arbeit und des Alltagslebens“ (Kamada 1995) von der Soziologin und ehemaligen Professorin an der Tokyo Woman’s Christian University, Kamada Toshiko (*1929), entworfen. In ihrer Studie analysiert die Autorin zuerst den Begriff der Arbeit, die Geschichte der Arbeit, die gegenwärtige Situation, die Besonderheiten in Japan (z.B. das System der lebenslangen Beschäftigung), die Situation der Arbeiter und Arbeiterinnen in Japan, die verschiedenen Schichten von Arbeiter/innen usw. In Bezug auf die Lage der arbeitenden Frauen nennt Kamada für das Jahr 1990, dass von der Gesamtzahl der Beschäftigung 38% Frauen waren, von denen wiederum 70% lohnabhängig tätig gewesen sind. 67% der Frauen in Beschäftigungsverhältnissen waren entweder verheiratet, verwitwet oder geschieden. Ein besonderes Augenmerk richtet die Autorin auf die Situation älterer arbeitender Menschen. Schließlich propagiert Kamada ein am Beispiel Schwedens orientiertes Modell des *work sharing*, um die extremen Ungleichheiten zwischen der Arbeitssituation insbesondere zwischen Männern und Frauen abzumildern.

In dem von Mori Noriko (*?), Dozentin an der Kanagawa University, Uematsu Yukiko (*?), und dem Soziologen an der Shizuoka University of Science and Technology, Akiyama Kenji (*1956), editierten Sammelband „Die Soziologie der Männer-und Frauen-Konvivialität“ (Mori, Uematsu, Akiyama 2003) wird das Thema der Konvivialität breit auf eine Vielzahl von Aspekten der Beziehungen von Frauen und Männern untersucht, wie Geschlecht/Gender, Situation der beiden Geschlechter im Alter, Geschlechter im Schulunterricht, Entstehung des eigenen Geschlechts-Bewusstseins, Massenmedien, Liebe, Heirat, Ehe, Elternschaft, Geschlechterverhältnisse im Berufsleben, in den Beschäftigungsverhältnissen, in der Pflege, sowie Geschlechter in der Gesellschaft, in NPOs und in der Politik. Der Band geht übrigens auf einen überarbeiteten Vorgängerband von denselben Editoren/innen zurück, der den Titel „Eine interessante Soziologie der Männer-und Frauen-Konvivialität“ (Mori, Uematsu, Akiyama 1999) trägt.

Im Vorwort der Ausgabe von 2003 (ebd.: i f.) werden zwei Punkte benannt, denen für den Band entscheidende Aufmerksamkeit zukommen:

> Der Punkt eins ist derjenige, die Frage der „Konvivialität von Männern und Frauen“ in den Problemen und Veränderungen in ganz Japan und darüber hinaus in der ganzen Welt zu positionieren. In der Gegenwart, so lässt sich sagen, sind diese Veränderungen die „Internationalisierung der Wirtschaft“ und die „Internationalisierung der Massenkultur“ und damit werden uns Aspekte präsentiert, die damit zusammen Hand in Hand gehen. Darunter befindet sich der, dass wir uns nicht mehr mit Haut und Haar mit dem „Leben“ [*sei*, 生], mit dem Menschen, mit der Natur, mit den Dingen in Beziehung setzen können, wir uns auf eine autistische Art isolieren und einer Identitätskrise (Krise von Selbstbestätigung und Einheit des Egos) verfallen. Anders formuliert ist es wohl richtig zu sagen, dass durch die Wirtschaft (das Geld) die „Lebenswelt“ (Jürgen Habermas) kolonialisiert wird, was zu ihrer Auflösung führt. […]
>
> Der zweite Punkt, dem wir beim Schreiben Aufmerksamkeit geschenkt haben, ist weiter, wie die Fragen der „Männer- und Frauen-Konvivialität“, die Autonomie, die Gemeinschaftlichkeit und die konvivialen Beziehungen von Männern und Frauen geformt werden. Das bedeutet auf keinen Fall, dass wir unkritisch die traditionellen sozialen Beziehungen zwischen den Geschlechtern akzeptieren oder nostalgisch rekonstruieren wollen. (ebd.: i).

Weiter ist für die Autoren/innen das Verhältnis von „Gemeinschaftlichkeit“ und „Autonomie“, die wiederum ein Teil der Gemeinschaftlichkeit sei, von besonderer Bedeutung (ebd.).

Im ersten Kapitel „Denkweisen und Fragen einer Gesellschaft der Männer-und Frauen-Konvivialität“ (ebd.: 2–23) beginnt Mori Noriko, die Autorin des Kapitels, in Teil I „Zu einer Gesellschaft der Männer-und Frauen-Konvivialität strebend“ (ebd.: 1–39) mit einer Erklärung des Unterschiedes der Begriffe „sex“ (natürliches biologisches Geschlecht) und „gender“ mit seinem gesellschaftlich-kulturellen Charakter und charakterisiert auch die „Gesellschaft der Männer-und Frauen-Konvivialität“: „Eine Gesellschaft der Solidarität und Autonomie, in der von der Ebene der Politik bis zum Alltagsleben der Familien Gleichberechtigung und Gleichheits-Beziehungen durchgesetzt sind.“ (ebd.: 3). Nach einer Beschreibung von Geschlechterverhältnissen, in denen Gewalt und Erpressung herrschen, einer genaueren Diskussion der beiden Begriff „sex“ und „gender“ (wobei diese Kategorien im Inneren der konkreten Männer und Frauen schwer zu trennen seien) und einer Beschreibung der Geschlechterverhältnisse nach dem Zweiten Weltkrieg in Japan beschreibt Mori die Kopplung der zwei Ebenen, die sie für die Gegenwart für notwendig hält:

> Wenn Männer das bisherige Männerbild bzw. Vaterbild selbstkritisch überprüfen oder kritisieren, ist es entscheidend, ob sie sich in den Standpunkt ihrer Partnerin hineinversetzen können, und im Fall der Frauen gilt dasselbe. Es ist wichtig, die Qualität der gesellschaftlichen Prägungen, die das Männer- und Frauenbild bzw. das Vater- und Mutter-

> bild hervorbringen, und die der gesellschaftlich-kulturellen Besonderheiten zu verändern. (ebd.: 21)

Dies sei nur unter Anstrengungen und nicht ohne Widersprüche und Konflikte (in einem Prozess von Diskussion, Überzeugung, Kompromissen und Übereinstimmung) möglich (ebd.: 22)

„Diese durch die Sicherung der Kopplung von zwei Ebenen gesicherte „Gesellschaft der Männer-und Frauen-Konvivialität" muss aber gleichzeitig einer Gruppe an Fragen nach Kapital, Klassen und Staat begegnen." (ebd.). Durch diese würden die soziale Rolle und sozial-kulturelle Besonderheiten von Frauen und Männern bestimmt, und für eine Veränderung der Geschlechterverhältnisse sei die jeweilige konkrete Situation von Arbeit und Arbeitsplatz, Familie und Haushalt, der Schulerziehung, der regionalen Gesellschaft, Politik, Verwaltung, Gesetzgebung, von Massenmedien, Massenkommunikation und Internet wichtig.

> Das Ideal einer und die Sehnsucht nach einer „Gesellschaft der Männer-und Frauen-Konvivialität" hat sich in der langen Geschichte des Menschen als eine Grundströmung herausgebildet und wurde bisher hauptsächlich von den Frauen geschultert. Aber heute haben auch die Männer begonnen, nach ihr zu verlangen, und die Herausbildung einer „Gesellschaft der Männer-und Frauen-Konvivialität" hat begonnen, von einer Grundströmung der Geschichte das Vordere der Bühne zu betreten. (ebd.)

Im zweiten Kapitel des Teils I beschreibt Akiyama Kenji dann ausführlich die Geschlechterverhältnisse bei alten Menschen in Japan (vor allem die Unterschiede im Alter, wenn Männer immer im Beruf beschäftigt waren und Frauen eine Arbeitsbiographie mit Unterbrechungen hatten) (ebd.: 24–39).

Im Teil II werden dann die Geschlechterverhältnisse und die Bilder von Mann und Frau in der Schule (z.B. wenn Männer als Lehrer mit einer höheren Autorität ausgestattet werden als Frauen) und in den Massenmedien (unter den Stichworten *sexuality*, *body*, *commercialism*, *eye-catcher* und *oppositional reading*) analysiert (ebd.: 41–77). Im Teil III („Männer und Frauen in der Familie") werden dann das System der Heirat (z.B. was sind die Gründe für die Wahl einer bestimmten Person) und die Familienverhältnisse in Japan einer genaueren Untersuchung unterzogen (ebd.: 79–136). In Teil IV werden „Männer und Frauen am Arbeitsplatz" (ebd.: 137–196) von den Löhnen über die Arbeitsverhältnisse bis zum *sexual harassment*) behandelt. Im Teil V schließlich wird das Thema „Männer und Frauen in der Region und in der Politik" (ebd.: 197–242) diskutiert.

Konvivialität der Geschlechter ist in diesem Band etwas, dass sich ganz konkret von den Menschen in der Familie, am Arbeitsplatz, im Berufs-

leben, in der Schule, im Alter, aber auch in der Gesellschaft, der Politik und in den Medien entwickelt und erkämpft werden muss. Der Kern der Geschlechter-Konvivialität ist dabei einerseits die grundsätzliche Gleichberechtigung und Gleichheit, andererseits das Bemühen um Kooperation beider Geschlechter im konkreten Zusammenleben, das nicht auf Macht, Gewalt und kulturellen Fesseln, sondern auf einer gegenseitigen Verständigung beruht.

Von einem juristischen Blickwinkel aus schaut Ueno Mamiko (*1949), Juristin und Professorin an der Chuo University, in *Das Fundament der Verfassung – Menschenrechte, Frieden und Männer-Frauen-Konvivialität* (Ueno 2000) auf die Frage nach der Geschlechter-Konvivialität, wobei sie sich vor allem für die von der Verfassung postulierte Gleichheit der Geschlechter und die konkreten Fragen, die sich für die Situation der Frauen in Japan daraus ergeben, interessiert. Das Buch wird in drei große Abschnitte unterteilt: I: „Die Struktur der japanischen Verfassung und die Sicherung der Menschenrechte“ (ebd.: 1–107), II: „Die Fortschritte der Männer-und Frauen-Konvivialitäts-Gesellschaft“ (ebd.: 109–154), in dem es vor allem um juristische Fragen der Geschlechtergleichheit geht, und III: „Die Männer-und Frauen-Konvivialitäts-Gesellschaft und die regionalen Verwaltungen“ (ebd.: 155–254), in dem verschiedene Aspekte der Männer-und Frauen-Konvivialität analysiert werden.

Wie Ueno im Vorwort schreibt (ebd.: iv), werden in Abschnitt I die drei grundlegenden Prinzipien der Verfassung einer genaueren Betrachtung unterzogen, als da wären: „der ewige Frieden, die Sicherung der Menschenrechte und die Volkssouveränität“ (ebd.: 4). Am Ende des dritten Kapitels des Teils I (ebd.: 76 f.) fragt sich Ueno, was dies für die (japanischen) Frauen bedeutet und kommt zu dem Schluss, dass mit den Menschenrechten die Freiheit und Rechte des autonomen Individuums gemeint seien, wobei die geistige Freiheit des Rechtssubjekts die Voraussetzung dafür sei, und damit wirtschaftliche, körperliche und geistige Freiheit einhergingen. Ueno geht davon aus, dass mit dieser Rechtshaltung nur ein *gender free* gemeint sein kann, also eine Rechtssituation, in der es keine Rolle spielt, ob es sich im konkreten Fall um eine Frau oder einen Mann handelt. Eine Frage, die auf jeden Fall darunter gehöre, sei das sexuelle Selbstbestimmungsrecht.

Zu Beginn des Teils II fragt sich die Autorin zuerst, ob sich die japanische Gesellschaft in Bezug auf die Geschlechtergleichheit wirklich so stark gewandelt habe und verweist u.a. darauf, dass der Anteil der Lehrenden an japanischen Universitäten (ohne Kurzzeituniversitäten) immer noch bei

ganzen 10,7% liege (ebd.: 110) und die Zustimmungsraten für die Auffassung, dass der Mann arbeiten und die Frau zu Hause bleiben solle, immer noch sehr hoch sei (ebd.: 111). Weiter geht sie davon aus, dass die Voraussetzung für die Freiheit die Gleichheit sei, also die Freiheit eine Folge der Gleichheit sei und nicht umgekehrt.

> Ob es um die Unterschiede zwischen den verschiedenen Rassen, ob die Farbe der Haut anders ist, ob es die Frage ist, in welchem Land jemand geboren wurde, ob jemand jung oder alt ist, ob jemand ein Kind ist, ob jemand eine Frau ist – wenn jemand nur ein „Mensch" ist, hat er dieselben Rechte. In letzter Zeit ist weiter oft von der „Konvivialität" die Rede. In einer Gesellschaft, in der Männer und Frauen zusammenleben, in einer Gesellschaft, in der alte und junge Männer und Frauen zusammenleben – dort müssen die Einzelnen als Individuum akzeptiert und gleichbehandelt werden. (ebd.: 111 f.)

In einer kapitalistischen Gesellschaft, in der die ökonomische Stärke des einzelnen zähle, müsse die ökonomische Freiheit beschnitten werden, und die (sozial) Schwachen hätten das Recht auf Unterstützung im Rahmen des Wohlfahrtstaates und der Sozialversicherungen (ebd.: 112).

Bei den weiteren Analysen zur Verfassung und Verfassungsrealität stößt Ueno auch darauf, dass fast alle zur japanischen Verfassung Forschenden Männer seien, was auch in ihren Haltungen zur Geschlechtergleichheit zum Ausdruck komme („Forschung zur Verfassung und Männer-Frauen-Konvivialität", ebd.: 122 f.). Wichtig ist der Autorin auch, dass die internationale Situation auf Japan zurückwirkt.

In Teil III wird die Verfassungswirklichkeit für Frauen unter verschiedenen Aspekten genauer betrachtet; darunter fallen die Aktivitäten regionaler und lokaler Verwaltungen (u.a. wird positiv die Stadt Hachiōji erwähnt), Fragen der Erziehung und der Bildung (u.a. auch die Frage nach dem *sexual harassment* auf dem Campus), Fragen des Arbeitslebens (Realität am Arbeitsplatz, atypische Beschäftigung, Gleichheit der Löhne, die Frage nach dem „Haushaltsvorstand", wirtschaftliche Situation von Frauen etc. und auch wieder die Frage nach dem *sexual harassment,* diesmal in der Arbeitswelt), Fragen der Sexualität (sexuelles Selbstbestimmungsrecht der Frauen, Gewalt gegen Frauen, das Problem der Prostitution), die Situation in der Politik in Japan und schließlich die Frage nach Frauen in den öffentlichen Verwaltungen.

Konvivialität von Männern und Frauen bedeutet für Ueno vor allem ein Zusammenleben, das auf grundsätzlicher Gleichheit der Geschlechter und der Freiheit (Autonomie) der einzelnen Individuen beruht, wovon, wie in diesem Buch deutlich wird, in Japan für Frauen noch nicht wirklich die Rede sein könne. Da Ueno Juristin ist, sieht sie die Frage nach den Ver-

hältnissen zwischen den Geschlechtern als eines von Rechten, die (vor allem für Frauen) durchzusetzen sind, um den Anspruch der Verfassung und so auch die Konvivialität zu verwirklichen.

Schon 1993 hat Ueno die Schrift *Die Verfassung in Zeiten der ‚Konvivialität' – vom Standpunkt der Frau aus gelesen* (Ueno 1993) vorgelegt. Ausgehend von dem System der Heirat bzw. Ehe in Japan und der Situation der Frau darin entwickelt sie anhand von Begriffen wie „Gleichheit" (vor dem Gesetz, in Bezug auf das Recht des Strebens nach Glück und in der Familie), „Autonomie" (ökonomisch, psychologisch, sexuell), „Menschenrechten" und „Frauenrechte" in der Geschichte der Moderne und „Rolle des Staates" in der Gegenwart eine Interpretation der japanischen Verfassung, der den Zustand der japanischen Gesellschaft an den rechtlichen Grundlagen misst und auch Menschenrechte für Ausländer einfordert. Im Nachwort schreibt Ueno:

> Die Bedeutung von „Konvivialität" ist nicht einfach eine Zeit, in der verschiedene Menschen zusammen leben. Darin sind wohl selbstverständlich auch Ausländer enthalten. Wir müssen auch über die Konvivialität von Souveränität und Rechten in Bezug auf die internationale Gesellschaft nachdenken. Und dann wird zu einer Frage der Konvivialität, was eine gute und angemessene Umwelt für den Menschen in Bezug auf die Spitzentechnologie ist. Diese „Konvivialität" bedeutet nicht nur, sich gegenseitig nicht zu töten, sondern eine Koexistenz, in der man sich in genügendem Maße gegenseitig leben lässt. […] „Konvivialität" ist etwas, bei dem die verschiedenen Menschen, die in einer Gesellschaft leben, diese Rechte mit Leben füllen. (ebd.: 218).

Konvivialität heißt also, dass Menschen dem anderen (und wohl konkret, dass Männer Frauen bzw. Japaner Ausländern) im Zusammenleben dieselben Rechte zugestehen wie sich selbst.

Als letztes Beispiel soll hier kurz das Werk *Entwicklung mit dem Menschen im Zentrum und Gender – in Richtung auf die Verwirklichung der Konvivialitäts-Gesellschaft* (Nobuta 2013) von Nobuta Rina (*?, Erziehungswissenschaftlerin, Dozentin und Expertin für Gender-Politik) vorgestellt werden, in der die wirtschaftliche und gesellschaftliche „Entwicklung" (u.a. auch die nachhaltige Entwicklung) im internationalen Rahmen konsequent unter dem Aspekt der Geschlechterverhältnisse (*gender*) untersucht werden. In den einzelnen Kapiteln werden die Grundlagen (die Beschlusslagen der Vereinten Nationen etc.), die Entwicklung aus Sicht der Frauen (z.B. das WID – Women-in-Development-Programm), die Erfolge der Zeit von 1976–85 mit Bezug auf Frauen in der UNO, die Betrachtung von Entwicklungen unter dem Aspekt der Geschlechter (*gender*), die internationale Politik von UNO und internationalen Organisationen in Richtung Gender-Gleichheit und Frauen-*empowerment*, die Frage der

(weiblichen) Armut in den Zeiten der Globalisierung, die Frage nach der Rolle der Frauen bei der „nachhaltigen Entwicklung“, internationale Hilfsprogramme und die Gender-Politik entwickelter Länder, Statistiken internationaler Organisationen mit Bezug zur UNO und schließlich verschiedene Aspekte der Tendenz zur Gleichheit der Geschlechter untersucht.

Auch in dieser Schrift wird die „Konvivialität“ im Titel nicht weiter erläutert, aber da auch hier die Frage nach der Gleichheit der Geschlechter (Gleichberechtigung der Frauen, Stärkung der Frauen, besondere weibliche Armut) im Kontext der Entwicklungsprogramme der UNO und der internationalen Gemeinschaft im Vordergrund steht, lässt sich daraus schließen, dass mit „Konvivialität“ ein Zusammenleben der Geschlechter auf Basis grundsätzlicher Gleichheit und Gleichberechtigung gemeint ist.

5.9 Andere Felder

5.9.1 Regionale Gemeinschaften

In Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis der Konvivialität zur Entwicklung regionaler Gemeinschaften findet sich schon in *Das Abenteuer hin zur Konvivialität* (Inoue, Nawata, Katsuragi 1992) ein Beitrag von dem Juristen und Politikwissenschaftler Nawata Toshihiko (*1955), ehemaliger Professor der Tokyo Metropolitan University und derzeit Professor an der Hosei University, mit dem Titel „Stadterneuerung und Gemeinden“ (ebd.: 123–190). Der erste Satz lautet:

> In diesem Kapitel soll die Herausforderung hin zu einer Konvivialitäts-Gesellschaft aufgegriffen werden, in der die regionalen Bewohner selbst zu Subjekten werden. (ebd.: 124)

Dies wird am Beispiel des am Meeresufer gelegenen, industriell geprägten Wohnviertes Mano in Kobe diskutiert. Dabei geht es um den Prozess, bei dem verschiedene Experten und Initiativen der Bewohner um Fragen der Umweltbelastung, Begrünung, lokale Wohlfahrt etc., aber vor allem um die Schaffung eines wohnfreundlichen Wohnumfeldes geht, wobei die Einhaltung von Regeln beim Gebrauch von Grundstücken eine besondere Hürde darstelle (ebd.: 129).

Er beschreibt darin weiter einen Prozess, bei dem die Bewohner sich nicht an der Planung beteiligten, sondern selbst ein Entscheidungsrecht erhielten. Dazu mussten die Unterschiede von Grundstückbesitzern und Mietern sowie in Bezug auf Rasse, Denkweise, Geschlecht usw. unter den Bewohnern überwunden werden, damit sie zu einem Subjekt der Stadterneue-

rung werden konnten (ebd.: 133 f.). Weiter mussten sie sich mit dem „Paternalismus“ der Stadtverwaltung auseinandersetzen, die das Konzept einer praktischen Stadt verfolgte (ebd.: 137). In den konkreten Entscheidungsprozessen spielen organisatorische Fragen wie die Rolle des „Wohnviertelkomitees“ (*chōnaikai*), aber auch Fragen der Demokratie (Vetorecht, Mehrheitsentscheidung, Durchsetzung mit Zwang) eine Rolle. Der wichtigste Schritt war nach Nawata die Schaffung eines Gemeindezentrums als öffentlicher (*kōkyō*) Raum, der im Gegensatz zu dem in Japan a priori eher als staatlich dominiert gesehenen Öffentlichkeit (*ōyake*, 公) eben als öffentlich und gemeinschaftlich (公共) betrachtet werde.

Die Japan *Association of Synthetic Anthropology* hat 2015 ihre jährliche Forschungskonferenz unter das Thema „Die menschliche Gesellschaft am Wendepunkt – nach der Community und der Konvivialität in der Globalisierung fragen“ gestellt und dazu Vorträge und andere Beiträge unter dem Titel *Community und Konvivialität – noch eine andere Globalisierung erschließen*, Band 10 des Jahresbandes *Sōgō ningengaku* (Sōgō ningen gakkai 2016) veröffentlicht. Auch in diesem Band findet sich der Begriff der Konvivialität (*kyōsei*) fast ausschließlich im Titel; die Beiträge, die unter dem Dach der Konvivialität firmieren, beziehen sich auf Konzepte der „nachhaltigen Gesellschaft“, auf die Stärkung regionaler und lokaler Gemeinschaften (Community), u.a. zur Entwicklung „schöner“ Dörfer (Senga 2016), und auch auf den Kulturpluralismus.

Furusawa Kōyū schreibt im Einleitungsbeitrag „Zum Anfang – Die Gegenwart, die sich dem Scheideweg nähert“ (ebd.: 3–24):

> Ist es nicht so, dass nur dann, wenn wir eine nachhaltige Gesellschaft mit der Natur-Konvivialität und dem Kreislauf als Achsen zielen, es unumgänglich wird, dass wir uns einer Strömung nähern, in der die Regionen zu Subjekten geformt werden? Auf jeden Fall ist der Ring der Gestaltung eines Kreislaufs selbstverständlich gekoppelt an eine Wende in der industriellen Struktur, aber auch an die eine große Breite von Tendenzen in den gesellschaftlicher Gestaltungen, von den regionalen Ressourcen, die Energie mit eingeschlossen, bis hin zu der Formung der Beziehungen zwischen Mensch und Mensch. Wir denken, dass die Zeit einer Neuausrichtung gekommen ist, die in Richtung eines Wiederaufbaus der Beziehungsorientierung, einer Überwindung der Abhängigkeit der Dörfer, mit Landwirtschaft, Fischerei oder in den Bergen, von den Metropolen, und mittel- und langfristig in Richtung der Betonung der Bedeutung einer Wende hin zu einer Renaissance der Dörfer in den Bergen mit Forsten und der Dörfer am Meer verlaufen sollte. (ebd.: 22)

Der Renaissance der Dörfer in den Bergen und am Meer („zurück zur Region, Wachstum der Bevölkerung im Austausch miteinander, protektionistischer Handel und Wirtschaft, Ökologisierung von Wirtschaft und Politik, die staatliche Förderung eines Umwelt-Staates, die Ausweitung der regio-

nalen Dezentralisierung, angepasste Verwaltung und Neubewertung des traditionelles Wissen"), was seiner Vorstellung einer „Konvivialitäts-Gesellschaft eines Natur-Kreislaufs" entspricht, stünden sowohl technik-orientierten Modellen (vor allem dem einer globalen technictopia) bzw. einer regionalen autonomen Technik-Gesellschaft (Konzentration auf große Städte, Protektionismus) als auch dem Modell einer „Globalen Umwelt-Bürger-Gesellschaft" (Liberalisierung von Wirtschaft und Handel, Ökologisierung, freie Bewegung von Bevölkerungen und Arbeitskräften in der Welt, Zentralismus) gegenüber (ebd.: 20).

Auch die *Association for* Kyosei *Studies* hat ihren Band 10, Nr. 1 seiner Zeitschrift *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū* (Kyōsei shakai shisutemu kenkyū gakkai 2016), mit dem Thema der Region gewidmet (Titel des Bandes: *Die neuen Träger der regionale Wiedergeburt und der praktische Ort der ‚Landwirtschaft'*). Die meist mit einem eher naturwissenschaftlichen Hintergrund ausgestatteten Beiträger beschäftigten sich überwiegend mit konkreten Beispielen von landwirtschaftlich geprägten Dörfern, wie der Organisation landwirtschaftlicher Produktion in Großregionen, dem Einsatz von Behinderten und Ausländern in der Landwirtschaft und vor allem auch mit der Frage der Nachhaltigkeit, die auch in Gegensatz zu der von der Regierung geförderten Wachstumsförderung (Einsatz von Kapital von außerhalb, Modernisierung und Effizienzsteigerung) gedacht wird, wie z.B. in dem Beitrag von Yaguchi Yoshio („Für die Sicherung der Nachhaltigkeit der regionalen Gemeinschaft – Zusammenfassung des Leiters des Symposiums", ebd.. 62–76).

Im dritten Teil des Sammelbandes *Konvivialitäts-Gesellschaft II – eine Konvivialitäts-Gesellschaft* schaffen (Ozeki, Yaguchi, Furusawa, Tsuya Okano 2016) finden sich ebenfalls eine Reihe von Beiträgen zu dem Thema „Die Wiederbelebung der Regionen und die Konvivialitäts-Gesellschaft" (ebd.. 32–123). Der Umweltwissenschaftler und Ökologe Senga Yūtarō (*1948), ehemals Professor an der Tokyo University of Agriculture and Technology, beschäftigt sich in seinem Beitrag „Wie das System der Bauern- und Bergdörfer mit ihrer Natur-Konvivialität planen? – ein Hundertjahresplan für die das japanische Hoheitsgebiet" (ebd.: 35–47) mit dem Erhalt und der Entwicklung der traditionellen Formen einer Konvivialität mit der Natur in den Bauerndörfern samt ihrer Anpassung an die häufig von Küsten, unzähligen Inseln, schroffen Gebirgszügen oder Ebenen geprägten Natur. Diese fordere eine kleinräumige Bewirtschaftung der landwirtschaftlichen Flächen. Sengas Vorschläge berücksichtigen dabei, dass es 1) in Japan zu verheerenden Erdbeben und Tsunami kommen kann, so

dass nicht nur an den Küsten, sondern auch im häufig gebirgigen Landesinneren Landwirtschaft erhalten bleiben muss; 2) es zu einem Ausstieg aus der Atomenergie und zu einer Konstruktion eines Systems nachhaltiger Energien gerade auf dem Land kommen sollte und 3) die starke Abhängigkeit Japans von Lebensmittelimporten durch die Entwicklung der japanischen Landwirtschaft abgebaut werden sollte. Er fordert deshalb einen „mutigen" Hundertjahresplan, vor allem zur Verlagerung landwirtschaftlicher Produktion in das Landesinnere (ebd.: 44 f.).

Andō Mitsuyoshi (*1966), Agrarökonom und Professor an der Tokyo University, diskutiert in seinem Beitrag „Konvivialitäts-förmiges regionales Management und gesellschaftliche Betriebe – ein Vergleich zwischen Großbritannien und Japan bei der Wiederbelebung von Regionen mit Bauerndörfern im Niedergang" (ebd.: 71–91) anhand eines Beispiels in der Präfektur Yamaguchi die Zusammenarbeit von Verwaltung und der NPO der Einwohner bei der Revitalisierung von Dörfern durch die Entwicklung einer geeigneten Infrastruktur und die Entfaltung einer ökonomischen Entwicklung.

Nomiyama Toshio (*1956), Professor für Landwirtschaft an der Tokyo University of Agriculture and Technology, geht in „Für eine Vitalisierung der Regionen durch den Verbrauch von X lokaler Produktion im Postwachstumsmodell" (*degrowth*, ebd.: 93–108) auf Modelle von Kreisläufen lokaler Produktion und Konsumption von Lebensmittel, der Entwicklung eines Ökotourismus und den Aufbau einer organischen Landwirtschaft in Fukushima und Aomori (Gemeinde Oirase) ein.

Furihata Shin'ichi (*1962), Umweltpädagoge und Professor an der Tokyo University of Agriculture and Technology, und der Erziehungswissenschaftler David E. Allen (*?), Assistent Professor an der Texas A&M International University, beschäftigen sich in ihrem gemeinsamen Beitrag „Praktische Entwicklung und Rolle der regionalen Erziehung und für eine neue Gesellschaft – die Ausbildung von Lehrkräften, um durch eine ESD japanischer Prägung das Selbstwertgefühl der Regionen zurückzugewinnen, und der Auftrag der Universitäten" (ebd.: 109–123) vor allem mit der Schulerziehung in den ländlich geprägten Regionen. Dabei fordern sie eine Wende im Sinn von „Von der ‚Schule, welche die Region unterstützt', zu der ‚Region, welche die Schule unterstützt' (ebd.: 113–114) und „Solidarität und Kooperation in den Regionen und eine Schule, die das Selbstwertgefühl der Regionen zurückzugewinnt" (ebd.: 114 f.). Im Weiteren fordern die beiden Autoren eine Ausbildung an den Universitäten, die den Lehrern hilft, das Konzept der *Education for sustainable development* in den Schu-

len der Regionen zu verwirklichen, u.a. durch eine Zusammenarbeit mit den Selbstverwaltungsorganen einer Region. Schließlich wird auf ein positives Beispiel aus den USA, auf das Programm des College of Education Community Leadership and Human Services Department der Kentucky State University hingewiesen (ebd.: 120).

Der von dem Asian Research Center for Social Well-Being and Development der Nihon Fukushi University (Präfektur Aichi) herausgegebene Sammelband *Entwicklung-Wohlfahrt der regionalen Konvivialität – über die System-Methode hinaus* (Nihon fukushi daigaku ajia fukushi shakai kaihatsu kenkyū sentā 2017) enthält eine Reihe Beiträge zum Verhältnis von Konvivialität und regionaler (lokaler, kommunaler, ländlicher) Entwicklung (*social welfare*, *development*), wobei es vor allem um Möglichkeiten der Revitalisierung von ländlichen Kommunen und die soziale Wohlfahrt für Menschen, die vom Marktgeschehen ausgeschlossen bleiben, geht. In diesem Band werden viele Beispiele für Entwicklung ländlicher Kommunen, Wohlfahrtseinrichtungen auf lokaler Ebene, aktive Teilnahme der Bürger etc. vorgestellt und diskutiert.

In dem ersten Beitrag „Annäherung an die Entwicklungs-Wohlfahrt, Annäherung von der Entwicklungs-Wohlfahrt her“ (ebd.: 3–17), der einen einleitenden Charakter trägt, verfasst von dem Sozialwissenschaftler und Professor der Nihon Fukushi University, Hirano Takayuki (*1955), wird die Konvivialität vor allem als „Konvivialitäts-Raum“ (ebd.: 11) verstanden, der geschaffen werden müsse. Yoshimura Teruhiko (*?), ebenfalls Professor der Nihon Fukushi University mit dem Spezialgebiet der Stadtplanung, verweist dabei in seinem Beitrag „Die Förderung der ‚Nicht-in-der-Klemme-sitzen‘-Stadterneuerung – die Stadt Nagakute“ auf die „regionale Konvivialitäts-Station“ der Stadt, in der „Bürger, Bürgergruppen, Geschäftsleute, kommunale Beamte usw. aus der Region sich unbeschwert versammeln, reden und über die Dinge der Region nachdenken können. Als Stützpunkte für den Einbezug der Region werden existierende Läden genutzt, die leer stehen, und es wird jeweils eine Einrichtung pro Schulbezirk eingerichtet“ (ebd.: 108). Dabei gehe es nicht um die Bürger als Gäste, sondern um sie als aktive Gestalter der Kommune, die Workshops abhalten, Projekte initiieren und entwickeln und sich um soziale und kulturelle Fragen kümmern (ebd.: 108–115).

Drei weitere Beiträge gehen explizit auf den Begriff der Konvivialität ein. Fujii Hiroshi (*1959), Sozialwissenschaftler und Professor an der Kobe Gakuin University, und Shimizu Akihiko (*?), geschäftsführender Direktor der „Konferenz für soziale Wohlfahrt Aobaen“ der Stadt Nishino-

miya, kommen in ihrem Beitrag „Eine nachhaltige Praxis der Entwicklung, die eine regionale Konvivialitäts-Gesellschaft anstrebt – Konferenz für soziale Wohlfahrt Aobaen der Stadt Nishinomiya“ (ebd.: 181–194) auf die Praxsis in dem genannten Zentrum für soziale Wohlfahrt zu sprechen. Dabei wird unter Konvivialität auch „konviviale Solidarität“ verstanden, und konkret sind es NPOs und andere Freiwilligen-Initiativen im sozialen Bereich, die als Träger einer „konvivialen Stadterneuerung“ fungieren. Weiter wird auch das *empowerment* der Bürger genannt, die sich aktiv in die Belange ihrer Kommune einmischen sollen (ebd.: 192 f.). Mit „Konvivialität“ sind hier also die Unterstützung im sozialen Bereich durch freiwillige Aktivitäten, gefördert durch die Stadt, und die aktive Beteiligung der Bürger gemeint.

Tanaka Sawako (*?), Junior-Professorin für Ergotherapie an der International University of Health and Welfare (IUHW), schreibt in ihrem Beitrag „Die Ergotherapie, die sich der regionalen Konvivialität hinwendet – Erfahrungen aus Nicaragua und Fukushima“ (ebd.: 195–208), aufbauend auf Erfahrungen mit der Ergotherapie in Nicaragua und in Notunterkünften in Fukushima, über das konviviale „soziale Modell“ bei der Unterstützung von Behinderten in Regionen (Kommunen), im Gegensatz zu dem „medizinischen Modell“.

Hirano Takayuki schließlich geht in dem letzten Beitrag des Buchs, „Politik der Konvivialitäts-förmigen Pflege-Stützpunkte, die den Konvivialitäts-Raum erweitern“ (ebd.: 211–233) am Beispiel der Präfekturen Toyama, Kumamoto und Kochi auf die Verbreitung von „Pflege-Stützpunkten“ ein, an denen sich die Unterstützung der Verwaltung, Unternehmen im Pflegebereich und NPOs treffen und kooperieren, und vergleicht die Übereinstimmungen und Unterschiede in den drei Präfekturen.

Diese Stützpunkte, so Hirano, seien multifunktional, von Aufgaben, die am Stützpunkt selbst bis hin zu welchen, die durch Hausbesuche erledigt werden, und von auf die Pflege ausgerichteten Diensten bis hin zur der Satellitenfunktion einer auf die Region ausgerichteten Wohlfahrt; konkret betreffen solche Funktionen erst einmal die Schaffung eines Raums für Austausch und Teilnahme, einen nahen Ort für Äußerungen von Unzufriedenheit, dann für Beratung, Pflege am Ort des Stützpunkts, Pflege durch Hausbesuche, Unterstützung im Alltagsleben und Fahrdienste, *monitoring* durch Hausbesuche, Übernachtungsmöglichkeiten und Reaktionen im Notfall, Aufbewahrung und einen Raum zum Arbeiten bzw. für die Schaffung von Rollen (ebd.: 219)

Die Stichwörter, die hier mit der Konvivialität verbunden werden, sind Solidarität, Pflege/Unterstützung und Multifunktionalität der Pflege, aber auch der Mensch und seine gesellschaftlichen Rollen werden mit der Konvivialität in Beziehung gebracht.

Kurz erwähnt werden soll hier noch die Schrift „Die Theorie einer Erneuerung der Region im Zeitalter der Konvivialität“ (Kitano 2008). Der Redakteur und maßgebliche Autor des Buchs, Kitano Shū (*1962), Professor an der Dokkyo University und Spezialist auf den Gebieten der Stadtplanung und der Entwicklung ländlicher Räume, entwickelt daran zusammen mit anderen einigen Studenten/innen als Autoren/innen Modelle einer Entwicklungsstrategie für den ländlichen Raum in Japan, in dem Fragen der Gerechtigkeit und Moral, des Umweltschutzes und der Ökonomie, die Fragen nach der Teilnahme der Bürger an Projekten und Zirkeln, sowie Themengebiete wie Kindererziehung, Sicherheit, Nachhaltigkeit, organische Landwirtschaft, Entvölkerung des ländlichen Raums, die Öffnung nach außen usw. berücksichtigt werden.

5.9.2 Psychologie

Der Professor für Psychologie an der Toyo University, Andō Kiyoshi (*1950), steuert für den Band *Die Form der Konvivialität* (Takemura, Matsuo 2006) einen Beitrag zur Konvivialität in der Psychologie mit dem Titel „Die Psyche der Hinterbliebenen von Flugzeugunfällen und ‚Konvivialität‘ (Andō 2006) bei. Die Fragestellung wird folgendermaßen formuliert:

> In der gegenwärtigen Gesellschaft entstehen durch unvorhersehbare Ereignisse wie Verbrechen, Naturkatastrophen und Unfälle viele „Opfer“. Solche Ereignisse schaffen oft eine Trennung zwischen Tätern und Opfern, zwischen Opfern und einer (verständnislosen) Gesellschaft bzw. einer Schaden zufügenden Berichterstattung usw. In diesem Manuskript möchte ich in den Gedanken zu der psychologischen Situation der Opfer von Flugzeugabstürzen die Möglichkeiten untersuchen, wie diese „Trennung“ überwunden und auf den Weg in Richtung der Konvivialität geführt werden kann. (ebd.: 73).

Andō bezieht sich auf von ihm selbst angestellte Untersuchungen über die Trauer der Angehörigen des Absturzes eines chinesischen Flugzeugs auf dem Flughafen Nagoya 1994 und die von Hinterbliebenen eingereichte Sammelklage gegen die chinesische Fluggesellschaft und Airbus. Er beschreibt darin den psychologischen Heilungsprozess, den die Hinterbliebenen durch das Engagement zur Erfüllung des „Willens“ des oder der

Verstorbenen (z.B. dass sich so etwas nicht wiederholt) durchleben. Zur „Konvivialität“ schreibt Andō:

> Wenn, wie oben beschrieben, durch die Vorgehensweise bei den gesellschaftlichen Aktivitäten der Hinterbliebenen, die darin besteht, sich damit zu beschäftigen, nach dem Sinn des Lebens der Verstorbenen und weiter nach dem Sinn für die Zukunft zu fragen, wieder selbst ein sinnvolles Leben aufgebaut wird, dann ist es notwendig, die „Konvivialität“ für die Hinterbliebenen so aufzufassen, dass darüber hinaus von den Hinterbliebenen und von der Seite der Verursacher in Hinblick auf den Willen der Verstorbenen etwas im Sinne von „gemeinsam beleben“ ergänzt wird. (ebd.: 83).

Es sei nötig, durch dieses „Beleben“ (*ikasu*, „leben lassen, wiederbeleben, ins Leben zurückrufen, wiederaufleben lassen“) von Seiten der Hinterbliebenen und Verursacher, aber auch der gesamten Gesellschaft in verschiedenen Formen zu nutzen, um die „Opfer wiederzubeleben“, was die Möglichkeiten eines *well-being* für die nächsten Generationen erhöhe (ebd.).

5.9.3 Künstliche Intelligenz (AI)

Ein neues Feld, auf dem die Konvivialität von Mensch, Natur und Technik diskutiert wird, ist die Künstliche Intelligenz (AI), bei der vor allem in Form von mit „Intelligenz“ ausgestatteten Robotern gedacht wird. Auf der ersten Seite der Ausgabe der *Asahi shinbun* vom 3. Januar 2019 findet sich ein Artikel mit der Überschrift „Die sich entwickelnde AI – ihre Konvivialität mit dem Menschen“, wobei die beiden Untertitel „eine alternde Gesellschaft stützen“ (der Einsatz von Robotern bei der Pflege alter Menschen etc.) und „nach der nachhaltigen Gesellschaft suchen“ die beiden Hauptfragen vorgeben.

Zwei 2017 veröffentlichte Buchpublikationen, die jeweils die diversen Aspekte von AI und „intelligenten“ Robotern thematisieren, stellen wenigstens im Titel die Frage nach der Konvivialität von Mensch und künstlicher Intelligenz: *Das Zeitalter der AI, eine kambrische Explosion – Die Konvivialität des Menschen mit der Evolution der künstlichen Intelligenz* (Tanaka 2017) und *Das Gesetz der Roboter (robot law) – hin zu einer Konvivialität von AI und Mensch* (Hirano 2017). In beiden Schriften wird das Thema der Konvivialität nicht direkt angesprochen, sondern bezieht sich auf ein notwendiges Zusammenleben von Mensch und Maschine.

Der Journalist Tanaka Tetsu (*1973) vergleicht in *Das Zeitalter der AI, eine kambrische Explosion* die Entwicklung der künstlichen Intelligenz mit der „kambrischen Explosion“ des Lebens, bei der es zu einer bisher ungekannten Artenvielfalt und Komplexität von Lebensformen gekommen sein

soll. Nach einer Vorstellung der Geschichte der AI geht er auf das *deep learning* der AI und den Erwerb von einer menschenähnlichen Intuition, um dann am Beispiel des Sports zu zeigen, wie die AI menschliche Intuition negiert. Er sagt weiter eine Explosion in der Vielfalt von Formen der AI sowie die vollständige Entschlüsselung des menschlichen Gehirns voraus und zeigt am Beispiel von Bitcoin, dass intelligente Systeme auch ohne Kontrolle funktionieren können.

Eine Herausforderung für die Konvivialität von Mensch und AI sei schließlich die Verdrängung menschlicher Arbeit durch intelligente Maschinen und Roboter, einschließlich des „Verschwinden des Arbeiters". Zur Frage einer Konvivialität gehört wohl auch, dass Roboter Menschen „verstehen" können sollen sowie die Verhinderung von bösartigen Robotern vom Typ eines „Terminators".

Der Jurist Hirano Susumu (*?), Prof. an der Chuo University, stellt in seiner Schrift *Das Gesetz der Roboter (robot law) – hin zu einer Konvivialität von AI und Mensch* die Gesetzgebung in Bezug auf Roboter und das Cyberspace vor, zeigt die diversen juristischen Fragen auf (z.B. in Bezug auf die Emergenz und die Autonomie von AI) und diskutiert sie. Im Mittelpunkt steht die Frage nach den „Roboter-Gesetzen", u.a. auch die nach Rechten von Robotern, die Gefühle besitzen, bis hin zu Fragen, ob ein menschenähnlicher Roboter im Haushalt das Recht auf Privatsphäre besitzt.

Die Konvivialität von Mensch und AI ist hier anscheinend vor allem ein Problem der Gesetzgebung, die den Mensch und AI (Roboter) jeweils schützt und mit Rechten ausstattet.

Ein weiteres Beispiel sei hier noch genannt: In der Zeitschrift *Jōhō kanri* (*Journal of Information Processing and Management*) 2018 (Band 60, Nr. 12, S. 865–881, doi: https://doi.org/10.1241/johokanri.60.865) diskutieren Wissenschaftler der renommierten privaten Universitäten Waseda und Keio mit einem Repräsentanten von Yahoo über die „Konvivialität mit der AI", wobei hier vor allem die Frage der Gefährdung von Arbeitsplätzen im Mittelpunkt steht.

5.10 Theorie und Philosophie

5.10.1 *Kyōsei*-Theorien – Theorien der Konvivialität

Es gibt auch Versuche, *kyōsei*, Konvivialität, zu einem Schlüsselbegriff für eine umfassende Theorie der Gesellschaft zu nutzen. Ein Beispiel dafür ist das Werk *Die Theorie eines Konvivialitäts-Gesellschaftssystems – Yaguchi*

Yoshio Gesammelte Werke 7 (Yaguchi 2013a) von Yaguchi Yoshio (*1952), Spezialist für Fragen der Landwirtschaft, Ernährung und Umwelt und Professor an der Tokyo University of Agriculture and Technology. Yaguchi ist auch aktives Gründungsmitglied und ehemaliger stellvertretender Vorsitzender der 2006 gegründeten *Association for* Kyosei *Studies.*

Yaguchis Gesellschaftstheorie der Konvivialität wird als Paradigmenwechsel verstanden, wobei das Prinzip der Nachhaltigkeit im Mittelpunkt steht.

