

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 51 (1997)
Heft: 1: Diversity, change, fluidity : Japanese perspectives

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus
Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BUCHBESPRECHUNGEN/COMPTES RENDUS

DANIELS, Gordon: *Sir Harry Parkes. British Representative in Japan 1865-83*. Richmond, Surrey: Japan Library, Curzon Press, 1996. 239 pp.

Harry Smith Parkes (1828-1885) war nach R. Alcock der zweite britische Gesandte in Japan. In England geboren, gelangte er aus familiären Gründen bereits im Alter von 13 Jahren nach Macao. Nach einigen Jahren Übersetzertätigkeit im englischen diplomatischen Dienst avancierte er 1856 zum stellvertretenden Konsul von Kanton, wo er an der Vorbereitung der Verträge von Tientsin und Peking mit der Ch'ing Dynastie beteiligt war. Im März 1865 wurde er zum Gesandten mit Sondervollmachten sowie zum Konsul für Japan ernannt; er nahm sein Amt im Juli des gleichen Jahres in Yokohama auf. Hier bemerkte er früher als andere, dass Chōshū und Satsuma ihre fremdenfeindliche Politik allmählich zu überdenken begannen und Interesse am freien Handel zeigten. 1865 erwirkte Parkes zusammen mit Frankreich, den USA und Holland durch Druck der Flotte die kaiserliche Erlaubnis zum Abschluss eines Vertrages. Während der diplomatische Vertreter Frankreichs noch auf die Bakufu-Regierung setzte, unterstützte Parkes die Sache der neuen politischen Kräfte durch strikte Neutralität im Bürgerkrieg von 1848. Nach der Meiji-Restauration tat er sich durch seine konsequente Unterstützung der Modernisierung Japans hervor. Unter anderem setzte er sich für eine Reform des Münzsystems und für die Religionsfreiheit ein, widersetzte sich aber einer frühen Revision der ungleichen Verträge. 1883 wurde er von Königin Viktoria für seine Verdienste geadelt und zum Botschafter in China und Korea ernannt. Zwei Jahre, nachdem er seinen Posten in Peking eingenommen hatte, starb Sir Harry Parkes in Peking.

Das vorliegende Buch von Gordon Daniels – eine erweiterte Fassung seiner Dissertation – streift kurz Parkes' Jugend und China-Jahre, wendet sich dann aber im Detail seinem Wirken als Botschafter in Japan in den Jahren 1865 bis 1883 zu. Auf der Grundlage der unpublizierten offiziellen Rapporte von Parkes an das Foreign Office, von privaten Briefen aus dem Archiv der Firma Jardine Matheson sowie von Artikeln in englischer Sprache aus zeitgenössischen japanischen, englischen und amerikanischen Zeitungen und Zeitschriften werden dem Leser in chronologischer

Reihenfolge die Ereignisse jener bewegten Jahre vor Augen geführt. Erklärtes Anliegen des Autors ist es dabei, ein ausgewogenes Bild von Sir Parkes zu zeichnen. Die erste und bisher einzige Biographie von Dickins (Frederick V. Dickins, *The Life of Sir Harry Parkes*, London, 1894) habe dies nur in ungenügendem Masse geleistet, da sie im Auftrag seiner Familie entstanden sei. Das Resultat ist ein flüssig geschriebenes Buch, das jeder Interessierte mit Gewinn lesen wird.

Gordon zeichnet das Bild eines zielstrebigem, unermüdlich arbeitenden Diplomaten, der es verstand, auch seine Untergebenen zu Höchstleistungen anzuspornen. Schon bei seiner Ankunft hatte er Mitarbeiter vorgefunden, die genügend Japanisch beherrschten, um ohne holländische Mittler verhandeln und übersetzen zu können. Parkes animierte seine Mitarbeiter nunmehr dazu, ihre Kenntnisse über Japan systematisch weiter auszubauen. Mitarbeiter wie E.M. Satow und W.G. Aston avancierten unter seiner Anleitung zu Autoritäten auf allen Gebieten, die mit Japan zu tun hatten, und machten Parkes zum wohl bestinformierten Diplomaten in Japan. Parkes kann in diesem Sinn mit einigem Recht als Gründer einer eigentlichen Schule bezeichnet werden. Die Vertiefung des Wissens über Japan förderte Parkes zudem während vielen Jahren als erster Präsident der Asiatic Society of Japan.

Hinter seinem engagierten Wirken als Diplomat stand die Überzeugung, dass der Handel das Rückgrat jeglichen wirtschaftlichen und politischen Fortschritts darstelle. Daraus folgte, dass allein die Förderung des internationalen Handels Japan zu Wohlstand und damit zu stabilen politischen Verhältnissen verhelfen könne. Seine Offenheit gegenüber den Anliegen kommerzieller britischer Kreise in Japan ging so weit, dass man von ihm gelegentlich als "Marionette" der Kaufleute sprach. Mit eiserner Entschlossenheit verteidigte er jedoch auch die strategischen Interessen Englands, dies sowohl gegenüber Begehrlichkeiten der japanischen Behörden wie auch gegenüber Russland, Frankreich und den USA, den westlichen Rivalen in Asien. Realpolitisches Kalkül hatte dabei Vorrang vor ethischen Skrupeln. So legte Parkes selbst im Umgang mit europäischen Grundwerten eine erstaunliche *souplesse* an den Tag. In der brisanten Frage der Christenverfolgungen (das Verbot der christlichen Religion wurde erst 1873 aufgehoben) vertrat er im Gegensatz zum französischen Gesandten Roches die Meinung, die westlichen Nationen müssten in dieser Frage "taktvoll und informell" vorgehen, weil dies bessere Resultate zei-

tige als Protestnoten zu verfassen. Der Enkel eines anglikanischen Pastors ging so weit, den Japanern anzuraten, wenn sie schon Christen deportierten, dann doch wenigstens nicht aus dem Hafen von Nagasaki, wo die Strafaktionen von Ausländern beobachtet werden konnten – allerdings ohne Erfolg.

Parkes verfügte über gewisse Grundeinstellungen und -haltungen, die ihn im Laufe seiner Jahre in Japan für den diplomatischen Dienst in Japan immer untragbarer werden liessen. Dahinter stand der Umstand, dass er seine diplomatischen Lehrjahre in China, wo man mit "Orientalen" mit einer Mischung aus "Drohungen mit der Marine, harten Verhandlungen und Pioniergeist" umzugehen pflegte, verbracht hatte. Seine daraus abgeleitete Taktik vermochte er nie mehr grundsätzlich zu überdenken. Er begegnete den Japanern nie auf gleicher Ebene, sondern behandelte sie immer von oben herab als "unartige Kinder". Während er im Umgang mit englischen Interessengruppen in London oder Yokohama durchaus den Anstand wahren konnte, versuchte er Meinungsverschiedenheiten mit "Orientalen" regelmässig mit rüder Sprache, Fluchen und Temperamentsausbrüchen zu lösen. Zumindest in jungen Jahren verstand er seine Mission in China zudem als die "Sache des Westens gegen den Osten, von Heidentum gegen Christenheit". Gewiss, die Stadt Tōkyō galt damals als gefährlicher Wohnort für Fremde, Japan (noch in den 1870er Jahren) als ein Land "von Gewalt und unberechenbarer Politik". Das Rechtsempfinden der europäischen Rivalen in Asien war mehrheitlich vom Sozialdarwinismus geprägt, und die nächstgelegene Telegraphenstation, mit der man sich Instruktionen von London hätte holen können, lag in Ceylon.

Unter solch schwierigen Rahmenbedingungen recht eigentlich auf sich selbst gestellt, konnte wohl nur eine pragmatische und hemdsärmelige Persönlichkeit wie Parkes hoffen, Wirkung zu entfalten. Sir Harry Parkes erscheint deshalb zumindest in den frühen Jahren seines Japaneinsatzes als der richtige Mann zur richtigen Zeit. Ganz anders jedoch gegen Ende seiner Karriere in Japan, als er von seinen Kritikern als "Haupthindernis für eine gute Beziehung zwischen England und Japan" bezeichnet wurde. So kommt auch Gordon Daniels nicht umhin festzustellen, Parkes' Verständnis von Diplomatie habe die "aufgeklärten Aspekte seiner Politik" sowie sein "altruistisches Interesse an der Entwicklung Japans" oft überschattet, ja es habe ihm an "Urteilkraft und Sensibilität" gemangelt. Im

politischen Bereich hatte er die Bedeutung des Nationalismus unterschätzt, im wirtschaftlichen Bereich die Bedeutung der Bodenschätze für die Zukunft Japans in krasser Weise überschätzt. Im Lichte dieser Fehlleistungen mutet die Aussage von Gordon Daniels, Parkes sei "unfreiwilliger Prophet des Japan des ausgehenden 20. Jahrhunderts" etwas gesucht an.

Es ist auch schwer vorstellbar, dass es heute kaum möglich sei, einen Japaner zu finden, der noch nie von Sir Harry Parkes gehört habe, wie es im Nachwort heisst. Tatsächlich? Parkes wird den Schülern der Grundschule in keiner Lesebuchgeschichte vorgestellt. In offiziell zugelassenen Lernmitteln für den Geschichtsunterricht auf der Sekundarstufe I wird er gar nicht, in solchen für die Sekundarstufe II nur am Rande erwähnt. Weder das Jugendlexikon *21-seiki kodomo hyakka jiten* (Verlag Shōgakukan, 1991) noch das biographische Lexikon *21-seiki kodomo jinbutsukan* aus dem gleichen Verlag (1993) erwähnen Parkes. Ein biographisches Lexikon aus dem Jahre 1952 (*Sekai jinmei jiten*, Tōyō-hen, Verlag Tōkyōdō) enthält keinen Eintrag für Parkes, wohl aber für dessen "Schüler" Aston und Satow. Erst die umfangreiche Enzyklopädie *Heibonsha daihyakka jiten* stellt Parkes in einem Kurzartikel (1 Spalte mit 24 Zeilen), die Geschichtsencyklopädie *Kokushi daijiten* auf 2 Spalten mit insgesamt 66 Zeilen sowie 24 Querverweisen auf andere Stichwörter vor. Trotz unzweifelhafter Verdienste um die Förderung seines Gastlandes ist Parkes in Japan zweifelsohne keine populäre Persönlichkeit. Es wäre deshalb wohl zutreffender zu sagen, Parkes sei zumindest jedem Japaner, der sich mit der Geschichte des 19. Jahrhunderts näher befasst, bekannt.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, warum Gordon Daniels in seiner Arbeit keine einzige japanische Quelle oder Sekundärliteratur erwähnt. Sollte Parkes in der japanischen Geschichtsschreibung keine Spuren hinterlassen haben? Wenn nicht, warum? Wenn uns der Autor schon darauf hinweist, dass Parkes auch in Japan eine höchst kontroverse Persönlichkeit gewesen sei, wäre es interessant gewesen, etwas zur Meinungslage unter japanischen Fachleuten zu erfahren. Das *Kokushi daijiten* weist beispielsweise einerseits auf Parkes' Verdienste um den Sturz der Tokugawa-Regierung und die rasche Anerkennung des jungen Meiji-Staates durch England hin. Auch Parkes' erfolgreiche Bemühungen, Japan's Regierung von der Dringlichkeit einer Öffnung gegenüber der westlichen Zivilisation zu überzeugen, werden gebührend gewürdigt.

All seine Verdienste bleiben jedoch von der Erinnerung an Parkes' erbitterten Widerstand gegen eine Revision der ungleichen Verträge im Jahre 1882 überschattet. Diese Parteinahme stempelte Parkes in der Sicht japanischen Historiker endgültig zu einem Exponenten des westlichen Imperialismus. Hätte nicht diese japanische Sicht der Geschichte zumindest in die Schlusserörterung einbezogen werden müssen, um die Gefahr einer rein eurozentrischen Betrachtungsweise zu bannen?

Einige Druckfehler erinnern den Leser daran, dass ein sorgfältiges Lektorat auch im Zeitalter des Computers unumgänglich ist. Tippfehler wie "commerical" anstatt "commercial" (205), fehlende Anpassung von Pronomina nach Satzumstellungen wie "... the whole question of the indemnity or substitutes had been left to *he* and his colleagues" (39) oder "... Parkes' earlier fear that the civil war might encourage Russian aggression *receive* a measure of confirmation in early September 1868 ..." (89). Bei Satzumstellungen müssen die entsprechenden Anpassungen vollständig vorgenommen werden: "In the streets of Tokyo and Yokohama the palanquin was rapidly giving way to the rickshaw *and within the Imperial Palace. The Emperor had* abandoned his restricted and formalized life for one much closer to that of an upper class English gentleman" (137). Typisch für Computertexte sind stehengebliebene Wörter wie "This time Parkes Parkes feared that ..." (161). Schliesslich noch eine Bemerkung zur Transliteration: "Shogun" ist seit 1615 ein englisches Wort. Wenn als solches verwendet, wird es nicht kursiv und ohne diakritisches Zeichen gesetzt. Wird *shōgun* jedoch als japanisches Wort verwendet, dann kursiv mit diakritischem Zeichen. Das Plural -s ist nur dann zulässig, wenn "Shogun" als englisches Wort verwendet wird (vgl. *tozama daimyō* auf der gleichen Seite 18).

Heinrich Reinfried

DELANK, Claudia: *Das imaginäre Japan in der Kunst. "Japanbilder" vom Jugendstil bis zum Bauhaus*. München: Iudicium, 1996.

Der Untertitel "Japanbilder" vom Jugendstil bis zum Bauhaus zeigt an, dass sich die wissenschaftliche Studie auf die Japan-Rezeption im deutschsprachigen Raum konzentriert. Die Autorin, Claudia Delank, von 1982-1985 Lektorin an der Tōhoku Universität Sendai, Japan, und seit 1995

Lehrbeauftragte an der Universität Bonn, gibt auf knapp dreihundert Seiten einen Überblick über einen zeitlich begrenzten Zeitraum ihres Spezialgebietes, nämlich der Wechselbeziehungen zwischen ostasiatischer und westlicher Kunst. Zum zweihundertseitigen Text mit 132 Abbildungen gehört ein Anhang von 83 Seiten; die Organisation des umfangreichen Stoffes ermöglicht es, die Studie als Nachschlagewerk zu benutzen.

Drei beziehungsweise vier Städte gelten als Zentren des Japonismus: Paris ab Mitte des 19. Jahrhunderts; Wien um 1900 bis nach dem Ersten Weltkrieg; dann die zwei Städte des Bauhauses, Weimar 1919-1925 und Dessau 1927-1932/33. In der alten europäischen Kulturstadt Wien durchdringt die Rezeption japanischer Ästhetik alle Gebiete der bildenden Kunst und zum Teil auch der Architektur. Schon von der Weltausstellung 1873 gingen erste Impulse aus. Japanische Textilien, Lackarbeiten, Bronzen, Keramiken etc. wurden importiert, kopiert und in die eigene Formenwelt integriert. Breite, langandauernde Wirkung hatte um 1900 die grosse Japan-Ausstellung der Sezession mit über siebenhundert Exponaten aus einer Privatsammlung. Schon ein Jahr danach fand die umfangreichste Hokusai-Ausstellung (600 Nummern) Europas statt. Die Linearität, die reine Flächigkeit sind die künstlerischen Mittel, mit denen Hokusai und die Maler seiner und der früheren Generationen die Realität darstellen. Die abendländische bildende Kunst ging von anderen Prämissen aus, daher wirkte die wiederholte Konfrontation mit der grundlegend anderen Weltansicht auf junge und selbst auf ältere Maler wie Gustav Klimt anregend, ja aufwühlend. Der sich in der Folge entwickelnde Stil des *art nouveau* im romanischen, des "Jugendstils" im deutschen Sprachraum ist im eigentlichen Sinn eine neue, eine junge Kunst. Es ist der Versuch, Wurzeln zu schlagen in einem aus fremder und eigener Erde gemischten Boden.

Oft sind sich die Künstler gar nicht bewusst, wie stark sie von ostasiatischen Formen beeinflusst sind. Und im späteren Rückblick auf den persönlichen Werdegang wird intuitiv Aufgenommenes kaum mehr registriert. Stellvertretend sei Oskar Kokoschka (1886-1980) zitiert, der sich 1963 auf seine Anfänge in Wien besinnt:

Was ich jedoch von Japan lernte, ist weit entfernt von flächiger Gestaltung und Farbgeschmack; das haben die Franzosen ihnen abgelauscht. Ich lernte von den Japanern die schnelle und genaue Beobachtung von Bewegung. Sie haben die schärfsten Augen in der ganzen Kunstgeschichte; jedes Pferd in ihren Bildern springt richtig; jeder Schmetterling flattert überzeugend um die Blüte; jeder

Holzhauer schwingt die Axt wie er soll; jede Bewegung von Mensch und Tier ist in der Tat wiedergegeben. Bewegung! Bewegung jedoch existiert nur im Raum, und das lernte ich von den Japanern.

Zu Recht bemerkt dazu Claudia Delank, dass Kokoschkas Frühwerk, das durch die fehlende Zentralperspektive und die über- und nebeneinander-gestaffelten Raumzonen bestimmt ist, ebenfalls von japanischen Farbholzschnitten beeinflusst ist. Der Wiener Japonismus in der Malerei, im Kunstgewerbe, in der Grafik hat auf die Akademien und Kunstzentren im ganzen deutschen Sprachraum ausgestrahlt.

Nach dem Ersten Weltkrieg wendet sich ein stets wachsendes Interesse der japanischen Architektur zu. Leiter und Lehrer des Bauhauses (1919-1933) setzen sich in Theorie und Praxis in allen Disziplinen mit der fernöstlichen Formen- und Gedankenwelt auseinander. Welche Bedeutung dem Bauhaus auch in Japan zugemessen wurde und wird, davon zeugte 1995 im Sezon Museum of Art in Tōkyō die Ausstellung "Bauhaus 1919-1933". Die Exponate entstammten dem umfangreichen Archiv, das der japanische Architekt Yamawaki Iwao (1898-1987) und seine Frau Michio angelegt hatten, die beide von 1930-1932 in Dessau studiert hatten. Walter Gropius (1883-1969), der *spiritus rector* der Architektur in Weimar und Dessau, beschäftigte seit 1919 japanische Architekten in seinem Büro. Unter seiner Leitung sind nach japanischen Bauprinzipien das "Haus Sommerfeld" 1920/21, das "Haus am Horn" 1923 und ebenfalls das Schulgebäude in Dessau entstanden.

Nebst dem direkten östlichen Einfluss gibt es selbstverständlich auch den indirekten. Es seien hier bloss die weltweit massgebenden Bauten von Frank Lloyd Wright (1869-1959) erwähnt. Pikanterweise hat Wright eine formale Inspiration durch japanische Architektur nicht wahrhaben wollen; die Japaner seien bloss eine prächtige Bestätigung für sein Werk, äusserte er sich. Delank weist in diesem Zusammenhang u.a. auf die Abhandlung "Frank Lloyd Wright and Japan" (1993) von Kevin Nute hin. Es wird darin die Weltausstellung 1893 in Chicago besprochen, die Wright nachweislich besucht hat. Für diese Ausstellung hatte ein japanischer Architekt die Phönixhalle des Byōdō-in nachgebaut. Die schlichte, elegante Holzkonstruktion des Tempels von 1053 in Uji, unweit von Kyōto, ist also zweifellos eine der Quellen von Wright's Japan-Rezeption.

Die beiden Deutschen Bruno Taut (1880-1938) und Walter Gropius inspirierten sich zeit ihres Lebens als Architekten, als Theoretiker, als

Dozenten an japanischer Bauweise, im besonderen an der Katsura Villa des 17. Jahrhunderts und an den Ise Schreinen des 3. bis 5. Jahrhunderts, der Urform des japanischen Stils. "Äusserste Einfachheit" und "harmonische Klarheit", Stichworte dieser Art gelten als Definition der japanischen Kultur und als Desiderat für moderne westliche Architektur. Die Hochschätzung, die Amerikaner und Europäer für das traditionelle Japan bezeugten, wurde freilich von modernen japanischen Architekten nicht einhellig geteilt. Nach dem Zweiten Weltkrieg betrachteten vor allem jene der jüngeren Generation die Architektur des 17. Jahrhunderts als Symbol des Feudalismus und jene von Ise als Symbol des Faschismus. Auch hier zeigt sich wieder, wie selektiv jede Übernahme, jeder Rückgriff sowohl in der eigenen wie aus einer fremden Kultur ist. Der interkulturelle Dialog ist deswegen nicht weniger sinnvoll.

Was hier knapp für den Bereich der Architektur skizziert wurde, könnte ebenso für Malerei und Design belegt werden. Es wären die Arbeiten und die Schriften von Johannes Itten (1888-1967) zu zitieren. Er stützt seine Überlegungen wiederholt auf fernöstliches Gedankengut, beispielsweise auf den elften Spruch des *Tao te king*:

Aus Ton entstehen Töpfe, / aber das Leere zwischen ihnen wirkt das Wesen des Topfes. – Mauern mit Fenstern und Türen bilden das Haus, / aber das Leere in ihnen erwirkt das Wesen des Hauses. – Grundsätzlich: Das Stoffliche birgt Nutzbarkeit. Das Unstoffliche wirkt Wesenheit.

Nicht allein Itten, viele deutsche Maler beschäftigten sich mit chinesischer und japanischer Kunst, mit Farbholzschnitten und Tuschemalerei. Manche versuchten, sich die faszinierenden Formen anzueignen, indem sie sich gleichzeitig in die so ganz andere Weltanschauung einfühlten. Claudia Delank hält dazu in ihrem Schlusswort folgendes fest:

Die künstlerische Japan-Rezeption ist durch eine zunehmende "Vergeistigung" gekennzeichnet. [...] Zunächst die Sehnsucht nach dem Fremden, dann der Wunsch, neue sinnliche Erfahrung und Empfindsamkeit auszudrücken und schliesslich das Bedürfnis nach Schlichtheit und Kontemplation in einem leeren, freien Raum.

Elise Guignard

DEUTSCHES INSTITUT FÜR JAPANSTUDIEN DER PHILIPP-FRANZ-VON-SIEBOLD-STIFTUNG (Hrsg.): *Japanstudien. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien der Philipp-Franz-von-Siebold-Stiftung*, Band 8, 1996. München: Iudicium, 1996. 426 pp.

One of the most important activities of the German Institute for Japanese Studies (Deutsches Institut für Japanstudien) is the publication of its yearbook. The thematic focus of the 8th yearbook, which was published in 1996, lies in "intercultural perspectives" related to Japan and Germany. Like the current discussions on the "clash of cultures", "multiculturalism" or "globalization of civilization", the word "intercultural" seems to be very fashionable. Joachim Matthes writes in his foreword to Shingo Shimada's *Grenzgänge – Fremdgänge* (of which we find a review, written by Steffi Richter, in this yearbook) about the importance of "intercultural communication" as a means of coping with the development of new media, a type of communication which leads to the "globalization" of patterns of thinking and acting. Furthermore, Matthes refers to Alois Wierlacher, who talks about "intercultural competence" – in the sense of profound knowledge of foreignness (Fremdheitswissen) – as a sort of basic intellectual equipment.

However, Josef Kreiner stresses in his foreword to the yearbook that a deeper analysis of source materials often leads us to the discovery of parallels between a foreign culture and our own culture, rather than to the discovery of things which appear strange and foreign (p. 13). We thus need to ask whether this yearbook, which presents itself as a project on the slogan "intercultural", succeeds in giving us a better insight into both cultural differences and similarities, and whether it enables us to evaluate them better. The yearbook is made up of a collection of papers, of which the focus is on interculturality, and its approach is interdisciplinary. Inter- or multidisciplinary is, by the way, one of the Institute's explicit aims. Some of the articles are written by scholars of German studies, some by sociologists, and some by scholars involved in various branches of Japanese studies.

The yearbook consists of three parts: the first is a selection of articles about language, literature and the history of thought, the second contains articles about society, and the third is made up of nine book reviews which partially correspond with the subjects of the articles in the first two parts.