> Die ökonomischen Aktivitäten des Menschen haben eine globale Umweltkrise in Bezug auf die Artenvielfalt von Lebewesen, die Klimaerwärmung etc. hervorgerufen. Der gigantische Verbrauch von Energie und Lebensmitteln in den hochindustrialisierten Ländern und den BRICs (die vier aufstrebenden Länder)[24], die einen großen Teil der menschlichen Aktivitäten umfassen, treibt die Kosten für Erdöl und Lebensmittel in die Höhe und verursacht eine Energie- und Lebensmittelkrise. Der *Lehman shock*, der von dem *subprime-loan*-Problem in Amerika ausgelöst wurde, weiter das während der Rezession investierte Finanzkapital und mit diesem als Hintergrund die europäische Krise der Finanzen usw., angefangen mit Griechenland, also die weltweite Kette von Finanzkrisen ist nicht einfach einer Lösung zuzuführen.
>
> Die Verschärfung der 2E2F [Environmental-Energy-Food-Financial] –Krise und die dieser Krise vorausgehende Globalisierung schreitet voran und wird von einer ökonomischen Ungleichheit zwischen und in den Generationen begleitet. Auch die ökonomische Ungleichheit zwischen den hochindustrialisierten Ländern und den Entwicklungsländern hat sich, einen Teil der BRIC-Staaten ausgenommen, bis zu einem Ort ausgeweitet, an dem eine Korrektur hoffnungslos ist. Die ökonomische Ungleichheit macht eine Lösung der Umweltprobleme und der sozialen Probleme noch schwieriger. Ungeachtet davon, ob es um die Generationen (zwischen und in) oder ob es um hochindustrialisierte Länder und Entwicklungsländer geht, wird die Nachhaltigkeit von Gesellschaften wie noch nie in Frage gestellt. (ebd.: 3)

Auf Grund dieser Diagnose hält Yaguchi einen grundsätzlichen Paradigmenwechsel für notwendig, aber auch ein in „Schritten näherkommen“ (ebd.). In einer ersten Annäherung beruft sich Yaguchi auf Michael J. Sandel (*1953) und dessen Kritik an einer vom Markt dominierten Gesellschaft (ebd.: 3–12), auf den marxistischen Wirtschaftsgeographen David Harvey (*1935) und dessen Kritik des Neoliberalismus, weiter auf Karl Polanyi (1886–1964), auf Antonio Negri (*1933) und Michael Hardt (*1960) und deren Theorie und Kritik des „Empire“, auf die japanischen Ökonomen Mizuno Kazuo (*1953), einen ehemaliger Mitarbeiter von Mitsubishi UFJ Stanley Morgan Security Co., bzw. Nakatani Iwao (*1942), Vorstandsvorsitzender von Mitsubishi UFJ Stanley Morgan Security Co.,

[24] Seit 2010 gehören fünf Länder, also neben Brasilien, Russland, Indien und China auch Südafrika der nun BRICS genannten Organisation an.

als Zeugen der Kritik an der „Unfähigkeit des modernen Kapitalismus, die Probleme zu lösen“ (ebd.: 6), und schließlich auf den Wirtschaftswissenschaftler Sako Keishi (*1949), der sich vor allem für einen Abschied vom Wachstumsdenken stark macht.

An Sako anknüpfend argumentiert er vor allem dahingehend, dass ein weiteres Verfolgen der Politik des Wachstums (vor allem in der Verschiebung der Dominanz des „Herstellens“ zu den „Finanzen“) unsere Probleme nicht lösen könne.

> Wir müssen die Ausrichtung von Leben und Gesellschaft, die einer reifen Gesellschaft entspricht, eigenständig als Subjekte festlegen. Diese Ausrichtung ist die auf eine „nachhaltige Gesellschaft“, in der die Nachhaltigkeit von Umwelt, Wirtschaft und Gesellschaft gesichert ist, und diejenige, die sie verwirklicht, ist die „Konvivialitäts-Gesellschaft“, in der wir bewusst, aktiv und als eigenständige Subjekte kooperieren. Schließlich müssen wir die Vorgehensweise einer Praxis zum Zweck einer nachhaltigen Entwicklung ermitteln. (ebd.: 9)

Weiter bezieht sich Yaguchi auf die Vorstellungen einer „nachhaltigen Entwicklung“ der UN Commission on sustainable development (CSD, 1992–2013) und deren Vorstellungen von einem System der Nachhaltigkeit im Umgang mit der Natur bzw. Umwelt, einem gerechten Wirtschaftssystem und den grundsätzlichen Rechten (Menschenrechte, *needs*) der Menschen.

> Durch die „Partnerschaft – Konvivialität“ von Mensch und Mensch, von Mensch und Gesellschaft (Landschaft, Kultur), von Mensch und Natur eine umweltmäßig, ökonomisch und gesellschaftlich nachhaltige Gesellschaft und regionale Gesellschaft anzustreben ist die Antwort auf die Fragen „Was müssen wir tun?“, „Was wollen wir tun, um was zu erreichen?“, „Was führen wir mit welcher Methode durch, um welche Frage zu lösen?“ und „Von der Konkurrenzgesellschaft zur Konvivialitäts–Gesellschaft“. Das sind die Schlüsselkonzepte der heutigen Gesellschaft. (ebd.: 12)

In Kapitel 1 (ebd.: 19–64) des ersten Teils wird zuerst die Entwicklung des Prinzips „nachhaltig“ (*sustainable*, *jizoku kanōsei*) im internationalen Kontext, unter Einbeziehung solcher Konzepte wie *Backcasting* und *ESD* (Education for Sustainable Devlopment) nachvollzogen. Für beide gelte Folgendes:

> Aufeinanderfolgende zweckmäßige Handlungen wie „Kommunikation, Austausch, Konsens, Zustimmung, Kooperation und kooperatives Zusammenleben“ [*kyōsei*, 協生] sind auf jeder Ebene von Staat und Region notwendig und sind bei der Verwirklichung der drei Nachhaltigkeiten (Ziele) notwendige Handlungen. […] Wenn wir diese „aufeinanderfolgenden zweckmäßigen Handlungen“ nun „Konvivialität“ nennen, dann ist es möglich, „Konvivialität als eine Seinsart einer Praxis zum Zweck einer nachhaltigen Entwicklung“ zu definieren. (ebd.: 55)

In Kapitel 2 (ebd.: 65–108) werden weiter die verschiedenen Aspekte der internationalen Diskussion um die Nachhaltigkeit (wie zum Beispiel die Unterscheidung in eine schwache und eine starke Form der Nachhaltigkeit) analysiert. Kapitel 3 („Setzung des Prinzips der ‚Konvivialität'", ebd.: 109–159) beschäftigt sich dann genauer mit dem Prinzip der Konvivialität und wird folgendermaßen bestimmt:

> „Konvivialität" ist eine Kooperation, die an einem bestimmten „Ort" oder in einer „Region" der Kollaboration [*kyōsō*, 協創, *collaboration*] entsteht, mit der Kommunikation und dem Erzielen eines Konsens durch den Menschen mit den drei Aspekten Natur, Gesellschaft und Landschaft [*fudō*] als Voraussetzung, und ist das Alltagsleben und die Lebensumstände eines kooperativen Zusammenlebens [*kyōsei*, 協生] mit dieser Kooperation als Grundlage. Konvivialität ist, wie die Schriftzeichen [共生] es sagen, ein Zusammen-leben und ist die Seinsart einer Praxis zum Zweck der nachhaltigen Entwicklung. Die Subjekte bzw. Träger der Handlungen sind die freien Individuen und weiter die Gruppen (Assoziationen), zu der sich diese freien Individuen bewusst und aktiv verbinden.

Weiter:

> Eine Konvivialitäts-Gesellschaft ist eine nachhaltige Gesellschaft, die ein System der Praxis bilden (System: eine Versammlung von Elementen, die reziprok eine Funktion ausüben). Die Lehre von dem Konvivialitätssystem ist die Wissenschaft, die eine Konvivialitäts-Gesellschaft (nachhaltige Gesellschaft) systematisch zu erfassen sucht. (ebd.: 109)

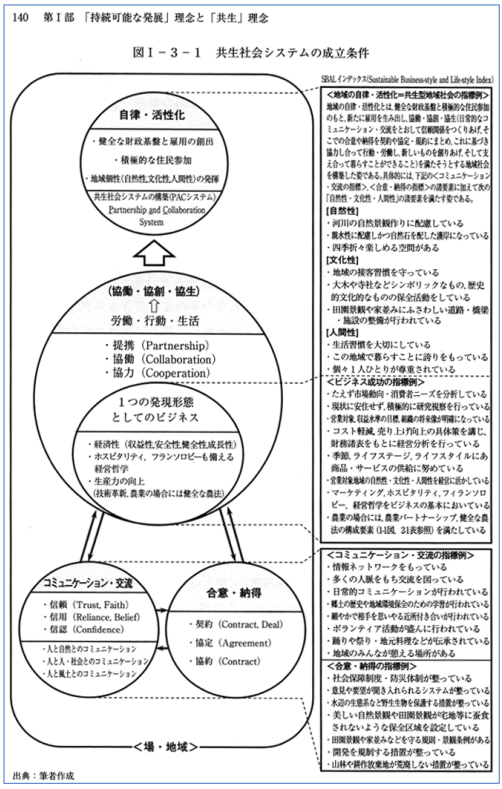
Nach einer ausführlichen Diskussion, was dies genau bedeutet, spricht Yaguchi über „Anlässe für die ‚Konvivialität'", also die Chancen und Motivationen, die sich für eine konviviale Verhaltensweise ergeben (ebd.: 122–139).

Positive Träger einer solchen Entwicklung sind für ihn die gemeinnützige Öffentlichkeit (*kōkyō*, 公共) wie NGOs und NPOs, während das Kapital und seine ungleiche Verteilung einer Entwicklung hin zu Nachhaltigkeit und Konvivialität in den Bereichen der Arbeit, des Verhältnisses zur Natur und der Kultur entgegenstehe. Im Weiteren entwickelt Yaguchi genauere Kriterien und Verfahrensweisen zur Messung eines Nachhaltigkeitsindexes (SBAL – Sustainable Business-style and Life-style Index), der dann durch Kooperation und Kommunikation auf regionaler Ebene (gedacht ist hier vor allem an landwirtschaftlich geprägte Dörfer), genauer gesagt durch ein System von *partnership and collaboration*, angewandt werden soll, wobei er teilweise auf das Konzept des sozialen Kapitals von Robert D. Putnam (*1941) zurückgreift (ebd.: 109–150).

Dieses SBAL wird unterteilt in die drei Kategorien „Entfaltung der Regionalität bzw. die Erstellung einer *green map*", „Betreiber (Menschen im

Alltag, Verbraucher) bzw. Hebung des Bewusstseins“ und „Anstrengungen zur Hebung des Ertrages (Lebensniveaus)“ (ebd.: 143). Diesen drei Kategorien werden dann jeweils weitere Subkategorien zugeordnet, mit jeweils einer Reihe von Faktoren; so gibt es im ersten Fall der „Regionalität“ die Subkategorien der „Natürlichkeit“ (Schutz der Wildtiere und ökologischen Systeme usw.), der „Kulturalität“ und der „Humanität“, in den Bereichen sowohl des Managements (Betreiber) als auch des Ertrages die Subkategorien des „Marketings (Lebensweise)“, der „Gastfreundschaft“ und der „Philanthropie“ (ebd.). Dabei werden neben Kriterien wie Produktivität, Effektivität, Innovation und Profitabilität auch andere wie Freizeit, faires Lohnsystem, oder auch den Beitrag, den ein Betrieb zur Entwicklung einer Region beisteuert, gleichermaßen berücksichtigt.

Yaguchi entwirft dabei ein Schema (ebd.: 140), dass die Bedingungen für die Entstehung einer Konvivialitäts-Gesellschaft fassen soll:



Der Kreis links unten bildet „Kommunikation, Austausch“ ab und enthält folgende Aspekte: Vertrauen (*trust*, *faith*), Zutrauen, Glauben (*reliance*, *belief*) und (Selbst)vertrauen (*confidence*); diese beziehen sich auf die Kommunikation von Natur und Mensch, Mensch und Mensch und von Mensch und Landschaft (*fūdo*, vor allem also objektive Faktoren wie das Klima etc.).

Der Kreis rechts unten enthält den Aspekt „Konsens Übereinkunft“ mit den Elementen des Vertrages (*contract*, *deal*), der Vereinbarung (*agreement*) und der Abmachung (*contract*). Diese beeinflussen ihn und werden beeinflusst von dem mittleren und zentralen Kreis, mit den Elementen der Kooperation, der Kollaboration und des kooperativen Zusammenlebens, die sich jeweils auf die drei Faktoren Arbeit, Handeln oder Verhalten

(kōdō, 行動) und Alltagsleben (*seikatsu*, 生活, hier wohl auch Verbrauch und Konsum), beziehen. Die entscheidenden gesellschaftlichen Praktiken dabei sind die der Partnerschaft ([teiren, 提連], *partnership*), Kollaboration (*collaboration*) und Kooperation (*cooperation*). In diesem Kreis gibt es dann einen kleineren Kreis, der die eigentlichen ökonomischen Aktivitäten beschreibt („Business als eine Erscheinungsform") mit den Elementen Wirtschaftlichkeit (Profitabilität, Sicherheit, Wohlergehen, Wachstumsfähigkeit, wobei in der Erklärung auf der rechten Seite des Schemas auch die auf den Markt ausgerichtete, auf den Nutzen bedachte Analyse mit berücksichtig wird) sowie Gastfreundschaft (*hospitality*) und eine Philosophie der Ökonomie, die auch die Philanthropie mit einschließt, sowie die Steigerung der Produktivität (technische Innovationen, im Fall der Landwirtschaft gesunde Anbaumethoden). Die Elemente bilden dann Teile bei der Konstruktion des Konvivialitäts-Gesellschafts-Systems, des PAC-Systems (*Partnership and Collaboration System*) (ebd.: 140).

Der zweite Teil des Buchs nun enthält Ausführungen zu „wissenschaftliche Technik und Ökonomie" (ebd.: 187–458). Dort werden zuerst u.a. die Zerstörung der Umwelt (mit Verweisen auf die Studien des *Club of Rome*), die Frage nach der technischen Innovation und die kulturellen Unterschiede im Fall der USA, Japans und Deutschland hinsichtlich der Rolle des Staates, der Unternehmen und des Individuums bei der technischen Entwicklung zu unterschiedlichen Zeiten (ebd.: 209), die Frage nach dem Charakter der Technik oder nach den Risiken der wissenschaftlichen Technik erörtert (ebd.: 187–231). Dann folgt ein Kapitel zu „Wirtschaft und Technik" (ebd.: 231–262), in dem es vor allem um die Fragen von „Wachstum" und „Nachhaltigkeit" geht.

In einem dritten Schritt spricht Yaguchi dann über die „Ökonomie für eine nachhaltige Gesellschaft" (ebd.: 263–316). Als erster erläutert Yaguchi dabei die drei „Voraussetzungen" für eine Ökonomie, egal, ob es sich um eine „Wachstumsökonomie", um eine „stagnierende Ökonomie" oder eine „ent-wachsende Ökonomie" (*datsuseichō keizai,* „ein vom Bruttoinlandsprodukt unabhängiges Wachstum bzw. eine Erweiterung") handele (ebd.: 263). Diese drei volkswirtschaftlichen Voraussetzungen seien erstens das Prinzip der Werteäquivalenz der drei Seiten (Produktion, Verteilung, Kosten) des Volkseinkommens, zweitens die Makroproduktionsfunktion, welche die technische Beziehung von Investition und Produktion zum Ausdruck bringe, und drittens „die Lehre von der Stufe der Entwicklung der internationalen Einnahmen und Ausgaben", welche die Veränderungen bei der Struktur von Einnahmen und Ausgaben im Zuge der öko-

nomischen Entwicklung beschreiben. Darauf folgt eine Kritik der Theorie vom notwendigen und ständigen Wachstum der Wirtschaft, die mit der internationalen Wirtschaftskrise in Bezug gesetzt wird, was schließlich hinsichtlich der Situation in Japan diskutiert wird.

Dem gegenüber wird eine Theorie der „Post-Wachstumsökonomie" (*degrowth*), wobei sich Yaguchi im Detail auf den französischen Historiker, Soziologen und Politikwissenschaftler Emanuel Todd (*1951), den britischen Wirtschaftswissenschaftler Tim Jackson (*1957) mit Vorschlägen zu einer Ökologisierung der Wirtschaft (die Einberechnung ökologischer Kosten) oder auch Arbeitszeitverkürzung im Zuge der *work-life-balance*, und schließlich auf die *post-growth*-Theorie von Serge Latouche (*1940) bezieht. Die ökonomischen Aktivitäten sollten nach Yaguchi ihr Augenmerk z.B. auf Arbeitszeitverkürzungen, *green innovation*, Medizin, Erziehung, Tourismus, Landwirtschaft, die 3R (*reduce*, *reuse*, *recycle*), die regionalen Gemeinschaften usw. richten (ebd.: 300).

Nach einigen Überlegungen zur Finanzpolitik fragt sich Yaguchi schließlich, wer denn die Träger dieser ökonomischen Aktivitäten sein sollen, und beantwortet die Frage damit, dass die „Assoziationen wie gesellschaftliche Unternehmen u.a. den Schlüssel in der Hand hielten" (ebd.: 305). Diese Assoziationen werden augenscheinlich im Gegensatz vor allem zu den privaten globalen Konzernen gedacht. Hier, wo die Eigentumsfrage, die Rolle des Staates und die Organisation von gesellschaftlicher Arbeit thematisiert werden, bleibt Yaguchi dann doch recht vage. Es wird aber deutlich, dass die Entwicklung von globalen Konzernen hin zu regionalen und lokalen Genossenschaften (in welcher Form auch immer), gemeinnützigen Unternehmen und NPOs/NGOs verlaufen soll.

Die beiden nächsten Kapitel beschäftigen sich dann ausführlich mit einer nachhaltigen Land- und Forstwirtschaft und einer nachhaltigen küstennahen Fischerei, die auch in seinem Werk zur Landwirtschaft (Yaguchi 2013b) ausführlich behandelt werden.

Der zentrale Begriff bei Yaguchi jedenfalls ist der der Nachhaltigkeit (genauer gesagt, der nachhaltigen Entwicklung), die für alle Aktivitäten des Menschen das ausschlaggebende Kriterium sein soll, nicht nur im Verhältnis zur Natur, sondern auch zu Gesellschaft und Kultur. Getragen wird dies von einem System der Konvivialität, in deren Kern Assoziationen freier Individuen durch Kooperation, Kommunikation und Konsensbildung Wege suchen, wie Entwicklung und Nachhaltigkeit organsiert und verwirklicht werden können.

Übrigens erläutert Yaguchi in der etwas kürzeren Schrift „Warum jetzt ‚eine nachhaltige Gesellschaft'? – Methoden und Fragen auf die Gesellschaft der Zukunft hin" (Yaguchi 2013c) den Begriff der „Nachhaltigkeit" (*jizoku kanōsei*) und „Konvivialität" (*kyōsei*) noch einmal ausführlich. Er kritisiert darin die „Marktgesellschaft", die den Ausschluss einer moralischen Logik bewirke (ebd.:4 f.), Neoliberalismus und Konservatismus (ebd.: 5 f.) und auch die Vorstellung eines ständigen „Wirtschaftswachstums" und eine „sich-selbst-zum-Ziel-setzende Konkurrenz" (ebd.: 10–13). Als Gründe für einen notwendigen Paradigmenwechsel hin zu Nachhaltigkeit und Konvivialität werden die Aufgaben genannt, „Markt" und „Ökonomie" wieder zur Gesellschaft zurückzubringen (sie gesellschaftlichen Zielen unterzuordnen), Umwelt-Natur und das Leben (als *bios*) wertzuschätzen, die „Arbeit" im Zuge der Deindustrialisierung wieder in Richtung der Landwirtschaft zu verschieben, die Ökonomie in den Dienst von Wohlfahrt und Sozialem zu stellen und durch eine Bereicherung des Kapitals der sozialen Beziehungen zu einer reichhaltigen Gesellschaft zurückzukehren. Yaguchi diskutiert in dieser Schrift wieder die Konzepte der Nachhaltigkeit und Konvivialität beschreibt letztere folgendermaßen: Konvivialität sei etwas, das „erstens durch die Kommunikation zwischen Mensch und ‚Natur' in die Mechanismen der Natur bzw. der ökologischen Systeme ‚integriert' wird = eine umweltmäßige Nachhaltigkeit sichert, das zweitens durch die Kommunikation zwischen Mensch und ‚Mensch-Gesellschaft' in die verschiedenen gesellschaftlichen Mechanismen, angefangen mit der Marktökonomie der realen Gesellschaft, ‚integriert' wird = eine ökonomische Nachhaltigkeit sichert, und das drittens durch die Kommunikation mit der von der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Umwelt geschaffenen Natur und der natürlichen Umwelt, mit der von der Natur und natürlichen Umwelt geschaffenen Gesellschaft und gesellschaftlichen Umwelt, mit den Sitten und Gebräuchen (Landschaft und Kultur) und mit dem Menschen auf die Sicherung der Qualität und des Wohlfahrtwesen des Alltaglebens zielt = eine gesellschaftliche Nachhaltigkeit sichert" (ebd.: 38).

In dem Band 10, Nr. 1 der Zeitschrift *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū* (2016) erscheint ein Beitrag von Tsubaki Mitsunosuke, der sich mit dem Thema (englischer Titel) „The Significance of the Symbiosis Society System – Based on a Consideration over Cognitions of Facts, Values and a ‚Dysfunctional Society'" (ebd.: 148–174) beschäftigt, also mit der Frage, wie eine Konvivialitäts-Gesellschaft hinsichtlich der Wahrnehmung von Fakten und Werten bewertet werden kann. Tsubaki beruft sich vor allem

auf den Wirtschaftswissenschaftler Partha Dasgupta (*1942), der nach Tsubaki gezeigt habe, wie der Mensch die Fakten, die ihm zur Verfügung stehen, mit Hilfe eines kognitiven Rahmens als Basis möglichst widerspruchfrei ergänze und ausbaue, und dies auch in einer dysfunktionalen Welt tue, die ihm nicht genügend Information zur Verfügung stelle. Tsubaki versucht hier zu zeigen, dass eine Situation, in der das Prinzip des „the winner takes it all" dominiert, zu Verzerrungen und Täuschungen führt, und eine auf sozialen Werten beruhende „konviviale Gesellschaft" eine Antwort darauf sein könnte. Im englischsprachigen *summary* (ebd.: 173 f.) beschreibt Tsubaki seine Überlegungen folgendermaßen:

> This study focuses on the issue related to cognition of facts and values, which issue is one of the new types of discussion on "Facts and Values" that are different from the traditional discussions over, for example, "fact-value dichotomy" […]. The study introduces a basic framework of the mechanism of formation of cognition in the human mind. The "dysfunctional society" wherein all the people face incomplete information, is introduced. In such society, nobody knows the real value of capital assets before using them, and they have to keep enough redundancy in order to enjoy sustainable lives. If the distribution system of earnings is the winner-takes-it-all there, it generates too many losers accidentally because the contribution of these losers to have kept the redundancy is ignored there. Considering the sustainability, it proves to be better to settle such distribution system of the earning among all stakeholders who have worked in order to keep enough redundancy. This proves that the Symbiosis Society is desirable in order to enjoy sustainable of well-being in the "dysfunctional society". (ebd.)

Eine Konvivialitäts-Gesellschaft, die ihre Verdienste auf alle aufteilt, die sich an ihrer Herstellung beteiligt haben, ist nach Tsubaki also effektiver und nachhaltiger in Bezug auf das Wohlergehen der Menschen. Eine Konvivialitäts-Gesellschaft ist hier wohl kooperativ, egalitär in Bezug auf die Verteilung und nachhaltig.

Die *Association for* Kyosei *Studies* hat zum Jahrestag ihres zehnjährigen Bestehens 2016 einen zweibändigen Sammelband veröffentlicht, in dem die Ergebnisse ihrer bisherigen Forschung unter den Schlagwörtern „Was ist eine Konvivialitäts-Gesellschaft?" und „Eine Konvivialitäts-Gesellschaft schaffen" zusammengefasst werden sollen. Der erste Band *Die Konvivialitäts-Gesellschaft I – Was ist eine Konvivialitäts-Gesellschaft* (Ozeki, Yaguchi, Kameyama, Kimura 2016) enthält, naturgemäß in additiver Form, Antworten auf diese Frage. Der Philosoph und Sozialwissenschaftler Ozeki Shūji (*1947), 2016 Vorsitzender der Gesellschaft, verwendet in seinem Einleitungsbeitrag „„Die gegenwärtige Bedeutung des Prinzips der Konvivialitäts-Gesellschaft und ein menschheitsgeschichtlicher Überblick" (ebd.: 1–25) den Terminus „Plurale Konvivialität" (*tagen kyōsei*), um Missverständnisse zu vermeiden, und betrachtet die Konvivialität

zuerst als Stufe in einem Prozess, der von einer gewaltförmigen Auseinandersetzung über die Koexistenz zur Konvivialität und dann zur Gemeinschaft führt. Erste Voraussetzung für die Konvivialität wäre dann die Anstrengung, Frieden und Gleichheit unter den Menschen herzustellen (ebd.: 3). Für die Herstellung der Konvivialität wären dann die folgenden vier notwendigen (a bis d) und vier hinreichenden (e bis h) Bedingungen als Voraussetzung zu sehen:

a) keine einseitige Assimilierung und kein Ausschluss; gegenseitig den anderen als anderen anerkennen;
b) Gewaltlosigkeit; Konflikte und Auseinandersetzungen werden zwar akzeptiert, aber eine gewaltmäßige Lösung ausgeschlossen;
c) substanzielle Gleichheit und eine kommunikative Beziehung anstreben;
d) inmitten von Differenzen Selbstverwirklichung und die gegenseitige Bestätigung anstreben;
e) die Vortäuschung von Konvivialität bloßlegen;
f) das Nachdenken über die Gleichwertigkeit von Kräfteverhältnissen untereinander;
g) die Ausweitung eines gemeinsamen Verständnisses, während gegenseitig die Individualität und die heiligen Bezirke des anderen als Verschiedenartigkeit akzeptiert werden;
h) von einer gegenseitigen Unterstützung und Kooperation, die sich auf die Konvivialität stützt, eine neue Gemeinschaftlichkeit suchen. (ebd.: 5)

Als Beispiele für Diskussionen über Konvivialität führt Ozeki dann zum einen den über den „Kulturpluralismus“ in Europa, zum anderen die in Japan mit Bezug auf das Mensch-Natur-Verhältnis (Umwelt, Ökologie) geführte Diskussion an.

Weiter geht dann Ozeki von dem Begriff der menschlichen Arbeit als „Stoffwechsel mit der Natur“ aus, den er bei Karl Marx (1818–1883) entlehnt. Von diesem Begriff aus sieht er die ursprünglichen „Sammler- und Jäger“-Gesellschaften als wesentlich von Gleichheit geprägt an, während durch die „landwirtschaftliche Revolution“ sich die Mensch-Mensch und Mensch-Natur-Verhältnisse grundsätzlich änderten, Staat und Städte entstanden und in der „Achsenzeit“, wie Ozeki es im Anschluss an Karl Jaspers formuliert, das Bedürfnis nach Gleichheit und Frieden Ausdruck fand (ebd.: 11–13).

Der nächste große Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit sei die Entstehung der „modernen Zivilisation“ gewesen, mit ihrer industriellen Gesellschaft und der Abkehr von den Zyklen der Natur, Gleichheit vor dem Gesetz bei zunehmender ökonomischer Ungleichheit (ebd.: 13–15). Bei der Überwindung des Kapitalismus sieht er Faktoren wie die Rehabilitation der Landwirtschaft (Produktion und Verbrauch in der Region, Selbstversorgungs-Gemeinschaften), Bewegungen wie *decent work*, *social busi-*

ness und Arbeiter-Genossenschaften bzw. Arbeiterkooperativen, aber auch Initiativen wie die für das Grundeinkommen (*basic income*) als weiterführend an (ebd.: 16–21).

Schließlich stellt er einen „Entwurf für eine Plurale Konvivialitäts-Gesellschaft und eine neue Zivilisation“ (ebd.: 21) vor:

> In dem Formungsprozess einer Konvivialitäts-Nachhaltigkeitsgesellschaft wird in der Dimension des Mensch-Natur-Verhältnisses die „Kluft“ im Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur überwunden, und es muss die Konvivialität von Landwirtschaft und Industrie sowie die von Land und Stadt verwirklicht werden. (ebd.: 21)

Weiter müsse im Mensch-Mensch-Verhältnis die heutige Situation (Armut, Ungleichheit, Religionskonflikte, Ausschluss, Massaker) überwunden und institutionelle Rahmen für die Konvivialität von Kulturen und Religionen geschaffen, international der öffentlich-gemeinnützige Sektor belebt und dadurch die Vereinigten Nationen und die internationalen Organisationen neu demokratisch konstruiert werden (ebd.: 21).

In der „Konvivialität von Landwirtschaft und Industrie“ soll letztere nicht abgeschafft werden, aber so reduziert und gestaltet werden, dass sie ihren Platz in den ökologischen Kreisläufen finden kann. In der neuen Gesellschaft werde eine [ökologische, nachhaltige] Landwirtschaft die Basis bilden. Dasselbe gilt für die Städte, die geschrumpft werden und sich den Dörfern in einer Konvivialität von Stadt und Land annähern sollen. Schließlich werde eine weltweite *governance* für eine multikulturelle Konvivialitäts-Gesellschaft gebraucht, also die Bestrafung von Krieg und ethnischer Diskriminierung (*hate speech*), Gleichstellung von Frauen und Männern etc. Dabei werde das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einem Volk oder einer Nation abnehmen und das regionale Bewusstsein zunehmen, während es international eine Abkehr von Hegemonie und Imperialismus und eine internationale Verfassungsordnung und eine internationale *governance* geben solle (ebd.: 19–23).

Der erste Beitrag in Teil I, „Die Realität des Prinzips „Konvivialität“ (ebd.: 28–153), stammt von Furusawa Kōyū und beschäftigt sich mit, so der Titel, „Die Wiederbelebung der Regionen und die ‚Konvivialitäts-Gesellschaft‘ – die Dynamik in Bezug auf das Weltsystem, Japan und die Regionen“ (ebd.: 33–50). Furusawa setzt sich darin mit der Entwicklung vor allem der landwirtschaftlich geprägten Regionen im Zeichen des globalen Marktes oder der Modernisierung Japans auseinander, um dann in Anschluss an Karl Paul Polanyi einen Umbau des Verhältnisses von privater Wirtschaft (*shi*, 私), staatlich-öffentlichem Raum (*kō*, 公) und dem Feld der Gemeinschaften und Bürger (*kyō*, 共) vorzuschlagen. In den Bereich

des „Privaten“, dem die Markt-Ökonomie mit den Kennzeichen „Freiheit“ und „Konkurrenz“ zugeordnet werden, gehören vor allem die „Betriebe (*company*)“, zum Bereich des Öffentlichen die Regierungen und Verwaltungen, die für eine Planungsökonomie verantwortlich sind, mit den Merkmalen „Regulierung und Kontrolle“, und zum Bereich der Gemeinschaften und Bürger gehören die NGOs und NPOs, Freiwillige, gegenseitige Unterstützung (unbezahlte Arbeit) und die *commons* (Allmende, gemeinsamer Besitz und Verwaltung). Letzterer Bereich wird als *Non Profit Economy: Mutual Supportance*) charakterisiert (ebd.: 45).

In den Gebieten, bei denen sich eine Überschneidung zweier Bereiche ergibt, finden sich zwischen „privat“ und „öffentlich“ (staatlich) der sogenannte 3D-Sektor in Japan, zwischen „privat“ und „gemeinschaftlich“ die Genossenschaften (*coop*) und zwischen „öffentlich“ (staatlich) und „gemeinschaftlich“ die „Bürger-Betriebe“ und die „*community trust*s“ (ebd.). Eine Politik der Konvivialität bedeute nun, den dritten Bereich der Gemeinschaften und Bürger zu stärken und auszubauen. Weiter bedeutet Konvivialität für Furusawa die Entwicklung einer „Lebensindustrie“, die sich am ökologischen Gleichgewicht, an der Konvivialität zwischen Natur und Mensch orientiert, wie es im Fall des organischen Landbaus geschehe (ebd.: 47–49).

Auf die Frage der Landwirtschaft konzentriert sich Tsuya Yoshito (*1947), ehemals Professor für Agrarökonomie an der Utsunomiya University in der Präfektur Tochigi, in seinem Beitrag „Die Wiederbelebung der ‚Landwirtschaft‘ und die ‚Konvivialitäts-Gesellschaft‘ – mit der Kritik an der industriellen Landwirtschaft als Achse“ (ebd.: 51–68). Als Alternativen zu der heutigen industriellen Landwirtschaft im Rahmen der Marktökonomie diskutiert er Formen des *green tourism*, Kleingärten, Bürger-Landwirtschaftsgärten und der Austausch von Stadt und landwirtschaftlichem Dorf (ebd.: 61 f.), regionale Währungen (ebd.: 62 f.) und die „Ent-Modernisierung“ (*datsukindai*) der Landwirtschaft, die Umkehr der Bevölkerungswanderung (vom Land in die Stadt) und eine ökologische Landwirtschaft im Zuge von *animal welfare* oder organischem Landbau (ebd.: 63–68).

Der Sozialwissenschaftler Okano Ichirō (*1963), Professor an der Tokyo University of Agriculture and Technology, geht in seinem Beitrag „Die Epoche der Globalisierung und die Konvivialitäts-Gesellschaft – mit der Frage des Nationalismus im Zentrum“ (ebd.: 69–86) auf die Zwiespältigkeit des Nationalismus unter dem Aspekt der Konvivialität ein, den er als Vereinigung von politischen und ethnischen Einheiten versteht; dem-

nach erzeuge Nationalismus einerseits Solidarität, bis hin zu einer Bewegung zur Befreiung einer unterdrückten Ethnie, aber auch anderseits den Ausschluss von „fremden“ Elementen. Okano diskutiert vor allem die Hypothese von den *mimetic desires* (*mimetic rivalry*) und der *scapegoat*-Funktion des französischen Anthropologen René Noël Théophile Girard (1923–2015) als Ursache menschlicher Konflikte in Bezug auf Globalisierung und Nationalismus und kommt zu dem Schluss, dass eine „Nation“ nicht arbiträr sei, sondern mit Bedürfnissen der Menschen zu tun habe, in der Gesellschaft einen Sinn zu finden (ebd.: 81), welche in der abstrakten Konkurrenz der globalisierten Welt nicht zu finden sei. Okano fasst seine Überlegungen so zusammen, dass 1) die Wirklichkeit der Globalisierung eine Konkurrenzgesellschaft auf globaler Ebene sei und 2) der Nationalismus den Menschen in der Konkurrenz einen Sinn verschaffe.

> Was ich hier zuerst bekräftigen möchte, ist, dass jeder individuelle Mensch den Sinn seiner eigenen Identität, seines Alltagslebens bzw. seiner Arbeit in einer Gruppe erlangen muss. Dafür ist es notwendig, dass eine ethnische Gruppe oder irgendeine Form auf der Ebene der Gruppe das alltägliche Leben garantiert. (ebd.: 83)

Als Moment, trotzdem in Konvivialität leben zu können, bezeichnet Okano die Fähigkeit des Menschen zur Empathie:

> Der Mensch hat eine ironische Existenz. Aber seit der Mensch die Bühne des Globus betreten hat, ist er in seiner Existenz auch in der Lage, die Freude des Anderen als eigene Freude, die Schmerzen des Anderen als eigene Schmerzen zu empfinden. (ebd.: 85).

Als Ergänzung und Diskussion dazu versteht Okano seinen Beitrag „Hin zu einer Theorie eines kommunitaristischen Gesellschaftssystems – die Epoche der Globalisierung und die Konvivialitäts-Gesellschaft: ein Appendix (Toward a Communitarian Theory of Social Systems – A Supplement to ‚Globalization and Kyosei Society‘)“ (Okano 2017) in Kyōsei shakai shisutemu kenkyū gakkai (Ed.): *Kyosei Shakai Shisutemu Kenkyū* (*Kyosei Studies*), Band 11, Nr. 1 (2017). Zuerst verweist er wieder auf die Fähigkeit des Menschen zur Empathie, die er als Voraussetzung für die Konvivialität sieht und nennt als Beispiel dabei den Ausdruck *chimugurisa* in der Sprache oder dem Dialekt von Okinawa, der „Mitgefühl für den Anderen empfinden und dabei im Herzen Schmerzen empfinden“ ausdrücke (ebd.: 42 f.). Als theoretischen Ausgangspunkt wählt Okano dann wieder die Mimesis-Theorie von René Girard (1923–2015), wobei er eine zu grob vereinfachte Erklärung für Konflikte und Kriege durch die Konkurrenz auf dem kapitalistischen Markt kritisiert (ebd.: 46). Okano bezieht sich u.a. auf Michel Aglietta (*1938) bzw. André Orléan und deren Theorie der „Gewalt des Geldes“, das

streng reguliert werden sollte, auf die Theorie des „kulturellen Kapitals“ von Pierre Bourdieu (1930–2002) und schließlich die Systemtheorie von Niklas Luhmann (1927–1988) und dessen Theorie der sozialen Systemen, in denen eine Arbeitsteilung in der Gesellschaft zum Ausdruck komme. Okano kritisiert dabei vor allem die Vorstellung, dass in einer ausdifferenzierten Gesellschaft „die Ökonomie in die Gesellschaft“ zurückgeführt werden sollte, befürwortet aber eine „wissenschaftliche *literacy*“, also z.B. ein breites Verständnis für die Funktionsweisen von Atomkraftwerken in der Gesellschaft (ebd.: 53). Der Zusammenhang mit dem Kommunitarismus wird hier nicht recht deutlich, aber vermutlich ist eher seine französische Variante einer Akzeptanz von und Konvivialität mit Minderheitssprachen und Minderheitskulturen gemeint. Konvivialität bezieht sich auch auf die diversen Subsysteme in einer Gesellschaft, die zusammenleben müssen.

Yoshida Hiroshi (*1965), Professor an der Tokyo University of Agriculture and Technoloy und Spezialist für Umweltpolitik, entwickelt in seinem Beitrag „Der Start in die Konvivialitäts-Gesellschaft und der ‚11. März‘ – ‚die Atomkraftwerk-Katastrophe heute‘“ und die Verantwortung der Staatsbürger“ in *Die Konvivialitäts-Gesellschaft I – Was ist eine Konvivialitäts-Gesellschaft* (Ozeki, Yaguchi, Kameyama, Kimura 2016, S. 87–102) am Beispiel der Havarie des AKW Fukushima 1 im Zuge der Erdbeben- und Tsunami-Katastrophe am 11. März 2011 Überlegungen über den Weg hin zu einer Konvivialitäts-Gesellschaft als eine Form des Widerstandes, der hier zu einer Energiewende und zu einer Konvivialität von Tätern (Nation) und Opfern führe:

> Was ist notwendig für den Weg in Richtung einer Konvivialitäts-Gesellschaft? Ich halte es für am wichtigsten, dass die Nation als Ganzes sich der Verantwortung gegenüber dem 11. März bewusst wird und darüber nachdenkt, was nötig ist, damit sich dies nicht wiederholt und was man tun kann. (ebd.: 99)

Da Japan eine demokratische Gesellschaft sei und die Mehrheit der Nation die Förderung der Atomkraft unterstützt habe, sei sie auch insgesamt verantwortlich und damit auch „Täter“ (ebd.: 100).

Weiter hält es Yoshida „für eine Wende hin zur Konvivialitäts-Gesellschaft für notwendig, dass die Menschen einen gleichberechtigten Standpunkt“ einnehmen könnten (ebd.). Er fasst seine Überlegungen so zusammen:

> Die Erdbeben- und Tsunami-Katastrophe und der Atomunfall haben die Nation wieder auf den Platz von Tätern und Opfern gestellt. Damit es eine Konvivialität von Tätern und Opfern geben kann, müssen die Täter wohl damit beginnen, ihre eigene Verantwortung anzuerkennen, Selbstkritik zu üben und Wiedergutmachung zu leisten. […] Wir werden

> damit fortfahren, aufrichtig zu hoffen, dass die Erfahrungen des 11. März den Anlass dazu bieten, ernsthaft über Frieden, Menschenrechte, Demokratie, und daraufhin auch über die Konvivialitäts-Gesellschaft in Japan nachzudenken. (ebd.: 102)

Uegaki Takahide (*1980), Professor an der Osaka Prefecture University mit den Fachgebieten der Umweltphilosophie und der Anthropologie, schreibt in seinem Beitrag „Nachhaltigkeit und Konvivialitäts-Gesellschaft“ – von dem Blickpunkt ‚der Fortbestand des Menschen‘ und ‚die Selbst-Vollendungs-Gesellschaft‘ aus“ (ebd.: 119–136) vor allem über den Begriff der Konvivialität mit Bezug auf die Zukunft (das Überleben) der Menschheit:

> Mit anderen Worten, in dem Prinzip der Nachhaltigkeit ist das Prinzip der „Konvivialität“ [von Mensch und Natur und von Mensch und Mensch] schon enthalten. Daher ist es möglich, über die Tragweite der menschlichen Existenz selbst bzw. des Charakters der gegenseitigen menschlichen Beziehungen im Kontext der Nachhaltigkeit zu diskutieren. […] Dies heißt, auch wenn gesagt wird, dass eine „nachhaltige Konvivialitäts-Gesellschaft“ sowohl bei dem „Verhältnis von Mensch und Natur“ als auch beim „Verhältnis von Mensch und Natur“ den „Fortbestand“ mit enthält, so sind doch unterschiedliche Rahmen für die Diskussion dafür nötig, wenn folgende Fragen thematisiert werden:
> 1) der Charakter der Beziehung der „natürlichen Umwelt (Ökosystem)“ zu dem vom Menschen geschaffenen „sozialen Umwelt (Gesellschaftssystem)“ (Fortbestand des Gesellschaftssystems), und
> 2) „menschliche Existenz selbst bzw. des Charakters der gegenseitigen menschlichen Beziehungen“, welche eine bestimmte „natürliche Umwelt“ und die „soziale Umwelt“ zur Voraussetzung haben.

Im Weiteren diskutiert Uegaki die Frage der Konvivialität im Kontext der sozialen Apparate, von denen die Menschen materiell abhängig seien, und der „Dystopie“ von Freiheit und Gleichheit, die er als Kehrseite der Abhängigkeit von sozialen Apparaten sieht, im Zuge der „Selbstvollendung des Menschen“. Dabei denkt er an so etwas wie die Entfernung von ursprünglichen Kategorien wie „alt oder jung“ oder „Familie“, die ihre Bedeutung verlieren. „Freiheit“ und „Gleichheit“ seien etwas, was dem Menschen im Rahmen seiner Abhängigkeit von den gesellschaftlichen Apparaten angeboten werde.

Für die Zukunft des Menschen entwirft Uegaki zwei mögliche Szenarien: das Scheitern der „Vollendung des Menschen“ sowie des immerwährenden Wachstums, das im Gegensatz zu dem Prinzip der Nachhaltigkeit stehe, und die Neukonstruktion der Gesellschaft. Er fragt sich, ob die Generation, die sich „dem Abhängen von den sozialen Dispositiven bewusst werde“, wirklich die Kraft dazu aufbringen werde? „Was wir hier erblicken können, ist ein jede Vorstellung übersteigendes Chaos, mit dem diese Generation konfrontiert werden wird“ (ebd.: 132).

Eine Alternative dazu wäre nach Uegaki die Übersiedlung des Menschen z.B. auf den Mars oder das Leben in künstlichen Kapseln, mit Veränderung der menschlichen DNA, der Vereinigung mit Maschinen oder dem Leben mit ständigem Gebrauch von Pharmazeutika. Was Uegaki letztlich für notwendig hält, ist die erneute Einsicht in die Grenzen des Menschen, des menschlichen Lebens, beim Zusammenleben mit dem Anderen, der sich „nicht nach Belieben" verhält (ebd.: 132 f.).

Hier soll noch kurz ein Blick darauf geworfen werden, welches Verständnis von *kyōsei* („Konvivialität") in den anderen Beiträgen der drei Abschnitte in den beiden Bänden entwickelt wird. Abschnitt 2 im ersten Band behandelt die „Vertiefung der Interdisziplinarität des Prinzips ‚Konvivialität'" (ebd.: 155–280). Kameyama Sumio entwirft in seinem Beitrag „Der gegenwärtige Sinn des Prinzips ‚Konvivialität von Mensch und Natur' und die Wende im Naturverständnis – die Ethik der Konvivialitäts-Gesellschaft" (ebd.: 161–180) zuerst eine genauere Darstellung der ethischen Fragestellungen, die mit dem Mensch-Natur-Verhältnis in Bezug auf die Konvivialität, die in vier Forderungen münden:

1) Mensch und Natur sollten durch ihre Beziehung zueinander leben und ein Verhältnis zueinander haben, in dem sie leben und leben lassen und ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis besitzen, in dem sie zusammenleben;
2) Mensch und Natur sollten ein Verhältnis der Komplementierung haben, bei der beide einander nötig sind, Widersprüche miteingeschlossen;
3) Mensch und Natur sollten ein gleichberechtigtes Verhältnis zueinander haben, wobei gegenseitig die Heterogenität und Individualität des anderen respektiert wird;
4) Mensch und Natur sollten eine neue Beziehung in Form einer Gemeinschaft haben, die aus den Widersprüchen heraus geboren wird. (ebd.: 165)

Nach einer Kritik an dem Naturverständnisses des „westlichen" Rationalismus und der Diskussion von Einwänden gegen das Prinzip der Konvivialität weist Kameyama weiter noch darauf hin, dass er von dem buddhistischen Denken beeinflusst wurde, und diskutiert ausführlich die Frage, welche Rolle die Forderung nach Diversität für das Prinzip der Konvivialität hat.

Kimura Kōshin (*1949), Umweltwissenschaftler und Professor an der Nagoya Gakuin University, beschäftigt sich mit den biologischen Grundlagen der Konvivialität in seinem Beitrag „Der naturwissenschaftliche Rahmen des Prinzips der Konvivialitäts-Gesellschaft – eine Annäherung von der Biologie her" (ebd.: 181–196). Er verweist darauf, dass in der Natur mit seinen 10 bis 30 Millionen verschiedenen biologischen Arten und seiner Biodiversität eine hohe Abhängigkeit der Arten voneinander bestehe, wobei die „Konkurrenz" auch ein Teil der „Konvivialität" sei, und

deswegen sollte „Konkurrenz“ nicht vereinfachend als Gegenbegriff zur Konvivialität betrachtet werden (ebd.: 182). Die erste Voraussetzung sei die hohe Komplexität und Diversität der Natur, die Konvivialität der einzelnen Tier-, Pflanzen- und anderen Arten untereinander, die er am Beispiel der japanischen Affen ausführlich erläutert. Konvivialität mit der Natur bedeute hier zuerst einmal, sich der Natur mit großer Bedächtigkeit zu nähern und von ihr zu lernen (ebd.: 195).