For example, there are both papers and book reviews dealing with the group of subjects “relations between Japan and Germany in the field of the history of thought”, “fifty years after the war” and “mastering the past” (“Vergangenheitsbewältigung”), and these thus relate to one of the focal points of the research of the Institute. Another group of subjects deals with the comparison of Japanese and German literature or literary activity, and another part comprises the comparison of aspects of society or social tendencies in Japan and Germany. We find some papers on the reception of Japanese literature, including Manga, in German-speaking countries, and on problems in translating literary works. Also, there are two very practical articles on the use of computer software for literary and linguistic studies in Japanese. In addition, there are critical re-evaluations of Western (i.e. German) appraisals of Japanese society, language and literature. The following short outline of the articles in the order of their appearance may serve to demonstrate the well thought-out structure of the yearbook.

It seems appropriate to let the collection begin with Thomas Pekar’s unique article “*Augen-Blicke*” in Japan – *Eye Contact as a Key Scene in Literary Descriptions of Japan in the Works of Engelbert Kaempfer, Bernhard Kellermann and Roland Barthes*, because this article can be seen as a sort of introduction to the concept of intercultural perspectives. It shows how problematic it can be when Western descriptions of Japan – in this case the description of eye-contact – create stylized images of Japanese culture, depriving us of the opportunity to observe and learn different cultural patterns in detail.

Reading this article might make us curious to know more about Western images of Japan, or conversely, to learn about images that Japanese intellectuals have of Germany. In her paper *The reception of German Thought and Culture in the Monthly Review Taiyō*, Masako Hayashi gives us an insight into the Japanese image of Germany, as expressed in Taiyō, an important monthly review published from 1895 to 1928 that reflected contemporary currents of thought and culture. For example, Hayashi discusses a debate between Takayama Chogyū and Mori Ōgai on aesthetics, and draws our attention to some patterns in the transmission and reception of German thought at a time when the spiritual basis of modern Japan was being consolidated, and admiration for things German clashed with their rejection. Reading this article, we get an idea of the inner conflict which Japanese intellectuals experienced at that time.

Readers who now want to fill in the gaps in their knowledge about the aesthete Takayama Chogyū can continue with the next essay, by Michael Siemer, *Concrete Abstractions in the Aesthetics of Takayama Chogyū. The Change in Aesthetic Paradigms during the 1890s*. Siemer tries to prove that Takayama, who developed an independent theory of Japanese aesthetics and whose name is connected with words like “nationalism”, “romanticism” and “aestheticism”, criticized the philosopher Eduard von Hartmann not so much out of nationalistic thinking, but rather because he was deeply concerned about aesthetic ideas and tried to avoid an uncritical eurocentric view. Unfortunately, there are no concrete examples given of points on which Takayama disagrees with Hartmann. But we do get an idea of the changing ways in which Western (i.e. German) theories were being received in Japan. The direct, unquestioning transfer of ideas was changing more and more into a critical analysis, as in the case of Takayama, who developed his concept of “concrete abstraction”, a concept related to the interaction between the ideal and reality, expressed in his view of art.

In the next essay, by Herbert Uerlings, “*Ehre, Ehre, Ehre*” – *On the Concept of Honor in the Literature of Mori Ōgai and Theodor Fontane*, we again find the name of Mori Ōgai, a fellow intellectual of Takayama’s. His literary work *Maihime*, the earliest novel of modern Japanese literature narrated in the first person, is compared to Fontane’s *Effi Briest*. The inner conflicts of the protagonists of these literary works have for Uerlings one common core: the “masochism of honour”. In both works, a man decides out of a masochistic sense of honour to reject a beloved woman in favour of the state and the community of males. In this surprising correspondence in psychological structures and ways of acting, Uerlings finds interculturality (p. 91). This article is an interesting presentation which does not insist on Japaneseness, but succeeds in demonstrating similarities in the thinking and values of Japan and Germany.

In contrast to the world of male honour in Mori’s and Fontane’s works, the next paper, by Michiko Mae, entitled *The Possibility of Female Subjectivity in the Modern Age – Writing and Living as a Woman Writer in Japan and Germany*, gives us an outline of the activities of two women writers around the turn of the century, the Japanese Tamura Toshiko and the German Franziska Gräfin zu Reventlow. Like Uerlings, Mae also tries to demonstrate basic structural similarities between the two cultures. Both

Tamura and Reventlow tried to develop their own subjectivity, only to realize that the modern concept of the autonomous subject served to impede the female search for identity. Mae's feminist explanation for this phenomenon is quite difficult to understand, but may be summarized as follows. Male society was not able to accept individuality and love (which means the unity of art, life and love as the precondition for female self-realization) as an interplay between the demarcation between self and others on the one hand, and the dissolution of barriers in togetherness with one person on the other.

The next article, *Post-War Japanese and German Literature in Comparison: a Case Study*, written by Lisette Gebhardt, goes forward half a century and compares two representative texts of Japanese and German post-war literature, the latter commonly known as "Trümmerliteratur" (literature of debris). Gebhardt makes a critical evaluation of these texts from today's perspective. Like Uerlings and Mae she stresses the parallels between the two cultures, but does not forget the differences, for example with regard to gender descriptions.

For those who want to learn more about the reception of Japanese literature in German-speaking countries, Renate Giacomuzzi-Putz's article *The Reception of Japanese Literature in German, Austrian, and Swiss Dailies and Weekly Magazines* presents a very detailed quantitative and qualitative analysis of newspaper and magazine articles which appeared between 1988 and 1994. With this valuable paper, which actually must have been a herculean task, the author fills a gap in the study of Japanese literature. What is alarming is her remark on the lack of commitment on the part of Japanologists (i.e. experts in Japanese language and literature) in this area of criticism of Japanese literary works.

Even though there has been a certain degree of interest in Japanese writers in Germany, we all know about the relative indifference of German readers to Japanese literature. Jürgen Stalph, in his sharp-tongued essay *Pro litteris iaponicis or On the Damage Done by Bad Translating*, does not see the reason for this in the inherent characteristics or quality of Japanese literature itself, but instead puts it down to inadequate translation. He cites some typical examples of what kinds of damage poor, dilettante translating can do, even to the extent of creating myths that influence people's whole outlook on Japan.

Another sort of problem many readers would probably not think about occurs when Japanese comics are translated for foreign readers. In her article *Manga for the German readership – Possible Transferences of Combinations of Text and Pictures*, Susanne Phillipps discusses the increasing popularity of Japanese Manga in Germany and the techniques of transference, which includes remounting the pages and duplicating them in mirror-image form.

The last two papers in this section are extremely relevant to the present. They can be used as reference material for those who use computers for their Japanese studies. For example, Wolfgang E. Schlecht introduces in his article *Electronic Reference Works, Writing Aids, and Translation Aids for Japanese Studies* dictionaries on CD-ROM and similar media and gives hints on how, and under which technical conditions in terms of hardware and software, to use them. In his paper *Computerized Text Corpora in Japanese: Availability and Use*, Heiko Narrog gives a description of electronic text corpora and how to use them in Japanese studies in the field of literature and linguistics.

The next section of the yearbook, consisting of five articles, deals with aspects of modern society. In her paper *From the Core Family to Alternative Models of Living? A Comparison of Lifestyles in Japanese and German Television Series*, Hilaria Gössmann describes recent social tendencies as reflected in serialized German and Japanese television dramas. Making a comparison of plot patterns and messages, she asserts that this kind of series might encourage new trends or intensify those already in existence. Of special interest is her observation that in German dramas, alternative models of living are already determined at the beginning of the series, while Japanese dramas describe the process of looking for new courses in life by women, and also increasingly by men. This article will be welcomed not only by those engaged in comparative social studies, but also by all those who – whether they admit it or not – like to relax by watching such series in their free time.

Shingo Shimada, whose work *Grenzgänge – Fremdgänge* is reviewed elsewhere in this yearbook, as mentioned above, writes on The Concepts of “Gemeinschaft” and “Gesellschaft” in Sociology – From the Viewpoint of Intercultural Communication. He stresses that the academic dichotomy between these two key-words in sociology, creating ideas like those of “the Self” and “the Other”, originated in Europe and was adopted by Japan. He

bases his argument on the opinion that the distinction between the West and the East was constructed by the Occident, taken over by non-European cultures from the middle of the 19th century on, and then used in those cultures to constitute their own identity. The author's argumentation is very dry, but persuasive.

Going back to the realities of daily life, Susanne Kreitz-Sandberg's paper "Suicide in Japan and Germany. A Comparison from the Perspective of Youth Studies" concerns a topic very popular in Japanese media. Her research comes to the somewhat unexpected conclusion that Japan's present per capita rate of juvenile suicide is lower than that of Germany, cultural interpretations of suicide apparently being responsible for the impression of high suicide rates among Japanese adolescents. After reading this paper, one realizes the need for further information, for example on the background of the surge in the rate of suicide in Japan following the suicide of Okada Yukiko, a famous girl singer, mentioned on p. 312. Also, an evaluation of the boom of books on suicide that have recently flooded the Japanese book-market would be of importance. (Incidentally, in March 1997, again a new title was published: *Jisatsu no shinrigaku* (Psychology of Suicide) by Takahashi Yoshitomo (Tōkyō: Kōdansha).)

Another problem of adolescence is discussed by Chisaki Tōyama-Bialke in her essay *Scholastic Achievement and the Structure of Everyday Life: a Study of the Socialization of Adolescents in Germany and Japan*. It compares the structures of young people's daily lives in both countries, using the results of questionnaires. Unfortunately, there is no explanation of the so-called t-test being used for the interpretation of the questionnaire (e.g. p. 327), which will remain a mystery to those who are not familiar with such statistical methods. The author found out that the daily lives of German students are structured by various activities influenced by, for example, the social status of their family, whereas the lives of Japanese students are dominated and homogenized by school-related activities.

The last essay, *Learning from the German Model? The Comparison with Germany and its Impact on the Japanese Debate on War Responsibility*, by Volker Fuhr, being written 50 years after the end of World War II, is very up to date. It shows that younger scholars are extremely active in the study of history and do not shrink back from tackling delicate subjects. The author discusses three patterns in the Japanese debate on war guilt, using three case studies: the 1982 textbook scandal, the official

compensation 50 years after the end of the war, and the question of compensation payments to war victims. We find a eurocentric enthusiasm for the German model on the one hand, and on the other hand a nationalistic refusal to compare Japan's history with the "absolute evil" of Nazi terror. Also, there is a weak movement dedicated to the search for a home-grown approach to reconciliation with the peoples of other Asian countries who suffered invasion by the Japanese. Fuhrts shows in a very objective way that for the near future there is no hope that the participants in this debate will achieve any constructive results, and that advice from the German side is rather counterproductive. This study, which points to one particularly deep problem in intercultural understanding between Japan and Germany – one that will surely still concern both sides for another half a century –, makes a very stimulating finale to the yearbook.

Having started to read this absorbing collection of articles, it is quite difficult to tear oneself away from it. In spite of the great variety of subjects, there are many cross-connections, and a central thread that holds the essays together. To read this yearbook would be enriching for anybody, not only those engaged in Japanese studies.

Suggestions for yearbooks to come in the future, a summarizing introduction written by the editors with a detailed explanation of the main subject of the yearbook and an outline of the conclusions of the essays in relation to the main subject would, in my opinion, have been useful additions, and would have made the yearbook even more pleasurable to read.

Gudrun Gräwe

ELSCHENBROICH, Donata (Hg.): *Anleitung zur Neugier: Grundlagen zur japanischen Erziehung*. Edited by Edition Suhrkamp. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1996. 356 pp.

Articles (titles in translation):

The Happiness of the First Years of Life (Das Glück des Anfangs) by Donata Elschenbroich.

Japanese Childhood in the 20th Century as Depicted in Documentary Photographs of Three Generations (Japanische Kindheit im 20. Jahrhundert in Dokumentarfotografien aus drei Generationen) by Donata Elschenbroich/Mikiko Tabu.

Guiding Principles of Japanese Social Organization: Commitment, Authority and Routine (Japanische Ordnungsprinzipien: Bindung, Autorität und Routine) by Thomas Rohlen.

The Dignity of Learning. History of Education in Japan (Die Würde des Lernens. Zur Geschichte der Erziehung in Japan) by Siegfried Schaarschmidt.

Two Japanese Educational Diaries of the 19th Century (Zwei japanische Erziehungstagebücher aus dem 19. Jahrhundert) by Hideo Kojima.