Von der Kognitionsforschung her nähert sich Takeda Kōta (*?), Professor an der Tokyo University of Agriculture and Technology, mit den Fachgebieten der Psychologie, Kognitionsforschung, Tierwohlforschung und Zoologie, dem Thema in seinem Aufsatz „Die Theorie von Kognition, Intelligenz, Empathie und Gemüt in Bezug auf die Konvivialität“ (ebd.: 197–211). Konvivialität versteht Takeda zuerst einmal als Verhältnis eines Menschen zum (allgemein) Anderen, wobei die Natur dabei keine Ausnahme mache. In Bezug auf das „Subjekt“ schreibt Takeda:

> Wenn wir von Konvivialität sprechen, dann müssen wir nicht die von uns selbst als Subjekt produzierte Welt erkennen, sondern auch dann, wenn der Andere das Subjekt der Welt ist. Konvivialität nimmt auch den Charakter der Beziehung von Subjekt zu Subjekt ein. (ebd.: 203)

Für die Konvivialität sieht er darum die Sympathie oder Empathie (insbesondere kognitive Empathie) als Voraussetzung, wobei es in Zeiten darauf ankomme, die Maxime „Act und think locally, think globally“ schon deswegen zu verwirklichen, weil dem Menschen wie dem Primaten nur möglich ist, im begrenzten Umfang Gemeinschaften aufzubauen.

Katayama Yoshihiro (*1963), Professor für Philosophie an der Nihon Fukushi University in Mihama (Präfektur Aichi), setzt in seinem Beitrag „Die Wende in der Menschensicht in Bezug auf das Prinzip der ‚Konvivialitäts-Gesellschaft‘ – eine philosophische Herangehensweise“ (ebd.: 213–229) den Begriff der Konvivialität in Bezug zu dem der Anerkennung, wie ihn Axel Honneth (*1949) entwickelt hat. Mit Bezug auf die moderne Subjektivität und das moderne Subjekt (die den Ausschluss des Anderen mit beinhalteten) und in Rückgriff auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) formuliert Katayama die Notwendigkeit des Begriffs der Konvivialität folgendermaßen:

> In Bezug auf den Begriff der Konvivialität ist gefordert, dass er eine Seinsweise einer aktiven Erkennung des Anderen mit dessen Andersartigkeit darstellt. Von diesem Gesichtspunkt aus wurde die in diesem Beitrag aufgegriffene Theorie der Anerkennung und die gegenwärtige Theorie der Anerkennung als deren Nachfolger in allen seinen Aspekten vorgestellt. (ebd.: 226)

Als wichtige Punkte der Konvivialität sieht Katayama dabei „den Aufbau einer Beziehung der gegenseitige Anerkennung“, einschließlich einer „gesellschaftlichen Anerkennung“ der Andersartigkeit des Anderen sowie die Normen für eine Konvivialitäts-Gesellschaft, in der eine gegenseitige Anerkennung stattfindet. Da die Theorie der Anerkennung den Begriff der Konvivialität aber nicht vollständig bestimmten könne, bleibe eine gewisse Vagheit im Inneren des Begriffs der Konvivialität zurück (ebd.: 227).

Ähnliche Ausführungen zu dem Verhältnis von „Anerkennung“ und „Konvivialität“ findet sich auch Katayamas Beitrag „Eine Betrachtung in Bezug auf die Konvivialität – mit der Theorie der Anerkennung als Achse“ in dem Sammelband *Konvivialität, Gemeinschaft, Solidarität und deren Zukunft – ein Denken, das sich dem 21. Jahrhundert anvertraut – ein Denken, das sich dem 21. Jahrhundert anvertraut* (Fujitani, Ozeki und Ōya 2009, S. 36–63), wobei noch eine Diskussion über die Frage der (körperlichen und seelischen) Verletzlichkeit in Anschluss an Washida Seiichi (*1949) und Judith Butler (*1956) angefügt wird (ebd.: 57–59). Sein Verständnis von Konvivialität (ausdrücklich mit *conviviality* übersetzt) wird hier folgendermaßen formuliert:

> Das Wort Konvivialität wird heute an vielen gesellschaftliche Schauplätzen wie die Konvivialität mit dem Anderen, Kulturpluralismus-Konvivialität, Konvivialität [Japans] mit Asien usw. und hört nicht bei der Konvivialität mit der Natur auf. Der Terminus *kyōsei* entspricht im Englischen der *shinbioshisu* (symbiosis) und meint hauptsächlich den Mutualismus von Lebewesen. Weiter gibt es als gesellschaftsphilosophischen Terminus den Ausdruck *konbibiariti* (*conviviality*), der eine autonome Konvivialität meint, und beide haben gemeinsam, dass eine heterogene Existenz geduldet wird. (ebd.: 37)

Einen historischen Zugang zu der Frage nach der Konvivialität entwickelt Taketani Yoshiyuki (*1970), bis 2017 Professor für Wirtschaftsgeschichte an der Nara Gakuen University in der Präfektur Nara, in seinem Beitrag „Der ‚Konvivialitäts-Modus‘ des neuzeitlichen Japans und die Konvivialitäts-Gesellschaft – eine geschichtswissenschaftliche Herangehensweise“ (ebd.: 231–247). Darin unterscheidet Taketani in Bezug vor allem auf die Edo-Zeit (1603–1868) drei Formen des Zusammenlebens (der Konvivialität) von Gruppen: 1) Segregation (Koexistenz ohne stärkeren Bezug zueinander); 2) Homogenisierung; 3) Verschmelzung (ebd.: 233). Auch Taketani betont mit Bezug auf die moderne Gesellschaft, dass Diversität und die Kommunikation mit dem Heterogenen, bis hin zu einer Verschmelzung, Bedeutung für die Entwicklung auf die Konvivialitäts-Gesellschaft haben (ebd.: 244 f.).

In „Die Konvivialitäts-Gesellschaft und die Bedeutung des Bodens, die Wende im Bild von der Gesellschaft – eine wirtschaftswissenschaftliche Herangehensweise“ (ebd.: 249–268) beschäftigt sich Ichihara Akane (*1958), Professorin für Umweltökonomie an der Kanazawa University, mit dem Boden als Beispiel für die Natur als Quelle des ökonomischen Reichtums in Zeiten des Klimawandels und der Umweltkrise. Zentral für sie ist der Begriff der Koevolution (*kyōshinka*), den sie bei David Harvey entlehnt, und bei der die Felder von Produktion und Arbeit, die verschiedenen gesellschaftlichen und Verwaltungs-Systeme, die gesellschaftlichen Beziehungen, Technik- und Organisationsformen, geistige Anschauungen in Bezug auf die Welt, Alltagsleben und Reproduktion sowie das Verhältnis zur Natur jeweils einer Koevolution unterlägen. Dabei kann insbesondere das Verhältnis zur Natur in eine Krise geraten (ebd.: 258 f.). Das Prinzip der Konvivialitäts-Gesellschaft ist vor allem eines, bei dem der Mensch anstrebt, in Konvivialität mit der Natur zu leben, wie sie am Beispiel der Diskussion um die erneuerbaren Energien verdeutlicht (ebd.: 265 f.).

Das Verhältnis des Menschen zur Landwirtschaft untersucht Nakagawa Mitsuhiro (*1954), Professor an der Ibaraki University in Mito (Spezialgebiete Agrarökonomie und Umweltwissenschaft) in seinem Beitrag „Die Schaffung einer Konvivialitäts-Gesellschaft und die Bedeutung der ‚Landwirtschaft‘“ (ebd.: 269–280). In Bezug auf die Bedeutung, welche die Bedeutung der Landwirtschaft für die Entwicklung des Menschen hat, greift Nakagawa auf die „Matrix-Theorie“ von Yoshifuku Shin'ichi (1943–2013) zurück, wobei insbesondere die Faktoren 1 (Gebärmutter), 3 (Gesellschaft) und 5 (Natur) einen großen Bezug zur Landwirtschaft aufwiesen (ebd.: 274). Weiter geht Fukugawa auf das Beispiel des *green care* (Die Kraft der Landwirtschaft für die Wohlfahrt) ein, diskutiert auch Ergebnisse der Gehirnforschung unter diesem Aspekt und verweist darauf, dass „Umwelt und Körper“ untrennbar zusammen gehören, so dass Umweltverschmutzung uns auch „schwächer“ werden lässt (ebd.: 279).

Im zweiten Band Konvivialitäts-Gesellschaft II – eine Konvivialitäts-Gesellschaft schaffen“ (Ozeki, Yaguchi, Furusawa, Tsuya Okano 2016), der an dieser Stelle nur kursorisch behandelt werden soll, finden sich die Teile „Die Wiederbelebung der Regionen und die Konvivialitäts-Gesellschaft“ (ebd.: 32–123) und „Die Wiederbelebung der ‚Landwirtschaft‘ (ebd.: 126–218), die unter den Themenbereichen „Regionale Gemeinschaften“ (5.8.1) und „Landwirtschaft“ (5.2) in diesem Buch genauer vorgestellt werden. Der fünfte Teil behandelt „Die Epoche der Globalisierung und die Konvivialitäts-Gesellschaft“ (ebd.: 218–309).

Mori Yukiko (*1957), Anglistin und Professorin an der Tokyo University of Agriculture and Technology, diskutiert in ihrem Beitrag „Die Globalisierung gesehen bei Shakespeare – mit dem Blick auf die Konvivialität, wie sie in Literatur und Film erscheint“ (ebd.: 225–240) das Stück *The Tempest* in der Fassung von William Shakespeare und in der Verfilmung von Julie Taymor 2010, wobei die Fragen der Globalisierung (die Frage der Kolonien) und der Konvivialität (mit der Natur auf einer fremden Insel) behandelt werden.

Mit einem recht konkreten Ansatz diskutiert Sawa Yoshinari (*1979) in „Die Möglichkeiten einer globalen Konvivialität – von den ‚Beziehungen‘, die das Handy umschließen, her gedacht“ (ebd.: 241–257) die Frage der Konvivialität in der Ökologie, Soziologie und Ökonomie gleichermaßen. Darin hält er zunächst einmal fest, dass er unter Konvivialität von Mensch und Natur vor allem die nachhaltige Entwicklung (*sustainable development*) versteht (ebd.: 241). Obwohl die menschliche Zivilisation nicht entstehen könnte ohne die Weisheit der Natur, führe aber die Entwicklung unter den Bedingungen der Wachstumsökonomie der Massenproduktion und dem Massenkonsum von Dingen (wie dem Handy) zum Klimawandel, zur Sättigung mit Müll, zu Umweltschäden und zum Verschwinden der Rohstoffe. Die Basis der Konvivialität von Mensch und Natur sei dann zuerst einmal die Konvivialität von Mensch und Mensch, und verweist darauf, dass das für das Handy notwendige Tantal wie andere Rohstoffe in der Demokratischen Republik (DR) Kongo unter Bedingungen des Bürgerkriegs und der Kinderarbeit gewonnen werden sowie die Existenz des Gorillas durch die Zerstörung des Urwaldes gefährdet wird, der ebenfalls in den „Kreis der Beziehungen“ gehöre. Da diese Region ökonomisch in der Krise sei und vom Gesetz nicht regiert werde, werde die Lebensumwelt der Menschen dort und die Konvivialität von den Menschen mit dem Wald, in dem die Gorillas in Koexistenz mit den Menschen lebten, zerstört. Die Frage also lautet, wie „wir“ mit den Menschen und dem Wald (die Gorillas eingeschlossen) in Konvivialität leben könnten (ebd.: 243).

Im Folgenden legt Sawa die Bedingungen dar, unter denen die DR Kongo seit der Unabhängigkeit regiert bzw. durch Bürgerkriege zerstört wurde, die etwa 6 Millionen Opfer gefordert haben. Weiter führt Sawa aus, dass Handys nur unter verschiedenen Bedingungen der sozialen Ungleichheit zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern dermaßen billige Wegwerfartikel sein könnten.

> Kurzum, dass wir ein reiches Leben genießen dürfen, haben wir dem kapitalistischen System zu verdanken, das die verschiedensten sozialen Unterschiede zwischen „Indus-

> trieländern“ und „Entwicklungsländern“ nutzt und seinen Profit zu mehren versucht. (ebd.: 246)

Sawa bezieht sich auf Karl Marx und David Harvey, wenn er auf die Notwendigkeit im Kapitalismus verweist, ständig den Mehrwert zu mehren und den Raum, in dem Mehrwert geschaffen wird, auszudehnen (ebd.: 246 f.). Eine weitere Folge sei die Ersetzung einer vielfältigen Kultur durch Monokulturen (ebd.: 248). Im Folgenden spricht Sawa über Produktion und Konsum, der durch die ständige technische Verbesserung z.B. des Handys weiter angeregt werde (ebd.: 249). Ein weiteres Thema ist das der Arbeit, sowohl in Hinsicht auf die Ungleichheiten der Arbeit bei der Produktion als auch in Bezug auf ihren entfremdeten Charakter (ebd.: 250 f.).

Was wäre als notwendig für die Verwirklichung einer Konvivialitäts-Gesellschaft? Sawa denkt an die Konzeption einer „demokratischen *governance*“, durch die zuerst einmal der Kauf der unter den Bedingungen wie in der DR Kongo gewonnenen Rohstoffe verboten würde. Weiter sollten die Abhängigkeit vom Import von Waren verringert und mehr auf regionaler Ebene produziert werden. Die regionalen und nationalen Gemeinschaften (*community*) sollten, um einen Konformitätsdruck zu vermeiden, Assoziationen bilden, die Probleme auf Ebene der Region, des Staates und der Welt zu lösen versuchten. Weiter solle eine lebendige Demokratie ohne Zentralismus, bei der jede Stimme zähle, geschaffen (ebd.: 254) und schließlich ein Austausch organisiert werden, der zu einer globalen *governance*, die eine globale Konvivialität anstrebe, führe (ebd.: 255).

Die nächsten drei Beiträge zu der Frage der Konvivialität mit Ausländern und zur Multilingualität werden in den Abschnitten dieses Buch zur Sprachenpolitik (5.4.1) und zum Kulturpluralismus (5.4.2) diskutiert.

Selbstverständlich spielt die Frage nach der Konvivialität auch in den halbjährigen Ausgaben der Zeitschrift *Kyōsei Shakai Shisutemu Kenkyū* (*Kyosei Studies*) eine gewichtige Rolle, wobei hier die Beiträge nur vereinzelt behandelt werden können, zumal sich inhaltlich und personell gerade im Gründungsheft auch viele Überschneidungen zu den beiden Bänden *Die Konvivialitäts-Gesellschaft I* (Ozeki, Yaguchi, Kameyama, Kimura 2016) und *Die Konvivialitäts-Gesellschaft II* (Yaguchi, Furusawa, Tsuya und Okano 2016) finden. Interessant ist aber, wie die Fragestellung im ersten der Beiträge, welche die Vorträge des Gründungssymposiums wiedergeben, von Obara Hideo in dem ersten Heft (Obara 2007) der Zeitschrift dargestellt wird. Der Zoologe Obara Hideo (*1927) war von 1969 bis 1998 Professor an der Kagawa Nutrition University in Sakado der Präfektur Saitama und ab 2006 der erste Vorsitzende der *Association for* Kyosei

Studies. Seinen Beitrag „„Die Möglichkeiten einer ‚Kyosei'-Gesellschaft von Mensch und Gesellschaft her denken (The Way to Realize the Concept of Kyosei (Include Symbiosis) in Human Society)", in dem Kyōsei noch stark von ihrem bildlichen Ausgangspunkt, der Symbiose, her gedacht und deswegen hier mit Konvivialität/Symbiose wiedergegeben werden soll, fasst Obara auf Englisch so zusammen:

> Human beings are an animal species and also have an artificial habitat originated from tools and products. In this habitat, pre-human became human beings through self-artificial selection. I proposed a new concept of "kyosei" correlating to the evolutionary peculiarity of human. (ebd.: 14)

Obara verortet die Konvivialität, die hier offensichtlich noch sehr stark als „Symbiose" verstanden wird, zuerst einmal im Rahmen der Evolution, wobei alle Lebewesen in einer bestimmten Region auf besondere Weise zusammenleben.

> Als im Ergebnis das Phänomen des Kampfes um die Existenz (Existenz-Konkurrenz) auf der individuellen Ebene, auf der Ebene der Gruppe einer Art und auf der Ebene der Arten erschien, koexistieren alle Arten und bilden und bewahren eine „Welt" der Lebewesen in Abhängigkeit, wobei sie teilweise in Symbiose (oder als Parasiten) leben. […] Der Mensch unterscheidet sich aber davon. Angefangen mit den Lebensmitteln produziert er alle „Dinge", die für den einzelnen, die Gruppe oder die Art notwendig sind. (ebd.: 3)

Konvivialität ist für Obara also ein Zusammenleben mit der Natur, bei welcher der Mensch durch die „Natur" und die „Dinge" selbst die für ihn und das System notwendigen Dinge schafft und sich so mit der Natur in einen Prozess gegenseitiger Evolution befindet. Das übergeordnete Ziel des Menschen wie jeder anderen Art sei die Erhaltung dieser.

Man könnte, meint Obara, auch im Fall des Anbaus von Kulturpflanzen von Konvivialität sprechen, aber dieser Begriff sei auf die Beziehungen von Mensch zu Mensch ausgeweitet worden. Obara betrachtet die Konvivialität als Sonderform der Koexistenz, mit der eine Art, die sich an einen bestimmten Lebensraum angepasst und seine Weiterexistenz gesichert habe, mit einer anderen zusammenlebe. Der Mensch sei ein Lebewesen mit einer sozialen Existenz und alle Lebewesen passten sich an ihre jeweilige ökologische Stellung an (ebd.: 6).

Unter den Bedingungen der jetzigen Gesellschaft sei Konvivialität mit der Natur nicht möglich, wenn darunter Nachhaltigkeit verstanden würde. Obara diskutiert die Folgen, die diese Produktion von „Dingen" für die Natur, das weltweite Ökosystem und sogar die Psyche des Menschen hat. Schließlich kommt er zu vier Punkten, die für ihn festgehalten gehören:

> Erstens wird die Existenz des Menschen als Vereinigung seines natürlichen und sozialen Charakters betrachtet, während sie mit Widersprüchen zwischen ihnen einher geht. […] Als nächster Punkt ist in Bezug auf eine klar praktische Wissenschaft mit Berührungspunkten zur Natur eine Haltung notwendig, mit der als Methode die Reaktionen der Natur erfasst wird, wobei die gegenwärtigen Wissenschaften und Technologien als Basis dienen. Das ist die Verwirklichung einer neuen Wissenschaft und Technologie mit einem konvivialen Verständnis.
>
> Der dritte Punkt besteht darin, in Verbindung mit den oben genannten Punkten, das sogenannte nicht-wissenschaftliche literarische und künstlerische Naturbild bzw. Menschenbild, die durch die emotionalen Empfindungen gewonnen werden, theoretisch zu fassen. (ebd.: 13)

Und weiter:

> Wenn die Seinsart des Menschen auf der Basis der Konvivialität voranschreitet, strebt sie eine Konvivialität/Symbiose mit den Regionen an, als ein Weltbild höherer Ordnung, während die Diversität der Wertvorstellungen genutzt wird. Aufbauend auf der Konstruktion eines solchen neuen Denkens wird es wohl möglich werden, eine neue Verschmelzung mit der Natur zu gewinnen, während die Natur als Natur weiter in seiner Form existiert und der Mensch mit dem Aspekt ihrer Selbstbewegung eine natürliche Lebensweise realisiert. Wenigstens sollte dieses möglich gemacht werden und, als eine Existenz, die mit der Seinsart von Mensch und seiner sozialen Natur korrespondiert und mit ihr übereinstimmt, die Existenz einer autonomen Natur gewährleistet werden. Das wäre, so ist die Auffassung des Autors, eine Konvivialität von Mensch und Natur in ihrer höchsten Form. (ebd.: 13)

Auf eine grundlegende Frage der Konvivialität, nämlich die des Verhältnisses von Selbst und Anderem, gehen Fukuda Reiko (*?), Professorin für multikulturelle Konvivialität, und der Professor für Gesellschaft und Medien Sunako Takehiko (*?), beide an Tokoha University in Shizuoka beschäftigt, in dem Aufsatz „Die Mechanismen der Struktur des Menschen in Bezug auf die Konvivialitäts-Gesellschaft und ihre Seinsweise – mit dem Schwerpunkt auf dem Verhältnis von Selbst und Anderem („The structure of Human Person for Kyosei Society and the Way of Being: The Relationship between Self and Order“, Fukuda, Sunako 2018), ein. In ihrem *summary* fassen sie ihre Vorstellung von Konvivialität folgendermaßen zusammen:

> This paper proposes a new framework that allows harmony with the “Other” as result of harmonization of our internalized experience of the “Other”. Relativistic cognition expresses kyosei (conviviality) as something “and” something. Man perceives the Other outside of himself. Kyosei is described as mutual understanding and concession from the idea. […] This recognition enables us to understand that man constructs the relationship within himself. Accepting this internal relationship, man can achieve self-harmony. This paper consequently focuses on self-harmony derived from Intersubjektivität of *phenomenology* and the structure of the human person. (ebd.: 130 f.)

Erwähnt werden sollte hier auch, dass Furusawa Kōyū, der als einer der ersten Autoren Werke zu Konvivialität (*kyōsei*) verfasst hat, nun als verantwortlicher Redakteur eine inzwischen auf vier Bände angewachsene Anthologie von Beiträgen zur Koexistenzologie (*kyōsongaku*, „Lehre von der Koexistenz“) betreut, die vor allem von Beiträgern der shintoistisch geprägten Kokugakuin University in Tokyo getragen wird und ein Projekt der Universität repräsentiert. Im ersten Band *Koexistenzologie – Kultur und gesellschaftliche Diversität* (Kokugakuin daigaku kenkyū kaihatsu suishin sentā 2012) befasst sich der erste Beitrag („Aufbruch zur Koexistenzologie – Absichten und Hintergründe dieses Buchs“, ebd.: 9–15), verfasst von Furusawa, dementsprechend auch mit dem Verhältnis von Koexistenz und Konvivialität. Er beantwortet die Frage, „worauf das Koexistenzologie-Projekt“ abzielt, zuerst folgendermaßen:

> Das Wort Koexistenz bringt zum Ausdruck, dass in Bezug auf plurale Gruppen (Versammlungen von Individuen, regionale Gruppen, Gesellschaften, Staaten, die internationale Gesellschaft) weiter auf das Verhältnis von Mensch und Natur und anderen Modi der Existenz ein Zustand angestrebt wird, in dem kein feindliches Verhältnis (Negierung des Anderen) herrscht, sondern man sich gegenseitig annimmt (Akzeptanz der Existenz) und man ein reziprokes Verhältnis zueinander bewahrt. Wenn man diesen ruhigen Zustand dynamischer ([…]) auffasst, dann kann das Wort so aufgefasst werden, dass sich darin das Potential (eine Positivität) einer neuen Konstruktion von pluralen Beziehungen verbirgt und nicht nur beim bestehenden Zustand stehen bleibt. (ebd.: 12)

Dieses Verständnis der Koexistenz unterscheidet sich nicht wesentlich von dem, was wir ansonsten zu Konvivialität lesen können. Von daher ist es Furusawa wichtig, Konvivialität und Koexistenz als zwei verschiedene Begriffe voneinander abzugrenzen. Dabei steht die Koexistenz in der Mitte zwischen Feindseligkeit und Konflikt einerseits und Konvivialität andererseits:

Feindseligkeit, Konflikt	**Koexistenz**	**Konvivialität**
(Negierung des anderen)	(Akzeptanz des anderen, Mehrdeutigkeit, Diversität Diverse Phasen und Formen	harmonische Kooperation

Hier ist zu erkennen, dass Furusawa den Begriff der Konvivialität von ihrem biologischen Ursprung (Mutualismus, Symbiose) her auffasst. Mit den drei Themen 1) Entvölkerung, Überalterung, Wiederherstellung der Umwelt u.a. (traditionelle japanische Kultur, Religion, Sitten; lokale Perspektive), 2) gegenseitiger Respekt und Sicherheit zwischen Staaten und Ethnien (vor allem in Südostasien; regionale Perspektive) und 3) Veränderung der Umwelt, Biodiversität, kulturelle und gesellschaftliche Diversität (globale Perspektive) entwickelt Furusawa ein detailliertes Schema für das

Zusammenwirken von Umwelt, Ökonomie und Gesellschaft und Kultur und lokaler, regionaler und globaler Perspektive im Rahmen der Koexistenz (ebd.: 13 f.).

Auch andere Autoren/innen der Bände machen sich Gedanken um den begrifflichen Zusammenhang zwischen Koexistenz und Konvivialität. Karita Shinji (*1966), Professor an der Kokugakuin University im Bereich der Politischen Philosophie (Geschichte des politischen Denkens, Politische Theorie), denkt in seinem Beitrag zu Band 2, „Über ‚Koexistenz' – politisch-philosophische Betrachtungen" (Karita 2014) über den Zusammenhang zwischen „Koexistenz und Konvivialität" nach und kommt zu dem Schluss, dass bei der Koexistenz „nur eine Mehrzahl von Gruppen nebeneinander existieren", bei der Konvivialität hingegen die Fälle überwiegen, in denen es entweder einen gegenseitigen oder einseitigen Nutzen" zwischen diesen Gruppen gibt" (ebd.: 230). Beiden Begriffen sei gemeinsam, dass es um die Interaktion zwischen verschiedenen Gruppen gehe. Im Weiteren beschäftigt sich Karita vor allem mit der politischen Theorie von John Rawls (1921–2002), mit dem er eine Entwicklung vom Individuum zur Gruppe und von der Konvivialität zur Koexistenz nachzeichnet, und befürwortet eine Weiterentwicklung der Koexistenz, die er als „Politik der Differenzen" versteht.

Isomura Sanae (*?), Professorin an der Kokugaku University mit dem Spezialgebiet „Internationale Politik", skizziert in ihrem Beitrag „Koexistenz in Zeiten der Globalisierung und die grenzüberschreitende Governance – Konflikt, Koexistenz, Konvivialität" (Isomura 2015) einen Weg auf globaler Ebene, der vom Konflikt zur Koexistenz als erste Voraussetzung eines friedlichen Zusammenlebens zu einer vertieften Kooperation, zur Konvivialität (den sie hier englisch mit *convivialty* wiedergibt) führt:

> Die Konvivialität ist die Entstehungsbedingung für das Ideal von Frieden und Ordnung und den Ziel-Wert und verweist auf einen Zustand, in dem die Voraussetzungen für den Frieden erfüllt sind. (ebd.: 219)

Weiter versteht Isomura die Konvivialität als etwas Aktives, Positives, in dem wie bei der grenzüberschreitenden Governance nicht nur passivere Werte wie „Frieden", „Gerechtigkeit", „Rechtlichkeit", „Fairness" und „Gleichgewicht", sondern auch eine faire Ökonomie, die Sicherung der Menschenrechte, der Schutz der Umwelt etc. aktiv angestrebt werden (ebd.: 210).

5.10.2 Lehre der Konvivialität – Konvivialitologie

In dem Kontext umfassenderer Konvivialitäts-Theorien und Konvivialitäts-Philosophien sollen noch Beispiele dafür vorgestellt werden, wie eine akademische Lehre der Konvivialität, eine Konvivialitologie, begründet werden kann. Auch wenn der Begriff der *kyōseigaku* („Lehre der Konvivialität", „Konvivialitologie") hin und wieder schon Verwendung fand – z.B. im Fall der Zeitschrift *ars viviendi* an der Sophia-University –, so ist doch der Versuch, sie als akademisches Fach wie an der University Osaka zu etablieren, recht neu. In dem Band „Die Konvivialitologie schafft eine Welt" (Kawamori, Kurimoto und Shimizu 2016), verfasst und editiert von dem Sozial- und Regionalwissenschaftler Kawamori Masato (*1959), dem Anthropologen Kurimoto Eisei (*1957) und dem Erziehungswissenschaftler Shimizu Kōsuke (*1959) – alle drei sind Professoren an der Osaka University –, wird in 21 Kapiteln, verfasst von jeweils einem/einer unterschiedlichen Autoren/Autorin und unterteilt in die drei Abschnitte *kyōsei no filosofī* („Philosophie der Konvivialität", ebd.: 17–118), *kyōsei no saiensu* („Wissenschaft der Konvivialität", ebd.: 119–208) und *kyōsei no āto* („Technik der Konvivialität", ebd.: 209–283), eine humanwissenschaftlich geprägte Lehre der Konvivialität entworfen. Auf die Begründung in dem Vorwort und der Einleitung soll hier etwas näher eingegangen werden, um dann kursorisch die Beiträge vorzustellen.

> Bei diesem Buch handelt es sich um einen Text, der zum ersten Mal in Japan mit dem Wort „Konvivialitologie" gekrönt wird. Das Buch *Die Welt, geschaffen von der Konvivialitologie* wurde unter allgemeiner Zustimmung der etwas mehr als zwanzig Beiträger/innen mit diesem Titel versehen, mit dem Willen, eine neue Wissenschaft namens „Konvivialitologie" zu schaffen. […] Wir, so unser Gedanke, wollen eine Konvivialitologie konstruieren, bei der das Thema der „Konvivialität von Mensch und Mensch" in dem Sinn im Zentrum steht, dass „Menschen, die verschiedene Unterschiede aufweisen, zusammen leben", aber auch Themen wie die „Konvivialität mit der Natur" bzw. die „Konvivialität mit Sachen und künstlichen Dingen" oder die „Konvivialität mit den Toten" unter Bezug zum [buddhistischen] *tomoiki*-Denken abgedeckt werden. […]
>
> In der akademischen Welt Japans ist es Gepflogenheit, bei der Konfiguration einer neuen Denkweise oder eines neuen Begriffs zu überlegen, wie sie oder er sich auch auf Englisch ausdrücken lassen. […] Da haben wir den japanisch-englischen Terminus *kyosei studies* geschaffen, und wenn, so unser Traum, dieses Wort auf der Welt in Umlauf kommen würde, wäre es wunderbar. […]
>
> Weiter haben wir, die drei Editoren, dieses Buch in drei Abschnitte nach der Einteilung gegliedert: „Philospohie der Konvivialität", „Wissenschaft der Konvivialität" und „Technik der Konvivialität". Um verschiedenartige Fragen der „Konvivialität" zu lösen, haben wir diese Einteilung für notwendig gefunden, wobei der erste Teil mit den Fragen „Was ist Konvivialität" und „Nach was soll sie streben?" dem Abschnitt „Philosophie", der zweite Teil mit der Frage „Wie sieht es in der Realität mit der Konvivialität aus?" dem Abschnitt

> einer sorgfältig untersuchenden Wissenschaft und der dritte Teil mit der Aufgabe „Bringen wir die Realität in eine bessere Richtung“ dem Abschnitt „Technik“, die über verschiedene Methoden und Maßnahmen verfügt, entspricht. (ebd.: i f.)

Weiter sollen die Lerner sich vor allem mit der Technik der Konvivialität befassen, und institutionell ist die Konvivialitologie in die humanwissenschaftliche Abteilung der Osaka University als Unterabteilung eingebunden.

In der von den drei Editoren verfassten Einleitung (ebd.: 1–16) werden die Aufgaben und Ziele der Konvivialitologie genauer umrissen. Zuerst werden einige Fragen im Leben der Japaner vorgestellt, die mit der Konvivialität in einer engen Beziehung stünden: 1) nationale Sicherheit; 2) die Zunahme von Ausländern in Japan; 3) die Veränderungen in den Formen der Familie; 4) Wiederaufbau nach Naturkatastrophen; 5) technischer Fortschritt; 6) Nachhaltigkeit in Bezug auf die globale Umwelt (ebd.: 1 f.). Nach einer Diskussion der Geschichte des Begriffs wird ‚Konvivialität‘ schließlich so definiert:

> Konvivialität verweist darauf, dass Menschen, die Unterschiede in Bezug auf einschließlich „Ethnie, Sprache, Religion, Staatszugehörigkeit, Region, Geschlecht, Sexualität, Generation, Krankheit und Behinderung aufweisen, gegenseitig die Pluralität der jeweiligen Kulturen und Identitäten anerkennen, eine Beziehung der Gleichwertigkeit aufbauen und zusammen leben“. (ebd.: 4)

Weiter wird die Konvivialität im Rahmen von Globalisierung und Individualisierung diskutiert, dann noch einmal genauer auf die Konvivialitologie als Wissenschaft eingegangen und fünf Bereiche oder Ebenen (*sukōpu*) formuliert:

> 1) „Ebene der Interaktion“, die zu der Frage der Konvivialität von Individuum versus Individuum wird;
> 2) „Ebene der Region“, die zu der Frage der Konvivialität von Gruppe versus Gruppe wird;
> 3) „Ebene des Staates“, die zu der Frage der Konvivialität von Individuum oder Gruppe versus Staat wird;
> 4) „Internationale Ebene“, die zu der Frage der Konvivialität von Staat versus Staat wird;
> 5) „Globale Ebene“, die transnationale, den Staat übersteigende Phänomene behandelt. (ebd.: 11)

Schließlich wird die Konvivialität in den Rahmen des Ideals betrachtet, bei der es die Aufgabe ist, einen Mechanismus zu schaffen, bei dem Menschen menschlich leben können (ebd.: 14 f.).

Die ersten acht Beiträge in dem Kapitel „Philosophie der Konvivialität“ sollen so etwas wie eine philosophische Basis für die Konvivialitologie bilden. Der Anthropologe Higaki Tatsuya (*1964), wie fast alle Beiträger

Professor an der University Osaka, geht in „Anthropologie der Konvivialität – ‚Widersprüche' leben" (ebd.: 19–31) zuerst auf den „Sinn einer Anthropologie der Konvivialität" (ebd.: 19 f.) ein und erklärt die Konvivialität, die eine Vielzahl von Bedeutungen enthalte, als etwas für den Menschen Notwendiges. Als Fragen formuliert er dabei „Was sind die Prämissen für die Konvivialität" und weiter „Was [an Konvivialität] können wir erreichen?" (ebd.: 20).

Der zweite Punkt bildet die Frage „Mit was üben wir Konvivialität?" (ebd.: 20–23). Dabei thematisiert Higaki das für den Menschen notwendige Töten von Tieren, das durch ethische Normen, Tabus oder durch religiöse Tieropfer geschehe. Weiter entwirft er ein Menschenbild, bei dem der Mensch ein schwaches Tier darstellte, das nie vollständig der Natur entkommen könne.

Im nächsten Schritt geht Higaki auf die Frage nach dem „Konvivialitäts-Medium von Mensch und Natur" (ebd.: 23–26) ein. Er verweist dabei auf die Landwirtschaft als „für die Menschheit erste gigantische Technologie", deren Wesen die Trennung von der Natur sei (ebd.: 24). In „Risiken und Wetten" (ebd.: 26–28) diskutiert er, wieder mit Verweis auf die Landwirtschaft, die Frage der Sicherheit, die es für den Menschen nie vollständig geben könne, und kommt schließlich auf das Thema der „Verantwortung und Verantwortungslosigkeit" (ebd.: 28–30) zu sprechen, wobei der das Prinzip der Verantwortung für eine Konvivialitäts-Gesellschaft für unerlässlich hält. Weiter sind für ihn Empathie und guter Wille Bedingungen für eine solche Gesellschaft. Schließlich sieht er den Sinn einer Anthropologie der Konvivialität darin, die verschiedenen konkreten Aktivitäten in Richtung Konvivialität zu unterstützen (ebd.: 30).

Fujikawa Nobuo (*?), Professor für Anthropologie der Erziehung, versucht in seinem Beitrag „Dramaturgie der Konvivialität" (ebd.: 32–40) als zentrale Metapher den Begriff der Allmende (*iriaichi*, *common*) zu verwenden. Dabei bezieht sich Fujikawa vor allem auf den Soziologen Ervin Goffman (1922–1982) und dessen Überlegungen zu einer theatralischen Performanz in alltäglichen Interaktionen und versucht dessen Überlegungen mit Hilfe eines synchronen und diachronen Spieß-Kloß-Modells für (konviviale) Interaktionen kritisch anzuwenden.

Shimizu Kōkichi diskutiert in „Rechtlichkeit/Gerechtigkeit (公正, *kōsei*) in Bezug auf die Ungleichheit-Gesellschaft und die Erziehung" (ebd.: 41–51) Fragen der Konvivialität im Kontext von Gleichheit bzw. sozialer Ungleichheit, Fairness, Gerechtigkeit oder auch Gender-Gleichheit. Als Gegenbegriff zur Autonomie, die ja oft im Kontext der Konvivialität als

Terminus Verwendung findet (Autonomie und Konvivialität), nennt Shimizu die „Solidarität“ (ebd.: 48). Die Frage nach der Gleichheit in der Pädagogik wird an dem Beispiel von Kindern mit Migrationshintergrund in der Präfektur Osaka erläutert (ebd.: 48–51).

Weitere Beiträge zu einer Philosophie der Konvivialität der Professorin für Erziehungswissenschaft, Yamamoto Beverly Ann (*?), der Professorin für Multikulturalität, Fujime Yuki (*1959), dem Professor für Internationales Versicherungswesen, Nakamura Yasuhide (*?), dem Professor am Global Initiative Center der Osaka University, Miyahara Gyō (*?) und Kurimoto Eisei befassen sich in ihren Beiträgen mit Fragen der Gender-Gerechtigkeit, dem *multiculturalism* im Feminismus, der internationalen Zusammenarbeit und der globalen Konvivialität (vor allem im Gesundheitswesen), Konvivialität und die Annäherung an die fremde Kultur (sich das Unvorstellbare vorstellen) und die Koexistenz mit dem „Feind“ aus anthropologischer Sicht, wobei hier vor allem auf das Beispiel der Nuer im Südsudan eingegangen wird, die sich mit den Dinka in ständigem Kriegszustand befänden.

Weitere sieben Beiträge beschäftigen sich mit der „Wissenschaft der Konvivialität“ (ebd.: 119–208). Dabei werden folgende Themen als Themen einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Konvivialität diskutiert: Die Psychologie einer multikulturellen Gesellschaft, die Bedeutung der Konvivialität für alte Menschen, Internationale Zusammenarbeit und Anthropologie (mit dem Schwerpunkt einer Entwicklung bei Beteiligung der Betroffenen), Organspenden, die sozialen Unterschiede bezüglich der Gesundheitsversorgung in China und zentralasiatischen Staaten, die Frage nach dem Regionalen und Lokalen in Japan und in der Welt und Konflikte und Konvivialität bei den Primaten (Vorteile und Nachteile eines Gruppenlebens, Konvivialität innerhalb der Konflikte).

Die letzten sieben Beiträge entwerfen so etwas wie eine *ars convivialis*, eine Technik der Konvivialität. Thematisiert werden unter anderem der Altruismus, insbesondere mit Schwerpunkt auf der Religion (vor allem des Christentums, mit dem Blick auf Praktiken der *caritas* und *agape*, wobei als Methode die sogenannte *action research* praktiziert wird (ebd.: 211–222), Forschungen zur Fragen der Gruppendynamik in Katastrophengebieten, Diskurse mit Bezug auf Psyche und Gesellschaft, Diskriminierung und Ausschluss, der Yasukuni-Schrein und Neuseeland, Musik als kommunikatives Werkzeug der Konvivialität zur Überwindung von Grenzen im heute, aber auch über die Zeiten hinweg, Fragen der Entwicklung des Erziehungssystems in Entwicklungsländern und dem Verhältnis von inter-

nationaler Zusammenarbeit und Autonomie der Bewohner und schließlich die Schaffung von „Pflege-Gemeinschaften“ (*care community*), bei der sich die „Schwachen“ gegenseitig unterstützen.

Wenn wir uns *kyōsei* als ein Dispositiv im Werden vorstellen, dann verhielte sich die Lehre der Konvivialität, die Konvivialitologie, zur Konvivialität wie die Sexualwissenschaft zur Sexualität, in der ebenfalls quer zu den Fachdiskursen ein wissenschaftlicher Gegenstand als Bündelung von deren Elementen beschrieben wird. Zudem wird sehr schön deutlich, dass eine Wissenschaft zu einem Dispositiv so etwas wie eine philosophische Grundlage, eine Art Grundlagenforschung (theoretische Durchdringung) und eine Technologie (technische Anwendung der Erkenntnisse) kennt. Die Fachdiskurse bzw. Interdiskurse, die hier herangezogen werden, sind die Anthropologie sowohl als Philosophie als auch als Wissenschaft, Ethik, Soziologie bzw. Sozialwissenschaften, Kulturwissenschaft bzw. Kulturtheorie, feministische Theorie, Gender-Diskurse, Psychologie, Biologie bzw. Zoologie und Politikwissenschaft (Theorie der internationalen Zusammenarbeit). Interessanterweise fehlt hier weitgehend die Ökonomie, die sicherlich im Rahmen einer Konvivialitologie eine Rolle spielen müsste, als auch größtenteils das Feld der Mensch-Natur-Beziehungen, also neben der Biologie vor allem die Ökologie und die Umweltwissenschaften.

Eine andere Publikation, die wenigstens die Lehre der Konvivialität im Titel trägt, stellt die als Einführungswerk konzipierte Studie „Einladung zu einer Konvivialitologie des Menschen“ (Shimada, Koizumi 2016) mit dem englischen Titel *An Introduction to Human Coexistence Studies* dar. Darin beschäftigten sich vor allem die beiden Editoren, Shimada Akiko (*1936), Präsidentin der Frauen-Universität Bunkyo Gakuen in Tokyo und Professorin für Philosophie und Ethik, und Koizumi Hiroaki (*1965), Professor für Japanisches Denken, wie die meisten Beiträger ebenfalls Professor an der Bunkyo Gakuin University, näher mit der Konvivialität als solcher.

Shimada Akiko diskutiert in ihrem Beitrag „Das Konvivialitätsdenken denken“ (ebd.: 3–23) zuerst einen komplementären Begriff der Konvivialität, das „Selbst“ (*jiko*) und meint:

> Das Ich ist eine Existenz, bei der es als Ich nicht mit einer anderen Person tauschen kann. Dieses nennen wir wohl „Selbst“. Dieses „Selbst“ ist existent als „Autonomie“ in dem Sinne, dass es sich von anderen unterscheidet und unabhängig von ihnen ist. (ebd.: 4).

Shimada sieht aber das „Selbst“ als Form des Lebens in einer Abfolge unzähliger Generationen – in der dreißigsten Generation zählten mehr als

eine Milliarde Menschen zu den Vorfahren – und nennt Beispiele für die „soziale Existenz“ des Menschen. Und:

> Weiter sind heutzutage die Regionen und Japan als Ganzes in Bezug von Alltagsgütern wie Kleidung, Nahrungsmittel und Energie bis hin zur Kultur größtenteils nicht abgeschlossen, und weil sie, genauso wie die Rohmaterialien auch ein einzelnes Handy, nicht produziert werden könnten, wenn nicht etwas aus China oder Afrika importiert würde, würde unser Leben nicht zustande kommen, wenn es keine „Konvivialität“ gibt, bei der ein Land mit dem anderen, eine Gruppe mit der anderen gut miteinander auskommen. (ebd.: 5)

Nach einem Streifzug durch das „Konvivialitätsdenken“ im alten Griechenland und im China des Konfuzius diskutiert Shimada kritisch den Anthropozentrismus des westlichen Denkens. Sie knüpft weiter explizit an das Denken der chinesischen Zivilisation an, insbesondere auch an die Konvivialität mit Minderheiten-Ethnien, und verweist auf das buddhistische Denken der Konvivialität bei Shiio Benkyō und Takemura Makio.

Weiter fasst sie zusammen:

> Damit wir Konvivialität ausüben, ist es zuerst einmal die „Aufrichtigkeit“ wichtig, um einander vertrauen zu können. Dann folgt, dass wir den Partner respektieren und die Menschenrechte des anderen achten. Gerade die „Toleranz“, bei der der Partner respektiert wird, lässt sich als eine Tugend bezeichnen, mit der ich die Menschen ausgestattet sehen will. Und weiter gehört dazu, dass wir reich an „Dialog“, „Austausch“ und „Kommunikation“ werden. (ebd.: 23)

Koizumi Hiroaki diskutiert in seinem Beitrag „Ethik der Konvivialität“ (ebd.: 24–41) zuerst Beispiele der Konvivialitäts-Philosophie, vor allem bei Inoue Tatsuo mit seiner Vorstellung eines konvivialen Dialogs und bei Hanazaki Kōhei und dessen Überlegungen zur Konvivialität von Mehrheit und Minderheit. Im nächsten Schritt geht er auf die Konvivialitäts-Konzeption des Soziologen Kurihara Akira (*1936, ehemals Rikkyo University) ein und listet eine Reihe von Aspekten der Konvivialität auf:

> Gegenseitige Stimulierung von zueinander gehörenden Menschen, die einen Autonomie-Charakter besitzen und sich voneinander unterscheiden; die Gestalt der Konvivialität [Symbiose]; die Konvivialität [Symbiose] von Organismen: Lebewesen, die nicht ohne Symbiose leben können; Konvivialität mit der Natur: nachhaltige Beziehungen in Bezug auf ökologische Systeme; grundsätzlich erzwungene Form der Konvivialität: Menschen können nicht leben, wenn sie nicht groß gezogen werden; sekundär erzwungene Form der Konvivialität: der Mensch kann nur in der Gesellschaft oder im Staat leben; [...] Konvivialität als intrinsische Handlung, die institutionalisiert ist: Institutionalisierung von Handlungen zum Zweck einer intrinsischen Handlung. (ebd.: 30)

Schließlich diskutiert Koizumi die Ethik von Kawamato Takashi und dessen Unterscheidung einer Ethik der Gerechtigkeit bei der Verteilung

von Gütern und einer Ethik der Pflege (*care*), die eine Antwort auf die Frage nach der Verantwortung für den Anderen gibt (ebd.: 33).