Japanese »Basic Skills« as Reflected in Two Centuries of German Travelers' Literature (Japanische »basic skills« im Spiegel der deutschen Reiseliteratur aus zwei Jahrhunderten) by Elisabeth von Hornstein.

Growing up in Japan Today. Demographic Development (Aufwachsen in Japan heute. Demographische Entwicklung) by Hiroko Hara.

Education of the Parents. A Comparison of Japanese, Chinese, American and French Educational Counselling (Erziehung der Eltern. Ein Vergleich japanischer, chinesischer, amerikanischer und französischer Erziehungsberater) by Sarane S. Boocock.

Presence of Mind and the Ability to Educate. Japanese Culture of Learning during Pre-school Age. (Gegenwärtigkeit und Belehrbarkeit. Japanische Lernkultur im Vorschulbereich) by Volker Schubert.

The »Culture of Classrooms« in Japanese Elementary Schools (Die »Kultur des Klassenzimmers« in japanischen Grundschulen) by Catherine C. Lewis.

Co-operation and Friendship. The »Culture of Classrooms« in German Elementary Schools (Kooperation und Freundschaft. Zur »Kultur des Klassenzimmers« in deutschen Grundschulen) by Lothar Krappmann.

The Japanese Triangle: Family, School, Work (Das japanische Dreieck: Familie, Schule, Beruf) by Yoshiaki Yamamura.

Growing up in the Japanese Culture of Learning. Lessons for Practice and

Research (Aufwachsen in der japanischen Lernkultur. Lektionen für Praxis und Forschung) by Urie Bronfenbrenner.

Many studies containing international comparisons indicate that Japanese children are not only acknowledged for their outstanding performance in mathematics and science, but also achieve high scores for their ability to solve problems and to concentrate and for their dedication to high achievement. The authors of the thirteen articles in this book suggest that

these results are based on the Japanese "culture of learning". The authors argue that learning does not start at school but much earlier: first at home and then at pre-school. Japanese respect their children's pace and put great efforts into teaching children the basic skills of life with the aim of integrating them into their society. For example, the first time children are confronted with others is in nursery schools where they participate in a small group, »han«, and learn the basic social skills, such as interaction, co-operation etc., that will be useful later in their life (such as when they begin a career).

Donata Elschenbroich points out all the good things young children in Japan experience during their first years of life. She illustrates how Japanese emphasize their efforts on child rearing and how important learning is for children. She considers that the happiness ends with the first years of elementary school. In all, the article comprises too many views, so that the main message of the essay is not clear (e.g. there are a lot of unnecessary Japanese expressions that could be avoided by using German terms.)

The next contribution is a selection of documentary pictures from the five volumes of Gakken (ed.), 1988: *Showa no kodomotachi*, a best-seller in Japan. It underlines the high esteem Japanese have for their children.

Thomas Rohlen examines the pattern of social control: commitment, authority and routine. From his cultural viewpoint, he argues that social order is not given but made by people and therefore it differs from one society to another. With interesting implications he discusses the differences of Japanese society before and after World War II. He concludes that the social changes did not come from the government hierarchy, but rather started and were developed by the groups that built up new principles of regulation within the Japanese society by using new and traditional techniques of interaction.

The contributions of Siegfried Schaarschmidt and Hideo Kojima reveal the fascinating history of education in Japan and conclude that education has a long tradition within all social classes. The Japanese have traditionally shown interest in new things, in aesthetics and in competition. The Japanese developed a kind of curiosity that struck those who first visited Japan, so that they almost thought it innate. Siegfried Schaarschmidt sees Japanese society as believing that life-long learning is essential and therefore will lead to a society consisting of a "mass-elite".

Kojima Hideo underlines the above statements and presents two diaries of two samurais between 1839 and 1848. The warriors describe the development of their children in a historical and cultural context by including reactions and gossip of neighbour about natural disasters, etc.

While the authors mentioned above discuss the tradition of learning in Japan, von Hornstein examines eighteen different studies of managerial methods and concepts, for example of qualification potential, group orientation and loyalty. Her results lead to the conclusion that cultural determinations are not the basis economic success, but rather components of psychological and organisational thought such as company culture.

Hara Hiroko explains the structure of the socialisation process and the connected group life under the influence of socio-economic changes during the last forty years. She takes a close look at »shûdan seikatsu« (group life) and at the rules that were followed until recently. All demographic statistics for child rearing are collected and shown in charts.

How are people advised to care for children? Sarane S. Boocock arranged the observations made in selected family counselling books from two western and two eastern countries. The different stages of child rearing is very thoroughly discussed and clear charts summarize the chapters. Although the statements are quite interesting to read one learns little about parental education in Japan. In my opinion the article becomes long-winded especially with regard to the final conclusion which suggests first of all that parents should become more flexible and sensible towards their children and secondly, that a lot of aspects of child rearing such as physical care and patterns of behaviour are educated similarly through the whole world.

Volker Schubert describes the foundation of the "culture of learning" as a complex social practice. The culture of learning provides solutions and patterns of how to appropriately handle certain problems that occur in daily life. Schubert refers to similar observations as Rohlen's in the previous article, but he discusses them under the aspect of the ability to focus on a task and to be willing to learn more. He stresses the Japanese attitude that everything can be learned by anyone and that therefore everyone has the same chances in life which is supposed to motivate a child. This is taught to the youngest with love and dedication so that all children are »sunao«, which means that they are ready to learn at any time, be open for anything and kind to anybody.

The next two articles by Catherine C. Lewis and by Lothar Krappmann discuss the culture in classrooms in Japan and Germany. Lewis postulates nine characteristics for Japanese pre-schools and elementary schools. After having shown how all these characteristics are manifested in classrooms, she claims that they are the basis of good scholarly performances and proposes a socialised model of education. At school children gain educational values such as hard work, co-operation, self discipline and self-critical reflection. However, Lewis states that there are no studies of how the Japanese students feel about their school system nor about the question whether there are any disadvantages of the efficient socialisation.

Similar to Lewis, Krappmann describes the system of German elementary schools as well as the teaching styles. He stresses that also in Germany the teachers are convinced that systematic learning is closely connected to personal development and thus social learning is the medium of proper learning. A large difference between the two systems is the dependence on the group versus the dependence on oneself. While in Japan the group is crucial, in Germany, children react rather on the basis of their own individualism.

Yamamura Yoshiaki writes that family, school and profession are very closely connected with each other. While in the West, especially in American literature, the Japanese schools are highly praised, the Japanese themselves harshly criticise their own educational system, as they find it too narrow-minded and too stressful. The family is very strongly tied to the school as the family tries to fulfill all the requirements of the school. In the same way schools have strong bounds with certain companies which recruit their work force from the schools. At the end of the essay, Yamamura heavily criticises entrance examinations at Universities. Instead of playing, Japanese children begin studying at an early age and they begin to develop a systematic pattern of obedience and confucian behavior in order to get admission to a privileged University. Yamamura sees the Japanese school as a suffocating place.

The last twenty pages are dedicated to "Growing up in the Japanese culture of learning". Urie Bronfenbrenner draws parallels between the latest trends in evolutionary psychology and child-rearing which is deeply rooted in Japanese culture. He postulates nine principles of development and thinks that seven of them are deeply rooted in Japanese culture. Two

of them confront different backgrounds in Japan and therefore would be interesting objects for further research.

To people who wish to know more about pre-school education and the tradition of child-rearing in Japan, this book provides a broad perspective. But those who thought they could gain new information about how to make children curious as the title promises, will be disappointed, as the book states that curiosity has an old tradition in Japan and therefore is so to say innate. Furthermore, the book tends to glorify raising children in Japan. With respect to the articles about nursery schools and primary school, I believe that a closer look at the classes during the entire year, especially, the annual performances for the parents (e.g. the sports day), would probably have changed the results. One has to follow the classes through an entire year in order to understand how the teachers are placing children under pressure and to realize how little effort is placed on children's individualism. In contrast to the articles described above, Arthur M. Whitehall does not write very enthusiastically about nursery schools in Japan. In fact, he argues that

kindergartens in Japan are a far cry from the 'play schools' of other countries. Discipline is stressed ... In a sense, they are poised at the starting line to begin the fierce struggle for ultimate admission to the university of their choice" (*Japanese Management* 1991, p. 80).

In order to better understand the sequence of the topics of the essays and their relationship to one another, it would have been helpful to have included an introduction. In addition, although more than half of the essays were translated from the English, neither the original titles of the essays nor the journals in which these articles were published are mentioned. In fact, I found it disappointing that in most articles the Japanese school system was compared to the American school system. Regarding my European education, I believe that it would have been valuable to make some comparisons with a European country. Nevertheless this book is one of the first contributions in German on Japanese education and in this sense it is very welcome. I hope that a lot more will follow that are based on comparisons with German (European) education and that they will be more critical.

Karin Gogg

FAURE, Bernard: *Visions of Power – Imagining Medieval Japanese Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1996, 329 pp.

Das neueste (englische) Buch von Bernard Faure wurde zuerst auf Französisch, für ein französisches Publikum geschrieben, und darauf von Phyllis Brooks ins Englische übersetzt. Wie der Autor selbst in seinen Danksagungen anmerkt, hofft er, dass das Material, das er in diesem Buch präsentiert, vom (englischsprachigen) Leser als komplementär, nicht redundant, zu seinen beiden früheren Büchern, *The Rhetoric of Immediacy* und *Chan Insights and Oversights* empfunden werde (xiii).

Ausgehend vom Soto-Meister Keizan Jōkin (1268-1325) und dessen Text "Chronik von Tōkoku" (jap.: *Tōkokki* oder *Tōkoku ki*) führt Faure den Leser auf eine Reise durch die Welt des "Imaginären" des Zen-Buddhismus, "imaginär" hier definiert als "die Art, wie Vorstellungen (*beliefs*) in Bildern dargestellt werden", mentale Strukturen.¹ Heute sind fünf Manuskripte des *Tokokki* bekannt, die alle nicht unwesentlich voneinander abweichen (5).

Keizan Jōkin, der "4. Patriarch" und "2. Gründer" der Sōtō-Tradition², steht, wie Faure es ausdrückt, am Kreuzungspunkt verschiedenster Traditionen (5). Er ist selbstverständlich ein herausragender Vertreter der Sōtō-Schule, er ist aber auch tief beeinflusst von lokalen Kulturen und Legenden, und, seiner Mutter folgend, ein glühender Verehrer der Kannon. Keizans "System" wird deshalb von Faure folgendermassen charakterisiert:

Keizan is consistent in his contradictions; they make up a system. His theoretical statements almost always stand in opposition to his actual practice—at least insofar as this latter can be reconstructed (6).

- 1 Vgl. ebd., S. 3. In den Worten von Jacques Le Goff, von Faure auf Seite 10 zitiert: "The phenomena of the imagination are embodied in words, hence analysis of vocabulary can reap major dividends. Every idea is embodied in words, and every word reflects some reality. The history of words is history itself. When terms appear or disappear or change their meaning, the movement of history stands revealed." LE GOFF, Jacques (1992). *The Medieval Imagination*. Chicago & London: The University of Chicago Press, S. 12.
- 2 Keizan wird auch als der "Grosse Patriarch" bezeichnet, im Gegensatz zu Dōgen, dem "Hohen Patriarchen".

Was gehört nun alles in diese Welt des "Imaginären"? Zwei Begriffe, deren Behandlung Faure jeweils eines der elf Kapitel widmet, seien herausgegriffen: Traditionslinien und Träume.