Im Weiteren werden von den Professorinnen der Bunkyo Gakuin University Kobayashi Hiromi (*?), Kaida Machiko (*?) und Tomaru Asuka (*?) sowie dem Dozenten Yoshida Shūma (*?) derselben Universität die Frage der Menschenrechte, die Internationalisierung der Sicherung von Menschenrechten, die Begegnung der Armut weltweit und in Japan, der Auseinandersetzung mit Diskriminierungen (mit den Beispielen Ausländer, Obdachlose und LGBT), das Verhältnis von Erziehung und Gleichheit in den USA und Japan, die Frage der Menschenrechte in den Massenmedien, die Konvivialität mit kranken Menschen und die mit alten Menschen im Detail diskutiert.

Der vierte Abschnitt „Die Konvivialität mit der Natur – von der Konkurrenz zu einer Konvivialitäts-Gesellschaft“ (ebd.: 207–265) ist nun dem Mensch-Natur-Verhältnis gewidmet, wobei alle drei Kapitel von dem Umweltwissenschaftler und Professor der Bunkyo Gakuin University, Nakahama Tomoharu (*?), verfasst wurden. Darin werden u.a. die Geschichte der Umweltbewegung und des ökologischen Denkens (einschließlich der *deep ecology*, der *social ecology* und dem *eco feminism*) erläutert, das vom All aus betrachtete Ökosystem der Welt (die *gaia*-Hypothese eines einheitlichen ökologischen Weltsystems inbegriffen) thematisiert und das Umweltschutzdenken unter Stichworten wie Bioregionalismus, *permanent culture*, drei Säulen der Umweltethik (die Grenzen der Welt als Ganzem, die Fragen der Generationen und das Lebensrecht der Natur), dem *ecological footprint*, der Umweltgerechtigkeit und schließlich der Bedeutung der *commons* und ihre Zerstörung diskutiert.

Im Unterschied zu „Die Konvivialitologie schafft eine Welt“ (Kawamori, Kurimoto und Shimizu 2016) finden sich hier keine explizite Vorstellung, wie die innere Struktur einer Wissenschaft oder Lehre der Konvivialität mit den drei Ebenen der Philosophie, der theoretischen Wissenschaft und der Technologie aussehen könnte. Dafür wird in „Einladung zu einer Konvivialitologie des Menschen“ (Shimada, Koizumi 2016) stärker auf das Mensch-Natur-Verhältnis eingegangen, so dass beide Säulen der Konvivialität (Mensch-Mensch-Verhältnisse, Mensch-Natur-Verhältnisse) Berücksichtigung finden.

5.10.3 Konvivialität in der Philosophie

Bei der 1978 zuerst publizierten Schrift *Die Prinzipien in Bezug auf die „Konvivialität"* (Oda 2011, erste Ausgabe 1978) von dem Schriftsteller und Friedensaktivisten Oda Makoto (*1932) handelt es sich vielleicht um die älteste, philosophisch geprägte Publikation zu Konvivialität. Hier soll aber die überarbeitete und ergänzte Fassung von 2011 vorgestellt werden.

In einer persönlich gehaltenen, eher essayistischen Form setzt sich Oda Makoto in der Schrift *Töte nicht und Konvivialität,* die in der Reihe „Iwanami Junior shinsho" erschien und sich damit explizit an junge Menschen richtet, noch einmal mit dem Begriff der Konvivialität auseinander. In Teil 1 (ebd.: 1–82) beschäftigt sich Oda mit dem Unterschied zwischen Getötet werden und Töten, wobei er vor allem über die große „Hanshin-Awaji-Erdbebenkatastrophe" (Erdbeben von Kobe) in Westjapan 1995, den Zweiten Weltkrieg bzw. den „Invasions"-Krieg der Japaner sowie über die Nachkriegsdemokratie und die Verfassung schreibt. In Teil 2 geht er nun näher auf die Konvivialität ein, wobei er das „Krisenmanagement" von Staat und Verwaltungen auf das Erdbeben und die mangelnde Hilfe für die Opfer, die ihr Zuhause verloren hatten, angreift und eine grundlegende Verbesserung fordert (ebd.: 88). Oda kritisiert auch den inflationären und inhaltsleeren Gebrauch des Wortes *kyōsei* durch „Minister", „Manager" und „Schuldirektoren" im Jahr 1994, nachdem 1993 das Jahr der „Internationalisierung" gewesen sei (ebd.: 103). Er äußert gerade angesichts des Erdbebens zwei Punkte, die er aus der Analyse eines Kindergedichts entnimmt: „Töte nicht" und „dass die Menschen existieren, indem sie sich gegenseitig helfen, mit anderen Worten, der Konvivialität" (ebd.: 106 f.).

Zur Konvivialität mit der Natur äußerst sich Oda folgendermaßen:

> Woran ich bei dem Problem der „Konvivialität" mit der Natur zuerst denke, ist die ungezügelte, für die Umwelt schädliche Entwicklung von Kobe, über die ich vorhin geschrieben habe, und in anderen Städten, bei der die Konvivialität mit der Natur völlig ignoriert wurde. Vielleicht hat diese erzürnte Natur diesmal das große Erdbeben erzeugt, statt zu schweigen… Und inmitten des Verhältnisses zu der Natur in dieser ungezügelten Entwicklung stehen wir Menschen in einem Verhältnis von oben und unten zur Natur. Wir denken wohl, dass wir oben stehen und die Natur nur Material sei. (ebd.: 107)

Oda fordert ein Umdenken und fragt sich, ob der Bau von Hochhäusern wirklich notwendig sei (ebd.: 108).

Ein weiteres Thema ist seine Erfahrung mit dem *multiculturalism* und der Multiethnizität in den USA, die er während seines Aufenthaltes in New York machen konnte. New York sieht er weniger als „melting pot", sondern vielmehr als „Salat" an, in dem viele verschiedene Kulturen und

Ethnien zum Gelingen beitragen. Dabei kritisiert er allerdings die Diskriminierung der Schwarzen in den USA, denn eine „Konvivialität" von Sklavenhalter und Sklave, ohne Freiheit und Selbstbestimmung, sei keine (ebd.: 152 f.).

Der Philosoph Inoue Tatsuo (*1954), ein Vertreter des angelsächsisch geprägten Liberalismus, geht in seinem häufig rezipierten Werk „Die Etikette der Konvivialität – Gerechtigkeit als Gespräch" (Inoue 1986) nur wenig auf den Begriff der „Konvivialität" ein, dafür aber umso mehr auf die „Gerechtigkeit". Ausgehend von diesem Begriff diskutiert er ausführlich zentrale Begriffe liberalen Denkens wie Egoismus, Relativismus und verschiedene Auffassungen vom liberalen Staat (Naturrecht versus Vertragsrecht), um schließlich das freie „Gespräch", in scharfer Abgrenzung zur „Kommunikation", als Ort der Gerechtigkeit in einer liberalen Gesellschaft auszumachen. Die „Etikette der Konvivialität", also Verhaltensregeln oder Umgangsformen des gemeinsamen Gesprächs, meint hier also vor allem eine faire, gerechte Gesprächskultur ohne Ausschluss und Diskriminierung. Sie schließt aber Unterschiede, Interessenkonflikte und Konkurrenz mit ein. Dieser Text von Inoue gilt bis heute als das Paradebeispiel für ein liberales Konzept von Konvivialität.

In *Das Abenteuer hin zu der Konvivialität* (Inoue, Nawata, Katsuragi 1992), das Inoue Tatsuo zusammen mit dem Juristen und Politikwissenschaftler Nawata Toshihiko (*1955), ehemaliger Professor der Tokyo Metropolitan University und derzeit Professor an der Hosei University, und Katsuragi Takao (*1951), Jurist und Professor an der Gakushuin University, publizierte, diskutiert Inoue in „Aus dem Blickwinkel der Frage nach dem Tenno-System – die Grenzen der Demokratie und der Liberalismus" (ebd.: 36–121) zuerst die japanische Nachkriegsidentität zwischen den „Erzählungen der Wirtschaftsgroßmacht Japan und dem Tenno-System" (ebd.: 38–54) und dann, ob eine Demokratie eine Monarchie brauche. Seine zentrale Überlegung besteht darin, dass eine liberale Gesellschaft tiefere Prinzipien als die Demokratie kenne, wie z.B. einen gesamtgesellschaftlichen Konsens, und in diesem so etwas wie das Tenno-System, das den Zusammenschluss der Nation symbolisiere, seinen Platz habe. Allerdings müsse das System des Tennos als Symbol Japans grundsätzlich in Richtung Offenheit und Liberalität verändert werden.

Zur Konvivialität, die als Konzept keine weitere Rolle bei Inoue spielt, findet sich folgender Satz:

> Eine reiche Gesellschaft (eine Gesellschaft, in der die Menschen reich sind), ist mit anderen Worten eine, in der vielfältige Dinge frei und darüber hinaus gleichberechtigt sind,

> Konvivialität geübt wird und sich die „Reichhaltigkeit von Beziehungen“ zu eigen gemacht wird.

Weiter:

> Die grundsätzliche politische Bedingung, um eine solche Gesellschaft zu verwirklichen, ist der Geist des Liberalismus und die Reife seiner Praxis. Nur wenn die Demokratie als Idee, in der thematisch das Selbst geführt und reguliert wird, auf den Boden des Liberalismus gestellt wird, leistet sie einen Beitrag zur Verwirklichung „einer Gesellschaft, in der die Menschen reich sind“. (ebd.: 107 f.)

Liberalismus ist hier also die eine wichtige Voraussetzung für Demokratie und Konvivialität.

In dem von Inoue, Nawata und Katsuragi gemeinsam verfassten Beitrag „Einleitung – nach einer Gesellschaft streben, in der die Menschen reich sind“ (ebd.: 7–35) wird der Begriff *kyōsei* (Konvivialität) genauer skizziert. Dabei wird zuerst darauf eingegangen, dass mit „reich“ (*yutaka*) nicht in einem rein materiellen Sinn reich an Dingen, sondern in einem menschlichen, allgemeinen Sinn „reich“ gemeint sei. Ein weiterer zentraler Begriff ist die Konkurrenz, die positiv als *competition* oder *emulsion*, als Wetteifern um ein gemeinsames Ziel (ebd.: 18–20) verstanden wird. Sie diene auch zur Überwindung einer homogenen Gesellschaft (ebd.: 21–24), die hier als negativ angesehen wird. Die Konvivialität nun wird zuerst von Begriffen wie der „Harmonie“ (*chōwa*), der „einträchtigen Zusammenarbeit“ (*kyōchō*) oder des „Koexistenz – gemeinsam florieren“ (*kyōson kyōei*) auf Grund deren Tendenz zu „geschlossen Systemen“ (*heisakei*) abgegrenzt (ebd.: 24). Deshalb wird hier als englische Übersetzung *conviviality* für *kyōsei* vorgeschlagen, während *symbiosis* dem biologisch-ökologischen Fachbegriff *kyōsei* (hier 共棲 geschrieben) vorbehalten bleiben soll (ebd.: 25).

Diese Konvivialität wird als „offen“ interpretiert, da sie auch das Fremde und Dissonanz aufzunehmen in der Lage sei:

> Aber unsere Idee von „Konvivialität“ erfasst nicht mehr die Dissonanz, und das Knirschen ist nicht mehr als etwas Pathologisches, sondern als eine gesunde Physiologie der Gesellschaft. Gerade dadurch, dass die Menschen, die sich hinsichtlich ihrer Interessen und Wertehaltungen unterscheiden und vielfältige Formen eines Lebens verwirklichen, Konflikte austragen, Dispute führen und zu einer Haltung der „ein Sein, das einem Sorgen bereitet“ verführt werden, entwickeln und vertiefen sich Intellekt und Empfindung, werden die menschlichen Beziehungen vielseitiger und reicher und das menschliche Leben interessanter. (ebd.: 26)

„Konvivialität“ bestehe aus der Kompatibilität in der Verfolgung vielfältiger Ziele und in gemeinsamen allgemeinen Regeln, die eine Basis für Modulation von Zusammenstößen bildeten (ebd.: 27). Und schließlich:

> Deswegen sind eine demokratische Regierung, die eine liberale Wesensart aufweist, Gemeinden mit einer Wesensart, die das Individuum respektiert und ein Markt, dessen Wesensart der Wettbewerb ist, für uns drei Stilelemente einer „Konvivialitäts-Gesellschaft reicher Menschen". (ebd.: 29)

Der Philosoph Kawamoto Takashi (*1951), ehemaliger Professor der Tokyo University und Professor der ICU sowie Spezialist und auch Übersetzer des Werks *A Theory of Justice* (1971) von John Rawls (1921–2002) bezieht sich in seiner veröffentlichten Vorlesung „Sieben Tage der Vorlesung – was Konvivialität genannt wird" in dem Band *Iwanami Neu – Philosophische Vorlesungen* 6 (Philosophy Lectures Today) – zusammen leben" (*Iwanami shin tetsugaku kōgi 6 – tomo ni ikiru*, 1998) auch kritisch auf die Arbeiten von Inoue Tatsuo zur Konvivialität und setzt sie in gewisser Weise fort (ebd.: 1–66). Dabei meint Kawamoto, dass die „Methode der Konvivialität" (*kyōsei no sakuhō*) durch eine „Technik der Konvivialität" (*kyōsei no gihō*) ergänzt werden müsse, die er am Beispiel der Pflege erläutert.

Kawamoto verweist in seinem Beitrag zuerst auf den Theaterregisseur Takehashi Toshiharu (1925–2009) und dessen Konzept des „Symbiont" (*kyōseitai*, 共生態), das in Bezug auf die Fähigkeit zur spielerischen Nachahmung bei Kleinkindern bezogen wird. Im Weiteren versteht Kawamoto die *symbiosis* als „harmonische Vereinigung diverser Formen des Lebens" (ebd.: 8). Mit Verweis auf Hanazaki Kōhei (*1931) begreift Kawamoto die Konvivialität zuerst als Akzeptanz von Diversität:

> Was hier als zu überwindendes Problem zu Tage tritt, ist das Bewusstsein von der japanischen Nation als ethnisch homogenem Staat und das Fehlen des Bewusstseins von internationalen Menschenrechten. Die Konvivialität, die in diesem Kontext gefordert ist, besteht in nichts anderem als in gesellschaftlich gleichberechtigten, kulturell nicht exklusiven Alltagsbeziehungen gegenüber dem Heterogenem, das eine Differenz aufweist. (ebd.: 10)

Er versteht darüber hinaus Konvivialität als Gleichheit oder Gleichberechtigung von heterogenen Partnern. Diesem Verständnis von Konvivialität folgend geht dann Kawamoto auf diese in Bezug auf die Fragen von Isolation, Pflege (in der die Beziehung als konvivial, also von beiden Seiten getragen, verstanden wird), Erziehung, klinische Behandlung, Ökologie und Leid weiter ein.

In dem Band beschäftigt sich in dem Kapitel „Sammlungen von Begriffsbestimmungen" mit kurzen Beiträgen zu verschiedenen Begriffen (ebd.: 213–243) der Politologe Ōgawa Masahiko (*1965), Professor an der Tokyo University of Foreign Studies, näher mit der Konvivialität. Er versteht sie zuerst einmal als „zwischen den Menschen", wobei er die beiden

Begriffe für Mensch/Menschen im Japanischen, *hito* (人) und *ningen* (人間), gegenüberstellt. Das *gen* (間) in *ningen* bedeutet so viel wie „Abstand", „Beziehung zwischen zwei Dingen", „Zwischenraum" u.ä. Er sieht Konvivialität vor allem als das richtige Verhalten im Zusammenleben von autonomen Personen, die sich gegenseitig anerkennen, wie er anhand der japanischen Dankesbezeugung *arigatō* (有り難う) darlegt; die Schriftzeichen bedeuten „etwas, was schwer vorhanden sein kann".

Hanazaki Kōhei (*1931) geht in seiner essayistisch geprägten Schrift *Identität und die Philosophie der Konvivialität* (Hanazaki 2001), einer erweiterten Auflage seines Buchs von 1993, von seinen Erfahrungen mit der Bewegung der Ainu auf Hokkaido, seinem Leben auf Okinawa und, als inhaltlicher Klammer, von der „Minamata-Proklamation – Bund der Hoffnung" (1989) aus, um mit Hilfe der kritischen Diskussion solcher Begriffe wie (westlicher) Universalismus und (japanischem) Prinzip der Besonderheit, Nationalstaat, Menschenrechte, Demokratie, Patriotismus, Identität, Ethnizität, Entwicklung (*kaihatsu*, *hatten*), *the people* usw. die Frage nach einer „Philosophie der Konvivialität" zu stellen. So meint er, dass die „Minamata-Proklamation" mit ihrer Forderung nach Demokratie die universelle Bedeutung des Begriffs in Frage stelle (ebd.: 34) und beruft sich auf die Ureinwohner Amerikas, wenn er davon spricht, dass die Demokratie für diese eine „Ordnung der Eroberer" sei. „Die ‚Demokratie' ist dem Volk (*minshū*) gestohlen worden und ist verfault." (ebd.).

Hanazaki setzt weiter Demokratie, Menschenrechte und Nationalstaat in Bezug auf indigene Völker und deren Rechte, wobei er auch davor warnt, einem Traditionalismus zu verfallen und die Hierarchien und Klassenverhältnisse in solchen Gemeinschaften zu beschönigen, und tritt explizit für den Pluralismus und die Autonomie des einzelnen Individuums ein. Daher sieht er in Bezug auf die Konvivialität diese zwei Punkte bei einer Selbstverwaltung des *demos* (*minshū*), die Respektierung des Anderen und die Ablehnung von vertikalen hierarchischen Verhältnissen, als zentral an (ebd.: 118–124). Positiv bezieht sich Hanazaki insbesondere auf die Women's-Liberation-Bewegung und die Ökologie-Bewegung, im Gegensatz zum Sozialismus, der seine Anhänger enttäuscht habe.

Hanazaki stützt sich vor allem auf den Begriff *people* (*pīpuru*), in Abgrenzung zu dem engen Konzept der Ethnie. Er unterscheidet dabei zwei Formen, nämlich „people" sein und „people" werden, und:

> Das ist ein Denken, das den Wert darauf legt, dass „people" werden will, dass *people* das Subjekt ist und Gesellschaft, Ökonomie in Ordnung kommen, indem *people* zum Maßstab wird. (ebd.: 345)

Konvivialität ist bei Hanazaki ein Zustand der gegenseitigen Akzeptanz, Gleichberechtigung, der gegenseitigen Hilfe und Unterstützung, aber auch der Anerkennung der Rechte und Freiheit des anderen.

Eine sehr grundsätzliche Frage wirft der Philosoph Murakami Katsuzo (*1944), Professor an der Toyo University, in seiner Studie „Gemeinschaft und individuelle Ethik – die Struktur des ‚modernen Egos'" (Murakami 2006) in dem Band „Die Form der Konvivialität" (Takemura, Matsuo 2006) auf, nämlich die nach der Konvivialität des ‚modernen Selbst' in der Gemeinschaft:

> Wenn es zum „Ich und ich" oder „wir" kommt, entsteht Gemeinschaft. Jedoch ist der Abstand zwischen "ich und ich" groß und schwer zu überwinden. Es ist für „Ich" unmöglich, dasselbe zu denken wie „Du". Es ist nicht möglich für das „Ich", die Schmerzen des „Du" zu empfinden. Wenn wir eine Ethik in die Hand bekommen wollen, um eine Gemeinschaft zu errichten, müssen wir diesen Abstand als Abstand bewahren und die Art und Weise, wie wir uns verbinden, genau überlegen. Wenn wir den Abstand zerstören und uns verbinden, verlieren wir alles. Da bleibt dann nur der Zwang [auf Japanisch ebenfalls *kyōsei*, mit den Schriftzeichen 強制 geschrieben]. Der Begriff der Konvivialität [*kyōsei*] (symbiosis) habe seine Heimat in der Biologie mit der Konnotation, dass durch die Abwehr von Schaden und eine gegenseitige Hilfe eine neue Umwelt geschaffen wird. (ebd.: 52)

Natürlich stelle sich dabei die Frage nach dem Abstand zwischen beiden Partnern, und in der menschlichen Gesellschaft sei es notwendig, die Möglichkeit eines „Dagegen" zu erhalten. Andererseits kritisiert Murakami auch das moderne, den Rahmen sprengende Ego, das zu einer übermäßigen Ausdehnung tendiere, wobei das „Dagegen" zu einem subjektiven „Dagegen" werde.

Nach einer Diskussion der verschiedenen Begriffe Ego, Selbst, Ich etc. und ihrer Grundlagen sowie die von emotionalen Tugendargumenten (u.a. mit einer Kritik des Utilitarismus) und der Vorstellung von der „Unersetzlichkeit" jedes einzelnen Menschen und seiner Persönlichkeit kommt er zu dem Schluss:

> Während wir die Unterschiede im Charakter Unterschiede sein lassen, was für eine Gemeinschaft können wir dann errichten? Bei der Konzeption einer „Lehre der Konvivialität" wird dies eine große Frage sein, die wir als Gegenstand erforschen. (ebd.: 71)

Der Weg des Egoismus, Subjektivismus oder auch Utilitarismus wird es nach Murakami nicht sein, aber der individuelle Charakter, die einzigartige Persönlichkeit eines „Ichs" und auch sein Recht, „dagegen" zu sein, müssen bei dem Entwurf einer konvivialen Gesellschaft erhalten bleiben.

Einen Beitrag zum philosophischen Verhältnis von „Wohlfahrt" und „Konvivialität" leistet die Studie „Konvivialität und Wohlfahrt – zur

Konvivialität des Leidens“ (2006) ebenfalls in dem Band „Die Form der Konvivialität“ (Takemura, Matsuo 2006) von Nakasato Satoshi (*1954), Professor für Philosophie an der Toyo University. In einer von ihm selbst als sehr grob bezeichneten Definition von Wohlfahrt definiert er diese als „Im Großen und Ganzen die Hilfe, welche die Verwaltungen usw. den Menschen anbieten, die verschiedene gesellschaftliche oder ökonomische Probleme haben“ (ebd.: 143). Von dort aus kommt Nakasato über die Diskussion der existenziellen Erfahrung von Leid und Tod bei Søren Aabye Kierkegaard (1813–1855) und Hegel und schließlich über die Vorstellungen von Gandhi (das Konzept des gewaltlosen Widerstand und des friedlichen Zusammenlebens in einem Indien der verschiedenen Kasten und Religionen) zum Begriff des „Verzeihens“ (*yurushi*) als einen Kernbegriff der Konvivialität. Es komme darauf an, die „Kette des Hasses“ zu durchbrechen, den Anderen und auch dessen Leid und Glück genau zu verstehen und verzeihen zu können.

> Der erste Schritt, mit dem Leiden in Konvivialität zu leben, bedeutet mit anderen Worten, dem Leiden und dem Schmerz das Gesicht zuzuwenden, um das Leiden und den Schmerz überwinden zu können. Die geistige Wirkung des Verzeihens, also das Mittel der Liebe, führt, wenn man sich dem Leiden und dem Schmerz stellt, zum Erwachen. (ebd.: 168)

Auch der bekannte Philosoph, Religionswissenschaftler und Kulturanthropologie Umehara Takeshi (1925–2019) hat sich mit der Schrift *Die Philosophie der Konvivialität und des Kreislaufs* (Umehara 1996), eine Sammlung von Vorträgen, den Begriff *kyōsei* zu eigen gemacht. Dabei stehen die Begriffe der Konvivialität und des Kreislaufs nicht im Zentrum der Analyse, sondern Umehara setzt sie mit verschiedenen Fragestellungen, die ihn in Bezug auf die japanische Geschichte und Weltgeschichte interessieren, in Beziehung.

Umehara, der sich selbst wohl in der Tradition der Kyoto-Schule der japanischen Philosophie sieht und vor allem als deren Vertreter, der ihn am meisten beeinflusst habe, Nishida Kitarō (1870–1945, ebd.: 15) nennt, studierte selbst an der Kyoto University, lehrte Philosophie an der Ritsumeikan University in Kyoto und war Präsident der Kyoto City University of Arts. 1987 wurde Umehara zum ersten Leiter des staatlichen International Research Center for Japanese Studies (*Nichibunken*) ernannt, das sich mit der Erforschung der japanischen Kultur beschäftigt. Als seine Methode nennt Umehara in dem ersten Kapitel „Die Philosophie und Ich“ (ebd.: 8–44) „Zweifel, Intuition und Beweisführung“ (ebd.: 23).

Das zweite Kapitel „Von der Weisheit des Toren lernen“ (ebd.: 45–66) beginnt Umehara folgendermaßen:

> Ich bin ein Philosoph, aber ich habe in den letzten 20 Jahren ausschließlich über das Altertum in der japanischen Geschichte geforscht und viele Bücher geschrieben. Wenn ich mich also zu der einem äußerst ernsten Problem der Gegenwart, globale Umweltkrise genannt, äußere, habe ich mehr oder weniger das Gefühl, dass dies unangemessen ist, aber wenn es so ist, dass es das, was die Philosophie seit Sokrates ausmachen sollte, ist, über die weit zurückliegende Vergangenheit der Menschheit nachzudenken, an die in weiter Ferne liegende Zukunft der Menschheit zu denken und der heutigen Welt eine starke Warnung zukommen zu lassen, dann möchte ich als Philosoph einige Bemerkungen zur globalen Umweltkrise machen. (ebd.: 45)

Den Beginn der Umweltzerstörung sieht er durch die Anfänge der Landwirtschaft, der Viehzucht und der damit beginnenden Verstädterung gegeben, die dann durch die Hochkulturen beschleunigt worden seien. Im Mittelpunkt steht für Umehara vor allem der Wald, der für den westlichen Ackerbau gerodet und damit zerstört worden sei, was langfristig auch zum Untergang der jeweiligen Kultur (Mykene, Minos, Griechen) geführt habe.

Als Gegenbeispiel führt er die Naturverehrung (z.B. von Bäumen und Tieren) im japanischen Shinto an, die er in seiner ursprünglichen Form nicht als spezifisch japanisch ansieht, sondern in der Kultur der Jäger und Sammler der gesamten Menschheit verortet (ebd.: 62). Auch Umehara verweist dabei auf die Lehre vom *sansen sōmoku shikkai jōbutsu* („Berge, Flüsse, Gräser, Bäume, alle werden Buddha“) im japanischen Buddhismus (ebd.). Umehara bezieht sich auf die strukturalistischen anthropologischen Studien von Claude Levi-Strauss, wenn er den als „primitiv“ verachteten Völkern eine tiefe Weisheit zuspricht:

> In der Kultur dieser genannten Völker ist auf irgendeine Weise eine tiefe Wahrheit darüber versteckt, wie der Mensch mit der Natur in Konvivialität leben kann. (ebd.: 65)

Im dritten Kapitel „Die Sicht auf die Geschichte der Zivilisation überprüfen – die Jangtse-Kultur wiederbeleben“ (ebd.: 67–96) beschäftigt sich Umehara mit der chinesischen Zivilisation und ihren Ursprüngen. Er geht von einer Überlagerung der Kulturen des Nordens (Getreideanbau und Viehzucht, politische Macht) und des Südens (Reisanbau) aus, deren Wurzeln (und damit auch die des japanischen Reisanbaus) er am Jangtse in der Provinz Yunnan verortet. Umehara greift auch auf die Vorstellungen von Watsuji Tetsurō (1889–1960) über den Einfluss des Klimas auf die Kultur einer Region (Monsun-Kultur mit dem Reisanbau, Steppen-Wiesenkultur mit dem Getreideanbau, Wüste) wieder auf, wenn er ausgehend von den altgriechischen Philosophen in der Philosophie und der Religion des Wes-

tens (Christentum) einen starken Anthropozentrismus am Werk sieht, der auf die Rolle des Menschen als Leiter (*kanri*, auch Kontrolle, Führung, Management etc.) im Getreide-Anbau und in der Viehzucht zurückgehe (ebd.: 87), während der Reisanbau in viel höherem Maß als der Ackerbau von der Natur abhängig sei (ebd.: 88). Und weiter:

> Der Buddhismus kennt keine Arroganz gegenüber der Natur. In Konfuzianismus und Buddhismus gibt es zwar auch Anthropozentrismus, aber im Vergleich mit dem europäischen Anthropozentrismus ist er viel schwächer. Hier gibt es die Denkweise, dass man mit der Natur in Frieden und Eintracht leben sollte. (ebd.: 89).

Das vierte Kapitel „Was ich in Griechenland gedacht habe“ (ebd.: 91–116) beschäftigt sich ausführlich mit der Geschichte der Zivilisation im alten Griechenland und dem Untergang der jeweiligen Kulturen, wobei er sich wieder explizit auf Watsuji Tetsurō bezieht (in diesem Fall im Kontext eines Zusammenhang zwischen der Ausweitung des Ackerbaus und der Viehzucht, der Zerstörung des Waldes und des Untergangs einer Kultur). In Bezug auf die Vorstellungen von einer Herrschaft des Menschen über die Natur hält Umehara Descartes (bzw. seine Philosophie) für einen „großen Bösewicht“ und Marx für einen „kleinen Bösewicht“, wobei er nicht die Theorie des „Kapitals“ meine, sondern die politischen Ratschläge von Marx als „gefährliche Arznei“ (ebd.: 113) verdammt.

Eine Philosophie der Konvivialität und des Kreislaufs sieht Umehara bei Heraklit gegeben, aber auch Nietzsche habe mit seiner „ewigen Wiederkehr“ solche Gedanken entwickelt (ebd.: 114).

Die nächsten Kapitel in Abschnitt 2 beschäftigen sich mit der japanischen Kulturgeschichte. In „Die Möglichkeiten des Nordostens“ (ebd.: 118–145) wird über die Jōmon-Zeit (etwa 13 000 v. Chr. bis 300 v. Chr.) gesprochen, in der jeweils in der frühen Zeit (bis etwa 5000 v. Chr.) der Schwerpunkt der Kultur im Nordosten lag und in dieser von einer Jäger- und Sammlerkultur geprägt war. Das nächste Kapitel schließt dort an und lautet „Die Heimat des Herzens (*kokoro*) der Japaner“ (ebd.: 146–162). Er beschäftigt sich mit den Tonfiguren dieser Epoche und stellt Gedanken zu den religiösen Vorstellungen in der Jōmon-Zeit an, wobei Umehara meint, dass deren religiösen Vorstellungen (Animismus, Naturverehrung) bis heute in Japan lebendig geblieben seien. Darauf folgen einige Überlegungen zu buddhistischen Tempeln und shintoistischen Schreinen in Kyoto („Götter und Buddhas in der Hauptstadt“ (ebd.: 163–192). Z.B. vermutet er, dass die Reisgottheit Inari, die in Form eines Fuchses dargestellt wird und deren unzählige meist kleinen Schreine überall in Japan zu finden sind,

ein Überbleibsel aus der Jōmon-Zeit sei und ursprünglich auf die Verehrung des Wolfes zurückgehe (ebd.: 173 f.).

Die nächsten drei Kapitel des Abschnitts 3 gehen auf die drei historischen Persönlichkeiten ein: „Derjenige, der Japan schuf – Shōtoku Taishi" (ebd.: 194–219), „Leben und Tod von Hitomarō" (ebd.: 120–195), das sich mit dem Dichter Kakinomoto no Hitomaro (660–724) befasst, und „Der Praktiker Rennyō" (ebd.: 196–260) über den wirkungsmächtigen Priester der „Wahren Schule des Reinen Landes" (*Jōdō shinshū*) Rennyō (1415–1499).

Zu Shōtoku Taishi (574–622), zu dessen Leben und Person es noch viele Wissenslücken und historische Ungewissheiten gebe, meint Umehara, dass Shōtoku Taishi, der als Initiator der großen Taika-Reform (645) gilt, bei der das politische System Japans nach chinesischem Vorbild umgestaltet wurde, vor allem bedeutsam sei durch die Einführung des Buddhismus, die Abschaffung des Prinzips der Matrilinearität und die Abschaffung eines Art Systems von Kasten, die durch das Prinzip der Leistung im Kontext des buddhistischen Gleichheits-Denkens ersetzt worden sei. Weiter meint Umehara, dass Shōtoku Taishi neben den objektiveren Prinzipien des Konfuzianismus (als verbindliche Tugend für die Bürokratie) auch das Prinzip der Harmonie (*wa*) in Japan etabliert habe (ebd.: 212–215).

In den beiden Schlusskapiteln des Abschnitts 4 schließlich kommt Umehara wieder stärker auf die Konvivialität zu sprechen. In „Genealogie der japanischen Literatur von Kakimoto no Hitomaro bis Miyazawa Kenji" (ebd.: 262–289) stellt er die japanische Literatur und Dichtung der chinesischen gegenüber. Während in Japan trotz des großen Einflusses der chinesischen Literatur und Dichtung die Natur und die Liebe als Themen dominiert hätten, sei besonders in der chinesisch-japanischen Prosa die Geschichte mit einem tiefen Sinn für das Soziale und Philosophische sowie die Politik und das Denken in den Gedichten behandelt worden .

Zu dem Schriftsteller Miyazawa Kenji (1896–1933), der aus dem Nordosten Japans stammte und vor allem für seine Märchen berühmt wurde, schreibt Umehara: „Ich denke, dass in seiner Literatur der Geist der Tiere von Kenji Besitz ergriffen hat und seine Literatur der Welt eine neue Lebensweise des Menschen, bei der dieser mit den Tieren in Konvivialität leben soll, verkündet hat." (ebd.: 286 f.)

In der Liebe zur Natur und zum Wald sieht er, wie auch im Fall Schwedens, die notwendige Bedingung gegeben, um die Herrschaft des Menschen über die Natur zu beenden und die existenzielle Umweltkrise zu lösen (ebd.: 288–289).

In dem Kapitel „Shinto und Buddhismus“ (ebd.: 290–316) geht Umehara auf die grundsätzlichen Züge der in Japan koexistierenden und teilweise miteinander verwobenen religiösen Systeme ein, wobei der Shinto nach Umehara vom Ende des 7. Jahrhunderts bis ins 8. Jahrhundert hinein von staatlicher Seite aus geformt worden sei (ebd.: 295).

In dem Unterkapitel „Konvivialität und Kreislauf – Prinzipien des Shinto“ (ebd.: 297–304) werden diese beiden Prinzipien diskutiert, wobei sich bei den Ainu und auf Okinawa sich auch Spuren der ursprünglichen Religion der Jomon-Zeit erhalten hätten. Er exemplifiziert dies am Beispiel der Verehrung des Bären bei den Ainu und schreibt: „In dieser Denkweise sind Menschen, Bären und Bäume alle gleich, der Mensch verehrt diese Pflanzen und Tiere und ich denke, es das Wichtigste, mit den Göttern in Koexistenz zu leben. (ebd.: 297 f.). Für unsere Fragestellung ist wichtig anzumerken, dass Umehara hier anscheinend „Konvivialität“ (*kyōsei*) und „Koexistenz“ (*kyōson*) mehr oder weniger synonym gebraucht.

Das Prinzip des Kreislaufs verdeutlich er anhand der Todesvorstellungen in den religiösen Vorstellungen der Ainu und auf Okinawa, bei denen die Seele ewig zwischen Leben und Tod, zwischen „dieser“ und „jener“ Welt hin- und herwandert. (ebd.: 297–301). Den Buddhismus hingegen kennzeichne als wichtigstes Prinzip die Gleichheit. In Japan existiere z.B. ein Bodhisattva wie der Dainichi Nyōrai, der große Sonnenbuddha, aber in Konvivialität mit den japanischen Göttern (wie der Sonnengöttin Amaterasu). (ebd.: 310).

Hier seien noch die letzten Sätze des Buchs, eine Art Fazit, zitiert:

> Weiter denke ich, dass die Umweltzerstörung für die Menschen des 21. Jahrhunderts zu einem äußerst wichtigen Problem geworden ist, und diese Prinzipien der Konvivialität und des Kreislaufs in dieser Zeit als Prinzipien der Zivilisationen der Welt ausreichend Sinn aufweisen. Ich denke, dass die Bedeutung, die die religiösen Denkweisen in Japan für die Menschheit der Zukunft haben, in diesem Punkt liegt. (ebd.: 315)

Umehara versteht unter dem Prinzip der Konvivialität (und wohl auch der Koexistenz) anscheinend ein friedliches Miteinander zwischen den Menschen und der Natur (den Tieren, den Pflanzen, dem Wald) oder auch zwischen Menschen und Göttern bzw. zwischen verschiedenen Religionen.

Kim Taemyeong (*1952), Rechtswissenschaftler und Professor an der Meiji University in Tokyo, beschäftigt sich in seiner Schrift *Zwei Menschenrechtsdiskurse für eine Konvivialitäts-Gesellschaft* (Kim 2006) mit der Beziehung von Menschenrechten und der Konvivialität. Anhand konkreter politischer Auseinandersetzung beschreibt er den Konflikt zweier Auffassungen von Menschenrechten, die er „wertemäßiges Menschen-

rechtsprinzip“ bzw. als absolutes, universelles Prinzip (als herausragender Vertreter wird Immanuel Kant genannt) und das „Rousseau-artige Menschenrechtsprinzip“ (nach Jean-Jacques Rousseau, 1712–1778) nennt, bei dem die Rechte aus Übereinkünften zwischen den Menschen entstünden (ebd.: 14). Sein Interesse an den Menschenrechten entstand aus seiner Zugehörigkeit zur koreanischen Minderheit in Japan und die politischen Kämpfe dieser Gruppe gegen Diskriminierung und Anerkennung ihrer Rechte, wobei er diese auf der Ebene eines Gesellschaftsvertrages u.a. nach Rousseau sieht. Als ein Erfolg dieser Kämpfe sieht er Fortschritte in Japan in Richtung einer Konvivialitäts-Gesellschaft:

> Aber wenn wir einmal die Situation hin zu einer offenen Gesellschaft, in der die gesellschaftliche Diskriminierung gemildert hat, von einem reifen Standpunkt aus betrachten, wenn die zu bekämpfende Diskriminierung leichter geworden und sie sich in Richtung einer Konvivialitäts-Gesellschaft entwickelt, dann muss der kämpferische Ethnizismus früher oder später seine Existenzgründe verlieren. (ebd.: 47).

Mit anderen Worten, je mehr sich das Prinzip der Gleichheit zwischen „Außen und Innen“ und die Entwicklung einer Konvivialitäts-Gesellschaft (charakterisiert durch Offenheit und Gleichberechtigung) durchsetze, umso weniger notwendig wird der Kampf der koreanischen Minderheit der 80er Jahre, der auf einer starken Betonung der ethnischen Wurzeln fußte. In diesem Kontext hat Kim einige Bedenken gegen die Verwendung des Begriffs *kyōsei* (Konvivialität): zum einen sieht er insbesondere bei Kurokawa Kishō eine zu starke Betonung japanischer Positionen (heilige Territorien wie Tenno oder Reisanbau), also sprich der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft, während diese für Minderheiten gerade die Herrschaft über sie repräsentierten (ebd.: 48).

Zum Zweiten sieht er eine Gefahr in dem Begriff, dass mit ihm die Festigung der kulturellen Identität Priorität genieße und nicht die Rechte der diskriminierten Minderheit (ebd.: 49). Im Weiteren analysiert Kim anhand der zwei Prinzipien die Geschichte der Menschenrechte, unter anderem bei Kant, und diskutiert sie im Fall von Beispielen wie Abtreibung und Gehirntod oder der in letzter Zeit auch in Japan viel diskutierten Frage der Rechte von Menschen mit „Geschlechtsidentitäts-störung“ (Transsexuellen), kommt aber auch immer wieder auf die Frage der koreanischen Minderheit und auf Rousseau zurück.

Eine Reihe von Philosophen und Ethikern aus China kommen neben japanischen Autoren in dem Band *Nachforschungen zum Denken der „Konvivialität“ – aus der Perspektive Asiens* (Yoshida, Biàn, Ozeki 2002) zu Wort. Die Editoren des Sammelbandes sind Yoshida Masatoshi (*1940),

Philosoph und ehemaliger Professor an der Hosei University in Tokyo, Biàn Chóngdào (*1942), ehemaliger Professor für japanische Ideengeschichte an der Chinese Academy of Social Sciences, und Ozeki Shūji (*1947), dessen Beitrag in diesem Band im Rahmen seiner Konvivialitäts-Philosophie in Kapitel 5.10.4 vorgestellt wird.

Die Position chinesischer Philosophen und Wissenschaftler ist deswegen von Interesse, da der Begriff der Symbiose im Chinesischen ebenfalls mit den Zeichen 共生 (ausgesprochen *gòngshēng*) geschrieben wird und daher der japanische Begriff im übertragenen Sinn, sofern es überhaupt nötig sein sollte, leicht adaptiert werden kann. Bei den Autoren handelt es sich auf chinesischer Seite mehrheitlich um Professoren an der Chinese Academy of Social Sciences, die 1977 aus der Chinese Academy of Sciences hervorging. Auf japanischer Seite waren sowohl Yoshida Masatoshi als auch Ozeki Shūji zeitweise Vorsitzende der *Yuibutsuron kenkyūkai*, der 1932 gegründeten, traditionsreichen marxistisch geprägten *Japan Society for the Study of Materialism* (Yoshida von 1996 bis 1998, Ozeki von 2000 bis 2002).

Li Deshun (*1945), Philosoph und ehemaliger Professor an der Chinese Academy of Social Sciences, bringt in seinem Beitrag „Wajifudō (和而不同, „Der Tugendhafte kooperiert, aber ist kein Konformist, der Nicht-Tugendhafte kooperiert nicht, aber ist ein Konformist“) – der universelle Wert in der Bedeutung von Konvivialität“ (ebd.: 36–47) den Begriff der Konvivialität in Stellung vor allem gegen die Vorstellungen von einer Homogenisierung im Zuge der Globalisierung, die er am Beispiel vom „Turm von Babel“ aus der Bibel beschreibt, und formuliert:

> Mein Verständnis von dem Begriff der Konvivialität besteht darin, dass er die Antwort ist auf die Frage nach dem pluralistischen Subjekt der Kulturen bzw. der gegenseitigen Beziehungen zwischen den Kulturen, dass sie als Prämisse die Gleichheit der multikulturellen Subjekte und die Selbstständigkeit ihrer Macht und Verantwortung akzeptiert, und dass deren Ziel die Harmonie zwischen den Multi-Kulturen und die gemeinsame Prosperität ist. (ebd.: 36)

„Globalisierung“ könne nicht „Verwestlichung“ bedeuten (ebd.: 43), und er unterscheidet drei Formen der Konvivialität: 1) die der Kooperation und Harmonie (*kyōchō*, 協調), in der alle beteiligten Kulturen gemeinsame Formen ausbilden; 2) den „Hundert-Blumen-Garten“, in dem alle einzelnen Kulturen unabhängig voneinander erblühen; und 3) eine Mischform aus beiden, die „ökologische Sphäre“ (das Biotop), indem die verschiedenen Kulturen untereinander die verschiedensten Beziehungen eingehen und auch kooperieren.

Su Guoxun (*1942), Professor an der Chinese Academy of Social Sciences und Soziologe, diskutiert in „Eine soziologische Entzifferung des Begriffs der Konvivialität“ (ebd.: 48–71) zuerst ausführlich die Begrifflichkeit der Konvivialität, wie sie von Ozeki präsentiert wurde, und geht dann auf die „Probleme der ‚Konvivialität‘ in Bezug auf die chinesische Ideengeschichte“ (ebd.: 57–59), den „aktiven Sinn des Konvivialitätsdenkens im Taoismus“ (ebd.: 59–62), „die Fragen der ‚*da-tong* (大同, „das große Gleiche“)-Lehre‘ und der ‚kommunikativen Vernunft‘“ (ebd.: 62–65) und zuletzt auf „Die gegenwärtige Bedeutung von *Wajifudō* (和而不同)“ (ebd.: 66–71) ein.

Zuerst konstatiert Su dabei, dass im Gegensatz zum Dualismus von Subjekt und Objekt nach Descartes im europäischen Denken die traditionelle chinesische Philosophie die Einheit von Subjekt und Objekt (*consensus*) vertrete und dabei auch keinen Konflikt überwinden oder hinter sich lassen, sondern die Integration von Natur, Gesellschaft und Mensch in der „Neutralisierung“ (中和) bewahren wolle. Das wichtige für dieses Denken sei die Harmonie (和). In der konfuzianischen Lehre von der „Einheit von Himmel und Mensch“ gäbe es zwar auch so etwas wie Subjekt und Objekt oder auch die Vernunft, aber alles werde vom Prinzip der Verwirklichung der „Tugend“ (im chinesischen Verständnis) abgeleitet, auch im Verhältnis zur Natur, und die Konvivialität von Mensch und Natur könnte als Nachfolger dieses konfuzianischen Denkens betrachtet werden (ebd.: 57–59).

Auch der Taoismus habe eine Tradition der Freundlichkeit gegenüber der Natur, einer Vorstellung davon, von ihr lernen zu wollen, und das Prinzip, die Natur als Gesetz aufzufassen (ebd.: 60). Su verweist weiter auf das ebenfalls vom Konfuzianismus vertretene chinesische Ideal des *da-tong* (大同, „das große Gleiche“), bei dem die Völker (Ethnien) sich nicht gegenseitig unterdrücken, sondern in Koexistenz und Konvivialität miteinander leben (ebd.: 62). Allerdings gebe es hier die Tendenz zur Homogenisierung, während im Denken der Konvivialität eine moderne Individualität präsent sei, die er vor allem durch das Prinzip der „kommunikativen Vernunft“ (freie Diskussion unabhängiger Individuen) von Habermas repräsentiert sieht (ebd.: 62–65). Als der Vorstellung einer Konvivialität am nächsten sieht er das Prinzip des *Wajifudō* (和而不同) („Der Tugendhafte kooperiert, aber ist kein Konformist, der Nicht-Tugendhafte kooperiert nicht, aber ist ein Konformist“) und sieht ihre Notwendigkeit in Zeiten der Globalisierung darin, dass sie zur Bewahrung der Diversität verschiedener Kulturen und Staaten in einem komplizierten Weltsystem beitragen könne (ebd.: 69–71).

Han Lixin (*1966), Philosoph und Professor an der Tsinghua University in Peking, geht in seinem Beitrag auf „Die Konvivialität und der Begriff des materiellen Stoffwechsels bei Marx“ (ebd.: 72–90) und die Rolle der menschlichen Arbeit ein. Als ein Beispiel für Konvivialitätsdenken sieht er die Ökonomie des Recyclings, die im Gegensatz zu der Herrschaft des Menschen über die Natur und der Naturzerstörung stehe.

Biàn Chóngdào verfasst einen Beitrag mit dem Titel „Für eine Konstruktion einer Konvivialitäts-Philosophie“ (ebd.: 140–165), in dem er diese für nötig und möglich hält. Anknüpfend an den Konfuzianismus und einige japanische Denker wie Watsuji Tetsurō (1889–1960), Miki Kiyoshi (1897–1945) und Kushi Shūzō (1888–1941) spricht Biàn von einer multikulturellen Konvivialität und insbesondere der zwischen China und Japan, bei der die Entwicklung von der gegenseitigen Anerkennung der kulturellen Heterogenität über die Akzeptanz von Gleichheit und Komplementarität bis hin zum gegenseitigen Verständnis durch Austausch führen solle (ebd.: 163 f.).

Feng Lei (*1960), Ethiker und Mitglied des Central Compilation and Translation Bureaus der KPCh, hält in seinem Beitrag „Die moralische Selbstkritik in der Umweltfrage und die Rekonstruktion der Moral“ (ebd.: 193–204) den Kapitalismus für die wichtigste Ursache der Umweltkrise, kritisiert sowohl den Anthropozentrismus als auch einen Antihumanismus und fordert China zu einer moralischen Rekonstruktion auf.

Jin Wulun (1937–2018), Philosoph und Prof. an der Chinese Academy of Social Sciences, diskutiert schließlich als letzter chinesischer Beiträger in seinem Beitrag „Die Frage der Konvivialität in der Informationsgesellschaft – die Modernisierung von China und Japan und die realen Möglichkeiten des Prinzips Konvivialität“ (ebd.: 215–233) die Möglichkeiten der Konvivialität in Bezug auf die chinesisch-japanischen Beziehungen im Kontext der Beschleunigung in Zeiten der Informationsgesellschaft, fordert eine Entwicklung weg von der Konkurrenz hin zur Kooperation (ebd.: 221 f.) und weiter ein „gemeinsames Bewusstsein“ (mit den Kriterien der Verständnisses, der Wahrhaftigkeit, der Legitimität und der Ernsthaftigkeit), das zur Gleichheit und zu einem freundschaftlichen Austausch zwischen den Völkern führen könne (ebd.: 227–229). Als wichtig betrachtet Jin auch den Informationsaustausch im Zuge einer „digitalen Konvivialität“ (ebd.: S. 230 f.).

Weiter soll hier auch auf vier der japanischen Beiträger, von Ozeki abgesehen, eingegangen werden. Kameyama Sumio kritisiert in seinem Beitrag „Vertiefungen des Prinzips der Konvivialität und das buddhistische

Denken – ‚Die Bedeutung als Referenzpunkt'" (ebd.: 92–118) die Unfruchtbarkeit der Gegenübersetzung von „Anthropozentrismus" und „Biozentrismus", die sich mit der auch in Japan lebendigen Gegenüberstellung von traditionellem „ostasiatischem" und „westlichem" Denken überlagere.

Der Begriff der Konvivialität hingegen eröffne im Rahmen der Umweltethik Möglichkeiten, weil er im Kontext häufig verwendeter Termini wie „Harmonie, Gemeinschaft, Einheitlichkeit, Koexistenz, Gleichberechtigung (Gleichheit) auch Differenzen und Konflikte zur Voraussetzung mache (ebd.: 96). Er verweist auf Ozeki, wenn er meint, dass mit Hilfe der Diskussion über die Kommunikation mit der Natur der Dualismus von „Herrschaft über die Natur" und die romantische „Einheit mit der Natur" überwunden werden kann (ebd.). Dabei hält er zwei Punkte für besonders wichtig: Erstens: „Das Verhältnis von Mensch und Natur als Konvivialität zu begreifen, bedeutet nicht nur, das Fortbestehen (die Koexistenz) von Mensch und Natur zur Voraussetzung und Mensch und Natur zugleich zu Subjekten zu machen, sondern positioniert diese als heterogene Subjekte, gegenseitige Konfrontation mit eingeschlossen." […] „Zweitens tritt als wichtiges Thema zutage, dass eine reichhaltige Beziehung neu geschaffen wird, während die konfrontativen Spannungen übernommen werden." (ebd.: 97 f.) Im Weiteren geht Kameyama wieder ausführlich auf das Naturverständnis des Buddhismus ein.

Murase Yūya (*1937), ehemaliger Professor an der Kagawa University mit den Forschungsschwerpunkten der Ethik und chinesischen Ideengeschichte, bezieht sich in seinem Beitrag „‚Konvivialität' und Privatbesitz – im Zusammenhang mit Andō Shōeki" (ebd.: 119–139) auf den Arzt, Denker und Philosophen der Edo-Zeit (1603–1868) Andō Shōeki (1703–1762), einem Kritiker des Feudalsystems und des Konfuzianismus sowie Vertreter einer klassenlosen, an Arbeit orientierten Gesellschaft, dessen Denken vor allem häufig als Physiokratismus (Betonung der Bedeutung landwirtschaftlicher Arbeit) charakterisiert wird. Von Murase wird Andō als Wegbereiter des Ökologismus geschätzt (ebd.: 120). Murase versteht die Konvivialität vor allem als „Nicht-Naturalismus" (ebd.: 125), weil die Menschen sich als Genossen insgesamt auf die Natur bezögen (ebd.: 126). Murase intepretiert Andō so, dass er die Störungen im Kreislauf der Natur letztlich auf das Privateigentum zurückführe (ebd.: 127–129) und sieht einem Zusammenhang zwischen dem Privateigentum und einer strukturellen Gewalt in der Gesellschaft (ebd.: 130–135). Konvivialität mit der Natur und in der Gesellschaft könne nur bei der Bekämpfung der gravierenden

Probleme, die durch das private Eigentum und das Marktprinzip entstünden, realisiert werden (ebd.: 138).

Usui Toshimasa (*1946), Philosoph, ehemaliger Professor an der Kyoto Tachibana University, verknüpft in seinem Beitrag „Von der politischen Konvivialität zu einer des Austauschs – für eine globale Solidarität“ (ebd.: 168–192) Fragen der Globalisierung mit denen der Solidarität. Als Voraussetzung für Konvivialität sieht Usui die „Selbsterkenntnis von der Besonderheit des Selbst“, z.B. auch, dass die westliche Zivilisation nur eine unter vielen sei (ebd.: 170). Diese versteht er als die Kombination aus Menschenrechten, Demokratie und Marktökonomie (ebd.).

Im Weiteren problematisiert Usui die Beziehung zwischen Demokratie und Nationalstaat, der den Rahmen für diese vorgebe, und kritisiert den Liberalismus als Voraussetzung für das Prinzip der Konvivialität (ebd.: 172–177). Im Folgenden geht Usui ausführlich darauf ein, warum er die Realisierung einer „liberalen Konvivialität“ (Akzeptanz des Heterogenen) im Kontext von Marktprinzipien und dem dazu gehörigen liberalen System und ihrer Verwaltung für nicht möglich hält. Es wird aus dem Text nicht wirklich deutlich, aber anscheinend möchte Usui das Konzept einer konvivialen Solidarität einem liberalen Konzept von Konvivialität gegenüberstellen.

Yoshida Masatoshi schließlich beschäftigt sich mit dem japanisch-chinesischen Verhältnis in seinem Schlussbeitrag „Die Frage der ‚Konvivialität‘ in Bezug auf Japan und China und deren gegenwärtiger Kurs – mit der Frage von ‚West und Ost‘ im Zentrum“ (ebd.: 234–258), wobei er Konvivialität in diesem Zusammenhang als solche zwischen Staaten, Völkern oder Ethnien versteht. Dabei bezieht sich Yoshida auf die Orientalismus-Theorie von Edward Said und konstatiert, dass sich in Ostasien Japan, das sich am Vorbild des Westens orientierte und modernisierte, als Vertreter des Westens und China als Vertreter des Ostens gegenübergestanden hätten (ebd.: 240). Er kritisiert am Beispiel von Fukuzawa Yūkichi (1835–1901) den Mangel an einer Vorstellung von Konvivialität im Denken japanischer Denker der Zeit vor dem ersten Weltkrieg (ebd.: 241–246). Konvivialität in Asien heute habe, wenn man die Idee einer asiatischen Gemeinschaft verfolge, zwei Bedingungen: erstens sei die Verantwortung Japans für den Krieg gegen seine asiatischen Nachbarn eine Achse dieser Idee, und eine solche Gemeinschaft habe nichts mit den „Großasiatischen Wohlstandssphäre“ unter Japans Führung vor dem zweiten Weltkrieg zu tun, und zweitens müsse Japan darlegen, welche Rolle es unter den heutigen politischen, ökonomischen und kulturellen Bedingungen in Ostasien

in einer solchen Gemeinschaft zu spielen gedenke (ebd.: 256). Wenn die Konvivialität die diversen Probleme z.B. zwischen China und Taiwan lösen könne, werde sie sicherlich eine Vorreiterrolle für eine „Welt-Konvivialität" sein. (ebd.: 256).

Auch in dem Sammelband *Konvivialität, Gemeinschaft, Solidarität und deren Zukunft – ein Denken, das sich dem 21. Jahrhundert anvertraut* (Fujitani, Ozeki und Ōya 2009) finden sich eine Reihe von mehr oder weniger philosophisch geprägten Beiträgen (der erste aus der Feder von Ozeki Shūji wird unter 5.9.4, der zweite von Katayama Yoshihiro unter 5.9.1 behandelt), die sich explizit auch mit der Konvivialität befassen. Der Umweltwissenschaftler und Professor der Nagasaki University, Toda Kiyoshi (*1956), beschäftigt sich in seinem Kapitel „Das Umweltproblem und die soziale Ungleichheit" (ebd.: 142–167) mit dem Zusammenhang sozialer und ökologischer Fragen. Toda geht dabei auf die Tatsache ein, dass z.B. in den USA Schwarze und *Native American* im Durchschnitt stärker unter Umweltbelastungen leiden als die Mehrheitsbevölkerung. Weiter diskutiert Toda die Frage des „ökologischen Fußabdrucks" (*ecological footprint*), der von reichen und entwickelten Industrieländern in erheblich höherem Maße hinterlassen werde als von Entwicklungsländern, und geht weiter auf den Zusammenhang ein von Umweltzerstörung und Militarisierung bzw. Krieg, auf bekannte Umweltkatastrophen in Japan (die Vergiftung mit Quecksilber in der Hafenstadt Minamata, die *yushō*-Kranhkeit genannte Vergiftung durch PCB im Reis-Öl der Firma Kanemi und das Asbest-Problem in Japan), aber auch auf den Plutonium-Kreislauf der japanischen Atomkraftwerke, der es Japan ermöglicht, das für Atomwaffen nötige Plutonium zu produzieren.

Im Kontext des Verhältnisses der „Konvivialität von Mensch und Natur" (ebd.: 159–163) geht Toda auf zwei Fragen näher ein:

> Während ich das moralische Verhältnis von Mensch und Tier im Hinterkopf behalte, versuche ich eine Überprüfung der Konvivialität von Mensch und Natur. Weiter untersuche ich das Verhältnis von Umwelt und Frieden. (ebd.: 159)

Dabei vergleicht Toda anhand von vier Kriterien (Krieg, Mord, Kindstötung, Vergewaltigung) den Menschen mit Menschenaffen und kommt zu dem Schluss, dass nur der Mensch alle vier Formen der Aggression ausübt (die Bonobos und neun Arten der Gibbons üben Toda zufolge keine von ihnen aus, die Schimpansen kennen die ersten drei, aber keine Vergewaltigung, Gorillas nur die Kindstötung und Orang-Utans nur die Vergewaltigung, ebd.: 161). Krieg und Aufrüstung seien die größten Verursacher der Umweltzerstörung (ebd.: 161 f.).

Toda hält es schließlich für notwendig, auf der Erde mit seinen ökologischen Grenzen so etwas wie einen nachhaltigen Umwelt-Sozialismus bzw. ökologischen Sozialismus einzuführen, um die Konvivialität von Mensch und Natur zu ermöglichen, der auch explizit mit der Logik des Kapitalismus bricht. Sympathien äußert er auch für die Entwicklung auf Kuba in den letzten Jahren, wo das Augenmerk auf organische Landwirtschaft, Medizin, Erziehung und Katastrophenschutz liege (ebd.: 163). Toda ist somit einer der wenigen Autoren, die den Sozialismus (gedacht vor allem als ein System, in dem der Staat eine wichtige Rolle einnimmt) und „Konvivialität" in einen Zusammenhang bringen.

Der Philosoph Takeda Kazuhiro (*1950), Professor an der Okinawa International University, setzt sich in seinem Beitrag „Natürliche Geschlechtsunterschieden beim Menschen der Mann-Frau-Konvivialität" (ebd.: 168–196) mit dem „Ökofeminismus" als eine Form des Denkens auseinander, die im 20. Jahrhundert geboren und im 21. Jahrhundert tradiert wurde und die weiter entwickelt werden sollte. Dabei charakterisiert er diesen so:

> Denn der Ökofeminismus hat darauf verwiesen, dass die ökonomische Entwickelung der Industriegesellschaft den Reproduktionskreislauf des Lebens und des Alltagslebens zerstört, und während er bei dem Verweis auf die Opfer auch auf die bloße Möglichkeit ihrer Vermeidung verweist, weist er gleichzeitig darauf hin, dass ohne eine autonome Wiederherstellung der Prozesse des Lebens und des Alltagslebens keine Lösung für die Krise unserer heutigen Zivilisation existiere und erklärt einen einheitlichen Weg zur Konvivialität von Natur und Mensch bzw. von Mensch und Mensch, aber vor allem von Frau und Mann. Mit anderen Worten kann der Ökofeminismus eine neue Art von Theorie der Konvivialitäts-Gesellschaft genannt werden, bei dem Ökologie und Feminismus dieselben Wurzeln aufweisen und sich an dem Punkt, an dem der Kern einer Gesellschaftsveränderung, der von der Natur und den Frauen, die das Leben gebären, gebildet wird, nicht vom Aspekt des Kampfes, sondern von dem der Konvivialität her deutlich gemacht wird, die sich von der überlieferten (auf jeden Fall marxistischen) Theorie einer sozialen Veränderung und weiter von *deep ecology* mit ihrem „Hass auf den Menschen" unterscheidet. (ebd.: 168)

Takeda verweist auch darauf, dass es im Ökofeminismus diverse Erklärungsansätze gebe, wie einen mystischen, bei dem ein metaphysisches weibliches Prinzip angenommen werde und bei dem es die Verabsolutierung von Frauen und Müttern als gebärendes Geschlecht gebe. Als deren Schwachpunkt sieht er die Unwissenschaftlichkeit in Bezug auf *sex* und *gender* (ebd.: 168 f.).

Takeda betrachtet als Schwächen des Ökofeminismus vor allem dessen Aversion gegen die wissenschaftliche Biologie, verweist in dem Kontext auf die Dualismus-Kritik von Ivan Illich bezüglich der *sex*- und *gender*-

Frage und diskutiert im Folgenden ausführlich die Bedeutung der Evolutionstheorie und andere Fragen der Biologie (z.B. die Fähigkeit zur Gefühlskontrolle bei Säugetieren) für die Fragen von Leben, Geschlecht und Konvivialität. Besonders wichtig sieht Takeda es dabei an, dass der Mann seine Aggressivität kontrolliere, Empathie entwickle und damit, als Voraussetzung für Gesellschaft, gemeinschaftsfähig werde (ebd.: 189). Die biologischen Voraussetzungen für eine Vernunft, die eine gemeinschaftliche Beziehung zum anderen ermöglichten, seien jedenfalls gegeben (ebd.: 190).

Bei der Unterscheidung von *sex* und *gender* sei auch das biologische Geschlecht nicht nur biologischen, sondern auch historischen Einflüssen unterworfen. In Bezug auf *gender* meint Takeda, dass dieses durch einen langen Prozess der Kooperation und Arbeitsteilung unter den Geschlechtern beeinflusst worden sei. Auch in Bezug auf die Kindererziehung gebe es eine lange Geschichte der Kooperation (gemeinschaftliche Erziehung) (ebd.: 191–194). Es gibt also nach Takeda genügend biologische und historische Grundlagen auch für eine Konvivialität der Geschlechter.

5.10.4 Die *kyōsei*-Philosophie von Ozeki Shūji

In diesem Abschnitt soll ausführlicher auf die Vorstellungen von der Konvivialität in der Philosophie von Ozeki Shūji, dem vielleicht wichtigsten Vertreter einer *kyōsei*-Philosophie, eingegangen werden.

> Ich denke, der Begriff „Kyōsei“ könnte vielleicht sogar das Potential besitzen, zu einem so bedeutenden Begriff zu werden, dass er, von Japan aus in die Welt hineinwirkend, zur Konstruktion des gegenwärtigen Umweltdenkens beiträgt. Wenn man es leicht ironisch formuliert, so sollte „Kyōsei“ als internationaler Terminus das Wort „Karōshi“ ersetzen. (Shūji Ozeki 2007: 9)

Ozeki war bis 2012 Professor der Tokyo University of Agriculture and Technology in der Graduate School for Agriculture im Fach „Studies in Sustainable and Symbiotic Society“, von 2000 bis 2002 Vorsitzender der traditionsreichen 1932 gegründeten marxistisch geprägten Studiengesellschaft für Materialismus-Forschung (*Yuibutsuron kenkyū kyōkai*), von 2003 bis 2004 der diensthabende Direktor der Philosophical Association of Japan, 2006 Mitbegründer und von 2014 bis 2016 Vorsitzender der *Association of* Kyosei *Studies*, sowie 2006 Mitbegründer der *Japan Association of Synthetic Anthropology* (Sōgō ningen gakkai), deren Vorsitz er seit 2016 einnimmt.

Am Ausgangspunkt seiner Philosophie, bevor sie sich den Fragen der Umwelt und Ökologie zugewandte, standen vor allem grundsätzliche Fra-

gen des menschlichen Seins, wie z.B. dem Verhältnis von Arbeit, Sprache und Kommunikation in *Gengoteki komyunikēshon to rōdō no benshōhō – gendai shakai to ningen no rikai no tame ni* („Die sprachliche Kommunikation und die Dialektik der Arbeit – zum Verständnis der heutigen Gesellschaft und des Menschen", 2002 [erweiterte Neuaufl., Erstaufl.1989]), in dem er sich zwar auch auf Karl Marx bezieht, sich aber dabei von „vulgärmarxistischen" Vorstellungen abgrenzt und das Konzept der „kommunikativen Vernunft" von Jürgen Habermas positiv rezipiert. So zum Beispiel wird die Vorstellung bei Friedrich Engels, dass die Sprache im Kontext mit der Entstehung der Arbeit entstanden sei, kritisiert (ebd.: 63–70), um dann eine eigene Theorie der Genese und Entwicklung von Arbeit und Sprache zu entwickeln. In der erweiterten Auflage von 2002 wird die Frage der „Kommunikation von Mensch und Natur" (ebd.: 356–360) im Rahmen des neuen und letzten Kapitels (12, „Annäherung an die ‚Umwelt'" (ebd.: 345–364) angesprochen.

Im letzten Abschnitt des Buchs mit dem Titel „Hin zu einer öko-kommunikativen Konvivialität und Gemeinschaft" (ebd.: 361–364) wird auch schon der Begriff „Konvivialität" verwendet, der später zu einer zentralen Kategorie seiner Philosophie wird. Als Fazit formuliert Ozeki die folgenden Sätze:

> Es braucht nicht besonders hervorgehoben werden, dass durch die Strategie der Arbeitszeitverkürzung, die Abnahme der Konkurrenz und der Strategie der Umverteilung, nicht allein der Arbeiterbewegung, sondern auch durch, angefangen mit der ökologischen Bewegung, der feministischen Bewegung, durch viele NGOs, Bürgerbewegungen, regionale Bewegungen und Netzwerke gesellschaftlicher Gruppierungen, neue Konvivialitäts- und Gemeinschafts-Beziehungen, verschiedenartige und plurale Assoziationen und diverse öffentliche Räume neu geschaffen werden, und es lässt sich sagen, dass es gut vorangeht. Inmitten des Brodelns dieser verschiedenartigen und vielfältigen Assoziationen verstärkt sich die demokratische Nutzung des Staates, und gleichzeitig schreitet die Schrumpfung der Marktwirtschaft voran, gibt es eine allmähliche Entstaatlichung des Staates, die in Richtung des „Absterben des Staates" voranschreitet, und die „freien Assoziationen verschiedener Individuen" erringen die Hauptrolle. Und von dort aus geht die Entwicklung hin zu der Verwirklichung einer öko-kommunikativen Konvivialitäts- und Gemeinschafts-Gesellschaft. (ebd.: 364)

Ozeki erklärt seine Sicht des Konzepts von *kyōsei* in dem englischsprachigen Artikel „Innovation of Views of the Human Being and Creation of Ecological Civilization" folgendermaßen:

> Toward the end of the 20th century in Japan, many discussants talked about concepts of *kyosei* as social principles that should rule the future Japanese society. Concepts of *kyosei* began to reflect various standpoints, and, because of their vagueness, some argue that they should be altogether abandoned. I, however, consider concepts of *kyosei* to be important as they imply that the human-nature relationship and human-human relationship

> must be addressed simultaneously and as discussants of *kyosei* share respect for "mutual differences".
>
> My concept of *kyosei* is based on de-modernized views of the human being formulated by the eco-communicational turn of modern philosophy, which I have discussed above. Concerning the importance of individuality, also, I often described my concepts as "concepts of *kyosei* and *kyodo* (communality)", implying that communality is the essence of humanity and that we should aim at new communality without discrimination or oppression.
>
> A "sustainable society" aims to overcome environmental destruction and waste of resources, for which the concept originated. In this sense, it is a society aimed to achieve *kyosei* between humans and nature, but it must not contradict environmental justice or suppress cultural diversity let alone tolerate eco-totalitarianism or eco-fascism. Furthermore, it should also not oppress the unique self-realization of its individual members. (Ozeki 2007: 82)

Eine gute erste Übersicht über die Konzeption für *kyōsei* („Konvivialität") bei Ozeki gibt in dem Sammelband *Nachforschungen zum Denken der „Konvivialität" – aus der Perspektive Asiens* (Yoshida, Biàn, Ozeki 2002) der Artikel „Nachforschungen zum Prinzip der Konvivialität und Gegenwart" (ebd.: 12–35), in dem japanische und chinesische Autoren sich mit dem Begriff der Konvivialität auseinandersetzen und der Artikel von Ozeki als erster Artikel das Thema vorgibt. Wie im gemeinsamen Vorwort der Editoren betont wird, betritt der „‚kyōsei' (*symbiosis*) genannte Begriff in der Gegenwart auf den Feldern des Denkens und der Sozialwissenschaften begleitet von einer neuen energischen Bedeutung die Bühne. Ursprünglich war der *kyōsei*-Begriff ein ökologischer und verwies auf einen Zustand, bei dem heterogene Lebewesen eine physiologische und aktive Verbindung eingingen und lebten. Aber heute hat sich der Begriff grundsätzlich zu einem ‚Konvivialitäts'-Denken entwickelt, bei dem grundsätzlich ein Konsens gefunden wird für ‚eine sich vollziehende Anerkennung von Differenzen, Konfrontation und Diversität in Bezug auf den Anderen, die gegenseitige Selbst-Revision und ein Zusammenleben in Gleichheit und Gleichberechtigung" (ebd.: 3).

In seinem Beitrag (ebd.: 12–35) weist Ozeki zuerst darauf hin, dass sich die Diskussion um den Begriff zwar mit solchen in westlichen Ländern wie die über den Kulturpluralismus überschneide, aber doch eine spezifisch japanische Färbung hinsichtlich seines Charakters der Problemstellung aufweise (ebd.: 12 f.). Er unterscheidet drei Formen von *kyōseiron* („Theorien zur Konvivialität", „Konvivialitätsdiskurse"): 1) einmal eine Form der „Heiligen-Bezirke-Konvivialität, die idealtypisch durch die Respektierung von „heiligen Bezirken" wie dem Tenno-System bei Kurokawa Kishō verkörpert werde; 2) eine „Konkurrenz-Konvivialität", für die vor allem der

Inoue Tatsuo als Rechtsphilosoph des Liberalismus stehe und die sich gegen Formen des Ausschlusses wie im Tenno-System richte, dabei aber die Konkurrenz besonders betone (ebd.: 14–18). Ozeki kritisiert hier, dass Inoue die Kommunikation auf den „Dialog" reduziere, der ja eigentlich nur einen Ausschnitt aus den vielfältigen Formen der Kommunikation darstelle (ebd.: 18 f.). Seine eigene, also die dritte Form der Konvivialität, wird als „gemeinschaftliche Konvivialität" (*kyōdōteki kyōsei*) bezeichnet (ebd.: 19).

Ozeki verortet dann die Konvivialität anthropologisch und menschheitsgeschichtlich, wobei er folgende Ausgangspunkt formuliert:

> Im Weiteren werden wir mittels der Nachforschungen zur „Konvivialität" die Notwendigkeit aufzeigen, kein Prinzip der Konvivialität aktiv zu vertreten, bei dem die „Gemeinschaft" ausgeschlossen wird, sondern eines, das die „Gemeinschaft" mit umfasst. Sie steht in Beziehung zu der Aufgabenstellung eines De-Kapitalismus (*datsushihonshugi*), bei dem sowohl das Prinzip einer Restauration der Vormoderne als auch der Modernismus mit seiner Allmacht des Marktes überwunden werden. Umgekehrt wird es von den Nachforschungen zu einer Seinsweise der „Gemeinschaft" aus möglich sein, über eine Seinsweise der „Gemeinschaft" nachzudenken, die keine unterdrückende Gemeinschaft darstellt, mit einer erzwungenen Homogenisierung, dem Hervorbringen einer illusionären Gemeinschaft mit einem Zurück zu vormodernen oder verschiedenen Formen von Totalitarismus, und über eine „konviviale Gemeinschaft" zu sprechen, bei der für die Konzeption von Gemeinschaft eine Konvivialität zur Voraussetzung gemacht wird, in der das Heterogene seinen Platz hat.
>
> Für ein solches Prinzip der Konvivialität, das seine Basis in der Gemeinschaft besitzt, ist es von Interesse, auch über die Seiten nachzudenken, in denen die Prinzipien einer gesellschaftlichen Gemeinschaft in der Hauptströmung des herkömmlichen sozialistischen Denkens die Tendenzen zur Homogenisierung gefördert haben, in der Verlängerung ihrer kritischen Bewältigung diesen einen Platz zuzuweisen und sie mit einem neuen Verständnis der Auffassungen von Marx in Verbindung zu setzen. (ebd.: 20)

Ozeki geht dann daran, die Frage nach der „gesellschaftlichen Existenz" des Menschen bei Marx neu zu diskutieren. Dabei kritisiert er die zu starke Betonung der gesellschaftlichen Faktoren in der gesellschaftlichen Existenz des Menschen, die Unterschätzung der Verwurzelung des Menschen in der Natur und damit eine Überbetonung der Veränderlichkeit des Menschen im traditionellen Marxismus, der sich gegen das Dogma einer Unveränderlichkeit des Menschen gerichtet habe. Dies sieht er als Ursache für die Homogenisierungstendenzen im Sozialismus, wobei er auf die chinesische Kulturrevolution verweist (ebd.: 21).

Ozeki resümiert, dass in der 400 000-jährigen Geschichte des Menschen die Werte der Gemeinschaft in der Kultur und Gesellschaft des Menschen einen großen Platz eingenommen hätten, die nun in der modernen Gesell-

schaft nicht mehr zu sehen seien, wofür der Wert der einzelnen Individuen im Liberalismus erschienen sei (ebd.: 24).

> Wir denken, dass in einem gewissen Sinn unser Verständnis von „Konvivialität“ den abstrakten Charakter des Individualismus und der Gleichberechtigung in der Moderne durch den Wert der Gemeinschaft überwunden werden wird. (ebd.: 24)

Weiter spricht er sich für die Verbindung von Egalitarismus und einem qualitativ veränderten Individualismus im Rahmen einer Gemeinschaft-Konvivialität aus, in denen Diversität und Heterogenität des Menschen Substanz gewinnen (ebd.).

> So gedacht, wird die auf der Gemeinschaftlichkeit beruhende Konvivialität, oder anders gesagt, das Prinzip der gemeinschaftlichen Konvivialität, auf dem Fundament von gemeinschaftlichen Werten beruhen. Sie wurzeln in dem Ursprung des menschlichen Naturcharakters und erkennen die in der Moderne erworbenen Werte wie die Individualität (Heterogenität) aktiv an. Auf dem Weg der Überwindung von dessen modernen Formalismus wird eine substanzielle Gleichheit verwirklicht, und in der Bedeutung eines solchermaßen formulierten Prinzips der Konvivialität, die dieses anstrebt, besitzt sie eine anthropologische Basis und einen menschheitsgeschichtlichen Kontext. (ebd.: 25)

Ohne dass dies explizit formuliert werden muss, schwingt im Hintergrund die Vorstellung von einem dialektischen Prozess mit, in dem die Werte der vormodernen Gemeinschaft und ihre Negation im modernen Individualismus durch einen Prozess der (dreifachen) „Aufhebung“ in einer neuen Zeit der Gemeinschaft-Konvivialität verändert bewahrt werden.

In einem zweiten Schritt diskutiert Ozeki das Prinzip der Konvivialität anhand zweier Fragen, der des Kulturpluralismus (Mensch-Mensch-Verhältnisse) und der der Ökologie (Mensch-Natur-Verhältnisse). Dabei greift er die Kritik unter anderem von Jürgen Habermas auf, der am Marxismus dessen Überbetonung der Produktivkräfte und dessen ökonomischen Reduktionismus kritisiere und die Eigenständigkeit der Felder der Politik, der Kultur oder der geistigen Welt nicht genügend berücksichtigt finde (ebd.: 25 f.). Die Fragen des Kulturpluralismus richte sich an Tendenzen im Nationalstaat, die verschiedenen kulturellen, ethnischen und sprachlichen Minderheiten aufzulösen und ein homogenes Staatsvolk zu schaffen, wobei es auch um Fragen der Identität und Authentizität gehe. Eine Verschiebung von der Vormoderne zur Moderne sieht Ozeki in der von dem Konzept der „Ehre“ zu dem der „Würde“, die alle Bürger gleichermaßen zugeschrieben würde (ebd.: 28). Hier bezieht sich nun Ozeki auf den kanadischen Philosophen Charles Taylor (*1931) und seine Konzeption der „Anerkennung“ (ebd.: 28).

Ozeki spricht sich dann für eine Entwicklung der „bürgerlichen Öffentlichkeit“ zur konvivialen Öffentlichkeit“ (*kōkyōken*, 公共圏, so etwas wie die „staatlich-öffentliche und gemeinschaftliche Sphäre“) aus, bei der es dann nicht mehr zur „Kolonialisierung der Lebenswelt“ durch die kapitalistische Ökonomie komme, wie er in Anschluss an Habermas meint. Ein wichtiger Punkt in der Entstehung dieser konvivialen Öffentlichkeit sei die Kommunikation als Form des (materiellen wie kommunikativen) Verkehrs, der wiederum als Begriff dem marxistischen der Produktion wenigstens gleichgestellt wird. Die Kommunikation (mit ihren Regeln, wie Ozeki wiederum in Anschluss an Habermas formuliert) als Verkehr helfe, die abstrakten Grenzen der bürgerlichen Öffentlichkeit zu übersteigen und eine neue Form der konvivialen Öffentlichkeit als „gesellschaftlichen Zusammenschluss“ zu schaffen.

Auch in Bezug auf die Frage der Umwelt bzw. der Ökologie betont er die Rolle von Regulierungen (in Bezug auf die Natur) und des kommunikativen und materiellen Verkehrs. So kommt Ozeki zu den Schluss:

> Und dann ist es bei der Verwirklichung einer konvivialen Gesellschaft wichtig, dass, gegenüber dem sich aufblähenden System der Marktökonomie mit der Selbstvermehrung des Kapitals als Antriebskraft, durch Kräfte einer Solidarität, die auf einem kommunikativen Konsens in der Lebenswelt (Lebensprozess) – mit der Umwelt-Gerechtigkeit im Hinterkopf – beruht, sie auf verschiedene Weisen reguliert wird und dass langfristig die Daseinswiese von Produktion = Verkehr in etwas mit einem Charakter einer Konvivialitäts-Regulierungskraft verwandelt wird. Dann sollte das Schwergewicht auf die Tendenz dahin gelegt werden, in Anpassung an die regionalen Ökosysteme durch die Ausweitung von *community*-Bewegungen und kulturellen Bewegungen, die einen Bioregionalismus oder eine *social ecology* vertreten, das System erneut in der Lebenswelt zu verankern. Man kann sagen, dass die Ökologie-Bewegung und die Bewegung des Kulturpluralismus stark miteinander gekoppelt sind. (ebd.: 34)

Ein weiter Artikel, in dem Ozeki konzentriert sein Konzept der Konvivialität entwickelt, findet sich in seinem Beitrag „Hin zu einer Gemeinschaftlichkeit ohne Diskriminierung und Unterdrückung – im Zusammenhang mit der Konstruktion einer Konvivialitäts-Gemeinschaft-Gesellschaft“ (Ozeki 2009) in dem Sammelband *Konvivialität, Gemeinschaft, Solidarität und deren Zukunft – ein Denken, das sich dem 21. Jahrhundert anvertraut* (Fujitani, Ozeki und Ōya 2009, S. 2–35). Darin beschreibt Ozeki die breite Verwendung des Begriffs und schreibt:

> Sicherlich beruht das japanische Wort „kyōsei“ nicht nur auf der biologischen Symbiose, sondern führt auch eine Strömung des buddhistischen Denkens mit sich und ist etwas originell Japanisches. (ebd.: 5)

Als hauptsächliches Interesse in diesem Aufsatz formuliert Ozeki den Bezug der Konvivialität auf die *community* (die *virtual community* miteingeschlossen), die er als zentrales Thema der Diskussion über die Gemeinschaft in der heutigen Gesellschaft auffasst (ebd.: 4). Ozeki unterscheidet dabei wieder drei Formen einer Theorie der Konvivialität: 1) die Konvivialität der „heiligen Territorien" (als vormoderne Form im Anschluss an Kurokawa Kishō), 2) die „Konkurrenz-Konvivialität" (als moderne Form im Anschluss an Inoue Tatsuo) und die „Gemeinschafts-Konvivialität" (als nachmoderne Form [*datsukindai*]) (ebd.: 5 f.).

Die „Gemeinschaft–Konvivialität" wird am Beispiel des Verhältnisses von Mutter und Kleinkind (als Beispiel einer engen Bezugsperson) bzw. der Kommunikation zwischen beiden exemplifiziert, ohne dass ein Kind (als der schwächere Partner) in der menschlichen Gesellschaft biologisch, sozial und kulturell nicht heranwachsen kann (ebd.: 11). Als Kennzeichen einer Gemeinschaft-Konvivialität gibt Ozeki folgende Kriterien an: 1) leben ohne Homogenisierung und Ausschließung, sondern in Anerkennung dessen, dass der Unterschied zwischen beiden groß ist; 2) Widerstand und Konflikt werden erlaubt, aber eine gewaltsame Lösung abgelehnt; 3) es wird substantiell gleichberechtigte und kommunikative Beziehung angestrebt; 4) innerhalb von Differenzen wird eine gegenseitige Bestätigung und Selbstverwirklichung ausgelotet; 5) Enthüllung einer Vortäuschung von „Konvivialität"; 6) Gleichheit in den Machtbeziehungen (Solidarität mit den Schwächeren); 7) die Ausweitung des gemeinsamen Verständnisses bei dem gegenseitigen Respekt vor der Individualität und den heiligen Territorien des Anderen (ebd.: 11 f.), wobei er bei den heiligen Territorien z.B. an den vormodernen Glauben von Ureinwohnern denkt.

Im Gegensatz zum modernen Markt und seiner Tendenz zur Globalisierung sieht Ozeki ein im „sozialen gemeinsamen Kapital" und den *commons* (Allmende), insbesondere in Bezug auf ökologische Fragen, wichtige Bestandteile einer zukünftigen Gemeinschaft-Konvivialitäts-Gesellschaft und fasst zusammen:

> Folglich ist gefordert, dass durch *commons*-artige Konzeptionen und Kooperationen im öffentlich-staatlichen Raum der Staat genutzt, das System der Marktwirtschaft reduziert und angemessen in die Gesellschaft eingefügt, und durch die aktive Verwirklichung von verschiedenen Beziehungen von Globalem und Lokalem, zwischen Stadt und Land eine neue Basis einer gemeinsamen Verwaltung geformt wird, welche die neue Herausbildung von inneren Umständen einer Idee der Konvivialität stützen. Dies wird, so lässt sich sagen, die Formung einer Konvivialitäts-artigen nachhaltigen Gesellschaft sein, und gleichzeitig werden wir in Richtung auf eine Konvivialitäts-artige Gemeinschaft-Gesellschaft gehen, die als Basis eine neue Gemeinschaftlichkeit besitzt. (ebd.: 29)

Bei einem Blick auf Ozekis philosophische Monographien kann als der erste größere Versuch, *kyōsei* einen theoretischen Rahmen zu geben, das Buch *Kommunikation der Gegenwart und Konvivialität, Kooperation* (Ozeki 1995) charakterisiert werden. Darin diskutiert Ozeki in einem ersten Schritt (S. 14–64) das in Japan sehr häufig thematisierte gesellschaftliche Problem der Schikane oder des Mobbings (*ijime*) in der Schule, das auch nicht selten zu Selbstmorden führt, als ein Problem der verzerrten Kommunikation, die durch den Widerspruch zwischen einer ständigen Konkurrenz zwischen den Schülern in einer Gesellschaft und den Anforderungen an eine Klassengemeinschaft entstehe. Dieser Widerspruch entlade sich in einer als Spiel getarnten, eher versteckten Form des Schikanierens von Sündenböcken. Dazu komme die Vereinzelung der heutigen Kinder, welche die Kommunikation im Spiel und die Verwirklichung des Wunsches nach Freundschaft erschwere. Diese Struktur setze sich auch an den verschiedenen Arbeitsplätzen fort, an denen, unterstützt von den Betriebsgewerkschaften, systematisch eine Konkurrenz unter den Betriebsangehörigen organisiert werde, während die Firmen selbst in Konkurrenz zueinander stünden.

Während sich Ozeki im zweiten Kapitel (S. 65–103) mit der „hochentwickelten Informationsgesellschaft“ und im dritten Kapitel (S. 104–136) mit der „Internationalisierung Japans“ und der sog. „Kommunikation mit fremden Kulturen“ (*ibunka komyunikēshon*) beschäftigt, entwirft er im vierten Kapitel (S. 137–163) nun mit der „gemeinschaftlichen Konvivialität“ einen Begriff, der den verschiedenen alternativen Ansätzen ein begriffliches Dach bieten soll. Darin geht Ozeki auch auf die Herkunft der „Symbiose“ als biologisch-ökologischer Metapher ein, wobei er insbesondere die Affinität des Begriffs zum „Überlebenskampf der Arten“ und zum Darwinismus für problematisch hält. Diese Nähe machte es möglich, dass nicht nur das Konkurrenzdenken der Liberalen, sondern sogar der Nationalsozialismus sich diesen Begriff zu eigen machen konnte.

Im Gegensatz zu der durch den ökologischen Kontext nahe liegenden „Geschlossenheit“ eines symbiotischen Systems schlägt Ozeki eine Konzeption der „Konvivialität“ vor, die als eine Form des „gesellschaftlichen Zusammenschlusses“ grundsätzlich offen ist für „fremde Elemente“. Diese Form dürfe aber nicht bei der oberflächlichen Toleranz des Liberalismus stehen bleiben, sondern solle die „gemeinschaftliche Symbiose“ als einer Alternative zur „konkurrenzartigen Symbiose“ soziale Wärme und Offenheit miteinander verbinden.

Nachdem Ozeki sich mit der sozialen „Konvivialität“ beschäftigt hat, wird in dem fünften Kapitel (S. 164–204) nun die „Konvivialität von Mensch und Natur“ thematisiert. Nach einer Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen des Naturdenkens zwischen den Polen der „Herrschaft über die Natur“ und „Eins werden mit der Natur“ bzw. der *deep ecology*, die Ozeki jeweils als Szientismus, Romantizismus und Physiozentrismus verwirft, plädiert er für eine „Konvivialität“ und eine Wiederherstellung der drei Formen der „Kommunikation“ mit den Tieren und der Natur, wobei er jeweils eine „wissensgesteuerte“, „normative“ und „gefühlsmäßige“ Form der Kommunikation unterscheidet (S. 195). Schließlich stellt er einen Zusammenhang zwischen der Zerstörung der Psyche, wie sie in dem Problem der „Schikane“ zum Ausdruck komme, und der Zerstörung der Natur her. Die zentralen Begriffe, die in diesem Buch miteinander in Zusammenhang gesetzt werden, sind die der Konvivialität (von Mensch und Mensch und Mensch und Natur), der Gemeinschaft und der Kommunikation, wobei auch auf die Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas verwiesen wird. Als Gegenbegriff fungiert die Konkurrenz (auch als Mechanismus der modernen Gesellschaft), worunter auch der „Darwinismus“ zu subsituieren ist.

In „Anthropologie der Umwelt und Information – hin zu einer Konvivialitäts-Gemeinschafts-Gesellschaft“ (Ozeki 2000) diskutiert Ozeki vor allem die jeweils tiefe Kluft, die zwischen einem mechanistischen und einem mystischen Bild des Lebens, zwischen dem biozentristischen Menschenbild der Tiefenökologie und dem Bild vom Menschen als „Informationsmaschine“, zwischen der Medien-Community und der Eco-Community und der Vorstellung von der Natur als Objekt oder Subjekt herrsche. Mit einem kritischen Anschluss an Jürgen Habermas (eine kritische Überprüfung des Habermas’schen Konzepts der Lebenswelt hinsichtlich der Konzepte von „Arbeit“ und „Umwelt“, vor allem in Bezug auf die Landwirtschaft, ebd.: 207–216) und H.-P. Krüger (*1954) vertritt Ozeki die Auffassung, dass auf dem Weg zu einer konvivial-gemeinschaftlichen Gesellschaft nicht nur das Konzept der „Produktion“ bei Marx, sondern auch dem des „Verkehrs“ und dabei insbesondere dem der Kommunikation (die menschliche Gesellschaft als kommunikativer Zusammenschluss) eine größere Bedeutung zugemessen werden solle (ebd.: 203–206).

In der Schrift *Kankyō shisō to ningengaku no kakushin* („Die Erneuerung des Umweltdenkens und der Anthropologie“, 2007) macht Ozeki den Begriff der Konvivialität endgültig zum Angelpunkt eines neuen philosophischen Ansatzes, in dem die Beziehungen zwischen Mensch und Natur

(„Umwelt“) und Mensch und Mensch („Gesellschaft“) neu durchdacht werden. In dieser Arbeit arbeitet er sich in den ersten beiden Teilen (S. 17–173) stärker an der philosophischen Begriffsgeschichte des Mensch-Natur-Verhältnisses ab als in den vorhergegangenen Werken, wobei vor allem die Geschichte der modernen europäischen Philosophie mit Namen wie Descartes, Rousseau, Kant, Marx, Darwin usw. im Mittelpunkt stehen. Er versucht dabei, die „beiden großen Themen“ der Gegenwart, Kommunikation und Ökologie, im Zusammenhang zu diskutieren. Zu Marx z.B. meint Ozeki:

> Bei Marx finden sich, basierend auf der Hegel'schen Dialektik und dem anthropologischen Materialismus von Feuerbach, theoretische und praktische Perspektiven, die es möglich machen, einen wirklichen und immanenten Beziehungscharakter zur Natur und zum Anderen, der im modernen Descartes'schen Menschenbild verloren ging, wiederherzustellen. (ebd.: 70)

Ozeki strebt eine ökologisch und kommunikationstheoretisch gewendete Marx-Lektüre an, die dem einseitigen Fortschrittsdenken der Moderne und teilweise auch des Marxismus etwas entgegen zu setzen hat. Für bedeutend hält Ozeki insbesondere den Begriff des „Stoffwechsels mit der Natur“ im Kontext der Marx'schen Arbeitstheorie (ebd.: 72). Er spricht sich konkret für eine Verkürzung der Arbeitszeit und eine Verstärkung der Kommunikation von Mensch und Mensch und von Mensch und Natur sowie der Überwindung einer übermäßigen Konkurrenz aus (ebd.: 78–84).

Im dritten Teil mit dem Titel *Kyōsei kyōdō no rinen to setsuzoku kanō shakai no kōchiku* („Die Idee der Konvivialitäts-Gemeinschaft und die Konstruktion einer nachhaltigen Gesellschaft“) führt er mit der „Nachhaltigkeit“ einen Begriff ein, der die „Symbiose von Mensch und Natur“ durch eine konkrete Vorstellung, wie diese zu verwirklichen sein, ergänzt und die „Krise und Pathologie von Geist und Körper“ (ebd.: 88–100) sowie den Kapitalismus und seine Rationalität zu überwinden hilft.