Traditionslinien. Chan/Zen-Historiker sehen Keizan als den grossen Reformen der Sōtō-Tradition³, wie also stand Keizan zu dieser Tradition? Auch hier wieder steht er am Kreuzungspunkt verschiedener Linien: (1) er versteht sich als in einer direkten Linie zu Dōgen stehend, (2) gerade diese Linie führt aber über Gikai (1219-1309), der von der "Dharmashu" des Dainichi Nōnin (k.D.), einer Form des Rinzai-Zen, zu Dōgen stiess, (3) er stand der Hottō-Linie des Rinzai-Zen sehr nahe, einer Form des Zen, die stark vom esoterischen Buddhismus der Shingon-Tradition beeinflusst war. Wie diese Linien in Keizan zusammenfliessen, zeigt Faure sehr schön am Beispiel der Dharma-Überlieferung (59-62). Diese Zeremonie ist voller Symbolik, erinnert sehr stark an eine geheime (esoterische) Überlieferung (Initiation) durch den Meister und kreist um die Übergabe des "Dokuments der Nachfolge" (jap.: *shisho*). Als einzige Möglichkeit, alle diese Einflüsse zu legitimieren, blieb Keizan nur, seine "eigene" Traditionslinie innerhalb des Sōtō-Zen aufzustellen; dies tat er auch mit der Konstruktion eines Grabhügels in seinem Tempel Yōkōji, dem Gorōhō (Gipfel der Fünf Alten). Darin begrub er die Aufzeichnungen des Rujing, dem Lehrer Dōgens, die "heiligen Knochen" (Reliquen) Dōgens, eine Sutra, die Kōun Ejō (1198-1280), der Nachfolger Dōgens, mit seinem eigenen Blut kopiert hatte, Gikais "Dokument der Nachfolge", sowie Kopien von Māhayāna-Schriften, die Keizan selbst kopiert hatte. Damit baut er alle die oben erwähnten Einflüsse in den "reinen" Zen Dōgens mit ein und hebt gleichzeitig seinen eigenen Tempel Yōkōji über den Eiheiji, da dieser nur das Mausoleum des "zweiten" Patriarchen (Dōgen) beherbergt, Yōkōji aber auch "Reliquen" des "ersten" Patriarchen (Rujing).

Träume. Das *Tōkokki* berichtet nicht nur über die Anfänge des Yōkōji, es ist auch die Traum-Autobiographie Keizans. Träume waren für Keizan äusserst wichtig, sie bildeten nicht eine andere Welt, sondern gehörten voll und ganz mit in diese Welt. So träumte er, dass der Platz, den er von Unno Nobunao für seine Einsiedelei erhalten hatte, ein grosser und bedeutender Tempel werden würde: Yōkōji. Obwohl der Buddhismus dem Traum

3 So H. Dumoulin, der von einer "unverkennbare[n] Veränderung des Stiles der Schule Dōgens" spricht. DUMOULIN, Heinrich (1986). *Geschichte des Zen-Buddhismus*. Band II: *Japan*. Bern: Francke Verlag, S. 113.

skeptisch bis ablehnend gegenüberstand, hatte sich diese Haltung bis in Keizans Zeit gelockert. Hier erinnert man sich natürlich sofort an den Kegon-Mönch Myōe (1173-1232) und dessen *Traumtagebuch*. Wie bereits oben gesagt, kann ja auch Keizans *Tōkkoki* als Traumtagebuch verstanden werden. Liest man das, wird klar, dass wichtige Entscheide, wichtige Vorkommnisse von Keizan nicht nur mit Träumen in Verbindung gebracht wurden, sondern dass er "bei allen wichtigen Ereignissen glückverheissende Träume zu erlangen suchte." (122) Das bedeutet, dass er nicht nur passiv auf Träume wartete, sondern diese aktiv zu erlangen suchte. Faure beschreibt denn auch solche Praktiken unter dem Titel "Incubation" ausführlich, wobei allerdings Keizan selbst nicht erwähnt wird. Eine andere wichtige Funktion erfüllten die Träume, indem sie Keizan und seine Lehre legitimierten. So träumte er einmal, die Dharma-Überlieferung nacheinander von Bodhidharma, Maitreya und dem historischen Buddha erhalten zu haben; und gegen einen solchen "Beweis" kommt natürlich niemand an. Auch hier also zeigt sich klar, dass Keizan wiederum verschiedene Traditionen mischt, vom "reinen" Zen Dōgens abweicht, diese "fremden" Traditionen aber gerade dazu verwendet, seine eigene Zen-Lehre zu legitimieren.

Diese beiden Beispiele vermögen natürlich nicht, die Fülle der Themen, die Faure mit seiner von Foucault, Derrida, Wittgenstein, Bourdieu und vielen anderen geprägten Hermeneutik behandelt, auch nur annähernd wiederzugeben. So behandelt er weiter Symbolik im Chan/ Zen, Rituale, Abbilder (*icons*) und vieles andere mehr. Er zeigt dabei sehr schön, wie faszinierend die Untersuchung der Tradition dieser Richtung des Buddhismus sein kann, wenn man sich auf alle diese Problemstellungen einlässt, ohne sie gleich als nicht zum "reinen" Zen zugehörig abzutun.

Ich kenne im Moment keinen Autoren über Chan/Zen, den ich mit soviel Vergnügen lese und dem ich soviel Anregung verdanke wie Bernard Faure.

Dieter Schwaller

HEINRICHS, Wolfhart und Gregor SCHOELER (Hrsg.). *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*. Band 2: *Studien zur Arabischen Dichtung* (Beiruter Texte und Studien 54). Beirut 1994. In Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 660 pp.

Cet épais volume de plus de 600 pages ne représente que le second du *Festschrift* offert à E. Wagner par ses élèves et collègues, le premier étant consacré à la philologie sémitique. Il offre un très remarquable panorama de la recherche actuelle dans un domaine, celui de la poésie et des belles-lettres arabes, qui reste relativement négligé en comparaison d'autres aspects des études moyen-orientales. Les contributeurs viennent d'Allemagne, de Grande-Bretagne, des Etats-Unis et des Pays-Bas; la France fait figure de grande absente. Pour donner une certaine unité à leur publication, les éditeurs avaient donné pour consigne de se concentrer sur l'analyse d'un seul texte, contrainte à laquelle la plupart des auteurs semblent s'être pliés de bonne grâce. Dans un cas, le même poème d'Abū Nuwās a ainsi servi de thème à deux contributions (Ph. Kennedy et J. Scott Meisami), ce qui permet de confronter de manière instructive la démarche des deux auteurs. La période abbasside reçoit le plus d'attention, ce qui ne saurait surprendre étant donné la personnalité du jubilaire, avec douze articles, consacrés presque exclusivement à la poésie; on trouve dans cette section tous les grands noms de l'époque qui va d'Abū Nuwās à al-Ma'arrī (P. Smoor), en passant par Muslim b. al-Walīd (W. Heinrichs), Abū Tammām (A. Schippers) et al-Mutanabbī (J. Ashtiany). Dix études ont pour objet la poésie ancienne et omeyyade, dans lesquelles sont abordés les principaux genres poétiques, tels le thrène (A. Arazī) et le *ḡazal* (R. Jacobi) ainsi que la question des rapports de la poésie avec le Coran et la Tradition (W. al Qadi, G.H.A. Juynboll). La période tardive et moderne est également présente à travers dix articles, portant sur la poésie, mais aussi la *maqāma* (S. Wild), les *Mille et une nuits* (W. Walther), le roman (S.H. Abdel-Rahim) et la poésie populaire (G. Krotkoff, E. Neubauer). Il est évidemment impossible d'analyser ici la totalité des contributions, et une sélection est nécessairement injuste. Qu'il suffise d'indiquer que ce volume offre un panorama riche et diversifié, sinon exhaustif, de la recherche actuelle dans le domaine de la littérature arabe, surtout classique, et que le reproche souvent formulé jusqu'ici sur le caractère trop

exclusivement philologique, plutôt que littéraire et esthétique, des études sur celle-ci tend à perdre désormais beaucoup de sa pertinence.

Charles Genequand

FANTASIES OF A LOST HOME: TWO PUBLICATIONS ON THE DISCUSSION OF IDENTITY IN MODERN JAPAN:

IVY, Marilyn: *Discourses of the Vanishing. Modernity Phantasm Japan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. 270 pp.

NAPIER, Susan J.: *The Fantastic in Modern Japanese Literature. The Subversion of the Modernity*. London, N.Y.: Routledge, 1996. 253 pp.

Since the encounter with the West in the 19th century the search for cultural roots, for a genuine Japanese home, is a matter of much concern for many Japanese artists and intellectuals. It would be difficult to tell which way Japan would have chosen without the Western influence. The general image of the East-West encounter, however, is that of an undesired gift: The West has bestowed "modernity" upon Japan or Asia in form of a mechanized civilization. At an early stage the construct of an "ideal home" as a remedy against dislocation and alienation was brought to modern Japanese literature by writers such as Kitamura Tōkoku (1868-1894) and Saganoya Omuro (1863-1947). Since that time the model of the true Japanese home has been dominated by the fantastic. Fairies and goblins dwell in this realm which is often built as an Asian utopia and which has much in common with the Taoist "Land of the Peachblossom Fountain" (*tōgenkyō*) (see Gebhardt 1996a). Utopian visions against Modernity are part of modern Japanese literature. They are important even today, when, facing the turn of a new century, the theme of the "reconstruction of home and tradition – the search for cultural identity" has gained increasingly in importance.

Both studies treat the topic above characterised, the conjuring up of a lost home. Marilyn Ivy's (University of Columbia) *Discourses of the Vanishing. Modernity Phantasm Japan* is a study based on ethnological/anthropological methods, and she approaches the theme by analysing various phenomena within Japanese society. Susan Napier (University of

Texas) in her study *The Fantastic in Modern Japanese Literature. The Subversion of the Modernity* focuses on modern Japanese literature.

"Ghosts" is a keyword which can be found fourteen times in the indexes of the two studies. On the back of Ivy's book is written "Japan today is haunted by the ghosts its spectacular modernity has generated" and in Napier's case "modern Japan's repressed anxieties, fears and hopes come to the surface in the fantastic". Susan Napier sees the fantastic within modern Japanese literature, enwrapped in its ghost discourse as a reaction against modernity. Marilyn Ivy reaches the same conclusion in her discussion of "phantasms". This is not a result prone to stir us to a high degree, because the symptom is similar in Western writings as the Occident suffers from its modernity as well. Of more interest than the result is both authors' approach to their ambitious project and what examples they find for their argumentation.

Marilyn Ivy chooses examples from different historical stages and from different social realms, including the academic discourse of Japanese folklore studies after the turn of the century ("disciplinary"), the tourism Campaign of the Japanese national railroad during the 1970s and 1980s ("institutional") and the real life of Japanese inhabitants far from the capital ("civic"). The tourism campaign of the Japanese national railroad appealed to the customers to discover Japan as an "exotic" travelling experience. Ivy comments on this in the second chapter entitled "Itineraries of Knowledge: Transfiguring Japan" (pp. 29-65). In the third chapter she looks at Yanagita Kunio's *Tōno monogatari* [1910; *Tales from Tōno*, 1975], a famous text of the well-known scholar of Japanese folklore. *Tōno monogatari* implies a first important reconstruction of the Japanese home-country. Ivy demonstrates the rise of a "nativist ethnology" within early Japanese ethnology, that is to say a cultural ethnocentrism with a nostalgic outlook on ancient times. The following chapter describes the town of Tōno in the 1980s and here Ivy shows how the museal appeal is commercialized today. The topic of the fifth chapter is the conversation with the spirits of dead relatives on Mount Osore, its psychohygienic function and the business of a group of women working as mediums, the *kuchiyose* women, who earn their living by selling the ghostly conversations to customers from the capital. This chapter is entitled "Ghostly epiphanies: Recalling the Dead on Mount Osore" (pp. 141-191). The last chapter treats the *taishū engeki* [popular theater] a cheaper version of Kabuki which

derives from the tradition of the *tabi geinin* [itinerant artists]. In each of the chapters the author proves herself to be as well informed and she offers insights she has gained while doing field research in the early 1980s.

In the passage on the tourist campaign of the national railroad in the second chapter, which I would say is the most instructive of the book, we learn about the retro-trend of the 1980s expressed by the slogan "Exotic Japan". Ivy presents central terms of the Japanese discourse: "*Neo-Japonesque*" (pp. 54-59) and "*new-Japanology*" (pp. 29, 59-65). "*Neo-Japonesque*" is characteristic for the new life-style of the post-war generations who are estranged from the Japanese artefacts of former times. Things Japanese are by now newly evaluated as exotica, and Japanese collectors paradoxically develop a taste quite similar to foreign admirers of Japanese design. "New Japanology" is the equivalent in academic circles with their rediscovering of "old", archaic Japan, in mythology, folk belief and oral tradition. Ivy analyses the enthusiasm for a vanishing Japanese "tradition", which manifests itself in an attitude which might be called auto-exoticism as well as in the predilection for marginal sites where the past can be enjoyed as a canned preserve. Ivy reaches the conclusion that in modern Japan a psychic mechanism has been set in motion – a huge engine which produces the desire for "phantasms" caused by the sense of loss.