Die für eine „konviviale“ und „nachhaltige“ Gesellschaft notwendige Grundlage sucht Ozeki in dem Konzept der „Kommunikation“, wobei er vor allem das Konzept der „kommunikativen Vernunft“ von Jürgen Habermas kritisch diskutiert (S. 268–275). Diese Kommunikation bezieht sich vor allem auf die „Lebenswelt“, die durch den ökonomischen Diskurs und andere Spezialdiskurse „kolonialisiert“ werde. Im Schlusskapitel fasst er seine Überlegungen in dem Begriff „nachhaltige Symbiose-Gemeinschaft-Gesellschaft“ zusammen:

> Das Umweltproblem, das die Zerstörung der ökologischen Systeme der Erde und die Krise des Menschen mit sich brachte, zwingt uns, so kann gesagt werden, eine grund-

> legend korrigierte Fragestellung in Bezug auf die Seinsweise unserer Zivilisation seit der Neuzeit auf unsere Kultur und der ihr zugrunde liegenden heutigen Gesellschaft auf, weil sich das Problem der grundlegenden Seinsweise der Beziehungen des Menschen zur Natur und der Menschen untereinander auf eine andere Weise stellt. Und über diese Seinsweise lässt sich mit dem Ausdruck „nachhaltige Gesellschaft" sprechen. Die Wirklichkeit, die diesem Verständnis entspricht, ist vielfältig, aber ich für meine Person möchte diese Frage mit dem Konzept der Konvivialität als Schlüsselbegriff in diesem Sinn als Frage nach der „konvivial-nachhaltigen Gesellschaft" zum Ausdruck bringen (genau gesagt wäre es eine „konvivial-gemeinschaftliche und nachhaltige Gesellschaft", aber da dies zu lang ist, kürze ich es ab) (S. 266).

Einen speziellen Platz in seiner Konvivialitäts-Philosophie nimmt die Landwirtschaft ein, der er in *„Das Denken von ‚Landwirtschaft' und Konvivialität" – „Philosophische Nachforschungen zur Rehabilitation der „Landwirtschaft"* (Ozeki, Kameyama, Takeda, Anami 2011) einen Einleitungsbeitrag widmet. Seine „Gesamteinführung" hat den Titel „Die Wende der modernen Zivilisation, beleuchtet durch ‚Landwirtschaft' und das Denken der Konvivialität – der menschheitsgeschichtliche Sinn der ‚Landwirtschaft' und die nachhaltige Gesellschaft" (ebd.: 1–32). Als Ausgangspunkte dient Ozeki die Gegenüberstellung von der *shallow ecology* bzw. dem Ökopragmatismus und der *deep ecology*, bei der es im Gegensatz zu den Hauptströmungen nach Descartes so etwas wie einen „inneren Wert der Natur" gebe (ebd.: 2). Weiter weist Ozeki auf die „landwirtschaftliche Revolution" vor etwa 10 000 Jahren hin, die nach der langen Zeit, in welcher der Mensch als Jäger und Sammler gelebt habe, die Grundlage für Sesshaftigkeit und die Entwicklung der Zivilisationen darstellte. Für das Natur-Mensch-Verhältnis in der modernen Zivilisation hält Ozeki das „System der Markwirtschaft mit der alle Aspekte umfassenden Warenökonomie" und die auf der Fabrikarbeit beruhenden industriellen Revolution für entscheidend. Aus deren Kritik spricht Ozeki für einen Rehabilitation der landwirtschaftlichen Arbeit und der Landwirtschaft (ebd.: 3).

Im Rahmen der Frage nach dem „inneren Wert der Natur" diskutiert Ozeki zuerst die Auseinandersetzung zwischen „Anthropozentrismus" und „Biozentrismus", der auf einem in der westlichen Philosophie seit Descartes üblichen Dualismus beruhe, den es zu überwinden gelte:

> In dem philosophischen Denken der Konvivialität, um es etwas verständlicher auszudrücken, ist das, was die Differenz zwischen Mensch und Natur ausmacht, nicht etwas, das dualistisch einen fixierten Gegensatz darstellt, sondern die Natur ist schon eine vom Menschen beeinflusste, vermenschlichte Natur, die eine geschichtliche und verhaltensmäßige Bearbeitung des Menschen erfahren hat. Andererseits ist die Art des Menschen nichts von dieser so genannten Natur Getrenntes und Autonomes, sondern schon durch diese so genannte Natur bearbeitet und von ihr umschlossen. Und die Natur bildet ursächlich die Voraussetzungen für die verhaltensmäßige und subjektive Evolution. Unter

> dieser Grundvoraussetzung soll das Mensch-Natur-Verhältnis, unter Einschluss des Bereichs der Umweltfragen, als Beziehung von Subjekt zu Subjekt und als Koevolution, bei der sich beide gegenseitig beeinflussen, erfasst werden. (ebd.)

Dieser Ansatz bzw. die Kritik am „Dualismus" weist eine gewisse Nähe zur Dialektik bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) und Marx auf, wobei ja auch eine im weitesten Sinn ostasiatische Form von „Dialektik" existiert, in der Widersprüche in einem harmonischen Ganzen zusammen fließen und eine neue Entwicklung ermöglichen.

Als Beispiel für diese Koevolution nennt Ozeki den in der japanischen Umweltbewegung wichtigen Begriff des *satoyama*, den „Gemeindeforst" bzw. „ein landwirtschaftlich und forstwirtschaftlich genutztes Gebiet am Fuße eines Berges" am Rande eines Dorfs (ebd.: 6). In der oft durch schroffe Gebirge gezeichneten Natur Japans bildet das *satoyama* den Übergang zwischen einer menschlichen Ansiedlung und der ursprünglichen Natur.

Eine zentrale Kategorie für Ozeki ist die Frage nach dem Wert, deren Ursprung er in Dingen verortet, die eine Bearbeitung durch den Menschen erfuhren. Dieser Wert wird auf Lebewesen allgemein, den Menschen eingeschlossen, übertragen und die „Nahrungsketten" ausgeweitet. Daraus leitet er einen „lebensartigen Wert" („bios-artigen Wert") ab (ebd.: 8). Der Mensch füge der Natur einen instrumentellen, ästhetischen, moralischen und auch religiösen Wert zu, aber dies geschehe ausschließlich aus der Perspektive des Menschen, die er in einer anderen Dimension von Wert als den „bios-artigen Wert" verortet (ebd.: 9). Hier bringt Ozeki den Begriff der „Kommunikation" von Mensch und Natur ins Spiel, die z.B. für die Landwirtschaft von großer Bedeutung sei (ebd.).

Eine weitere Frage, die Ozeki hier ausführlich diskutiert, ist die Frage nach dem „Warenwert" der Natur, die er mit Bezug auf John Locke (1632–1704), Adam Smith (1723–1790) und natürlich Karl Marx (mit seiner Unterscheidung von Gebrauchswert und Tauschwert) betrachtet. Natur und Mensch werden hier „objektiviert" bzw. einer Verdinglichung unterworfen, wie Ozeki in Anlehnung an Marx formuliert, und in eine Quelle ständigen Wachstums transformiert. Diese Verdinglichung bzw. ihr Ausdruck im Geld als „Fetisch" führe zu einer Isolierung des Menschen, Zerstörung der „Beziehungsorientierung" und Unterdrückung des „Bedürfnisses nach Gemeinschaftlichkeit" des unvermeidlich sozialen Menschen (ebd.: 15).

Nach einer Kritik an der Landwirtschaft in der „modernen Zivilisation" bzw. im Kapitalismus, die nicht nur in Bezug auf die Nahrungsproduktion, sondern auch auf Fragen der Umwelt, der Sicherheit, des Lebens, der

Regionen, der *communities* oder des Spirituellen große Fragen aufwürfen (ebd.: 20), entwirft Ozeki die Vorstellung einer „ökologischen Zivilisation", deren Grundlage die Landwirtschaft bilde:

> Die neue Zivilisation, die kommen sollte, ist eine, die eine Lösung für die gravierenden Probleme der modernen Zivilisation mit sich bringt (ebd.: 21–27), und wir können sie wohl eine „ökologische Zivilisation" in dem Sinn nennen, dass diese unverblümt vor allem auf die Grenzen dieser Zivilisation in Bezug auf die Fragen der Umwelt und der Ökologie verweist. Diese Zivilisation wird die Konvivialität von Mensch und den Ökosystemen der Natur nachhaltig verwirklichen. Dafür wird eine Wende in Richtung eines Naturbildes vollzogen, bei der die Funktion des inneren Wertes der Natur und deren Wertform, über die gesprochen wurde, akzeptiert wird, und es wird eine Veränderung hin zu einem Gesellschaftssystem, in dem die Reproduktion in den Grenzen der Natur-Kreisläufe stattfindet, mit anderen Worten, eine Verschiebung von der „Industrie" hin zur „Landwirtschaft" als deren Basis notwendig werden. Dies schließt eine in Bezug auf die Nahrungsketten nachhaltige Landwirtschaft mit ein. (ebd.: 21)

Für eine Übergangsphase, in der eine Verschiebung der „Kompatibilität von Umwelt und Ökonomie" hin zu einer „Kompatibilität von Umwelt und Wohlfahrt stattfindet, sei weiter der Staat notwendig, der zu einem Umwelt-Wohlfahrtsstaat werde (ebd.: 22), und führt weiter aus:

> Übrigens, nicht nur wird dieser Umwelt-Wohlfahrtsstaat geformt, sondern es wichtig, dass damit verbunden langfristig die Selbst-Verwaltung von Bürgern und dem Volk, die den Organen des Bürokratie-Staates und dem bürgerlichen Markt Widerstand entgegen bringen, ein „(*kyō* [共, ‚Gemeinsam']- Territorium" formen und ausweiten, und dieses Territorium des „Gemeinsamen" wird etwas sein mit dem Aspekt, dass sich die „Gemeinschaften" und der „öffentlich-gemeinschaftliche" Raum gegenseitig ergänzen. (ebd.: 22)

Weiter greift Ozeki erstens noch einmal sein Prinzip der „Konvivialitäts-Gemeinschaft" auf, in dem die Konvivialität als Prozess verstanden wird, die „Kommunikation" eine zentrale Rolle übernimmt und das Heterogene Akzeptanz findet (ebd.: 22 f.). Zweitens weist Ozeki auf das Konzept der *commons* hin, bei dem sich der öffentliche Raum für die Gemeinschaften öffne. Als drittens diskutiert Ozeki noch den zukünftigen Charakter der Arbeit, bei dem es gleichzeitig sowohl die Mitgliedschaft in landwirtschaftlichen „ökologischen Gemeinschaften" als auch die Arbeit in Betrieben und Verwaltungen geben werde (ebd.: 22–27).

In *Eine pluralistische Konvivialitäts-Gesellschaft öffnet die Zukunft* (Ozeki 2015) beschäftigt sich Ozeki noch einmal systematisch mit dem Begriff *kyōsei*. Im Vorwort des Buchs begründet er sein Interesse an dem Begriff so:

> In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde in Japan über „Konvivialität" und die „Konvivialitäts-Gesellschaft" auf verschiedene Art gesprochen. Vereinfacht gesagt wur-

> de darauf abgezielt, den Problemcharakter sowohl der Beziehungen von Mensch und Natur, die durch das globale Umweltproblem symbolisiert werden, als auch der Beziehungen von Mensch zu Mensch, wie sie in der Konfrontation zwischen einander fremden Kulturen zu erkennen sind, einer grundsätzlichen Lösung zuzuführen. (ebd.: i)

Ozeki konstatiert nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem Siegeszug einer neoliberal geprägten Globalisierung ein Nachlassen den Fragen einer konvivialen Gesellschaft. Weiter führt er aus:

> Nach dem 11. März [der Erdbeben- und Tsunami-Katastrophe im Nordosten Japans und dem Reaktorunfall im AKW Fukushima Daiichi im Jahr 2011] habe ich erneut über das Prinzip der Konvivialität und eine Konvivialitäts-Gesellschaft nachgedacht und möchte versuchen, einen Blick auf die Konvivialitäts-Gesellschaft, die uns einen Weg in die Zukunft ebnen sollte, als „pluralistische Konvivialitäts-Gesellschaft" zu werfen. Konvivialitäts-Gesellschaft heißt, dass heute über verschiedene Dinge wie die „Kulturpluralismus-Konvivialitäts-Gesellschaft", die „Natur-Konvivialitäts-Gesellschaft", die „Landwirtschaft-und-Industrie-Konvivialitäts-Gesellschaft" usw. gesprochen wird, aber ich vertrete den Standpunkt, dies heißt, dass es vielleicht möglich ist, darüber auf eine Art und Weise sprechen, bei der die Konvivialitäts-Gesellschaften, über die so unterschiedlich geredet wird, gegenseitig tief miteinander verbunden sind und als „pluralistische Konvivialitäts-Gesellschaft" vereinigt werden können. (ebd.: ii)

In dem ersten Kapitel des Buchs wird dann auch näher auf die Bestimmung dieser „Pluralistischen Konvivialitäts-Gesellschaft" eingegangen. Dabei sei es auch notwendig, auf den Begriff der „Freiheit", wie er vor allem im Kontext des Neoliberalismus vielfältig verwendet werde, näher einzugehen (ebd.: 3).

Ozeki betont zuerst die Notwendigkeit, den Begriff der Konvivialität in umfassender Weise zu verstehen und schreibt:

> Hier halte ich es zuerst einmal für nützlich, das, was in dem mehrdeutigen Charakter der „Konvivialität" zu erkennen ist, nicht gewaltsam zu vereinheitlichen, sondern mit der Konnotation einer umfassenden „pluralistische Konvivialität" zu erfassen. Hier soll das „pluralistisch" mit den Konnotationen von mehrdimensional, vielschichtig, vielfach und vielfältig verwendet werden. Beispielsweise kann die „Konvivialität" in Bezug auf das Mensch-Natur-Verhältnis und die in Bezug auf das Mensch-Mensch-Verhältnis nicht auf eine einheitliche, gleiche Bedeutung reduziert werden, aber ich möchte auch sagen, dass sie Gemeinsamkeiten aufweisen, auch wenn sie differenziert ausfallen. Weiter sind auch in Bezug auf die Dimension des Mensch-Natur-Verhältnisses verschiedene Ebenen der Konvivialität denkbar, wie die Konvivialität von einzelnen Menschen und von einzelnen Tieren und Pflanzen, die Konvivialität der menschlichen Gesellschaft und eines regionalen Natur-Ökosystems und darüber hinaus die Konvivialität der Menschheit und Natur. Gleichzeitig, denke ich, sind auch in Bezug auf das Mensch-Mensch-Verhältnis verschiedene Ebenen und Dimensionen einer Seinsweise der Konvivialität denkbar, wie die Konvivialität von einzelnen menschlichen Geschöpfen, die Konvivialität zwischen menschlichen Gruppen, die Konvivialität von Religionen und Kulturen, die Konvivialität zwischen Staaten usw. (ebd.: 6)

Weiter unterscheidet Ozeki zwischen einer Dimension der Konvivialität als „praktischem Verhalten“ und einer der Konvivialität als „gesellschaftlichem System“ und gliedert das Felder der Konvivialität in drei Bereiche: a) Konvivialität (Symbiose) in Bezug auf die Welt der Lebewesen; b) Die Konvivialität von Mensch und Natur; c) die Konvivialität von Mensch und Mensch (ebd.: 7). Am Beispiel der Entwicklung von Landwirtschaft und Viehzucht vor etwa 10 000 Jahren erläutert er, dass sich die Konvivialität des Menschen von der Dimension des Bereichs a) in die des Bereichs b) verschoben habe, was natürlich auch Auswirkungen auf den Bereich c) gehabt habe (ebd.: 8).

In einem nächsten Schritt unterscheidet Ozeki wieder drei Typen von Diskursen oder Theorien (*ron*) von Konvivialität: die der „heiligen Territorien“ (für die vor allem Kurokawa Kishō stehe), die der „konkurrenzartigen“ Konvivialität (für die dann Inoue Tatsuo repräsentativ sei), und schließlich die der „gemeinschaftlichen Konvivialität“, die neben Ozeki selbst durch Autoren wie Hanazaki Kōhei, Kawamoto Takashi oder Takeuchi Toshiharu (*1925) vertreten werde (ebd.: 7–10).

Wichtig ist für Ozeki auch die Sicht auf die Konvivialität als Prozess, bei dem dieser von der Feindschaft über die Koexistenz und die Konvivialität zur Gemeinschaft verlaufe (ebd.: 10–14). Voraussetzung dafür sei der Verzicht auf Homogenisierung oder Ausgrenzung und die gegenseitige Anerkennung des Anderen mit seinen Unterschieden (ebd.: 11). Ozeki nennt acht Stufen in diesem Prozess, die einander bedingen: 1) der Verzicht auf Homogenisierung oder Ausgrenzung (Ausschluss) und die gegenseitige Anerkennung des Anderen in seiner Unterschiedlichkeit; 2) das Negieren von Lösungen durch Gewalt bei Zulassung von Konflikten und Streit; 3) eine Beziehung, die real auf Gleichheit und Kommunikation beruht; 4) das Streben nach Selbstverwirklichung und deren gegenseitige Anerkennung inmitten von Differenzen; 5) die Entlarvung von vorgetäuschter Konvivialität (ein als Konvivialität getarntes, in Wirklichkeit auf Gewalt beruhendes Verhältnis); 6) eine gewisse Gleichheit in dem Kräfteverhältnis zwischen beiden Seiten; 7) die Ausweitung eines gemeinsamen Verständnisses, während die Individualität und dessen heilige Gebiete des Anderen als etwas Pluralistisches respektiert werden; 8) die Suche nach einer neuen Gemeinschaft von der gegenseitigen Unterstützung und der Kooperation her auf der Grundlage der Konvivialität. Hier sieht man, dass Konvivialität und Konkurrenz als zwei sich gegenseitig im Wesentlichen ausschließende Prinzipien gedacht werden.

Im nächsten Schritt, in dem Kapitel „Eine Vertiefung des Verständnisses von ‚Konvivialität' – zu den Diskussionen in Europa und Amerika" (ebd.: 15–32) werden Diskussionen in den Fokus gerückt, die mit den Kernthemen der Konvivialität in Berührung stehen. Da ist zum ersten die Frage von Kulturpluralismus und Multikulturalismus (ebd.: 15–17), die Auseinandersetzung über eine kulturpluralistische oder monokulturelle Ausrichtung einer Gesellschaft. Darauf folgt die Diskussion über Liberalismus und Kommunitarismus (ebd.: 17–20) mit Bezug auf John Rawls und dessen Kritiker Michael J. Sandel (*1953) und Yamaguchi Yasushi (1934–2013); Rawls wurde dafür kritisiert, dass der von einem liberalen Standpunkt aus zu sehr die Entscheidung des Individuums, Mitglied einer Gemeinschaft zu sein, verabsolutiere und die Schicksalshaftigkeit von (traditionellen) Gemeinschaften wie der Familie (*community* im Gegensatz zur *association*) vernachlässige. Ein dritter Punkt ist die Frage nach den „Rechten in der Intimsphäre und die Gemeinschaftlichkeit" (ebd.: 20–23), wobei vor allem die Familie den Hintergrund für die „Intimsphäre" bildet. Hier teilt Ozeki die Kritik von Sandel und anderen, die bei der Überbetonung der „Rechte des Individuums" die Gemeinschaftlichkeit in Gefahr sehen, was nach Ozeki zum Abbruch der Kommunikation führen könnte – „das heißt, um diesen Abbruch zu verhindern, ist es wohl notwendig, eine Gewohnheit herauszubilden, bei der das Bewusstsein von dem eigenen Recht mit einem Bewusstsein von der Konvivialitäts-Gemeinschaft verbunden wird" (ebd.: 23).

Im folgenden Schritt geht Ozeki auf das Mensch-Natur-Verhältnis und die Diskussion über Umweltfragen und Ökologie ein (ebd.: 24–31), wobei er sich insbesondere für den „kulturellen Filter" des Menschen interessiert, der dazu führe, dass die Schärfe der weltweiten Umweltkrise nicht zur Kenntnis genommen werde, obwohl die Tatsachen bekannt seien. Als wichtigsten sieht er eine (anthropozentristische) Denktradition der Herrschaft des Menschen über die Natur, die mit dem „Sieg des Stärkeren" im Darwinismus verbunden werde (ebd.: 28). Als eine Antwort darauf entstand nach Ozeki die *deep ecology*, wobei im Rahmen des Konvivialitätsdenkens deren Biozentrismus genauso überwunden werden müssen wie der Anthropozentrismus.

Einen wichtigen und umfangreichen Teil bilden wieder Ausführungen zur Landwirtschaft in „Das Prinzip der Konvivialität und das Denken der ‚Landwirtschaft'" (ebd.: 33–68). Dabei verweist Ozeki darauf, dass im japanischen (und traditionellen chinesischen) Schriftzeichen so etwas wie

die Bedeutung des Rodens von Wald und dem Anbau auf einem Feld enthält (ebd.: 41).

Zentrale Begriffe für Ozeki sind das „kommunikative Verhalten gegenüber der Natur“, die landwirtschaftliche Arbeit und, in Anlehnung an Marx, der „Stoffwechsel mit der Natur“. Ozeki interessiert sich auch für das Denken zur Landwirtschaft in der Edo-Zeit (1603–1868), das er an den Schriften des japanischen Physiokraten Andō Shōeki (1703–1762) exemplifiziert (ebd.: 47–50).

Ozeki konstatiert zuerst, dass die japanische Landwirtschaft in einer Krise sei, wobei eine Selbstversorgungsrate mit Lebensmitteln unter 40%, Überalterung der Dörfer und Landflucht markante Beispiele seien. Eine produktivere Landwirtschaft, die im Rahmen von Freihandelsabkommen erzwungen werde, geht für Ozeki in die falsche Richtung, während hingegen Bewegungen wie die der organischen Landwirtschaft, Kleingärten, Wochenend-Landwirtschaft oder die Bewegung „regionale Produktion, regionaler Verbrauch“ in die richtige Richtung wiesen (ebd.: 51 f.). Im Rahmen der Menschheitsgeschichte geht Ozeki von einer neuen Epoche aus:

> Auf die Menschheitsgeschichte zurückblickend, […] gab es die „Zivilisation“ genannte Epoche, in der vor 10 000 Jahren die Landwirtschaft begann und im Verhältnis von Mensch und Natur eine andere Ebene geöffnet wurde. Die moderne Zivilisation brachte mittels der „industriellen (fabrikindustriellen) Revolution“ eine große Wende in der Landwirtschaft mit sich, aber der Charakter der Menschheitsprobleme heute, denke ich, verlangt nach so etwas wie einer neuen Zivilisation und damit zusammen nach der Kreation einer neuen „Landwirtschaft“. (ebd.: 52)

Weiter stellt Ozeki fest, dass die heutige Philosophie sich nur wenig für die Landwirtschaft interessiere (ebd.: 52). Weiter sei die Landwirtschaft, ursprünglich ein „Opfer“ der Industrialisierung, heute durch die Industrialisierung der Landwirtschaft und die Marktmechanismen zum „Täter“ in Bezug auf die Umweltzerstörung geworden (ebd.: 52 f.).

Ozeki diskutiert im Weiteren die verschiedenen Formen der Umweltzerstörung an Hand verschiedener Autoren/innen, beginnend mit Rachel Carsons (1907–1964) *Silent Spring* (1962), durch die moderne Landwirtschaft sowie die Zerstörung lokaler Gemeinschaften (*communities*) im ländlichen Raum. Danach begründet er die Notwendigkeit einer nachhaltigen Landwirtschaft, bei der die Reproduktion natürlichen Zyklen folge und die Logik eines ständigen Wachstums im Kapitalismus gebrochen werden müsse, und schlussfolgert:

> Folglich muss, um eine wirkliche Konvivialität von Mensch und Natur zu verwirklichen, über Mittel und Wege nachgedacht werden, wie der biologische Rhythmus von Mensch und Natur, unabhängig davon, dass dieser von Menschen selbst geschaffen wurde, der

> Herrschaft des autopoietischen nicht-biologischen Gesellschaftssystems entkommen kann, und muss nach der Formung eines grundsätzlichen Konsenses durch die Vollständigkeit Demokratie und den öffentlich-gemeinschaftlichen Raum angestrebt werden. (ebd.: 65)

Dieser Konsens ist bei Ozeki auch ein „kommunikativer Konsens" in der Bürgergesellschaft (ebd.).

Landwirtschaft sei nicht nur einfach „Lebensmittelproduktion", sondern auch verbunden mit „Stichwörtern des heutigen Denkens wie Umwelt, Sicherheit, Leben, Region, *community* und Spiritualität" eng verbunden (ebd.: 65). Schließlich wird in Anschluss an Jules Pretty (*1958) die Notwendigkeit begründet, eine „nachhaltige" Landwirtschaft zu schaffen, bei der die moderne Landwirtschaft überwunden wird, ohne an der „traditionellen oder modernen" Landwirtschaft vorbeizugehen (ebd.: 67 f.).

In einem nächsten Schritt diskutiert Ozeki das Mensch-Natur-Verhältnisses anhand des Begriffs „Stoffwechsel mit der Natur", wobei er die Überbetonung von Fragen der Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse und ihrer Widersprüche im „materialistischen" Geschichtsverständnis und vor allem im Marxismus kritisiert (ebd.: 71–75). So zum Beispiel sei es in der Geschichte der Menschheit immer wieder zur Übernutzung der Natur durch die Dörfer, Städte und Staaten gekommen, die zu einem Zusammenbruch der natürlichen Bedingungen in der Umwelt für Produktion und Gesellschaft geführt hätten. Die Frage nach Produktion, Produktivkräften und Produktionsverhältnissen müsse also immer auch im Kontext des Stoffwechsels mit der Natur gesehen werden (ebd.: 74).

Weiter wird dann von Ozeki die Menschheitsgeschichte in ihren wichtigen Wendepunkten (Trennung vom Schimpansen vor 7 Millionen Jahren, Verlassen Afrikas vor 2 Millionen Jahren, die Entstehung des heutigen Menschen – des Homo sapiens – vor 250 000 Jahren, der „Big Bang von Bewusstsein", mit der Entwicklung der spezifisch menschlichen Fantasie und Kreativität und der heutigen menschlichen Mentalität vor 50 000 Jahren und die Erfindung der Landwirtschaft, einhergehend mit einer Tendenz zur Sesshaftigkeit, vor 10 000 Jahren) mit den für Ozeki wichtigen Fragen (ebd.: 75–79) nachvollzogen. Besonders interessant findet er die Überlegung, dass der Mensch in seiner Geschichte vom „Gejagten" zum „Jäger" wurde (ebd.: 77–79), was eine andere Stellung in der Nahrungskette und eine Veränderung im „Stoffwechsel mit der Natur" mit sich brachte.

Die „landwirtschaftliche Revolution" wird dann als eine große Veränderung des menschlichen „Stoffwechsels mit der Natur" diskutiert (ebd.: 81–84). Im Vergleich zu den Jäger-und-Sammler-Kulturen hätte dies zu einer

Negation der Gleichheit geführt, und da der Mensch nun bewusst die Natur kontrollieren konnte, wäre zum ersten Mal die Frage der Konvivialität mit der Natur aufgetaucht (ebd.: 81). Weiter habe es zur Entwicklung der großen Kulturen und, in Anschluss an Jaspers, zur „Achsenzeit" mit der Entwicklung der großen Religionssysteme geführt. Ozeki lehnt auch das deterministische marxistische Geschichtsbild ab, nachdem die Klassengesellschaft zwangsläufig aus der landwirtschaftlichen Revolution hervorgegangen sei (ebd.: 84).

In der Frage nach der Entstehung des Staates (ebd.: 84–89) greift Ozeki auf Theorien von Karatani Kōjin (*1941), dem Anthropologen Marcel Mauss (1872–1950) und Karl Polanyi zurück. Karatani hat in *Transcritique: on Kant and Marx* (Karatani 2005 [2003]) hat in diesem Kontext in Abgrenzung zum Marxismus, der den Fokus auf die Produktion gelegt habe, sein Augenmerk auf den „Tausch" (in dem Sinn eines materiellen „Verkehrs" in *Deutsche Ideologie* von Karl Marx, Friedrich Engels u.a. 1845–1846) gelegt – Ozeki sieht beide Faktoren, Produktion und Tausch, als gleichbedeutend an –, wobei Karatani drei historische Formen von „Tausch" unterscheidet: 1) Gegenseitige Gabe; 2) Raub und Redistribution (Herrschaft und Sicherung); 3) Warentausch vermittelt durch den Markt (ebd.: 85). Karatani greift nach Ozeki zwar auf Mauss und Polanyi zurück, verstehe aber den „Tausch" in einem viel umfassenderen Sinn als letzterer, der diesen im Wesentlichen auf den Markt beschränkt sah.

Mit Blick auf Habermas und Karatani versteht Ozeki den Staat einerseits als Gewalt-Dispositiv (Polizei, Militär) mit einem bürokratischen Apparat, der eine Umverteilung erzwinge, aber auch als „gerechte Macht", die nach innen zur Unterdrückung von Verbrechen und Kriegen fungiere (ebd.: 89–90). Schließlich sieht Ozeki, mit Hinblick auf die Geschichte im Japan des 3. bis 5. Jahrhunderts nach Christi, mit dem Aufkommen des Eisens als Rohstoff eine Tendenz zur sozialen und regionalen Differenzierung und Ungleichheit am Werk (ebd.: 90–92).

In der historischen Betrachtung kommt Ozeki schließlich zur modernen Zivilisation, die er durch die technisch-wissenschaftliche Revolution, die Industrialisierung, den Kapitalismus und den Nationalstaat charakterisiert sieht. Für den „Stoffwechsel der Natur" seien natürlich die Bevölkerungsexplosion und die Energiefrage (der Übergang von einem Energie-Kreislauf zur Nutzung der unterirdischen versteinerten Rohstoffe) von entscheidender Bedeutung (ebd.: 93–105). Ein besonderes Interesse hat Ozeki an der Frage der Gleichheit, die mit der französischen Revolution auf die Tagesordnung kam (ebd.: 94–98). Aus dieser Perspektive heraus wird der

„Marxismus sowjetischer Prägung“ für äußerst bedeutsam erachtet, weil er versucht habe, „vom Standpunkt der untersten Schicht der Arbeiter den Egalitarismus zu postulieren und diesen zu verwirklichen“, was aber „pervertiert“ worden sei und schließlich in der Herrschaft einer „Nomenklatura“ geendet habe. Ozeki schlussfolgert daraus:

> Das Prinzip der Konvivialität, in dessen wahren Verständnis, wird als Verwirklichung eines Egalitarismus gedacht, der Pluralismus und Unterschiede respektiert, und zwar auf der Basis der Strömung des Rechts auf Gleichheit, wie ihn die so bezeichnete Moderne erreicht hat. Mit anderen Worten, in meinem Verständnis von „Konvivialität“ lässt er sich als Prinzip denken, bei dem der abstrakte Charakter des Egalitarismus durch den Wert der Gemeinschaftlichkeit überwunden wird. (ebd.: 98)

Gleichheit soll, wie sein Konterpart, die „Freiheit“, also nicht als Vorwand zur Unterdrückung dienen, sondern zur Anerkennung der Pluralität und Andersartigkeit von Individuen und Gemeinschaften führen (ebd.).

Als letzten Schritt versucht Ozeki in „Die Krise der neuzeitlich-gegenwärtigen Zivilisation und die Hinwendung zu einer Konvivialitäts-Gesellschaft“ (ebd.: 106–155) Grundzüge einer zukünftigen Konvivialitäts-Gesellschaft zu skizzieren. Der Ausgangspunkt ist die Erdbeben- und Tsunami-Katastrophe am 11. März 2011, in dessen Folge es zu einem schweren Atomunfall im AKW Fukushima Daiichi kam. In diesem Unfall sieht Ozeki vor allem ein Scheitern aller drei Charakteristika der modernen Zivilisation in Japan, nämlich von 1) Wissenschaft und Technik, 2) Industrie- und Stadtzivilisation und 3) Nationalstaat und Markt. Am Beispiel der Reaktorunfälle macht Ozeki das Scheitern des Glaubens an Wissenschaft und Technik, die Trennung von den Ökosystemen im Zuge der Industrialisierung, der gewaltförmige Charakter des Nationalstaates, die Abhängigkeit des Landes von der Stadt und der Verlust des öffentlich-gemeinschaftlichen Raums (der Öffentlichkeit), der sich im Versagen des Journalismus manifestiere, deutlich (ebd.: 112–115).

Die erste Schlussfolgerung aus dem „11. März“ sei die Notwendigkeit einer Verschiebung von der „Herrschaft über die Natur“ (als Objekt von messbarer Erkenntnis und Kontrolle sowie als „Ware“ bzw. Rohstoff mit einem „Tauschwert“ im Kapitalismus) zur „Konvivialität mit der Natur“, wobei Ozeki auch den modernen Gegenentwurf zur „Herrschaft über die Natur“, nämlich die Vorstellung von der „Einheit mit der Natur“ in der Romantik ablehnt (ebd.: 115–120). Konkret schlägt Ozeki die Rückführung von Wissenschaft und Technik in die „Lebenswelt“ und die Rehabilitierung der Landwirtschaft (ebd.: 131–133) und den Übergang von einer „Wachstumsgesellschaft zu einer „Konvivialitäts-Nachhaltigkeits-Gesell-

schaft“ vor, wobei vor allem die entwickelten Ländern mit dem Verzicht auf Wachstum und einem ökologisch-nachhaltigen Umbau die Hauptlast tragen sollten, während den weniger entwickelten Ländern das Recht auf Wachstum zugestanden werden müsse (ebd.: 133–135).

Weiter problematisiert er in Anschluss an Polanyi die allumfassende Durchdringung der Welt mit den Prinzipien des Markts und den Warencharakter der Arbeit, schlägt Kreisläufe aus regionaler Produktion und regionalem Konsum bzw. den Übergang zu sich selbst versorgenden Gemeinschaften, die Förderung von Initiativen wie *decent work* oder *social business* bzw. Kooperationsgenossenschaften der Arbeiter vor, diskutiert auch die Möglichkeit eines *basic income* (Grundeinkommens) und fordert allgemein die Befreiung von der kapitalistischen Lohnarbeit hin zu einer Selbstbestätigung-Arbeit (ebd.: 137–141).

Weitere Punkte einer zukünftigen Gesellschaft wären die Verschiebung von der „Industriegesellschaft“ zur einer „Landwirtschaft-Industrie-Konvivialitäts-Gesellschaft“ (einer ökologischen Gesellschaft mit der Landwirtschaft als Basis, in der eine ökologische und nachhaltige Landwirtschaft und die Industrie nebeneinander bestehen, ebd.: 142–146) und eine Wende von der Konzentration auf die Stadt zu einer „Dorf-Stadt-Konvivialitäts-Gesellschaft“ (ebd.: 147–151).

Ozeki denkt schließlich, dass eine zukünftige Konvivialitäts-Gesellschaft Elemente der modernen Zivilisation wie Menschenrechte, die Respektierung des Individuums, Aspekte von Wissenschaft und Technik, die Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit oder auch den Artikel 9 der japanischen Verfassung (Verzicht auf Krieg, Pazifismus) als Ausdrücke des menschlichen Geistes bewahrt werden sollten (ebd.: 151–155).

In dieser Schrift bettet Ozeki das Konzept einer zukünftigen Konvivialitäts-Gesellschaft wieder in eine philosophische Betrachtung der Menschheitsgeschichte ein, wobei sowohl das Mensch-Natur-Verhältnis (vor allem als Stoffwechsel mit der Natur) als auch die sozialen Verhältnisse (mit den Konzeptionen der Produktion und des Tauschs) berücksichtigt werden. Ohne es expliziert zu formulieren, wird dabei deutlich, dass bei Ozeki der Geschichtsprozess zwar nicht mehr deterministisch, doch in einem weiteren Sinne als „dialektisch“ gedacht wird.

Neben der von Hegel und Marx hergeleiteten Dialektik mit seiner dreifachen Form der „Aufhebung“ spielt auch eine weitere Form der ostasiatischen „Dialektik“ (wenn man sie so nennen kann) eine Rolle, bei der die zwei widersprüchliche Kräfte (idealtypisch in Yin und Yang verkörpert) ausbalanciert und harmonisiert werden, damit sie ihre Energie entfalten

und die Entwicklung vorantreiben können. Wie die Dominanz von Stadt und Industrie gegenüber Land und Landwirtschaft schädliche Wirkungen zeitigt, so würde eine Balance im Rahmen der Konvivialität eine positive Entwicklung ermöglichen.

6 Analysen und Vergleiche

6.1 *Kyōsei* – ein japanisches Dispositiv?

Was ist *kyōsei*? Es ist ein Prinzip, das sich auf das der biologisch-ökologischen Symbiose bezieht und als Sprachbild (im Wesentlichen metaphorisch) auf Beziehungen sowohl im Mensch-Natur-Verhältnis als auch auf Mensch-Mensch-Verhältnisse übertragen wird (Konvivialität). Bei den jeweils beiden Partnern dieser Beziehungen handelt es sich überwiegend um ungleiche, wie bei einem Stärken oder einem Schwächeren oder der Mehrheit und einer Minderheit. Da die japanische Konvivialität eine Bipolarität (oder begrifflich eine Dichotomie, wenn diese weit gefasst werden kann) darstellt, existiert auch so etwas (in sehr weitem Sinn) wie ein dialektisches Verhältnis zwischen ihnen, das allerdings eher der ostasiatischen Tradition des Ausgleichs und der Harmonisierung von zwei entgegengesetzten Kräften entspricht. Durch die Harmonisierung dieser zwei Kräfte wird eine gemeinsame Energie erzeugt, die produktiv wirkt. Konvivialität ist also auch der Weg vom Konflikt über die Harmonisierung bzw. Verständigung hin zu Kooperation zum Nutzer beider Seiten.

Wie wir sehen konnten, gibt es die Konvivialität in Japan als akademischen Terminus, als philosophischen Begriff, als wissenschaftlichen Gegenstand, als eine Art Technologie und als Praxis, wobei sie meist als allgemeine Klammer für Begriffe oder Praktiken wie Nachhaltigkeit, bestimmte, auf Verständigung ausgelegte Formen der Kommunikation, genossenschaftliches oder gemeinwirtschaftliche Formen der Ökonomie, gegenseitige Hilfe oder Pflege dient usw.

Möglicherweise ist der Begriff *kyōsei* dabei, sich in Japan zu einem Dispositiv der Konvivialität, das verschiedene Praktiken diverser Diskurse bündelt, zu entwickeln. Im Anschluss an Michel Foucault, der die Sexualität als Dispositiv der Moderne untersucht, entwickelt Jürgen Link den Begriff des Dispositivs weiter und beschäftigt sich vor allem mit dem „Normalismus“ (vgl. u.a. Link 1997). Wichtig für unseren Kontext ist hier, dass Jürgen Link auch die „Konkurrenz“ als Dispositiv charakterisiert:

> – um ein eigenes Beispiel zu nennen, ließe sich vom **konkurrenz-dispositiv** sprechen: darin ist das ökonomische ritual des marktes vernetzt mit naturwissenschaftlichen verfahren, genauer („leistungs“-) messung und skalierung, mit kollektissymbolen wie denen des *fortschritts*, *wettlaufs*, usw., mit sportlichen ritualen und sexuellem rivalitätsverhalten. von der notengebung in der schule über die heimlichen sexuellen „erfolgslisten“ bis zur rivalität um gestellte Fragen in einer Podiumsdiskussion verteilt das konkurrenz-

> dispositiv lust bzw. frust an die individuen und markiert ihre subjektivität bis in den kern ihres „selbstwertgefühls“. (Link, Link-Heer 1986: 71)

Ein wichtiges Ideologem der „Konkurrenz“ wäre der Darwinismus, der sich auf die Evolutionstheorie aus dem Bereich der Biologie stützt. Wie stark dieses Dispositiv in der Gesellschaft auch in Japan verankert ist, zeigt die Präsenz der „Rankings“ und der dazu gehörigen Institutionen in allen gesellschaftlichen Bereichen, gerade auch im Hochschulbereich, die Tabellen aus dem Bereich des Sports ähneln.

Könnte *kyōsei* ein genuin japanisches Dispositiv werden, dass die kooperativen Praktiken der Bereiche der japanischen Gesellschaft, die eben nicht der Konkurrenz unterworfen werden, so wie auch solche der Ökologie und des Umweltschutzes (Stichwort „Nachhaltigkeit“) umfasst?

Der Begriff der „Konvivialität“ wird in Japan jetzt schon in den verschiedensten diskursiven Feldern, im Interdiskurs wie in den Spezialdiskursen verwandt, von der Ökologie über die Ökonomie, die Politik, die Sozialpolitik bis hin zur Philosophie. Ob in Zukunft die „Konvivialität“ darüber hinaus sich zu einem Dispositiv entwickeln wird, durch das auch die diversen gesellschaftlichen Praktiken miteinander in Beziehung gesetzt werden können, bleibt abzuwarten. Wichtige Ideologeme wären dann wohl die „Solidarität“ (als Rücksicht auf Schwächere) und die „Gerechtigkeit“, vielleicht auch Reziprozität (Gegenseitigkeit, Mutualismus, gegenseitiger Nutzen), in Abgrenzung zum Parasitismus, und sicherlich würden im Fall Japans auch sehr viele „kommunikative“ Elemente eine Rolle spielen.

Zu den Praktiken, welche die Konvivialität miteinander koppeln würde, wäre zuerst die Nachhaltigkeit, vor allem in Bezug auf die Natur und die ökologischen Systeme zu nennen (was kann ich entnehmen, ohne die Reproduktion zu stören, bzw. was muss ich hinzufügen, um die Reproduktion zu ermöglichen). Ein großer Teil dieser Praktiken bestünde aus Formen der Kommunikation wie dem Runden Tisch, dem herrschaftsfreien Diskurs nach Habermas oder der von beiden Seiten akzeptierten Moderation, um einen Konflikt zu lösen. Der Prozess, der durchaus formalisiert werden kann, verliefe dann vom Konflikt über das Gespräch, über die Verständigung (Kompromiss) und die Koexistenz (einschließlich Formen der Toleranz) bis hin zur Kooperation zum gegenseitigen Nutzen. Ein wichtiger Punkt wäre sicher auch die Wahrung der Autonomie und Selbstständigkeit beider Akteure.

Weiterhin wären Maßnahmen, die zur Bildung und Förderung von Gemeinschaften (*communities*) führen, darunter zu fassen. Dabei wird in

Japan schon an der Entwicklung von Konvivialitäts-Räumen gearbeitet, die selbstverwaltet nicht nur kommunikative Praktiken organisieren, sondern auch in den Bereichen der Pflege und der Lehre (Unterricht) aktiv werden.

Weitere Formen wären die des zielgerichteten Dialogs, eines Prozesses der Verständigung über Autonomie und Unterstützung, also Hilfe zur Selbsthilfe und *empowerment*, auch unter Berücksichtigung der Frage nach einer Gegenleistung. Darüber hinaus gehende Formen der Kooperation wären vor allem im ökonomischen Bereich Genossenschaften, sowohl in der Produktion als auch im Verbrauch, Gemeinschaftsbesitz und die Allmende (*commons*), die wiederum durch bestimmte kommunikative Prozesse gesteuert werden müssen. Schließlich gehören zu einem Konvivialitäts-Dispositiv auch Netzwerke der gegenseitigen Unterstützung, die fast immer in Japan zuerst auf regionaler und lokaler Ebene angesiedelt sind.

Ein solches Konvivialitäts-Dispositiv würde zu dem der Konkurrenz in Bezug gesetzt werden müssen, als Alternative, als ein Sowohl-als-auch oder sogar als zwei Prinzipien, die sich ergänzen, oder wenigstens als Ausgleich, als eine Abschwächung der negativen Folgen der Konkurrenz. Wichtig dabei ist auch, wie radikal die Konvivialität gedacht wird, entweder nur als Regulativ zur Konkurrenz und zum Individualismus, oder als eine hegemoniale Form von Beziehungen, welche die Konkurrenz (z.B. des Marktes) weitgehend einschränkt und einhegt.

6.2 *Kyōsei* und Ökologie

Die beiden Begriffe Ökologie und *kyōsei* („Konvivialität“) haben in einem ähnlichen Zeitraum eine große Konjunktur erfahren, Ökologie etwa ab Mitte der 70er Jahre und *kyōsei* in Japan ab den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts. Beide wurden verwendet, um Antworten auf die Umweltkrise und auf soziale Fragen zu geben, und beide wurden auch partiell gebraucht, um Grundsätze oder Prinzipien eines alternativen Gesellschaftsmodells zu entwickeln. Im Gegensatz zu der Diskussion in westlichen Ländern wurde in Japan begrifflich zwischen der Ökologie als Wissenschaft (*seitaigaku*, 生態学) und Ökologie in einem übertragenden Sinn als „Umweltfreundlichkeit“ (*ekorojī,* エコロジー) unterschieden, wobei bei dem einen ein aus sinojapanischen Schriftzeichen gebildeter Fachbegriff, bei dem anderen *ecology* ein Fremdwort (Neologismus) Verwendung fand. Im japanischen Kontext sind die Symbiose bzw. Konvivialität und die

Ökologie eng miteinander verbunden. Symbiose ist ursprünglich ein Fachbegriff der Ökologie, verwirklicht sich also im Rahmen ökologischer Systeme, während die Ökologie einen wichtigen Bestandteil des Konvivialitätsdenkens darstellt.

Ein wichtiger Unterscheid zwischen *kyōsei* (Konvivialität) einerseits und Ökologie andererseits besteht darin, dass ersteres ein Prinzip formuliert, das auf die verschiedensten Gegenstände, in denen zwei unterschiedliche Akteure agieren, angewandt werden kann, während es sich bei Ökologie eher um ein (in sich stabiles) System handelt, in dem Fragen wie denen der Kreisläufe und des Gleichgewichts eine große Rolle spielen.

Ein ökologisches System zielt immer auf ein in regelmäßigen Zyklen (vor allem Jahreszeiten, Geburt und Tod) eingebettetes Gleichgewicht, bei dem die Symbiose (vom Mutualismus bis zum Parasitentum) genau wie die Konkurrenz und das Fressen-und gefressen-werden als Nahrungskette integriert werden können. Unbegrenztes Wachstum, klimatische Veränderungen oder die Einwanderung von fremden Arten bedrohen dieses Gleichgewicht. Die Übertragung auf soziale Systeme wurde zwar oft versucht,[23] aber letztendlich bleiben das „Ökologische“ und das „Soziale“ zwei sehr unterschiedliche Kategorien, die nicht einfach auf einen Nenner zu bringen sind. Die Konvivialität bzw. die Symbiose als Prinzip hingegen sind grundsätzlich sowohl in ökologischen als auch in sozialen Systemen denkbar, also im eigentlichen Sinn sozial-ökologisch konstruierbar.

In seiner konsequenten Form wäre Ökologie eine Alternative zu einem markwirtschaftlich-kapitalistischen System, das zwar Konkurrenz kennt, aber kein ständiges und schon gar kein exponentielles Wachstum verträgt, während mit der Konvivialität Formen kapitalistischer Wirtschaft, privater Besitz an Produktionsmitteln und Marktwirtschaft durchaus weiter existieren können, solange sie mit anderen Formen des Wirtschaftens, vor allem gemeinschaftlicher und genossenschaftlicher Formen, harmonisiert bzw. in den Dienst der menschlichen Gesellschaft gestellt werden können und sie das Prinzip der ökologischen Nachhaltigkeit im Umgang mit der Natur nicht in Frage stellen.

[23] Vgl. dazu u.a. Bookchin, Murray: *The Philosophy of Social Ecology – Essays on Dialectical Naturalism* (Bookchin 1996).

6.3 *Kyōsei*, Kommunitarismus und Richard Sennett

Konvivialität und Kommunitarismus (jap.: *kyōdōtaishugi*, *komyunitarianizumu*) teilen das „Gemeinschaftliche" („kommun-", *kyō* 共) im Wortstamm. Der Kommunitarismus allerdings ist aber zuerst eine philosophische Richtung, für welche die Namen von Philosophen wie Alasdair MacIntyre (*1929), Michael J. Sandel (*1953), Charles Margrave Taylor (*1931), Michael Laban Walzer (*1935) u.a. oder des Soziologen Amitai Etzioni (*1929) stehen und die vor allem aus einer Kritik des Liberalismus und Individualismus (vor allem bei John Rawls) hervorgegangen ist. Während kommunitaristische Ansätze sich vor allem mit der Frage nach den Beziehungen des Individuums zu sozialen Organisationen beschäftigen, wird Konvivialität in Japan hingegen als Prinzip (Kooperation von zwei unterschiedlichen Akteuren) auf vielen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Feldern bzw. in diversen Praktiken in Japan angewandt, fällt dabei durchaus unterschiedlich aus und liegt eher quer zu Liberalismus und Kommunitarismus. Gemeinsamkeiten sind vor allem dort zu finden, wo eine Kritik der liberalen Marktprinzipien geübt und eine soziale Politik gefordert wird. Allerdings gibt es auch liberale Spielarten des Konvivialitätsdenkens in Japan, die mit den Vorstellungen von John Rawls von einer gerechten Gesellschaft, die auf dem autonomen Subjekt beruht, kompatibel sind. Überhaupt wird in Japan auch meist die Bedeutung der „Autonomie" der einzelnen Subjekte der Konvivialität betont.

Es gibt einen wichtigen Berührungspunkt zwischen der japanischen „Konvivialität" bzw. einem denkbaren Konvivialismus und der kommunitaristischen Philosophie, nämlich einen positiven Bezug auf die *community*, auf Gemeinschaften, die neben Staat und Markt eine wichtige gesellschaftliche Rolle spielen.

Am ehesten würden dem konvivialen *kyōsei*-Denken die Fragestellungen des Soziologen Richard Sennett (*1943) entsprechen, der auf Grund seiner kritischen Äußerungen zum Kommunitarismus diesem meist nicht zugeordnet wird. In seiner Schrift *Together – The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation* (Sennet 2012) z.B. analysiert er historische Formen von Konkurrenz und Kooperation (unter Einschluss informeller Netzwerke), wobei in der „alten Ökonomie" nach dem Zweiten Weltkrieg Werte wie eine erworbene Autorität (Autorität durch Kompetenz), Vertrauen und Kooperation (ebd.: 150–157) ein Dreieck der Kooperation gebildet hätten, die durch neue Formen der Arbeit und zunehmende Ungleichheit zerstört worden sei. Sennett denkt weiter über notwendige

Formen der Kooperation nach, welche die Grundlage der *community* bilden sollen. Im Gegensatz zur japanischen Konvivialität denkt Sennett diese Kooperation nicht als eine von zwei ungleichen Partnern, sondern als Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft (Arbeitsgruppe, Netzwerk, *community*). Dennoch liegt in seinen Überlegungen zur Kooperation eine gewisse Nähe zu den Themen, die in Japan mit *kyōsei* verbunden werden.

Es gibt keine weltanschauliche Richtung, die per se mit der japanischen Konvivialität verbunden ist. Ausgeschlossen bleiben eigentlich nur solche Ideologien wie der auf Konkurrenz (bis hin zu Vernichtung und Krieg) und Hierarchien orientierte Faschismus, in dessen Rahmen die konviviale Kooperation zweier unterschiedlicher Partner, jedenfalls als Mutualismus, nur schwer gedacht werden kann. Der Faschismus würde jede Form der Symbiose und damit der Konvivialität als parasitär imaginieren müssen. Jede Form von ökologischem und sozialem Denken hingegen, ob konservativ, kommunitaristisch, liberal, linksliberal oder sozialistisch, lässt sich grundsätzlich mit dem Prinzip der Konvivialität verbinden, auch wenn in Japan insgesamt eher „grüne", sozialliberale, sozialistische und multikulturelle Denkströmungen den Begriff *kyōsei* für sich nutzen.

6.4 *Kyōsei* und Kommunismus

Interessanterweise gibt es fast kaum eine Diskussion zum Verhältnis dieser beiden Begriffe. Während im politischen Raum von den sozialliberalen Kräften der Demokratischen Partei (heute Verfassungs-Demokraten) und der Sozialdemokraten die Konvivialität als Prinzip gerne genutzt wird, ist die ja relativ bedeutende Kommunistische Partei in Japan mit ihrem noch immer im Prinzip marxistisch geprägten theoretischen Rückgrat sehr zurückhaltend in der Anwendung dieses Begriffs, der anscheinend nicht so ohne weiteres in ein marxistisches Theoriemodell zu integrieren ist. Vielleicht sollte auch daran gedacht werden, dass „Kommunismus" auf japanisch als *kyōsan shugi* wiedergegeben wird, wobei *kyōsan* „gemeinschaftliche Produktion" bedeutet, also im Grunde einen ökonomischen Reduktionismus repräsentiert. Konvivialität hingegen ist sowohl ein sozialer oder gesellschaftlicher (die Ökonomie mit einbegriffen) als auch ökologischer Terminus, der mehr oder weniger gleichberechtigt Mensch-Mensch-Verhältnisse als auch Mensch-Natur-Verhältnisse aufgreift.

Die japanische Übersetzung von „Kommunismus" als „gemeinschaftliche Produktion" (*kyōsan*) verweist auf einen ökonomischen Komplex, in

dem sich „Konvivialität“ und „Konvivialismus“ und Kommunismus nicht notwendigerweise systematisch, aber historisch unterscheiden. Während der Kommunismus, ausgehend vom Kommunistischen Manifest, die „Vergesellschaftung der Produktion“ vor allem als Verstaatlichung verstanden hat, gibt es in den Konvivialitätsdiskursen in Japan eine eindeutige Vorliebe für Genossenschaften, gemeinschaftlichen Besitz und Allmende (*commons*).

Konvivialität ist erst auch einmal kein „-ismus“, wenn auch z.B. im Zuge der Übersetzung des „Konvivialistischen Manifests“ aus dem Französischen der Begriff des *kyōsei shugi* („Konvivialismus“) etabliert wurde. Trotzdem gäbe es gewisse Übereinstimmungen zwischen einem Konvivialismus und einem Kommunismus, z.B. was die Betonung der Kooperation und gemeinschaftlicher Formen der Produktion angeht, oder auch hinsichtlich der Unterstützung von Schwächeren ohne Berücksichtigung des Leistungsprinzips („jedem nach seinen Bedürfnissen“).

Ein wichtiger Aspekt bei der Sprachlosigkeit zwischen den Vertretern der beiden Begriffe ist wohl auch, dass „Kommunismus“ auch in Japan als Begriff historisch kontaminiert angesehen werden muss. Damit ist gemeint, dass „Kommunismus“ mit so vielen negativen Entwicklungen in seiner Geschichte verbunden wird, die er wie eine große Last weiter mit sich trägt und ihn wenig attraktiv für Menschen macht, die Konvivialität im Kontext von Ökologie oder Feminismus denken.

Es sei darauf hingewiesen, dass es auch Versuche gibt, den Begriff des Kommunismus quasi durch eine Umbenennung zu retten. Der sehr bekannte japanische Denker Karatani Kōjin (*1941), der ursprünglich eher zu den Poststrukturalisten gezählt wurde und der 2006 die alternative NAM (New Associanist Movement) ins Leben rief, versucht in „Ein möglicher Communismus“ (Karatani 1999) das Wort *kyōsan shugi* durch das Lehnwort aus dem Englischen *komyunizumu* (communism) zu ersetzen, was allerding wenig Renosanz gefunden hat; dieses Werk dürfte im Gegenteil zu denen von Karatani gehören, die am wenigsten rezipiert und mit wenig Interesse in der Öffentlichkeit aufgenommen wurden.

Karatani hat dann in dem erheblich breiter rezipierten *Toransukuritīku – kanto to marukusu* (2001), das unter dem *Titel transcritique – on Kant and Marx* (2005 [2003] auf Englisch erschien) den Begriff der *association* als eine von vier Formen des Austausches (neben Plünderung und Redistribution, Reziprokität von Geschenken und Gegengeschenken und den Austausch durch Geld, ebd.: 278) in den Mittelpunkt gerückt und davon gesprochen, dass für Marx Kommunismus im Grunde nichts anderes als ein

associationism (ebd.: 18) gewesen sei. Karatani spricht in diesem Werk, mit Hilfe einer Lektüre von Kant und Marx einen „metaphysischen Kommunismus zu rekonstruieren“ (ebd.: XI), und macht sich schließlich Gedanken über Formen, die eine *association of associations* (ebd.: 304–306), von der Marx sprach, annehmen könnte. Da sich Denker wie Ozeki auch durchaus positiv auf den Begriff der *association* beziehen, könnte dieser Begriff als Brücke zwischen Konvivialität und Kommunismus dienen bzw. den Begriff des Kommunismus ersetzen.

Ein anderes Beispiel wäre der Terminus *Commonismus* (vgl. u.a. Soellner 2020), der die aktuelle Debatte über das Gemeinschaftseigentum (Allmende, *commons*) mit dem historischen Kommunismus sozusagen verschmelzt. Da in den konvivialistischen Diskursen immer wieder positiv auf die *commons* Bezug genommen wird, wäre dieser Begriff vielleicht eher an die Konvivialitätsdiskurse in Japan ankoppelbar.

7 *Conviviality*

7.1 *Conviviality* bei Ivan Illich

Wenn im japanischen Kontext der Begriff *kyōsei* auf Englisch immer häufiger nicht mit *symbiosis, coexistence* oder gar *harmony*, sondern mit *conviviality* wiedergegeben wird, dann hat dies auch mit der Langzeitwirkung der Rezeption der Werke von Ivan Illich (1926–2002), insbesondere mit *Tools for Conviviality* (2009 [1973]) zu tun, mit dem Illich den eher selten verwendeten englischsprachigen Terminus *conviviality* zu einem Schlüsselbegriff machte. Illich wurde bekannt und rezipiert, auch in Japan, als ein grundsätzlicher Kritiker unserer Lebensweise, ob es nun um das Bildungssystem, das Gesundheitswesen, die Industriegesellschaft oder auch den Verkehr geht. *Convivial tools* waren als Werkzeuge gedacht, die den Menschen in die Lage versetzen, selbst in Konvivialität mit seiner Produktion zu leben, im Gegensatz zu Maschinen, die den Menschen immer abhängiger machen): „As an alternative to technocratic desaster, I propose the vision of a convivial society" (ebd.: 12). Konvivialität als Begriff ist schon bei Illich sowohl sozial als auch ökologisch (in Bezug auf die soziale, technische und ökologische Umwelt) angelegt. So führt er in *Tools for Conviviality* (Illich 2009) aus:

> Honesty requires that we each recognize the need to limit procreation, consumption, and waste, but equally we must radically reduce our expectations that machines will do our work for us or that therapists can make us learned or healthy. The only solution to our environmental crisis is the shared insight of people that they would be happier if they could *work* together and *care* for each other. […] We must face the fact that the imbalance between man and the environment is just one of several mutually reinforcing stresses, each distorting the balance of life in a different dimension. (ebd.: 49 f.)

Zum Begriff der *conviviality* führt Illich aus:

> I choose the term "conviviality" to designate the opposite of industrial productivity. I intend it to mean autonomous and creative intercourse among persons, and the intercourse of their persons with their environment; […] (ebd.: 11)

Warum also wurde *kyōsei* nicht von vornherein mit *conviviality* wiedergegeben? Der Hauptgrund dürfte sein, dass 1973 *kyōsei* noch in der öffentlichen Diskussion in Japan nicht als allgemeiner Terminus präsent war und überwiegend in sehr enger Anlehnung an die biologische Symbiose verwendet wurde. Der Terminus *conviviality* in *Tools for Conviviality* (1973) wurde im Japanischen zweifach übersetzt – zum einen 1979 mit *nobiyakasa* in dem Titel *Jiyū no dakkai – gendai shakai ni okeru „nobiyakasa" wo*

motomete („Die Rückgewinnung der Freiheit – hin zu einer ‚Ungezwungenheit' in der Gesellschaft", Illich 1979) und mit *konviviariti* in *Konviviariti no tame no dōgu* („Werkzeuge für die Konvivialität", Illich 1989 und 2015). Man sieht hier, dass der Übersetzer von 1979, Iwauchi Ryōichi, große Schwierigkeiten mit dem Begriff *conviviality* hatte und ihn analog zu dem Adjektiv *nobiyaka* („frei und unbefangen, entspannt, ungezwungen") übersetzt hat, was zwar einen gewissen Teil der ursprünglichen Bedeutung abdeckt, doch nicht in seiner gesamten Spannbreite eines „Zusammenlebens" erfasst.

Bei dem zweiten Versuch von 1989 wurde der Titel von Watanabe Kyōji und Watanabe Risa direkter übersetzt, wobei hier mit *konviviariti* ein als Fremdwert sofort erkennbarer Neologismus gebildet wurde. Beide Übersetzungen trugen nicht dazu bei, die Nähe von *conviviality* und *kyōsei* sichtbar zu machen, und so wurde Illich in Japan auch nicht mit Bezug auf *kyōsei* („Symbiose", „Konvivialität") diskutiert.

7.2 *Manifeste Convivialiste*

Für die Diskussion von *kyōsei* als Konvivialität ist es von Interesse, dass 2011 im französischsprachigen Kontext ein *Convivialist Manifesto* (franz.: *Manifeste Convivialiste*) veröffentlicht wurde, dass sich auf die *conviviality* von Ivan Illich bezieht, aber direkt auf ein Symposium in Japan zurückgeht. Im Vorwort der deutschsprachigen Übersetzung *Das konvivialistische Manifest – für eine neue Kunst des Zusammenlebens* (Adloff und Leggewie 2014) wurde der Entstehungsprozess in einer Situation der ökologischen, wirtschaftlichen und politischen Krise (ebd.: 8) folgendermaßen dargestellt:

> In dieser Situation hat eine Gruppe von hauptsächlich französischen Wissenschaftlern und Intellektuellen ein Manifest herausgegeben habe, das von Umkehr und einer positiven Vision des Zusammenlebens spricht: das konvivialistische Manifest. […] Die Besonderheit des vorliegenden Manifests besteht darin, dass sich eine große Gruppe von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern ganz unterschiedlicher Überzeugungen auf einen Text einigen konnte, der in groben Zügen benennt, welche Fehlentwicklungen zeitgenössische Entwicklungen durchlaufen. Hier identifiziert das Manifest zwei Hauptursachen: das Primat des utilitaristischen, als eigennutzorientierten Denkens und Handelns und die Verabsolutierung des Glaubens an die selig machende Wirkung wirtschaftlichen Wachstums. Zum anderen wird diesen Entwicklungen eine positive Vision des guten Lebens entgegengestellt: Es gehe zuallererst darum, auf die Qualität sozialer Beziehungen und der Beziehung zur Natur zu achten. Dazu wird der Begriff des Konvivialismus (con-vivere, lat.: zusammenleben) herangezogen. Der Begriff soll anzeigen, dass es

> darauf ankommt, eine neue Philosophie und praktische Formen des friedlichen Miteinanders zu entwickeln. […]
>
> Die Initiative zu dem Manifest geht auf ein Kolloquium in Japan aus dem Jahr 2010 zurück. […] Auf dem Kolloquium in Tokio wurden die Begriffe Konvivialität und Konvivialismus unter starker Bezugnahme auf die Schriften von Ivan Illich diskutiert. […]. (ebd. 8–10)

Gastgeber war der einzige japanische Mitunterzeichner des Manifests, der Spezialist für französische Philosophie Nishitani Osamu (*1950), ehemaliger Professor an der Tokyo University of Foreign Studies und Professor an der Rikkyo University. Offensichtlich wurde dabei die Möglichkeit nicht genutzt, sich mit den vielfältigen Schriften, Überlegungen und Diskussionen zum Begriff *kyōsei* in Japan zu beschäftigten, obwohl schon zu diesem Zeitpunkt japanische Autoren und Autorinnen bewusst den Begriff der *conviviality* für *kyōsei* verwendeten.

Das Vorwort der deutschen Ausgabe nennt die belgische Politikwissenschaftlerin und „Postmarxistin“ Chantal Mouffe (*1943), den französischen Philosophen Edgar Morin (*1921), den wachstumskritischen französischen Ökonomen und Philosophen Serge Latouche (*1940), die israelische Soziologin und Emotionsforscherin Eva Illouz (*1961) und die französische Ökonomin Ève Chiapollo (*1965) als Initiatoren des Manifests. Ihm angeschlossen haben sich u.a. der deutsche Sozialphilosoph Axel Honneth (*1949), der sich mit dem Thema der „Anerkennung“ beschäftigt hat, und der Philosoph Hans Joas (*1948). Weiter soll der Soziologe Alain Caillé (*1944), der vor allem mit seiner Beschäftigung mit nicht marktförmigen Tauschverhältnissen im Anschluss an die Theorie der „Gabe“ des Anthropologen Marcel Mauss (1872–1950) bekannt geworden ist, einen wichtigen Einfluss auf das Manifest gehabt haben (ebd.: 13–24). Attraktiv ist an dieser Vorstellung der „Gabe“ wohl vor allem, dass sie, jedenfalls bei Marcel Mauss, nicht auf dem kapitalistischen Prinzip der Vermehrung und Akkumulation von Reichtum, sondern im Gegenteil auf deren Verschwendung und Zerstörung beruht.

Die Autoren der deutschen Übersetzung weisen auch darauf hin, dass der Begriff „Konvivialität“ (franz.: *convivialité*) eine eigene französische Wurzel besitzt, die wiederum den spätlateinischen Begriff der *convivialis* (gut zusammen essen und leben) aufgreift; im 19. Jahrhundert habe der er „damit die Freude des Beisammenseins, der guten und freundschaftlichen Kommunikation im Rahmen einer Tischgesellschaft“ bezeichnet (ebd.: 12). Die Autoren betonen auch hier, vermutlich im Anschluss an Illich: „Konvivialität beschreibt hier also den freundlichen Umgang, den Men-

schen untereinander pflegen können, sowie ein freiheitliches Verhältnis, das sie zu den ‚Dingen' […] haben können." (ebd.). Das Adjektiv *convivial* existiert sowohl im Englischen als auch im Französischen.

Wenn wir das Manifest, vor allem seinen Schlüsselbegriff *conviviality*, mit den diversen japanischen Veröffentlichungen zum Thema *kyōsei* vergleichen, so ergeben sich wesentliche Übereinstimmungen und wichtige Unterschiede. Wie *kyōsei* beinhaltet die *conviviality* gleichzeitig soziale (das Mensch-Mensch-Verhältnis, einschließlich ökonomischer, politischer oder kultureller) Aspekte als auch ökologische (Mensch-Natur-Verhältnis) Fragen. Im Unterschied zu *kyōsei* aber scheinen diese Fragen kaum bipolar oder dichotomisch verstanden zu werden, also als eine Harmonisierung zweier Akteure mit unterschiedlichen Interessen (schwach – stark, Mensch – Natur, Frau – Mann, Stadt – Land, behindert – nicht behindert usw.).

Der Aufruf, den ich hier in seiner gekürzten englischen Fassung (http://www.convivialisme.org/archive/jp.html, Zugriff am 02.06.2020) zitieren möchte, besteht aus einer Einleitung und vier verschiedenen Kapiteln. Ich zitiere die ersten beiden Absätze:

> Humanity has never had so many material resources as well as scientific and technical expertise at its disposal. Taken as a whole, its wealth and power have grown to an extent unimaginable in previous centuries. There is no evidence that this has made us any happier, but there is little desire for a reversal of the trend, given the prevalent view that new opportunities for personal development and collective achievement continue to unravel every day.
>
> Yet, conversely, there are plenty of reasons to believe that this accumulation of power cannot continue endlessly, in its present technological logic, without becoming self-destructive and threatening to the moral and physical survival of humanity. The first threats that we are required to address are material, technical, ecological and economical. In a word: Entropical threats. We are, however, much less able to even begin to imagine answers to the second type of threats, that is moral and political threats. In a word: Anthropogenic threats.

Die Bedrohungen sind also sowohl ökologischer (entropischer) als auch sozialer (anthropogener) Natur. In der deutschen Übersetzungen werden, in dieser Reihenfolge, folgende Gefahren genannt (Adloff, Leggewie 2014: S. 40f.): die Klimakatastrophe, die Zerstörung der Ökosysteme, Atomkatastrophen (Tschernobyl, Fukushima), Verknappung der Energieressourcen und Nahrungsmittel, Arbeitslosigkeit und Armut, Kluft zwischen Arm und Reich, das Zerbrechen politischer Strukturen, die mögliche Wiederkehr großer Kriege, Terrorismus, allgemeine Unsicherheit, die zunehmende Verbreitung krimineller Untergrundorganisationen und der politische Einfluss der Hochfinanz.

Wir sehen hier, dass in der Reihe der genannten Bedrohungen von ökologischen Fragen (Mensch-Natur-Verhältnisse) ausgegangen und dann zu sozialen Fragen (Mensch-Mensch-Verhältnisse) übergegangen wird.

Schlüsselbegriffe in dem Manifest sind weiter die ökologische Kritik an der „Entropie“ (ebd.: 44), also die Gefahren, die von einem ständigen Wachstum ausgehen, und die sozialen Fragen von Macht, Rivalität und Gewalt (ebd.: 55). Weiter wird vor allem der *homo oeconomicus*, die Dominanz des ökonomischen Denkens, kritisiert; der Begriff des „Kapitalismus“ fällt hier nicht, aber wahrscheinlich ist sehr wohl eine kapitalistische Ökonomie damit gemeint (ebd.: 52–56). In Kapitel II werden vier Grundfragen formuliert (http://convivialisme.org/archive/abriged-version-convivialist-manifesto.html, Zugriff am 02.06.2020):

- ***The moral question***: what can individual hope for and what should they forbid themselves from doing?
- ***The political question***: what are the legitimate political communities?
- ***The ecological question***: what can we take from nature and what should we give back?
- ***The economic question***: how much material wealth are we allowed to produce, while remaining within the boundaries framed by the answers provided on the moral, political, and ecological planes?

Von diesen Fragen ausgehend werden in Kapitel III vier Prinzipien formuliert, die der Politik weltweit zugrunde liegen sollen (http://convivialisme.org/archive/abriged-version-convivialist-manifesto.html, Zugriff am 02.06.2020): Principle of common humanity; Principle of common sociality; Individuation principle; Mastered and creative confrontation principle (ebd.). Diese Betonung des zugleich Gemeinsamen und Gemeinschaftlichen und des Individuellen teilen die Autoren und Autorinnen des Manifests mit der überwiegenden Zahl der Vertreter einer *kyōsei*-Gesellschaft in Japan.

Der Schlüsselbegriff hier ist *common*, die Betonung der Gemeinsamkeit der Menschen, die gemeinsam zur Lösung der verschiedenen Aufgaben beitragen sollen. Das Manifest folgt Illich nicht in seiner Radikalität, in der er auf das autonome, freie Subjekt setzt, aber auch für die mehrheitlich französischen Intellektuellen steht das freie Subjekt wenigstens teileweise im Mittelpunkt ihres Denkens. Demokratie ist auch immer ein Ort, an dem Interessen und Ideen konkurrieren und miteinander in Konfrontation geraten; das Recht auf Konfrontationen wird aber auch in der japanischen Diskussion üblicherweise nicht bestrittenen.

In Kapitel IV wird neben einem Mindest- und einem Höchsteinkommen auch folgendes für die Politik „legitimer Staaten“ vorgeschlagen: „Sie ach-

ten auf das rechte Gleichgewicht zwischen privaten, gemeinsamen, kollektiven und öffentlichen Gütern und Interessen“ (Adloff, Leggewie 2014: 66). Hier ist wiederum ein Anknüpfungspunkt an die *kyōsei*-Diskussion in Japan möglich, in der die Balance der drei Faktoren privat-gemeinschaftlich-öffentlich (*ji*, *kyō*, *kō*, 自共公) ja auch eine wichtige Rolle spielt. In den weiteren Punkten werden die „Vermehrung gemeinsamer und assoziativer Tätigkeiten“, also die Stärkung des (*kyō*), und die Ausweitung der Selbstverwaltung, weiter die Demokratisierung gerade mit Hilfe „digitaler Netze“ und der Schutz und die Ausweitung traditioneller Gemeingüter (*commons*, Allmende) befürwortet (ebd.: 66 f.). Angeschlossen werden konkrete ökologische und ökonomische Maßnahmen, so wie ein Kapital V mit der Frage „Was tun?“.

Als gedanklicher Kern des Manifestes kann eine Verbindung von Ökonomie und Ökologie und insbesondere die Kritik an einer auf Wachstum beruhenden Wirtschaftsordnung betrachtet werden, die sich insbesondere auf die wachstumskritischen Schriften von Serge Latouche beziehen.

Es gibt also durchaus eine ganze Reihe von Parallelen zwischen dem Begriff der *conviviality/convivialiste* des Manifests und dem Begriff *kyōsei*, z.B. in der Betonung des Gemeinschaftlichen, des *common*. Ein wesentlicher Unterschied zu den Thesen des Manifests liegt darin, dass in der japanischen Diskussion meist von *kyōsei* als Harmonisierung bzw. als ein produktiver Ausgleich zwischen zwei verschiedenen, sich tendenziell widersprechenden Akteuren gesehen wird, idealtypischerweise zwischen einem schwächeren und einem stärkeren Partner, wie es auch in dem zugrundeliegenden Begriff des *kyōsei* als Symbiose meist der Fall ist. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass in der japanischen Diskussion die Bedeutung der „Kommunikation“ (Konsensbildung) betont wird, mit der die unterschiedlichen Interessen und Sichtweisen als kommunikativer Konsens einander näher gebracht werden, während in der europäischen Diskussion die Frage der Demokratie, also eher die Willensbildung einer Mehrheitsmeinung und der politische Einfluss der Mehrheit, in den Mittelpunkt gerückt wird. Den Hintergrund dieses Unterschieds bildet wohl die große Bedeutung, die dem autonomen Subjekt als Träger der *conviviality* bei westlichen Denkern zukommt. „Kommunikation“ zielt auf Konsens und Harmonisierung bestehender Unterschiede, während „Demokratie“ das Durchsetzen einer Mehrheitsmeinung in einer konfliktbeladenen, konfrontativen Auseinandersetzung meint.

Wie schon erwähnt, ist es bemerkenswert, dass im Gegensatz zu den Übersetzungen des Begriffs *conviviality* von Ivan Illich diesmal die japa-

nische Übersetzung des zuerst in französischer Sprache veröffentlichten *Manifeste convivialiste* auf der Homepage der *Les Convivialiste* [24] *Kyōsei shugi sengen* („Konvivialistisches Manifest“, 共生主義宣言) lautet. Hier wird also mit Blick auf Japan sehr deutlich *convivialty/convivialiste* mit *kyōsei* verbunden *und als kyōsei shugi* (*kyōsei*-ismus*)* verstanden.

[24] http://convivialisme.org/archive/abriged-version-convivialist-manifesto.html, Zugriff am 02.06.2020.

8 Schlusswort: Potentiale und Grenzen des Begriffs *kyōsei*

In dieser Schrift wird der Begriff *kyōsei* (共生, „Konvivialität“ oder auch „Symbiose“) hinsichtlich seiner Entwicklung seit den 80er Jahren, den Feldern seiner Verwendung in den diversen akademischen Diskursen in Japan, seiner metaphorischen Herkunft aus dem Bereich der Ökologie, seiner inneren Funktionsweise als in eine im weitesten Sinn dialektische, bipolare oder dichotomische Beziehung, die vom Konflikt in Richtung Harmonisierung und Kooperation geführt werden soll, und hinsichtlich seiner Beziehung zu anderen Begriffen wie Nachhaltigkeit oder *multicultarism* mit Hilfe einer breiten, aber längst nicht vollständigen Lektüre von Publikationen in Japan beschrieben und analysiert, und weiter mit den Begriff der Konvivialität (*conviviality*, *convivialité*), der Ökologie, dem Kommunitarismus und dem Kommunismus in westlichen Diskursen verglichen. *Kyōsei* wird in den verschiedenen Publikationen oft als ein relativ undefinierter Klammerbegriff verwendet, der verschiedene stärker analytische Begriff und Praktiken miteinander verbindet.

Ein großer Vorteil des Begriffs der Konvivialität ist sicherlich, dass er sowohl ökologische (Mensch-Natur-Verhältnisse) als auch im weitesten Sinn soziale (Mensch-Mensch-Verhältnisse) Fragen gleichermaßen behandeln kann, also auf der Ebene der Konvivialität die Frage gestellt werden kann, wie denn eine nachhaltig-ökologische, multikulturelle, integrative, friedliche und kooperative Gesellschaft aussehen könnte. Seine Schwäche besteht vielleicht darin, dass er immer, wie bei der Symbiose, zwei Partner braucht, die zur Harmonisierung und Kooperation tendieren, was die Konstruktion eines Konvivialitäts-Systems (wie z.B. bei einem ökologischen System) schwierig werden lässt.

Ein *kyōsei*-Gesellschaftssystem („Konvivialitäts“-Gesellschaftssystem oder auch ein Konvivialismus) würde aus einer Vielzahl verschiedener sozialer (einschließlich ökonomischer) und ökologischer Beziehungen bestehen, in der jeweils zwei Partner vom Konflikt über die Konkurrenz und die Koexistenz hin zu einer friedlichen Kooperation tendieren. Von daher besteht eine gewisse Vorliebe in den Konvivialitätsdiskursen für Formen der Kommunikation einerseits und Formen der Kooperation (Gemeinschaften und *communities*, Assoziationen, Genossenschaften, *commons*, NPOs, Selbsthilfegruppen etc.) jenseits von Staat und Markt andererseits.

Es bleibt abzuwarten, ob die Konjunktur des Begriffs *kyōsei* als „Konvivialität" in Japan zu einer weiteren Vernetzung, zu Ausbildung eines Konvivialitäts-Dispositivs führt, oder der Begriff wieder von anderen abgelöst wird. Eventuell führt die Entwicklung des Begriffs zu einer Theorie oder Ideologie des Konvivialismus, der vor allem die sozialen und ökologischen Fragen der Gesellschaft miteinander verbindet. Dafür wäre es aber wohl auch notwendig, dass die relative Sprachlosigkeit zwischen den Vertretern einer Konvivialität in westlichen Diskursen und den Repräsentanten der *kyōsei*-Diskurse in Japan und im ostasiatischen Raum aufgehoben wird, sie häufiger als bisher miteinander in Kontakt treten und Diskussionen zur Konvivialität führen.

9 Literatur

Anbo, Norio, Hosomi Kazushi, Takeda Shō und Ikeno Satoshi (Ed.): *Kurosubōdā kara miru kyōsei to fukushi – seikatsu kūkan ni miru ekkyōsei* (The Cross-border Perspective: New Directions for Future Society). Kyoto: Minerva shobō, 2005.

Adloff, Frank und Claus Leggewie: *Das konvivialistische Manifest – Für eine neue Kunst des Zusammenlebens*. Übers. aus dem Franz.von Eva Moldenhauer. Bielefeld: transcript Verlag, 2014.

Adloff, Frank und Volker M. Heins (Hg.): *Konvivialismus, eine Debatte*. Bielefeld: transcript Verlag, 2015.

Andō, Kiyoshi: „Kōkūki jiko izoku no shinri to ‚kyōsei', in: Takemura, Makio und Matsuo Tomonori (Ed.): *Kyōsei no katachi – „kyōseigaku" no kōchiku o mezashite*. Tokyo: Seishin shobō, 2006, S. 73–90.

Anezaki, Hiroshi: *Tokubetsu shien kyōiku – inkurūshibu na kyōsei shakai wo mezashite dai4han*. Okayama: Daigaku kyōiku shuppan, 2017 [1. Aufl. 2006].

Aramaki, Shigeto, Enoi Yukari, Ehara Hiromi, Kojima Yoshimi, Shimizu Kōkichi, Minamino Natsuko, Miyajima Takashi und Yamano Ryōichi (Ed.): *Gaikokujin no kodomo hakusho – kenri, binkon, kyōiku, bunka, kokuseki to kyōsei no shiten kara*. Tokyo: Akashi shoten, 2017.

Bookchin, Murray: *The Philosophy of Social Ecology – Essays on Dialectical Naturalism* (2.Aufl.), Montreal, New York, London: Black Rose Books, 1996 [1. Aufl. 1990].

Brain Works Group: *Chikyū to kyōsei suru bijinesu senkushatachi*. Tōkyō: Kanaria Komyunikēshonzu, 2017.

Deleuze, Gilles und Félix Guattari: *Rhizome – Introduction*. Paris, Les Editions de Minuit, 1976.

Falbo, Toni und Letitia Ann Peplau: „Power Strategies in Intimate Relationship", in: *Journal of Personal Psychology and Social Psychology*, Nr. 38, 1980, S. 618–628

Fujimoto, Kiyohiko: „Ōjō to kyōsei – Hōnen jōdōkyō to sono tenkai", in: Nihon bukkyō gakkai (Ed.): *Bukkyō ni okeru kyōsei no shisō*. Kyoto: Heirakuji shoten, 1999.

Fujita, Hidenori: *Kyōiku kaikaku – kyōsei jidai no gakkōzukuri*. Tokyo: Iwanami (Iwanami shinsho 511), 1997 (20. Aufl. 2011).

Ders.: *Kyōiku kaikaku no yukue – kakusa shakai ka kyōsei shakai ka*. Tokyo: Iwanami (Iwanami Bukkuretto 688), 2006.

Fujitani, Shū, Ozeki Shūji und Ōya Sadaharu (Ed.): *Kyōsei to kyōdō, rentai no mirai – 21seiki ni takusareta shisō*. Tokyo: Aoki shoten, 2009.

Fukuda, Reiko und Sunako, Takehiko: „Kyōsei shakai he mukete ningen kōzō no shikumi to sono arikata – jiko to tasha no kankei ni shōten wo atete", in: *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū*, Band 12, Nr. 1 (2018), S. 111–131.

Fukui, Akiko: „Andō Shōeki no furusato to aomori kara ‚nō' no fukken wo kangaeru. (For Construction of the Kyosei Sustainable Society: The Thoughts of Shoeki Ando)", in: *Kankyō shisō, kyōiku kenkyū*, Nr. 7 (2014), S. 119–125.

Fukutome, Kazuhiko und Taketani Yoshiyuki (Ed.): *Kyōsei shakairon no tenkai*. Kyoto: Kōyō shobō, 2017.

Furukawa, Seiji, Yamada Makoto und Fukumoto Eiko (Ed.): *Baio jidai ni kyōsei wo tou – hanyūsei no riron*. Tokyo: Tsuge shobō, 1988.

Furusawa, Kōyū: *Kyōsei shakai no riron – inochi to kurashi no shakai keizaigaku*. Tokyo: Gakuyō shobō, 1988.

Ders.: *Kyōsei jidai no shoku to nō – seisansha to shōhisha wo musubu*. Tokyo: Ie no hikari kyōkai, 1990.

Ders., Kabukurinuma-fuyuimizu-tanpo-purojekuto, Murayama Kunihiko und Kawana Hideo: *Kankyō to kyōsei suru „nō" – yūki nōhō, shizen saibai, tōki tansui nōhō*. Kyoto: Minerva shobō, 2015.

Fuse, Motoi: Ders.: „Kankyō mondai no kaiketsu no tame no ‚monogatari' ni kansuru kōsatsu (An inquiry into the Potential of „Narratives" for Solving the Environmental Problems: A viewpoint from „Kyosei")", in: Kyōsei shakai shisutemu kenkyū gakkai (Ed.): *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū* (*Chikyū ondanka to kyōsei shakai*), Band 3, Nr. 1. Tokyo: Nōrin tōkei shuppan, 2009, S. 117–130.

Ders.: *Kankyō shisō ni okeru „kyō" ni kansuru genndaiteki kōsatsu* (PhD thesis). Tokyo: Tōkyō nōkō daigaku gakuin (Rengō nōgaku kenkyūka, nōrin kyōsei shakai kagaku senkō), 2011.

Ders.: „Ningen ni totte no kyōsei o kangaeru – ‚kyō' no shiza kara no apurōchi", in: Uegaki, Takahide und Ozeki Shūji: *Kankyō tetsugaku to ningengaku no kakehashi – gendai shakai ni okeru ningen no kaimei*. Yokohama: Seori shobō, 2015, S. 261–285.

Gare, Arran: *Postmodernism and the Environment*. London: Routledge, 1995.

Gotō, Akira: „Ibunka, ishūkyō no tairitsu to taiwa", in: Takemura, Makio und Matsuo Tomonori (Ed.): *Kyōsei no katachi –„kyōseigaku" no kōchiku o mezashite*. Tokyo: Seishin shobō, 2006, S. 92–115.

Hanazaki, Kōhei: *Aidentiti to kyōsei no tetsugaku*. Tokyo: Heibonsha (erw. Aufl., 1993), 2001.

Ders.: *Kyōsei he no shokuhatsu – datsushokuminchi, tabunka, rinri wo megutte*. Tokyo: Misuzu, 2002.

Hiramoto, Kazuo: *Kankyō kyōsei no toshizukuri (Shinjidai no toshi keikaku 4)*. Tokyo: Gyōsei.

Hirano, Susumu: *Robotto hō (robot law) – AI to hito no kyōsei ni mukete*. Tokyo: Kōbundō, 2017.

Hirataka, Fumiya und Kimura Gorō Kurisutofu (Ed.): *Tagengoshugi shakai ni mukete*. Tokyo: Kuroshio shuppan, 2017.

Hori, Masatsugu (Ed.): *Kyōsei no shōgaigaku – haijo to rihan wo koete*. Tokyo: Akashi shoten, 2012.

Hoshi, Tsutomu: *Kyōsei jidai no toshi nochi kanriron – arata na hōseido no teigen* (*Management Scheme for Urban Farmland of the Kyosei Age – A Proposal of the new Legal System*). Tokyo: Nōrin tōkei shuppan, 2009.

Illich, Ivan: *Tools of Conviviality*. New York, London: Harper & Row, 2009 [1973].

Ders.: *Selbstbegrenzung – Eine politische Kritik der Technik* (*Tools of Conviviality*). Übers. aus dem Engl. von Ylva Eriksson-Kuchenbuch. Reinbek: Rowohlt, 1975.

Ders.: *Jiyū no dakkai – gendai shakai ni okeru „nobiyakasa" wo motomete* (*Tools of Conviviality*). Übers. aus dem Jap. von Iwauchi Ryōichi. Tokyo: Yūgakusha, 1979.

Ders.: *Konviviariti no tame no dōgu* (*Tools of Conviviality*). Übers. aus dem Jap. von Watanabe Kyōji und Watanabe Risa. Tokyo: Nihon editāsukūru shuppanbu, 1989, und Tokyo: Chikuma gakubei bunko, 2015.

Inoue, Tatsuo: *Kyōsei no sahō – kaiwa toshite no seigi*. Tokyo: Sōbunsha, 1986 [8. Aufl. 2004].

Ders., Nawata Toshihiko und Katsuragi Takao (Ed.): *Kyōsei he no bōken*. Tokyo: Mainichi shinbunsha, 1992.

Ishibashi, Yukiko, Itō Yumi und Yoshito Munehisa: *Atarashii tokubetsu shien kyōiku* (*Kyōsei jidai no tokubetsu shien kyōiku 1*). Tokyo: Chōsei, 2018.

Ishii, Satoshi, Kume Teruyuki, Hasegawa Noriko, Sakuragi Toshiyuki und Ishiguro Taketo 2013): *Hajimete manabu ibunka komyunikēshon – tabunka kyōsei to heiwa kōchiku ni mukete*. Tokyo: Yūhikaku, 2013.

Isomura, Sanae (2015): „Gurōbaruka no ‚kyōson' to ekkyōteki gabanansu – tairitsu, kyōson, kyōsei", in: Kokugakuin daigaku kenkyū kaihatsu suishin sentā (Ed.). *Kyōsongaku 3 – Fukkō, chiiki no sōsei – risuku sekai no yukue.* Tokyo: Kōbundō, 2015, S. 205–220.

Itō, Shizuko: *Yobiyose kōreisha – koritsu kara kyōsei he*. Nagoya: Fūbaisha, 2010.

Iwanami shin – tetsugaku kōgi (Philosophical Lectures Today) 6 – tomo ni ikiru. Tokyo: Iwanami, 1998.

Jie, Xu (Jo Ketsu): *Kyōsei keizaigaku* (*Symbiotic Economics) jō*. Übers. aus dem Chinesischen von Zhu Yan. Tokyo: Tōyō keizai shinpōsha, 2015.

Ders.: *Kyōsei keizaigaku* (*Symbiotic Economics)*. Übers. aus dem Chinesischen von Zhu Yan. Tokyo: Tōyō keizai shinpōsha, 2015.

Kagami, Tomiyo: *Tabunka kyōseiron – tayōsei rikai no tame no hinto to resson*. Tokyo: Akashi shoten, 2013.

Kakehashi, Nobuaki: „Jōdōkyō to kyōsei no shisō – kankyō rinri to setten wo motomete", in: Nihon bukkyō gakkai (Ed): *Bukkyō ni okeru kyōsei no shisō*. Kyoto: Heirakuji shoten, 1999, S. 229–246.

Kamada, Toshiko: *Danjo kyōsei shakai no wākushearingu – rōdō to seikatsu no shakaigaku*. Tokyo: Saiennsusha, 1995.

Kameyama, Sumio: „Tōyō shisō kara no ningen–shizen kankei rikai he no kiyo no kanosei – bukkyō shisō wo chūshin ni", in: *Ekofirosofī no genzai – shizen to ningen no tairitsu wo koete*. Tokyo: Ōtsuki shoten, 2001, S. 108–132.

Ders.: „Kankyō shisō toshite no bukkyō shizenkan no ninensei", in: Kasamatsu, Kōichi und Karl Anton Sprengard (Ed.): *Gendai kankyō shisō no tenkai – 21seiki no shizenkan wo tsukuru*. Tokyo: Shinsensha, 2004, S. 119–143.

Ders.: *Kankyō rinri to fūdo – nihonteki shizenkan no gendaika no shiza*. Tokyo: Ōtsuki shoten, 2005.

Ders.: „Takemura Makio: Buddisuto ekorojī – kyōsei, kankyō, inochi no shisō", in: *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū*, Band 11, Nr. 1 (2017), S. 287–304.

Ders.: „Kyōsei shakai rinen to sōmoku kokudo jōbutsu shisō no igi", in: *Kankyō shisō – kyōiku kenkyū* (*Journal of Environment Thought and Education*), Nr. 10 (2017), S. 33–39.

Kanamori, Toshie und Kitamura Setsuko: *Sengyōshufu no kieru hi – danjo kyōsei no jidai*. Tokyo: Yūhikaku, 1986.

Kankyō kyōsei jūtaku suishin kyōgikai (Ed.): *Kankyō kyōsei jūtaku hayawakari sekkei gaido – 30 shuhō to 10 no sumaikata*. Tokyo: Sōjūsha, 2017.

Kankyōshō (Ed.): *Kankyō hakusho: kankyōkei shakai hakusho/seibutsu tayōsei hakusho – chikyū to no kyōsei ni muketa tashika na chie, kihan, kōdō*. Tokyo: Nikkei insatsu kabushikigaisha, 2011.

Karatani, Kōjin: *Kanōsei naru komyunizumu*. Tokyo: Ōta shoten, 1999.

Ders.: *Toransukuritīku – Kanto to marukusu*. Tokyo: Ōta shoten, 2001.

Ders.: *Transcritique: on Kant and Marx*. Übers. von Sabu Kohso. Cambridge M.A., London: MIT Press, 2005 [2003].

Karita, Shinji: „„Kyōson ni tsuite – seiji tetsugakuteki kōsatsu“, in: Kokugakuin daigaku kenkyū kaihatsu suishin sentā (Ed.): *Kyōsongaku 2 – Saigai no hito to bunka yuragi sekai.* Tokyo: Kōbundō, 2014.

Katō, Hisatake (Ed.): *Kankyō to rinri – jizen to ningen no kyōsei wo motomete (Ecology and Ethics)*. Tokyo: Yūhikaku, 2005 (Neuaufl., 1998).

Katsuragi, Takao (Ed.): *Kotoba to kyōsei – gengo no tayōsei to shimin shakai no kadai*. Tokyo: Sangensha, 2003.