After an introduction with references to Western theories of the fantastic in literature, Susan Napier discusses the Japanese fantastic in six chapters. Examined under the aspect of the fantastic are famous authors from the Meiji and Taishō era as well as contemporary writers. Napier includes the popular SF author Tsutsui Yasutaka, and also the genre of animation pictures. In chapter one and two she argues on portraits of women in pre-war and post-war Japanese literature that are tinged with a fantastic touch. Napier can detect two aspects connected of the fantastic with gender: Woman as an "oasis" and "woman" as a "revenger". In chapter four she discusses "The Construction of the Alien in Modern Japanese Fantasy". In chapter five and six she comments on utopian and dystopian concepts. Finally, Napier asks the question whether the genuine Japanese fantastic exists, and she answers yes, but it is only a matter of degree (p. 223). The fantastic is in her opinion very present in Japanese literature and also has hardly been valued until now.

Both books as I would see them have the character of introductions into a very complex theme, Japanese Modernity and Postmodernity and their strategies of overcoming the feeling of alienation. Given the huge amount of material one has to deal with, it is only natural that the studies cannot be complete. However, putting oneself in the ungrateful role of the meticulous European grumbler, I would like to hint at some points with which I did not feel fully satisfied. To comment on Ivy's study, there is first to say that her results are not as up-to-date as they should be for a book published in 1995. Her work originated from the research-background of American Japanese Studies of the 1980s, when scholars such as Gluck, Robertson, Silverberg and Kelly wrote worthy contributions on the theme of "loss and reconstruction of home in Japanese modernity". Ivy's thesis joins them a little late, it seems to me, because probably only the first chapter links with the situation we have in the nineties, and the other chapters would have been more effecting if they had been published earlier in the form of separate essays as the results of the field studies of the author undertaken in the early 1980s. This is especially evident in the case of the last three chapters. While the chapters on the *new-Japonesque-Boom* and on Yanagita Kunio are essential to the subject, the further election of the topics seems far more arbitrary. The last three chapters are mainly based on the field work of an ethnologist who researches on site. Ivy has decided to enrich her findings with a lot of postmodern theory and using them as a fundament, built upon them an extensive theory of modern Japan and modernity as a whole. For the reader the manifold references to Western theory are sometimes a hard task, and the postmodern-tinged point of view also hinders Ivy's free sight of the interdependences. These have already been interpreted by Japanese commentators who have their origin in Postmodern theory, too. Their position should be seen from a critical distance. Where does the tendency to create "phantasms" come from it not from the intellectual scene from which Ivy takes her references to comment on the phenomenon? If she attests contemporary Japanese society a nostalgic attitude and the tendency to conserve things (p. 242), does the responsibility for this condition, besides psychic motivations difficult to describe, not lie partly with intellectuals who generate "the marginal as fetish of social stasis"? Formers of the public opinion like Nakazawa Shin'ichi and other intellectuals of similar qualities are, as I see it, propagating certain trends in research, and mainly due to commercial

interests – if not the so called profile neurosis, to which Mishima Ken'ichi referred to in a similar discussion (Mishima 1996:114). They eagerly combine the retro-trend with the ethno-national and the mystic. For the reader it would have been more fruitful to get concrete information to the point. For example: We would like to know about New-Japanology, really fascinating stuff. But regrettably, Ivy stops after a short introduction. After we read the six pages on New-Japanology, we whether know who Kosaka Shūhei, the editor of the essay collection, is, nor how he and the other contributors are to be placed within the contemporary discourse on Japanese identity.

A chasm too wide to bridge opens between the texts of Western and Japanese philosophers and the statements or the actual condition of the people in social reality. Evidently, the marginal is not born out of a necessity but comes into being because popular scholars like Yamaguchi Masao who has a special status within Japanese academia and who is himself obliged to Victor Turner, have declared it their object of research. The polyphony of voices Ivy lets us hear leaves an opulent impression but it does not fully satisfy, even less when the voices from the people are seemingly opposed to the phantasm theory. The medium from Mount Osore talks of "business" (p. 182), and an elder woman says she never believed in the local god, as her austere circumstances of living wouldn't have changed anyway.

Despite my criticisms, the book is interesting. Ivy's approach offers a lot of inspiration to rethink the paradigms of modernity in Japan. That it is, as Ivy explains, a fantasised ghastliness (p. 98) of Japan which is cited in the times of Yanagita and even today as a claim for Japanese identity or genuine "Japaneseness", could only be confirmed.¹

Susan Napier has already written on the subject of utopia in modern Japanese literature, and on the SF-genre in film and comics (*manga*). On these two poles her analysis in *The Fantastic in Modern Japanese Literature* is also based. Napier describes the Japanese fantastic between a nightmarish vision of the future, as presented in the animation picture *Akira*, and a fairy-tale-like idyll as we find in some texts by Ōe Kenzaburō. Napier discusses twenty-four authors, each of them to a different degree of

1 In my essay on the topic "Ikai" ("The Other World"), which I wrote in 1995, I drew the same conclusion (see GEBHARDT 1996b).

intensity, and in the end of the book there is a little biographical notice on each of them (pp. 238-244): Izumi Kyōka, Kōda Rohan, Natsume Sōseki, Akutagawa Ryūnosuke, Tanizaki Jun'ichirō, Satō Haruo, Uchida Hyakken, Yumeno Kyūsaku, Miyazawa Kenji, Kawabata Yasunari, Ishikawa Jun, Enchi Fumiko, Mishima Yukio, Abe Kōbō, Ōe Kenzaburō, Inoue Hisashi, Endō Shūsaku, Kanai Mieko, Kurahashi Yumiko, Ōba Minako, Tsutsui Yasutaka, Komatsu Sakyō, Murakami Haruki and Nakagami Kenji. The broadness of the study is at the same time its weak point (see also Lyons 1996). While, for example, Napier's comparison between the ghosts in the texts of Sōseki, Akutagawa, Kawabata and Murakami Haruki (pp. 110-129) is fascinating to read, in the end we are somewhat at a loss: What function has the ghost-metaphor within modern Japanese literature? Can we possibly tell exactly when it is used and what for? In her discussion Napier is a little too quick at changing from one author to another, from one historical epoch to the next. Sometimes a more intensive analysis of the texts would have been better. Many of the statements Napier makes remain ambivalent. A satisfying explanation of the Japanese fantastic is still missing, despite its evaluation as an antidote against modernity. Napier states in the end: "The fantastic is not always dark in modern Japanese literature" (p. 224) and "Another aspect of Japanese fantasy that should be mentioned is its frequently nihilistic tone" (p. 226). Sometimes Napier makes a point where one could easily argue the other way. "No longer do contemporary Japanese search for the guardian gods in the trees of their garden" (p. 227), Napier says, but when we consider the remarkable return to folk belief and to the Japanese ghosts which can be observed since the 1970s, this statement could be refuted without difficulty. In *Tsumagomi* [1970; *Wedlock*, 1977] Furui Yoshikichi praises the peach tree as a life-giving force (see Gebhardt 1996a: 175-176); Endō Shūsaku (1923-1996) describes how the ill wife of a protagonist in his novel *Fukai kawa* [1993; *Deep River*, 1994] finds consolation speaking to a huge old ginkgo tree; Akira Kurosawa's movie *Yume* [Dreams] from the end of the 1980s is an appraisal of the peachblossom-fairies of his youth, while the numberless trees in Nakagami Kenji's works embody the mysterious dark of the region of Kumano where he originates from.

Napier who in the introduction declares the limitations of her approach, has structured her study in a way that the historic dimension of the texts is rather neglected. A chronological approach or the analysis of

certain decades like Marianne Wünsch, a scholar of German literature, adopts in "The Fantastic Literature of the Early Modern (1890-1930)" maybe would have brought deeper insight. The fantastic holds a special position in the literature of the Taishō period. Other criterias had to be applied to fantastic elements in the literature of the 1970s which claimed to be a critical avant-garde movement; Shibusawa Tatsuhiko is the representative author of this decade. The conditions of the fantastic have again changed since the 1980s. In the literature scene of today the fantastic is by no means a marginal phenomenon but, on the contrary, it guarantees success and good sales. This could be also true in the case of academic writings on the fantastic. Napier, first of all, sees a necessity to speak up for the *genre*:

I was prompted to write a book on Japanese fantasy in part because in my previous research I kept coming across wonderful fantasy novels and stories that Japanese critics never seemed to talk about, perhaps because they felt such literature was frivolous and not "serious enough". (Homepage of the University of Texas)

Today, in the 1990s, with such a defence open doors Napier forces: The fantastic booms. In the 1980s Uchida Hyakken had a renaissance, around 1990 Yumeno Kyūsaku's works were newly edited by Chikuma publishers, Izumi Kyōka, Edogawa Ranpō (1894-1965), and Miyazawa Kenji (1896-1933) are celebrated authors of the fantastic, too.

Some critiques of the younger generation are working intensively on the fantastic since the 1980s: Sunaga Akihiko, Horikiri Naoto, Kawamura Minato und Aramata Hiroshi. However, there was some activity before theirs – maybe under less favourable conditions which Napier mentions. Scholars like Muramatsu Sadataka, Kawamura Jirō, Tanemura Suehiro, Noguchi Takehiko, Ikeuchi Osamu, Tsuruta Kinya, Kasahara Nobuo, Takahashi Hideo, Matsuda Osamu and Yura Kimiyosh² spent much effort on a subject which Japanese scholars of literature since the 1970s call *gensō bungaku* (Fantastic literature). Before, one referred rather to *yume no bungaku* [Dream-Literature], *itan bungaku* [Heretic Literature], *makai* [World of the Demons] and *mukōgawa no bungaku* [Literature of the Other Side]. Today often the key word *ikai* [Other World] is used to describe the

2 The two last persons and also Kawamura Minato and Kawamura Jirō are listed in the bibliography.

fantastic quality of a text. The term *gensō bungaku*, by the way, doesn't appear in Napier's analysis, nor in the index of the book. In the case of the scholars who did research on the theme, questions should be asked about the intention they had by propagating the fantastic; it is striking that a lot of them don't come from Japanese literature studies but from German or English literature studies.

Since the 1970s there are also special numbers of the literary journal *Kokubungaku kaishaku to kanshō* [*Japanese Literature. Explanation and Appreciation*] and *Kokubungaku kaishaku to kyōzai no kenkyū* [*Japanese Literature. Explanation and Material*] dedicated to the fantastic and many more magazines and anthologies came into being. It would have been useful to be introduced to these: *Faunus/Bokushin* [*The Faun*; published in January 1975] and *Gensō to kaiki* [*Fantastic and Mystery*; published in April 1973] were *avant-garde* magazines in the 1970s. *Gensō bungaku* [*Fantastic Literature*] gives since 1982 much information on known and less known authors who could be affiliated with the fantastic. The magazine gives useful information on Japanese fantastic literature today. The publisher who owns the magazine, Gensō Bungaku Shuppan Kyoku, also produced a small dictionary of Japanese fantastic authors. A recent anthology of Japanese fantastic literature is the collection *Nihon gensō bungaku shūsei* (Kokusho Kankō Kai).

To define which authors can be claimed as an author of the fantastic, and to define the Japanese genre of the fantastic are difficult tasks, which have not been solved for Western fantastic literature, either. The Japanese fantastic is as manifold as its Western counterpart. During the development of Japanese literature several sub-genres were formed which one could attribute to a "fantastic" lineage. They should be thoroughly discussed. To mention are for example *kitan* [strange and weird tale], *kaiki* [mystery story] and *denki* [fantasy]. Today, the discussion has also to mention the genre of "horror", as it has, within the trend to a "New Gothic", recently gained a lot of popularity in Japan (Gebhardt 1995).

The field of the Japanese fantastic is wide, and becomes even wider if one links the fantastic to an explanation of Japanese modernity and to the postmodern project "museum Japan". Although both studies have an interesting approach, it is too early for what might be called the great hit as we still have to work on a lot of unknown details.

BIBLIOGRAPHY

- BEN-ARI Eyal (1996): [Rez.] "Marilyn Ivy: *Discourses of the Vanishing. Modernity Phantasm Japan*." In: *Monumenta Nipponica*, Vol. 51, No.2, pp. 273-275.
- GEBHARDT, Lisette (1995): "'Sommerliche Gruselschauer' – Hohes Geisteraufkommen in Japan." In: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 169, 26. Juli, p. 14.
- GEBHARDT, Lisette (1996a): "The Peachblossom Utopia. Taoist Thought in Modern Japanese Literature." In: *The Impact of Traditional Thought on Present Day Japan*. Kreiner, Joseph (Ed.). München: Iudicium Verlag, pp. 157-183.
- GEBHARDT, Lisette (1996b): "Ikai. Der Diskurs zur 'Anderen Welt' als Manifestation der japanischen Selbstfindungs-Debatte." In: Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 146-171.
- LYONS, Phyllis I. (1996): [Rez.] "Susan Napier: *The Fantastic in Modern Japanese Literature. The Subversion of Modernity*." In: *Monumenta Nipponica*, Vol. 51, No. 4, pp. 469-471.
- MISHIMA Ken'ichi (1996): "Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung – Zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem 'Westen'." In: Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 86-122.
- WÜNSCH, Marianne (1991): *Die Fantastische Literatur der Frühen Moderne (1890-1930). Definition, Denkgeschichtlicher Kontext, Strukturen*. München: Fink Verlag.

Lisette Gebhardt

JANSEN, Roland: *Die Bhavāni von Tūljāpūr. Religionsgeschichtliche Studie des Kultes einer Göttin der indischen Volksreligion*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Beiträge zur Südasiensforschung Universität Heidelberg), 1995, pp. 304.

Vouloir étudier des cultes locaux et populaires soulève essentiellement des questions d'ordre et d'intérêt méthodologiques. Si l'étude des textes n'est déjà pas une chose aisée, l'étude des cultes, notamment ceux adressés à la déesse, dont les fondements se perdent dans les nuits des temps et dont les références écrites posent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent, peut devenir un défi pour l'indologue qui s'y aventure. Jansen, me semble-t-il, a réussi dans sa thèse à poser quelques unes des questions et des obstacles les plus percutants rencontrés par le chercheur qui étudie un culte local

(*Bhavāni*) de tradition orale, mais lié par une écriture subsidiaire (*Turajā-māhātmya*) à l'ensemble de la géographie sacrée des déesses (*Durgā*, *mahiṣāsura-mardinī*) et des traditions brahmaniques. L'exploitation du matériel ethnographique et sa confrontation à l'écriture me paraît le point méthodologique le plus intéressant.

Le livre est essentiellement divisé en deux parties dont la première est la plus importante et la plus vaste. Elle est le fruit des recherches sur le terrain et de connaissances générales sur l'histoire de la région et des cultes. La deuxième partie (p. 179-250) porte sur l'édition critique de trois chapitres du *māhātmya* de Tuljāpūr (le *Turajā-māhātmya*, TM) et leur traduction. Par ailleurs, le livre résume, dans le chapitre "Ergebnisse", les résultats les plus intéressants de la recherche (p. 251-260). Un résumé anglais en relate quelques points (p. 261-265). Le livre est encore pourvu d'un appendice qui fournit des détails supplémentaires sur le culte. La bibliographie est complète. Par contre l'index laisse à désirer. L'ensemble des pointages (plus de 10) n'ont abouti qu'à des indications fausses!

L'auteur a l'ambition de mesurer l'interaction entre la tradition écrite et le monde de l'oralité et de retracer la culte de la déesse *Bhavāni* depuis le néolithique jusqu'à ce jour dans le but de rendre compte d'un tel culte au cours du temps. Conscient qu'une telle chronologie n'est pas possible dans le contexte indien, il propose de substituer aux immenses lacunes un ensemble de suppositions qui combleraient notre manque de connaissances.

Se demander, comme le fait l'auteur, quel est l'apport original d'un cas local à l'étude de la déesse en général, revient, à mon sens, à accorder une place réellement importante à l'étude des religions dites folkloriques si souvent négligées. De telles perspectives devraient permettre de sortir de cette dichotomie trop restrictive entre culture folklorique et sanscritisée, alors que les études de terrain convergent pour dire que l'une ne peut se lire et se comprendre sans l'autre et que les deux traditions vivent dans un processus d'échange constant qu'il faudrait étudier soigneusement.

Sélectionnons quelques points par rapport à la première partie, tout en laissant de côté d'innombrables informations qui mériteraient discussion. La dimension géopolitique de la région (p. 24-29) montre une situation où l'impact brahmanique n'était pas très fort, ce qui peut expliquer, selon l'auteur, la prédominance du culte à la déesse. La déesse de Tuljāpūr, *Bhavāni*, est identifiée à *Durgā* en tant que *mahiṣāsura-mardinī* (dessin sur une pierre/*mūrti*). Ni l'origine, ni le nom, ni l'histoire de la déesse ne sont

connus. Grâce à son exportation au Népal, l'auteur pense pouvoir dire qu'elle a existé en tout cas au 10^e/11^e siècle. Il la décrit comme une déesse au caractère solitaire et sauvage, dominant Siva, qui ne lui fut associé que de façon subsidiaire. Elle est identifiée au paysage désertique mis en évidence par l'ancienne tradition tamoule (*pālai*, avec la déesse *korrovai*, p. 28-29). Au contraire des déesses du village, *Bhavāni* aurait été une déesse de la jungle. Jansen montre que le village de Tuljā ne s'est d'ailleurs que tardivement construit autour du temple abritant la *mūrti*. En tant que déesse de la jungle, elle permet un accès non médiatisé au divin, direct; elle est non-mariée, même si on s'adresse à elle en tant que mère. Sacrifice et possession sont des éléments importants de son culte, dont les modifications furent dictées par des sensibilités nouvelles, par exemple celles de la "middle and upper middle class" ou de ceux qui luttent contre ce qu'ils appellent la "foi aveugle". De façon générale son culte ressemble à celui qu'on adresse à toutes les déesses, demandant protection et réalisation des désirs. Visiter son lieu revient à recevoir la force qui est inhérente au lieu où elle réside (*pīṭh*). La scène cultuelle est dominée par une caste inférieure soigneusement étudiée par l'auteur, les Bhope (p. 134-138), à qui reviennent aussi la majeure partie des revenus. Depuis le succès qu'a connu ce culte populaire, des brahmanes essayent aussi de faire valoir leur droit d'exécution des rites et de rentrer dans la course aux bénéfices. Les changements des dernières décennies sont assez bien relatés par l'auteur (voir par exemple le chapitre *Ergebnisse*).

En cherchant à analyser et interpréter le combat de la déesse et du buffle, qui constitue le thème central de son analyse de la *devī* (p. 70 ss.), l'auteur se fonde sur l'idée de Damodar Dharmanand Kosambi (sur lequel il s'appuie d'ailleurs presque exclusivement et c'est là, me semble-t-il, une lacune importante) que le mythe relate un conflit réel entre les chasseurs-cueilleurs (adorateurs de la déesse de la jungle) et les agriculteurs qui ont peu à peu domestiqué le territoire. Du point de vue de la méthode, on doit cependant questionner le fait de faire remonter le mythe à une réalité historique, même si certains arguments pourraient le suggérer. En suivant encore Kosambi, l'auteur propose – cette fois cela devient une hypothèse un peu plus "palpable" – que les déesses se trouvaient sur les grandes axes des marchands (de même que les monastères bouddhistes) et étaient invoqués par ses marchands exposés aux grandes difficultés rencontrées lors de voyages nécessaires dans des régions aussi peu hospitalières, voire dange-

reuses. Les carrefours, selon l'auteur, auraient été les sites originaires de la déesse et furent par la suite empruntés par les bouddhistes (p. 68-84). Certains cultes sanglants adressés à la *devī* leur ont cependant survécu et on a des offrandes sacrificielle dans les *vihara* bouddhistes (par exemple le culte à *Yamāī* à Beḍsā, p. 70). Avec son étude, Jansen espère pouvoir démontrer pour le Maharastra central ce que Kosambi aurait démontré pour le Maharastra de l'Ouest. Il reste à voir si le futur donnera raison à l'auteur.

Examinons encore le rapport entre la déesse et le pouvoir temporaire. Dans ce cas spécifique, la déesse a connu un sort extraordinaire grâce à son association à Śivājī qui est le héros par excellence des Marathes. Étant sa *kulasvāminī*, elle fut étroitement associée au pouvoir royal, à la montée de Śivājī et à son succès. Comme le démontre l'auteur, elle a, dans ce sens, vraiment joué le rôle qui incombe à *Durgā* dans son rapport à la royauté (commémoré lors des fêtes de *navarātra* et *dasarā*), et le sabre victorieux de Śivājī portait son nom. Cette analyse détaillée et bien réussie (p. 99-128), nous permet de saisir l'imbrication indéniable entre la déesse et le pouvoir politique. Elle est la preuve de ce que le monde est capable de faire grâce à l'association avec la déesse.

L'étude de terrain s'accompagne de l'édition des trois premiers chapitres du TM et de leur traduction, ce qui constitue la deuxième partie du livre. Le reste des chapitres du TM est résumé et commenté. Il vaut la peine de s'arrêter un instant sur les résultats obtenus par l'auteur dans cette partie du livre, car me semble-t-il, ils présentent un fil conducteur pour des études futures qui aborderaient des cultes locaux.

Jansen attribue aux *māhātmya* deux rôles essentiels dans l'histoire religieuse de l'Inde, celui de transcrire et d'interpréter les événements locaux et d'importance purement régionale, et celui d'établir le lien avec des mythes plus connus et pan-indiens; dans ce processus d'intégration, la déesse reçoit un nom universel et elle habite les cieux.

Négligés par le passé en tant que genre littéraire par l'indologie, les *māhātmya* ont cependant une fonction de mémoire et de conservation et ils fournissent un matériel important pour les sciences des religions. Jansen pense qu'ils ont essentiellement 4 fonctions.

1) Les *māhātmya* fixent les légendes et mythes usant de la langue sanscrite. C'est un brahmane qui s'adonne à cette tâche de traduction et de transcription de la tradition orale. Or cela pose évidemment un problème

méthodologique important. Le brahmane ne vient pas forcément de la tradition de la déesse et du monde des cultes locaux et de la mémoire populaire. Il rédigera un texte qui sera ajusté d'une part en fonction de sa tradition propre et fortement sanscritisé, et d'autre part en fonction de l'époque historique précise à laquelle il appartient. Il faut savoir, comme le dit l'auteur, que les informations contenues dans le TM ont certes une valeur intrinsèque, mais ne nous renseignent pas vraiment sur les pratiques réellement effectuées. En effet, et de façon plus générale, les cultes décrits dans les *māhātmya* diffèrent souvent très fortement des cultes réellement pratiqués autour de la déesse. Du point de vue de la science des religions, on a donc plutôt des informations sur comment des cultes se mettent en place que sur le culte lui-même. Du point de vue de l'histoire, il est par contre intéressant de savoir comment et quand un culte entre dans le domaine de l'écriture.

Pour connaître le culte en tant que tel, Jansen propose de relier et de confronter le texte à la tradition orale. Cette méthode me paraît très fructueuse. Malheureusement l'auteur ne l'exploite pas systématiquement dans son interprétation. Il relie plutôt le texte (ici le TM) au monde purāṇaïque et ne nous fournit que partiellement une comparaison et une analyse à partir de la tradition orale (p. 243-250) et des observations concrètes.

De façon plus générale d'ailleurs, l'auteur reste aussi très redevant aux textes marāṭhīs au détriment de l'information ethnographique. De surcroît il s'appuie quasi exclusivement sur un texte des années '20 de D. M. Kulkarni. Je trouve étonnant que l'auteur n'ait pas inclus, par exemple, quelques unes des productions locales en marāṭhī qui sont probablement vendues dans les rues devant le temple, et qui auraient pu appuyer encore sa thèse postulant que le culte réel se situe dans le contexte marāṭhī et non dans la sanscritisation par les brahmanes qui rédigeaient les *māhātmya*.