Kawaji, Yuka: „Tagengo kyōsei shakai no kōseiin no tame ni ‚mō hitotsu no gengo‘ – nihon shuwa, soshite mō hitotsu no gaikokugo“, in: *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū*, Band 12, Nr. 1, 2018, S. 41–56.

Kawamitsu, Shin'ichi: *Okinawa, ne kara no toi – kyōsei he no katsubō*. Tokyo: Tairyūsha, 1978.

Kawamori, Masato, Kurimoto Eisei und Shimizu Kōkichi: *Kyōseigaku ga tsukuru sekai*. Ōsaka: Ōsaka daigaku shuppansha, 2016

Kawamoto, Takashi: *Iwanami shin tetsugaku kōgi 6 – tomo ni ikiru*. Tokyo: Iwanami shoten, 1998.

Ders.: *Kyōsei kara*. Tokyo: Iwanami shoten, 2008.

Kim, Taemyeong: *Kyōsei shakai no tame no futatsu no jinkennron*. Tokyo: Toransubyū, 2006.

Kim, Yunjeong: *Tabunka kyōsei kyōiku to aidentiti*. Tokyo: Akashi shoten, 2007.

Kitano, Shū: *Kyōsei jidai no chiikizukuriron – ningen, manabi, kankeisei kara no apurōchi*. Tokyo: Nōrin tōkei shuppan, 2008.

Kobayashi, Naoki (Ed.): *Sōgō ningengaku no kokoromi* (*shirīzu Sōgō ningengaku 1*). Tokyo: Gakubunsha, 2006.

Kokugakuin daigaku kenkyū kaihatsu suishin sentā (Ed.): *Kyōsongaku – bunka, shakai no tayōsei.* Tokyo: Kōbundō, 2012.

Kokugo daijiten. Tōkyō: Shōgakkan, 1981.

Dass.: *Kyōsongaku 2 – Saigai no hito to bunka yuragi sekai*. Tokyo: Kōbundō, 2014.

Dass.: *Kyōsongaku 3 – Fukkō, chiiki no sōsei – risuku sekai no yukue.* Tokyo: Kōbundō, 2015.

Dass.: *Kyōsongaku 4 – tabunka sekai no kanosei.* Tokyo: Kōbundō, 2017.

Kurokawa, Kishō: *Kyōsei no shisō – mirai wo ikinuku raifusutairu*. Tokyo: Tokuma shoten, 1987.

Ders.: *Shin Kyōsei no shisō – sekai no shinchitsujo*. Tokyo: Tokuma shoten, 1996.

Ders.: *Toshi kakumei – kōyū kara kyōyū he*. Tokyo: Chūō kōron shinsha, 2006.

Kurihara, Akira (Ed.): *Kyōsei no hō he* (*Kōza sabetsu no shakaigaku* 4). Tokyo: Kōbundō, 1997.

Kurosawa, Mitsuru (Ed.): *Kokusai kyōsei to ha nanika – heiwa de kōsei na sekai he.* Tokyo: Tōshindō, 2014.

Kyōseigaku – Sapientia Convivendi.

Kyōseikei keizai suishin fōramu (Ed.): *Daremo kiranai, wakenai keizai – jidai wo kaeru shakaiteki kigyō*. Tōkyō: Dōjidaisha, 2009.

Kyōsei shakai shisutemu kenkyū gakkai (Ed.): *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū* (*Chikyū ondanka to kyōsei shakai*), Band 3, Nr. 1. Tōkyō: Nōrin tōkei shuppan, 2009.

Dies.: *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū* (*Kyosei Studies*, Kankyō kyōsei shakai sōzō no tame no kyōiku, hitozukuri), Band 4, Nr. 1. Tōkyō: Nōrin tōkei shuppan, 2010.

Dies.: *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū* (*Kyosei Studies*, Chiiki saisei no aratana ninaite to „nō“ no genjō), Band 10, Nr. 1. Tōkyō: Nōrin tōkei shuppan, 2016.

Dies.: *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū* (*Kyosei Studies*, Kyōsei shakai wo tsukuru: jidai no heisoku wo koete), Band 11, Nr. 1. Tōkyō: Nōrin tōkei shuppan, 2017.

Līlā Nr. 5 (2007).

Link, Jürgen und Ulla Link-Heer: „Kleines Begriffslexikon“, in: *kultuRRevolution – zeitschrift für angewandte diskurstheorie*, 11 (1986), S. 70f.

Ders.: *Versuch über den Normalismus – Wie Normalität produziert wird*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1997.

Matsumoto, Hisashi: „Shintō ni okeru ‚kyōson‘ no kanōsei,“ in: Kokugakuin daigaku kenkyū kaihatsu suishin sentā (Ed.): *Kyōsongaku 2 – Saigaigi no hito to bunka yuragi sekai.* Tokyo: Kōbundō, 2014, S. 149–164.

Minei, Masaya und Ozawa Makiko (Ed.): *Kyōsei, kyōiku wo motomete – kakawari wo minaosu* (Kyōiku sōken kenkyū riron kōza – 21seiki wo hiraku kyōiku, Band 2). Tokyo: Akashi shoten, 1996.

Miyamoto, Hisao (2011): *Heburaiteki datsuzairon – Aushuvittsu kara tasha to no kyōsei* (*Naissance de l'Ehyehlogie – De l'Auschwitz à la Convialité avec autrui*). Tokyo: Tōkyō daigaku shuppansha.

Ders. (Ed.): *Sapientia Conviviendi – Shūkyōteki kyōsei shisō*. Narashino: Kyōyūsha, 2012 (Jōchi daigaku shingakubu kyōkasho shirīzu).

Ders. (Ed.): *Sapientia Conviviendi – Shūkyōteki kyōsei no tenkai*. Narashino: Kyōyūsha, 2013 (Jōchi daigaku shingakubu kyōkasho shirīzu).

Ders. (Ed.): *Sapienta Convivendi – Shūkyōteki kyōsei to kagaku*. Narashino: Kyōyūsha, 2014 (Jōchi daigaku shingakubu kyōkasho shirīzu).

Miyamoto, Tarō: *Kyōsei hoshō <sasaeai> no senryaku*. Tokyo: Iwanami shoten (Iwanami shinsho 1639), 2017.

Miyazaki, Nobuyuki (Ed.): *Kyōseigata manejimento no tame ni – kankyō eikyō hyōka keisū JEPIX no kaihatsu* (ICU 21seiki COE shirīzu, Band 5). Tokyo: Fukōsha, 2008.

Miyazaki, Satoshi und Sugino Toshiko (Ed.): *Gurōbaruka to gengo seisaku – sasutinaburu na kyōsei shakai, gengo kyōiku no kōchiku ni mukete*. Tokyo: Akashi shoten, 2017.

Mori, Noriko, Uematsu Yukiko und Akiyama Kenji (Ed.): *Omoshiroi Danjo kyōsei no shakaigaku*. Tokyo: Gakubunsha, 1999.

Dies. (Ed.): *Danjo kyōsei no shakaigaku*. Tokyo: Gakubunsha, 2003.

Murakami, Katsuzo: „Kyōdōtai to kojin rinri – ‚kindaiteki‘ jiga no kōzō“, in: Takemura, Makio und Matsuo Tomonori (Ed.): *Kyōsei no katachi – „kyōseigaku“ no kōchiku o mezashite*. Tokyo: Seishin shobō, 2006, S. 52–72.

Murakami, Yōichirō, Kawamura Noriko und Chiba Shin: *Toward a Peaceable Future: Redefining Peace, Security and Kyosei from a Multidisciplinary Perspective*. Pullmann, WA: The Foley Institute, WSU, 2005.

Ders. und Thomas J. Schoenbaum: *A Grand Design for Peace and Reconciliation – Achieving* Kyosei *in East Asia*. Cheltenham: Edward Elgar Pub, 2008.

Ders. und Chiba Shin: *Heiwa to wakai no gurandodezain – higashi ajia ni okeru kyōsei wo motomete* (ICU 21seiki COE shirīzu, Band 10). Tokyo: Fukōsha, 2009.

Murata, Kazuyo (Ed.): *Kyōsei no gengogaku – jizoku kanō na shakai wo mezashite*. Tokyo: Hitsuji shobō, 2015.

Nakajima, Takahiro: *Kyōsei to purakushisu – kokka to shūkyō*. Tokyo: Tōkyō daigaku shuppankai, 2011.

Nagamachi, Yūji: „„Zettaiteki ni hoka naru mono‘ kara no baitai seisei wo tōshite kyōsei (1) – sono junbi kōsatsu toshite no sonzai-shinron wo gentei suru mono kara no topojī he mukete“, in: *Kyōseigaku*, Nr. 2 (2010), S. 59–79.

Nakakita, Tōru: „Kokusai keizai ni okeru kyōsei he no kadai“, in: Takemura, Makio und Matsuo Tomonori (Ed.): *Kyōsei no katachi – „kyōseigaku“ no kōchiku o mezashite*. Tokyo: Seishin shobō, 2006, S. 116–142.

Nakamura, Ryōgon: *Shinran bukkyō „inochi“ no kyōseiryoku*. Tokyo: Shunjūsha, 2007.

Nakasato, Satoshi: „Kyōsei to fukushi – kurushimi no kyōsei“, in: *Kyōsei no katachi – „kyōseigaku“ no kōchiku o mezashite*. Tokyo: Seishin shobō, 2006, S. 143–169.

Nakayama, Tomoharu: *Kyōsō kara kyōsei no shakai he – jizen no mekanizumu kara manabu*. Tokyo: Hokuji shuppan, 2012.

Nihon bukkyō gakkai (Ed.): *Bukkyō ni okeru kyōsei no shisō*. Kyoto: Heirakuji shoten, 1999.

Nihon fukushi daigaku ajia fukushi shakai kaihatsu kenkyū sentā 2017 (Ed.): *Chiiki kyōsei no kaihatsu fukushi – seido apurōchi wo koete*. Kyoto: Minerva shobō, 2017.

Nihon rinshō shinri gakkai (Ed.): *Sengo tokushu kyōiku – sono kōzō to rinri no hihan – kyōsei, kyōiku no genri wo motomete.* Tokyo: Shakai hyōronsha, 1980.

Nishio, Takashi (Ed.): *Bunken, kyōsei shakai no shinrin gabanansu – chisan chishō no susume* (ICU 21seiki COE shirīzu, Band 6). Tokyo: Fukōsha, 2008.

Nobuta, Rina: *Ningen chūshin no kaihatsu to jendā – kyōsei shakai no jitsugen ni mukete*. Nagoya: Sankeisha, 2013.

Nomoto, Sankichi: *Inochi no mure – kyōsei kyōshi no genshō*. Tokyo: Shakai hyōronsha, 1985.

Oba, Takeshi u.a. (Ed.): *Gendai rinrigaku jiten*. Tokyo: Kōbundō, 2006.

Obara, Hideo: „„Kyōsei‘ shakai no kanōsei wo ningen to shakai wo kangaeru (The Way to Realize the Concept of Kyosei (Include Symbiosis) in Human Society)“, in: Kyōsei shakai shisutemu kenkyū gakkai (Ed.): *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū*, Band 1, Nr. 1, 2007, S. 1–14.

Oda, Makoto: *„Kyōsei“ he no genri*. *Oda Makoto Zenshū 10*. Tokyo: Kōdansha, 2011 [Erste Aufl.1978].

Ders.: *„Korosu na“ to „kyōsei“ – daishinsai to tomo ni kangaeru*. Tokyo: Iwanami shoten (Iwanami junia shinsho 252), 2007 (6. Aufl., 1995).

Ōe, Kenzaburō, Ueda Satoshi, Masamura Kimihiro und Kawashima Midori: *Jiritsu to kyōsei wo kataru – shōgaisha, Kōreisha to kazoku, shakai*. Tokyo: Miwa shoten, 1990.

Okamoto, Tomochika und Tanaka Tōji (Ed.): *Kyōsei to kibō no kyōiku* (*Education for Human Coexistence and Hope*). Tsukuba: Tsukuba daigaku shuppansha, 2011.

Okamoto, Tomochika: *Kyōsei shakai to nashonaru hisutorī – rekishi kyōkasho no shiten kara*. Tokyo: Keisō shobō, 2013.

Okamoto, Tomochika und Tanji Kyōko (Ed.): *Kyōsei no shakaigaku – nashonarizumu, kea, sedai, shakai ishiki*. Tokyo: Tarōjirōsha Editasu, 2016.

Okano, Ichirō: „Komyunitarian na shakai shisutemu no riron he mukete – gurobāruka jidai to kyōsei shakai: horon (Toward a Communitarian Theory of Social Systems: A Supplement to „Globalization and Kyosei Studies“)“, in: *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū*, Band 11, Nr. 1 (2017), S. 42–66.

Ōminami, Ryūsuke: „Benkyōshi to kyōsei jōdō“, in: Nihon bukkyō gakkai (Ed.): *Bukkyō ni okeru kyōsei no shisō*. Kyoto: Heirakuji shoten, 1999, S. 33–48.

Ophüls-Kashima, Reinold: „Versinken die japanischen Inseln im Meer? – einige Überlegungen zur Kollektivsymbolik in Japan“, in: *kultuRRevolution – Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie*, Nr. 41/42, 2001, S. 88–98.

Ders.: „Nihon ni okeru kyōsei – atarashii seijiteki gainen no tanjō“, übers. von Honyū Shimizu, in: *Kyōsei shakai shisutemu kenkyū*, Band 2, Nr. 1 (2008), S. 254–258.

Ders.: „Kyōsei – doitsuteki kanten kara miru, Nihon ni okeru ningen–shizen kankei no gainen ni kankei suru ikutsu no zanteiteki oboegaki“, in: Sōgō ningen gakkai (Ed.): *Kagaku gijutsu wo ningengaku kara tōu*. Tokyo: Gakubunsha, 2009, S. 150–163.

Ders.: „Der Begriff *kyōsei* (‚Symbiose‘) – Ein japanisches Dispositiv im Entstehen?“, in: *kultuRRevolution – Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie*, Nr. 59, 2010, S. 30–36.

Ders.: „*Kyōsei* (‚Symbiose‘) – Überlegungen zur Konjunktur eines gesellschaftspolitischen Begriffs in Japan“, in: *Bulletin of The Faculty Of Foreign Languages*, Sophia University, Nr. 45, 2011, S. 1–27.

Ders.: „Ökologie und *Kyosei* als gesellschaftspolitisches Konzept in Japan und in Deutschland im Vergleich“, in: *Jidai no shisō no tenkai to tomi ni – Ozeki Shūji kyōju taikan kinen ronshū*. Tokyo: Tōkyō nōkō daigaku gakuin, nōgakufu, kankyō kyōsei tetsugaku kenkyūshitsu, 2012, S. 83–92.

Ders.: „The concept of kyōsei: Convivality and Symbiosis in Japan today“, in: *The Japan Mission Journal*, Nr. 67 (2013), Nr. 3, S. 173–184.

Ders.: „The concept of *kyōsei* – Symbiosis or Convivality in Japan — Social-ecological thinking after Fukushima“, in: *Kankyō shisō – kyōiku kenkyū ― Journal of Environment Thought and Education*, Nr. 8 (2015), S. 89–98.

Ders.: „Seiō ni okeru kyōsei shakai rinen no kyōyū no kanōsei“, in: Ozeki, Ichirō, Yaguchi Yoshio, Furusawa Kōyū, Tsuya Yoshito und Okano Ichirō (Ed.): *Kyōsei shakai I – kyōsei shakai wo tsukuru*. Tokyo: Nōrin keitō shuppan, 2016, S. 137–153.

Ozeki, Shūji: *Gendai komyunikēshon to kyōsei, kyōdō*. Tokyo: Aoki shoten, 1995.

Ders.: *Kankyō to jōhō no ningengaku*. Tokyo: Aoki shoten, 2000.

Ders. (Ed.): *Ekofirosofī no genzai – shizen to ningen no tairitsu wo koete*. Tokyo: Ōtsuki shoten. 2001.

Ders.: *Gengoteki komyunikēshon to rōdō no benshōhō – gendai shakai to ningen no rikai no tame ni*. Tokyo: Ōtsuki shoten (New edition), 2002 [1989].

Ders.: „„Kyōsei‘ and Sustainable Society: From the viewpoint of Environmental Philosophy“, in: *Yearbook of the Artificial* 4, S. 197–216.

Ders., Sumio Kameyama und Takeda Kazuhiro (Ed.): *Kankyō shisō kīwādo*. Tokyo: Aoki shoten, 2005.

Ders.: „Doitsu ni okeru disukūru bunseki to riron – J. Hābāmasu, J. Rinku wo chūshin ni“, in: Tōkyō nōkō daigaku (Hg.): *Ningen to shakai*, Nr. 21 (2006), S. 65–77.

Ders.: *Kankyō shisō to ningengaku no kakushin.* Tokyo: Aoki shoten, 2007.

Ders.: „Innovation of View of the Human being and Solution to Philosophical-Social Problems in the 21th Century“, in: *Kankyō shisō, kyōiku kenkyū* (*Journal of Environmental Thought and Education*), Nr. 1 (2007), S. 88–92.

Ders.: „Environmental Ethics and Reverberations of Modern Philosophy – Background to the Confrontation between Anthropocentrism und Physiocentrism“, in: *Kankyō shisō, kyōiku kenkyū* (*Journal of Environmental Thought and Education*), Nr. 2 (2008), S. 92–100.

Ders.: „Sabetsu, yokuatsu no nai kyōdōsei he mukete – kyōsei kyōdō shakai no kōchiku to renkan, in: Fujitani Shū, Shūji Ozeki und Sadaharu Ōya (Ed.): *Kyōsei to kyōdō, rentai no mirai – 21seiki ni takusareta shisō*. Tokyo: Aoki shoten, 2009, S. 2–35.

Ders., Kameyama Sumio, Takeda Kazuhiro und Anami Shin'ichi (Ed.): *„Nō" to kyōsei no shisō – „nō" no fukken no tetsugakuteki na tankyū*. Tokyo: Nōrin keitō shuppan, 2011.

Ders.: „Innovation of Views of the Human Being and Creation of Ecological Civilization", in: *Kankyō shisō, kyōiku kenkyū* 6 (2013), S. 77–84.

Ders.: *Tagen kyōsei shakai ga mirai wo hiraku*. Tokyo: Nōrin keitō shuppan, 2015.

Ders. und Uegaki Takahide (Ed.): *Kankyō tetsugaku to ningengaku no kakehashi – gendai shakai ni okeru ningen no kaimei.* Yokohama: Seori shobō, 2015.

Ders., Yaguchi Yoshio, Kameyama Sumio und Kimura Kōshin (Ed.): *Kyōsei shakai I – Kyōsei shakai to wa nanika*. Tokyo: Nōrin keitō shuppan, 2016.

Ders., Yaguchi Yoshio, Furusawa Kōyū, Tsuya Yoshito und Okano Ichirō (Ed.): *Kyōsei shakai II – Kyōsei shakai wo tsukuru*. Tokyo: Nōrin keitō shuppan, 2016.

Parr, Rolf: „Literaturwissenschaft praktisch werden lassen. Projektvorstellungen der ‚Diskurswerkstatt' Bochum und der Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie kultuRRevolution", in: *Zeitschrift für Germanistik*, Nr. 1, 1992, S. 162–169.

Saeki, Yutaka, Fujita Hidenori und Satō Manabu (Ed.): *Kyōsei suru shakai*. Tōkyō daigaku shuppankai, 1995.

Ders. u.a. (Ed.): *Kyōsei no kyōiku*. Tokyo: Iwanami shoten (Iwanami kōza gendai no kyōiku, Band 5), 1998.

Sakuma, Tsutomu: „Kyūyaku seisho ni miru kyōsei no kanōsei", in: Miyamoto, Hisao (Ed.): *Shūkyōteki kyōsei shisō – Sapientia Conviviendi*. Narashino: Kyōyūsha, 2012 (Jōchi daigaku shingakubu kyōkasho shirīzu), S. 9–44.

Sasaki, Michiko (Ed.): *Rōsha kara mita „tabunka kyōsei" – mō hitotsu no gengoteki mainoriti*. Tokyo: Koko shuppan, 2012.

Sasakawa, Norikatsu, Kim Sun-il und Naitō Mitsuhiro (Ed.): *Nihon no shokuminchi shihai no jittai to kako no seisan – higashi ajia no heiwa to kyōsei ni mukete* (ICU 21seiki COE shirīzu, Band 8). Tokyo: Fukōsha, 2010.

Satō, Setsuko: „Kyōsō, kyōsei, kanyō – seibutsugaku kara", in: Kobayashi, Naoki (Ed.): *Sōgō ningengaku no kokoromi* (*shirīzu Sōgō ningengaku 1*). Tokyō: Gakubunsha, 2006, S. 149–168.

Seki (Yamamura), Yōko: „‚Sensō' kara no ‚kyōsei' he ōkami tōtemu ni okeru komyunikēshonteki gōrisei no kōsatsu kara", in: *Kankyō shisō, kyōiku kenkyū*, Nr. 4, 2010, S. 29–35.

Sennett, Richard: *Together – The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. New Haven, Connecticut, and London: Yale University Press, 2012.

Shimada, Akiko und Koizumi Hiroaki (Ed.): *Ningen kyōseigaku he no shōtai* (*An Introduction to Human Coexistence Studies*). Kyoto: Minerva shobō, 2016 (erw. Aufl. [2012]).

Shiraishi, Katsumi, Morita Kiichi, Endō Katsuya und Nishioka Shōko: *Shōgai gakushūron – jiritsu to kyōsei*. Tokyo: Jimu kyōiku shuppan, 1997.

Sōgō ningen gakkai (Ed.): *Komyuniti to kyōsei – mō hitotsu no gurobāruka wo hiraku* (*Sōgō ningengaku* 10). Tokyo: Gabunsha, 2016.

Soellner, Thomas: *Der Commonismus als Wirtschaftsethik: eine empirisch-deskriptive Konzeptentwicklung aus kulturalistischer Sicht.* Weimar bei Marburg: Metropolis-Verlag, 2020.

Sowa, Shin'ichi: *Shōgaiji hoiku no genzai – kyōsei hoiku wo motomete*. Tokyo: Tsuge shobō, 1983.

Ders. und Sugimoto Setsuko: *Shōgaiji kyōsei kyōiku ron*. Tokyo: Akashi shoten, 2015.

Suh, Yong-Dal, Tōyama Jun und Hashiuchi Takeshi (Ed.): *Tabunka kyōsei shakai he no tenbō* (*Symbiotic Multicultural Societies: A Perspective*). Tokyo: Nihon Hyōronsha, 2000.

Suwa, Kōji: *Kyōsei minshushugi seiji keizai shakai he no michi.* Tokyo: Shinpusha, 2000.

Tabunka kyōsei kīwādo jiten henshū iinkai (Ed.): *Tabunka kyōsei kīwādo jiten*. Tokyo: Akashi shoten, 2010 [erste überarbeitete Aufl. 2004].

Tachibanaki, Toshiaki (Ed.): *Kyōsei shakai wo ikiru*. Kyoto: Kōyō shobō, 2015.

Tajika, Jun'ichi: *„Jiritsu to kyōsei" no kokugo kyōiku – jugyō wo kaeru shiten (Kōenshū).* Tokyo: Kōbun shoin, 1996.

Takahashi, Takako: *Kyōsei kūkan*. Tokyo: Shinchōsha, 1973.

Takeuchi, Osamu (*1958): „Jukyō ni okeru kyōsei no genten – kōshi to mōshi", in: Miyamoto, Hisao (Ed.): *Sapientia Conviviendi – Shūkyōteki kyōsei no tenkai*. Narashino: Kyōyūsha, 2013 (Jōchi daigaku shingakubu kyōkasho shirīzu), S. 202–246.

Takemura, Makio: „‚Engi' to ‚kyōsei' – bukkyō no shiten kara", in: *Tōyō gakuronsō,* Nr. 31 (2006), S. 47–86.

Ders. und Matsuo Tomonori (Ed.): *Kyōsei no katachi – „kyōseigaku" no kōchiku o mezashite*. Tokyo: Seishin shobō, 2006.

Tanaka, Haruhiko und Sugimura Miki (Ed.): *Tabunka kyōsei shakai ni okeru ESD, shimin kyōiku*. Tokyo: Sophia University Press (Jōchi daigaku shuppan), 2014.

Tanaka, Tetsu: *AI no seiki kanburia bakuhatsu – ningen to jinkō chinō no shinka to kyōsei*. Tokyo: Sakurasha, 2017.

Tanaka, Yasuo: *Shi'en kara kyōsei he no michi – hattatsu shōgai no rinshō kara nichijō no rentai he*. Tokyo: Keiō gijuku daigaku shuppankai, 2009.

Ders. und Matsuo Tomonori (Ed.): *Kyōsei no katachi – „kyōseigaku" no kōchiku o mezashite*. Tokyo: Seishin shobō, 2006.

Ders.: *Buddisuto ekorojī – kyōsei, kankyō, inochi no shisō*. Tokyo: Nonburusha, 2016.

Tetsugaku shisō jiten. Tokyo: Iwanami, 1998.

Tokui, Atsuko: *Tabunka kyōsei komyunikēshon – nihongo kyōiku no genjō kara*. Tokyo: Aruku, 2012.

Toritani, Torao: *Kyōsei no sekai wo motome*. Yokohama: KBS, 1980.

Tōyō daigaku kokusai kyōsei shakai kenkyū sentā (Ed.): *Kankyō kyōsei shakaigaku*. Tokyo: Asakura shoten, 2004.

Tsuchida, Takashi: *Kyōsei no jidai – tsukaitsute no jidai wo koete*. Tokyo: Jushinsha, 1985.

Ders.: *Jiritsu to kyōsei – chikyū jidai wo ikiru*. Tokyo: Jushinsha, 1994.

Ders.: *Kyōsei kyōhin: 21seiki wo ikiru michi – daichi ni nezashi, motto yukuri, motto chiisaku*. Tokyo: Jushinsha, 2003.

Ders.: *Datsu genpatsu – kyōsei he no michi*. Tokyo: Jushinsha, 2011 [1990].

Tsuda, Naonori: *Rentai to kyōsei – aratana bunmei he no chōsen*. Kyoto: Minerva shobō, 2014.

Tsukio, Yoshio und Kabushikigaisha NTT dēta kei'ei kenkyū i-community senryaku sentā (Ed.): *Kankyō kyōseikei shakai no gurando dezain* (*The Grand Design of the Eco Conscious Community*). Tokyo: NTT shuppan, 2003.

Uchihashi, Katsuto: *Kyōsei keizai ga hajimaru – sekai kyōkō wo ikinuku michi*. Tokyo: Asahi shinbun shuppan, 2009.

Ueda, Kōji und Yamashita Hitoshi (Ed.): *„Kyōsei" no naijitsu – hihanteki shakai gengo-gaku kara toikake*. Tokyo: Sangensha, 2006.

Ueno, Mamiko: *„Kyōsei" jidai no kenpō – josei no shiten de yomu*. Tokyo: Gakuyō shobō, 1993.

Dies.: *Kenpō no jinken, heiwa, danjō kyōsei*. Tokyo: Gakuyō shobō, 2000.

Umehara, Takeshi: *Kyōsei to junkan no tetsugaku – eien wo ikiru*. Tokyo: Shōgakkan, 1996.

Uto, Yasuhiro: *Chikyū jidai no kyōiku – kyōsei no gakkō to eigo katsudō.* Tokyo: Sōyūsha, 2011.

Vosse, Wilhelm M. und Shimokawa Masatsugu: *„Heiwa, anzen, kyōsei no riron to seisaku teigen ni mukete* (ICU 21seiki COE shirīzu, hosatsu 2). Tokyo: Fukōsha, 2010.

Yaguchi, Yoshio: *Kyōsei nōgyō shisutemu ron – Yaguchi Yoshio chosakushū 7*. Tokyo: Nōrin tōkei shuppan, 2013a.

Ders.: *Kyōsei shakai shisutemu ron – Yaguchi Yoshio chosakushū 8*. Tokyo: Nōrin keitō shuppan, 2013b.

Ders.: *„Jizoku kanōsei na shakai" nanoka – mirai shakai he no hōhō to kadai*. Tokyo: Nōrin keitō shuppan, 2013c.

Yamada, Toshiaki: *„Chūgoku shisō to kyōsei no riron"*, in: Takemura, Makio und Matsuo Tomonori (Ed.): *Kyōsei no katachi – „kyōseigaku" no kōchiku o mezashite*. Tokyo: Seishin shobō, 2006, S. 40–51.

Yamaguchi, Tsuyoshi (Ed.): *Heiwa to kyōsei wo mezasu higashi ajia kyōtsū kyōzai – rekishi kyōkasho, ajia kyōdōtai, heiwa kyōzōn*. Tokyo: Akashi shoten, 2016.

Yoshida, Gorō: *Jiritsu to kyōsei no sekai shigaku – jikokushi to sekaishi*. Tokyo: Aoki shoten, 1990.

Yoshida, Masatoshi, Biàn Chóngdào und Ozeki Shūji (Ed.): *„Kyōsei" shisō no tankyū – ajia no shiten kara*. Tokyo: Aoki shoten, 2002.

Yoshikawa, Masahiro: *Shōgai wo shiri kyōsei shakai wo ikiru*. Tokyo: NHK shuppan (Hōsō daigaku kyōzai), 2017.

Zenkoku shōgaisha kaihō undō renraku kaigi (Ed.): *Shōgaisha kaihō undō no genzai – jiritsu to kyōsei no aratana sekai*. Tokyo: Gendai shokan, 1982.

10 Namensverzeichnis

Abimelech (Abimelek, Avimelech) 78
Abraham 78 f.
Adloff, Frank 309, 311, 313
Akiyama, Kenji 213, 215
An, Sang-Kyung 96
Anami, Shin'ichi 115, 288
Anbo, Norio 183
Andō, Kiyoshi 225 f.
Andō, Mitsuyoshi 222
Andō, Shōeki 115, 274, 294
Anezaki, Hiroshi 207
Antonius 79
Arai, Sachiho W. 114
Arai, Toshikazu 64 f.
Araki, Kazuaki 114
Aramaki, Shigeto 207
Aristoteles 81
Asagi, Kuniko 34
Asai, Narumi 65
Asano, Naohito 93
Asaoka, Yukihiko 209
Augustinus von Hippo 79

Backhaus, Peter 160
Basilius 79
Baudrillard, Jean 45
Biàn, Chóngdào 270, 273, 280
Butler, Judith 124, 244

Caillé, Alain 310
Carson, Rachel 294
Chiba, Akihiro 20, 29, 31, 176
Chiba, Shin 12 f., 173–180
Chitose, Atsushi 113 f., 211
Cottam, Martha 180

Darwin, Charles Robert 104 f., 285–287, 293, 301
Deleuze, Gilles 43, 47
Derrida, Jacques 50
Descartes, René 41, 267, 272, 287 f.
Diadochus von Potice 79

Elija 78
Endō, Katsuya 205
Engels, Friedrich 279, 296
Eto, Tekirei 116
Etzioni, Amitai 304

Falbo, Toni 167
Feng, Lei 273
Foucault, Michel 35, 300
Fuchs, Gregory 177
Fujii, Hiroshi 223
Fujii (Katō), Michiko 136
Fujii, Toshinobu 95 f., 107 f.
Fujikawa, Nobuo 254
Fujime, Yuki 255
Fujimoto, Kiyohiko 60 f.
Fujita, Hidenori 180 f., 196–198, 200, 205 f.,
Fujitani, Shū 244, 276, 283
Fukuda, Eriko 150
Fukuda, Reiko 249
Fukuda, Satoshi 115
Fukuda, Sunako 249
Fukuda, Yasuo 28 f., 31
Fukui, Akiko 115 f.
Fukumoto, Eiko 187
Fukutome, Kazuhiko 127, 129 f., 132, 135
Fukuzawa, Yūkichi 54, 275
Furihata, Shin'ichi 116, 211, 222
Furuichi, Tōru 93
Furukawa, Seiji 187 f.
Furusawa, Kōyū 19, 97, 109–113, 133, 138–140, 151, 220 f., 237 f., 245, 247, 250
Furuta, Masao 134

Fuse, Motoi 102 f., 138
Futami, Taeko 192
Futsukaichi, Yasushi 186

Galtung, Johan 175, 177 f.
Gare, Arran 102
Ghandi, Mohandas Karamchand 80
Giovanni Pico della Mirandola 79
Girard, Noël Théophile 239
Gotō, Akira 170
Gōto, Yasushi 186
Gregor von Nyssa 82
Guattari, Felix 43, 47

Habermas, Jürgen 54, 117, 177, 214, 272, 279, 282 f., 286 f., 296
Han, Lixin 273
Hanazaki, Kōhei 18, 124, 164, 200, 257, 262–264, 292
Harada, Masazumi 192
Hardt, Michael 228
Harvey, David 228, 245, 247
Hasegawa, Noriko 169
Hashimoto (Imaoka), Tae 204
Hashimoto, Noriyuki 203
Hashimoto, Ryūtarō 31
Hashiuchi, Takeshi 165 f.
Hatano, Maho 204
Hatano, Ririan (Lilian) Terumi 156 f.
Hattori, Keiko 158
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 243, 265, 287, 289, 298
Higaki, Tatsuya 253 f.
Hiramoto, Kazuo 108
Hirano, Naoko 122
Hirano, Susumu 226 f.
Hirano, Takayuki 223 f.
Hōgetsu, Makoto 132 f.
Hōnen 57, 59 f., 64
Honneth, Axel 243, 310
Hori, Masatsugu 16, 192–194, 202
Hori, Tomoharu 16, 194
Horie, Takafumi 105
Hoshi, Tsutomu 118 f.
Hosomi, Kazushi 183
Huntington, Samuel 79

Ichihara, Akane 245
Ikeno, Satoshi 183
Illich, Ivan 12 f., 171, 173, 179, 277, 308–313
Illouz, Eva 310
Inoue, Makoto 117
Inoue, Mariko 127–129, 135 f.
Inoue, Tatsuo 12, 17, 20, 124, 133, 163 f., 179, 219, 257, 260–262, 281, 284, 292
Ishibashi, Yukiko 195
Ishiguro, Taketo 169
Ishii, Kiyozumi 69
Ishii, Satoshi 169
Ishikawa, Chiyomatsu 37
Ishikawa, Sanjirō 116
Ishimura, Shū 174
Isomura, Sanae 251
Itō, Shizuko 191
Itō, Yumi 195
Iwata, Kazunari 160

Jackson, Tim 233
Jesus von Nazareth 81
Jin, Wulun 273
Joas, Hans 310

Kagami, Tomiyo 167 f.
Kaida, Machiko 258
Kakehashi, Nobuaki 57–60
Kakinomoto no Hitomaro 268
Kamada, Toshiko 213
Kameyama, Sumio 61 f., 76, 99–101, 115, 118, 208, 235, 240, 242, 247, 273 f., 288

Kanamori, Toshie 212
Kaneko, Akira 96
Kant, Immanuel 41, 79, 81, 270, 287, 296, 306 f.
Karaki, Kiyoshi 204
Karatani, Kōjin 296, 306 f.
Karita, Shinji 251
Katayama, Yoshihiro 243 f., 276
Katō, Hisatake 103
Katsuragi, Takao 12, 162–165, 219, 260 f.
Kawaji, Yuka 151–153
Kawamitsu, Shin'ichi 15
Kawamori, Masato 252, 258
Kawamoto, Mitsuru 161
Kawamoto, Takashi 124, 262, 292
Kawamura, Noriko 180
Kawana, Hideo 112
Kawasaki, Kazuo 124
Kawashima, Midori 188, 190
Keynes, John Maynard 189
Kierkegaard, Søren Aabye 265
Kikuchi, Kōhei 160
Kim, Sun-il 174
Kim, Taemyeong 14, 17, 269 f.
Kim, Yunjeong 207
Kimura, Gorō Kurisutofu 154 f.
Kimura, Kiyotaka 63
Kimura, Kōshin 208, 235, 240, 242, 247
Kitajima, Gishin 67 f.
Kitamura, Setsuko 212
Kitano, Shū 225
Kiyomoto, Hideki 66
Kobayashi, Hiromi 258
Kobayashi, Naoki 98
Kobayashi, Yaroku 144
Koizumi, Hiroaki 256–258
Konami, Hirohide 96
Konfuzius (Kong Zi) 83 f., 257
Koo, Mark Chung-Mo 82
Kūkai (Kōbō Daishi) 73–75
Kumamoto, Hiroyuki 122
Kume, Teruyuki 169
Kurihara, Akira 123 f., 257
Kurimoto, Eisei 252, 255, 258
Kurokawa, Kishō (Noriaki) 12, 14 f., 17, 20, 29, 40–51, 105–107, 133, 144, 146, 172, 179, 270, 280, 284, 292
Kurosawa, Mitsuru 171–173
Kushi, Shūzō 273
Kuwabara, Takashi 114
Kuwatani, Yūken 69

Latouche, Serge 128, 233, 310, 313
Leggewie, Claus 13, 309, 311, 313
Levinas, Emmanuel 81
Li, Deshun 271
Link-Heer, Ulla 35, 37, 301
Link, Jürgen 35–37, 40, 300 f.
Locke, John 289

MacIntyre, Alasdair 304
Maeda, Egaku 57
Mahathir, Mohamad 50
Marx, Karl 236, 247, 267, 273, 279, 281, 286 f., 289, 294, 296, 298, 306 f.
Masamura, Kimihiro 188 f.
Mase, Hiromasa 104
Masuda, Masashi 80
Matsui, Machiko 201
Matsumoto, Hisashi 77
Matsuo, Shin 157
Matsuo, Tomonori 70, 95 f., 107, 126, 225, 264 f.
Matsuura, Satoko 161
Mauss, Marcel 296, 310
Meares, Mary M. 181
Mencius 83 f.
Miki, Kiyoshi 273

Miki, Taku 19
Minei, Akiko 203
Minei, Masaya 198–200
Mitsumori, Keira 126
Miyahara, Gyō 255
Miyamoto, Hisao 77–82
Miyamoto, Tarō 190 f.
Miyazaki, Nobuyuki 149
Miyazaki, Satoshi 161
Miyazawa, Kenji 268
Miyoshi, Manabu 37, 56
Mizuno, Kazuo 228
Mori, Noriko 213 f.
Mori, Yukiko 246
Morimoto, Anri 175, 178, 182 f.
Morimoto, Ikuyo 158, 160
Morin, Edgar 310
Morita, Kiichi 205
Moriwake, Daisuke 175
Moriya, Tomomi 169
Mouffe, Chantal 310
Mugimura, Yasuko 122
Murakami, Katsuzo 264
Murakami, Ryū 123
Murakami, Yōichirō 12, 174, 177, 180
Murase, Yūya 274
Murata, Kazuyo 160 f.
Myers, Michael W. 182
Myrdal, Gunnar 189

Nabata, Takashi 66
Næss, Arne 73
Nagahama, Hajime 96
Nagamachi, Yūji 80
Naitō, Mitsuhiro 174
Nakagami, Ken'ichi 94
Nakagawa, Mitsuhiro 245
Nakai, Daisuke 203
Nakajima, Takahiro 84
Nakakita, Tōru 141 f.
Nakamura, Hisashi 126
Nakamura, Ryōgon 67
Nakamura, Yasuhide 255
Nakasato, Satoshi 265
Nakatani, Iwao 228
Nakaya, Shin'ichi 146
Nakayama, Tomoharu 88–92
Nawata, Toshihiko 12, 164, 219 f., 260 f.
Negri, Antonio 228
Nichiren 24, 31, 56, 68 f.
Nishida, Kitarō 80, 265
Nishio, Kanji 164
Nishio, Takashi 119 f.
Nishioka, Shōko 205
Nishitani, Keiji 80
Nishitani, Osamu 310
Nobuta, Rina 218
Nomoto, Sankichi (Katō, Akihiko) 15
Noro, Kayoko 159

Obara, Hideo 247 f.
Obata, Bunshō 65
Oda, Makoto 15, 259
Ōe, Kenzaburō 19, 188 f.
Ōhata, Hiroshi 125
Okamoto, Tomochika 121–123, 185 f., 202
Okano, Ichirō 113, 151, 221, 238–240, 245, 247
Ōminami, Ryūsuke 61
Ophüls-Kashima, Reinold 10, 37
Ōshima, Takashi 126 f.
Ōtani, Gyōkō 69
Ōtani, Tsutomu 186, 202
Ōya, Sadaharu 244, 276, 283
Ozawa, Ichirō 28, 30
Ozawa, Makiko 198–200
Ozeki, Shūji 12, 40, 102, 113, 115, 118, 151 f., 180, 208, 221, 235 f., 240, 244 f., 247, 270–274, 276, 278–298, 307

Pachomios 79
Parr, Rolf 35
Peplau, Letitia Ann 167
Polanyi, Karl 228, 237, 296, 298
Pretty, Jules 295
Prometheus 87 f.

Rawls, John 134, 251, 262, 293, 304
Rousseau, Jean-Jacques 270, 287

Saeki, Yutaka 200, 205
Saichō (Dengyō Daishi) 62
Sakaguchi, Kiichirō 120
Sakaguchi, Masayasu 122 f.
Sakamori, Kon 125
Sakamoto, Kōichi 96
Sako, Keishi 229
Sakuma, Tsutomu 78 f., 82
Sakuragi, Toshiyuki 169
Sandel, Michael J. 228, 293, 304
Sasakawa, Norikatsu 174
Sasaki, Ken 200
Sasaki, Hiroshi 172 f.
Sasaki, Michiko 159
Sasano, Etsuko 122
Satō, Manabu 200, 205
Satō, Setsuko 98 f.
Sawa, Yoshinari 117 f., 246 f.
Sawada, Yukiko 184
Schleiermacher, Friedrich 79
Schoenbaum, Thomas J. 12, 177 f.
Segawa, Hazuki 158
Seki, Hirono 202
Seki (Yamamura), Yōko 104 f., 117
Senimoto, Michitoshi 187
Sennett, Richard 304 f.
Seuse, Heinrich 80
Shiio Benkyō 46, 48, 51, 55 f., 60 f., 90, 106, 257
Shimada, Akiko 256–258
Shimizu, Akihiko 223
Shimizu, Kōkichi 254 f., 258
Shimizu, Kōsuke 252, 272
Shimizu, Yasuko 183
Shimokawa, Masatsugu 20, 29, 176
Shimonaka, Yasaburō 116
Shinran 64–67, 80
Shiraishi, Katsumi 205
Shōji, Ichiko 203 f.
Shōtoku Taishi 179, 268
Siu, Ralph Gon Hoy 178
Smith, Adam 289
Sokrates 81, 266
Sowa, Shin'ichi 16, 194
Su, Guoxun 272
Suganuma, Akira 63, 71
Sugimoto Setsuko 194
Sugimura, Miki 208
Sugino, Toshiko 161
Suh, Yong-Dal 165 f.
Suiko 179
Sunako, Takehiko 249
Suwa, Kōji 143, 146
Suzuki, Daisetsu 73 f.
Suzuki, Kunio 93

Tachibanaki, Toshiaki 127 f.
Tagore, Rabindranath 80
Tajika, Jun'ichi 206
Takahashi, Kazuo 96
Takahashi, Masao 212
Takahashi, Takako 14
Takayama, Motoko 161
Takeda, Kazuhiro 115, 277 f., 288
Takeda, Kōta 243
Takeda, Shō 183
Takemura, Makio 55–58, 69–77, 107, 126, 225, 257, 264 f.

Taketani, Yoshiyuki 127, 131–134, 244
Takeuchi, Osamu 83
Takeuchi, Toshiharu 292
Tán-luán (Donran) 55
Tanaka, Haruhiko 208
Tanaka, Sawako 224
Tanaka, Shōzō 116
Tanaka, Tetsu 226
Tanaka, Tōji 121, 202
Tanaka, Yasuo 191
Tanaka, Yutaka 82 f.
Tanji, Kyōko 121 f., 204
Taylor, Charles Margrave 282, 304
Toda, Kiyoshi 103, 276 f.
Todd, Emanuel 233
Tokui, Atsuko 160
Tomaru, Asuka 258
Toritani, Torao 16
Tōyama, Jun 165 f.
Tsuchida, Takashi 16 f., 87 f.
Tsuchiyama, Kimie 161
Tsuda, Aoi 153
Tsuda, Naonori 146–151
Tsukio, Yoshio 93

Uchihashi, Katsuto 142 f.
Ueda, Kōji 153, 155 f.
Ueda, Satoshi 188 f.
Uegaki, Takahide 102, 241 f.
Uematsu, Yukiko 213
Ueno, Chizuko 164
Ueno, Mamiko 216–218
Ueno, Takao 18
Umehara, Takeshi 76 f., 265–269
Usui, Toshimasa 275
Uto, Yasuhiro 209 f.
Utsuki, Naritsuke 134

Vosse, Wilhelm M. 20, 29, 176

Wada, Shūichi 122
Walzer, Michael Laban 304
Washida, Seiichi 244
Watanabe, Yoshikazu 160
Watanabe, Jun 67
Watanabe, Kyōji und Risa 309
Watsuji, Tetsurō 266 f., 273
Weizsäcker, Ernst Ulrich von 39

Yagi, Kōsuke 186, 201
Yaguchi, Yoshio 113, 151, 208, 211, 221, 227–235, 240, 245, 247
Yamada, Makoto 187
Yamada, Toshiaki 84
Yamada, Yō 161
Yamaguchi, Yasushi 293
Yamamoto, Beverly Ann 255
Yamamoto, Shin 68
Yamamoto, Takanori 23
Yamashita, Eiichi 16, 194
Yamashita, Hitoshi 153, 158
Yamashita, Tsuneo 187 f.
Yamawaki, Naoshi 79
Yazawa, Shūjirō 125
Yoshida, Gorō 184 f.
Yoshida, Hiroshi 240
Yoshida, Kazuko 206
Yoshida, Masao 127, 130 f., 137
Yoshida, Masatoshi 180, 270 f., 275, 280
Yoshida, Shūma 258
Yoshikawa, Masahiro 192
Yoshimi, Shun'ya 206
Yoshito, Munehisa 195
Yoshitsu, Yoshihide 63

Zhu, Xi 84