2) Les *māhātmya* auraient encore une fonction de confirmation et de légitimation des cultes. Les textes transposeraient dans la sphère des dieux des conflits sociaux entre des groupes sociaux.

3) Enfin une fonction étiologique permet de faire état de l'effet et des fruits escomptés par un tel culte.

4) En dernier lieu, l'auteur pense que ces textes ont une fonction cartographique et permettent de se faire une idée sur la "géographie sacrée".

Pour conclure, je regrette que l'auteur soit resté attaché à cette forme très livresque de la présentation de cette série. Pour un culte local et de la tradition orale, qui tous deux jouent une part si importante dans ses analyses (paysage, terrain, topographie, etc.), on aurait souhaité voir ces endroits. Un dessin au moins de la déesse aurait permis de saisir mieux ce qui est décrit à grand-peine.

Ces critiques ne doivent cependant pas ternir la valeur générale du livre qui reste un bon travail et contribue à affiner les méthodes de travail sur le terrain et son interaction avec l'hindouisme écrit.

Maya Burger

KAWAMURA Nozomu: *Sociology and Society of Japan*. London [u.a.]: Kegan Paul International, 1994. 229 S.

Soziologie im Westen basiert auf dem Gedanken einer aus freien Individuen bestehenden Gesellschaft, einem Produkt der bürgerlichen Revolution. Wie Kawamura Nozomu einleitend erwähnt, erfolgte der Modernisierungsprozess in Japan ohne Loslösung des Einzelnen von der traditionellen Gemeinschaft. Demzufolge sind zur komparativen Analyse der Gesellschaft Japans neue, spezifisch japanische Methoden erforderlich. Das vorliegende Werk befasst sich mit dem Charakter der Gemeinschaft als unveränderliches Ordnungsprinzip der japanischen Gesellschaft. Die drei Teile dieses Buches stehen inhaltlich in nur lockerer Beziehung und können als drei verschiedene Aufsätze betrachtet werden.

Der erste Teil ist der Geschichte der Soziologie in Japan gewidmet. Die Entwicklung der Soziologie in Japan als neue, nach 1868 eingeführte Wissenschaft verlief parallel zur Konsolidierung und Modernisierung des Meiji-Staates. Das beginnende 20. Jahrhundert war vom Kampf zweier Strömungen in der Soziologie gekennzeichnet. Die erstere hatte die Analyse der Gesellschaft zum Hauptobjekt. Ihre Repräsentanten waren liberal und standen z.T. in Verbindung zum Sozialismus. Die zweite Strömung der staatsorientierten Soziologie bot als Auswuchs der Familiensoziologie die ideologische Untermauerung des Tennō-Systems. Yanagita Kunio und Aruga Kizaemon suchten mit Blick auf Folklore und Geschichte nach vom Westen unabhängigen Methoden der Soziologie.

Teil Zwei befasst sich mit den theoretischen und empirischen Problemen beim Studium von ländlichen und städtischen Gemeinschaften. Es stellt sich dabei die Frage nach dem Einfluss der traditionellen japanischen Gemeinschaft auf den Demokratisierungsprozess nach dem Zweiten Weltkrieg. Kawamura zeigt anhand der Bürgerbewegungen gegen die Umweltverschmutzung in den 1960er und 70er Jahren, dass solidäre Gemeinschaften einen Gegenpol zur traditionellen, patriarchalisch ausgerichteten politischen Machtstruktur bilden und Keimzellen demokratischer Selbstbestimmung sein können.

Im dritten Teil dieses Buches analysiert Kawamura die Beziehung zwischen der Entwicklung des Kapitalismus und dem sich verändernden Weltbild des Durchschnittsjapaners. Dabei betont er, dass die Entstehung des Kapitalismus in Japan nicht auf Individualismus, sondern auf Kollektivismus beruhte.

Die vor allem nach dem Russisch-Japanischen Krieg von staatstreuen Soziologen propagierte Idee des Familienstaates mit dem Kaiserhaus an der Spitze stammt aus den Anfangsjahren der Meiji-Zeit. Es handelt sich dabei um eine neugeschaffene Tradition, die zur Durchsetzung der Modernisierung von oben diente. Der Gedanke der ununterbrochenen Ahnenreihe des Kaiserhauses verband sich mit der shintoistischen Verehrung der Vorfahren. Das dabei entstandene religiöse Sendungsbewusstsein legitimierte Japans Aggressionskriege nach 1920. Japans Unternehmerschaft bediente sich auch nach dem Zweiten Weltkrieg der Vorstellung des Familienstaates, indem sie die unbedingte Loyalität des Arbeitnehmers forderte. Wie Kawamura anhand einer Analyse des japanischen Weltbildes darlegt, ist das "Ethos des Japaners", wie es sich in der patriarchalisch ausgebildeten Tennō-Ideologie manifestiert, unvereinbar mit den westlichen Idealen der Freiheit, Gleichheit, Demokratie und des Individualismus.

Kawamuras Buch ist keine leicht verständliche Lektüre, bietet aber die wohl einmalige Gelegenheit, die Studien dieses in Japan auf dem Gebiet der Soziologie prominenten Autors auf Englisch zu lesen.

Ursula Koike-Good

KIMURA Bin: *Zwischen Mensch und Mensch: Strukturen japanischer Subjektivität*. Aus dem Japanischen übersetzt und herausgegeben von Elmar Weinmayr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 203 S.

Das zu besprechende Buch ist die erste Übersetzung von *Hito to hito to no aida* aus dem Jahre 1972 in eine europäische Sprache. Sein Verfasser, der Psychiater Kimura Bin, wurde 1931 in Korea geboren, hatte Medizin an der Universität Kyōto studiert, weilte in der Frühzeit seiner ärztlichen Tätigkeit zweimal zu Forschungszwecken in Deutschland (1961-63 in München und 1969-70 in Heidelberg), war 1974-86 Direktor der Psychiatrischen Klinik der städtischen Universität Nagoya, anschliessend 1986-1994 Direktor der Psychiatrischen Klinik der Universität Kyōto und ist nun seit 1994 Forschungsdirektor am Kawai-Institut für Kultur und Erziehung in Kyōto. Bekannt geworden ist Kimura als Psychopathologe, der sich in seinem Denken an Martin Heidegger (1889-1976) und Nishida Kitarō (1870-1945), dem namhaftesten Repräsentanten der "Kyōto-Schule", orientiert.

Elmar Weinmayr hat seine sorgfältige Übersetzung des Buches mit Anmerkungen, einem ausführlichen Nachwort, in dem er den philosophischen Hintergrund und die aktuelle Bedeutung des Buches aufzuzeigen versucht, sowie mit einer Auswahlbiographie und einem Lebenslauf Kimuras versehen.

Ziel Kimuras war es, mit diesem Buch "die charakteristischen Strukturen japanischer Subjektivität aus dem Blickwinkel eines Psychiaters zu betrachten" und auf der Grundlage von konkreten psychopathologischen Krankheitsgeschichten "die in ihnen zum Vorschein kommende Eigentümlichkeit der japanischen Lebensweise herauszuarbeiten"(3 f.).¹ Wie der japanische Untertitel *Seishinbyō rigakuteki Nihonron* (Japandiskurs aus psychopathologischer Perspektive) andeutet, ist dieses Buch Kimuras Beitrag zu der um 1970 in Japan weiterverbreiteten und sehr populär gewordenen Gattung der "Japan-" bzw. "Japanerkunde" (*Nihonron* bzw. *Nihon-jinron*). 1967 war das Buch *Tateshakei no ningenkankei* der Soziologin Nakane Chie und 1971 *Amae no kōzō* des Psychiaters Doi Takeo erschienen, die beide als die wissenschaftlich bedeutendsten Schriften dieser

1 Seitenzahlen in Klammern.

literarischen Gattung weltweit berühmt geworden sind.² Mit dem von Doi in die Psychiatrie und die vergleichende Kulturwissenschaft eingeführten Begriff *amae* setzt sich Kimura in einem eigenen Paragraphen (106-119) auseinander. Weinmayr überträgt den von Kimura gebrauchten Ausdruck *Nihonron* mit "Japandiskurs" und erläutert ihn wie folgt:

Unter der Bezeichnung 'Japandiskurse' fasst man eine Vielzahl unterschiedlichster Abhandlungen zusammen, deren gemeinsames Merkmal es ist, dass sie sich auf irgendeine Art mit dem 'typisch Japanischen' beschäftigen, nach den Eigentümlichkeiten und der spezifischen Eigenart japanischer Kultur fragen" (177). Das besondere Verdienst von Kimura sieht Weinmayr in der philosophischen Ausrichtung seiner Analysen: "Kimura erklärt die genuinen Charakteristika japanischer Subjektivität nicht aus gegebenen psychologischen, soziologischen und kulturellen Strukturen, sondern er fragt nach dem ontologischen Ursprungs- und Grundgeschehen, in dem sich die jeweiligen Strukturen von Subjektivität, Kultur, Mentalität, Gesellschaft usw. ausbilden und ergeben. Mit diesem Frageansatz knüpft Kimura unmittelbar an das philosophische Denken Nishida Kitarōs an und steht [...] den eher philosophisch orientierten Japandiskursen (z.B. Watsuji Tetsurō, Mori Arimasa, Tokieda Motoki) nahe (179).

Kimuras Buch besteht in der Hauptsache aus einem dichotomischen Kulturvergleich zwischen Japan und Europa: "Japaner und Europäer unterscheiden sich in ihrer Art und Weise, Mensch zu sein und zu leben" (134). Mit "Europa" meint Kimura "ganz Westeuropa nördlich und südlich der Alpen" (74). Faktisch bezieht Kimura sich jedoch nur auf Erfahrungen, die er in Deutschland gemacht hat. Japan und Westeuropa behandelt er dabei durchgehend als homogene Einheiten in klimatischer wie in kultureller Hinsicht. Für die ebenso pauschalisierende wie polarisierende Gegenüberstellung von "Japan und Europa" sind dabei zwei Begriffe wegleitend, der Begriff *Hito to hito no aida*, den Weinmayr mit "Zwischen Mensch und Mensch" ("Zwischen" immer grossgeschrieben) wiedergibt und den Kimura als "Quellort, aus dem heraus das eigene Ich und der andere als je eigenständige, verschiedene Personen hervorgehen", ansieht

2 Beide Bücher sind in deutscher Sprache vom Suhrkamp-Verlag in Frankfurt am Main herausgegeben worden; das Buch von Nakane unter dem Titel *Die Struktur der japanischen Gesellschaft* und das Buch von Dōi unter dem Titel *Amae – Freiheit in Geborgenheit*.

(51), und der Begriff *fūdo* (Klima), den er vom Philosophen Watsuji Tetsurō (1889-1960) übernimmt.³

Das Buch ist in sechs Kapitel gegliedert. Im ersten Kapitel "Wir Japaner" stellt Kimura, ausgehend von seiner persönlichen Deutschland-erfahrung, die für alles Folgende grundlegende These auf, dass "die Japaner" im Unterschied zu "den Europäern" ihre Identität nicht auf individueller Ebene, sondern auf einer überindividuellen Ebene finden, die Kimura einerseits als "blutsverwandtschaftlich-geschichtlich konstituierte Identität" (14) definiert und andererseits mit Bergsons Begriff *élan vital* assoziiert, allerdings ohne diese Verbindung, die für Bergson-Kenner befremdend wirken dürfte, näher zu begründen.

Im zweiten Kapitel "Die Japaner und die Melancholie" wird aus den nach Kimura deutlich verschiedenen Schulderfahrungen von japanischen und deutschen Melancholikern auf unterschiedliche Gestalten der Subjektivität geschlossen. Die Melancholie ist eines der Hauptforschungsgebiete des Psychiaters Kimura. So findet man in diesem Kapitel viele überaus interessante Beobachtungen. Die Schlussfolgerungen Kimuras gehen jedoch über die empirischen Daten hinaus, als ob Europäer sich nur Gott und nicht auch Menschen gegenüber verantwortlich fühlen würden, und als ob in Japan, selbst nach der Übernahme buddhistischer Ideen, die Vorstellung eines Gesetzes, dem die Menschen und die Natur gleicherweise untergeordnet sind, völlig fremd geblieben wäre:

Die Europäer verbinden das ontologische Schuldigsein ihrer Existenz immer mit dem jeweils hoch über dem eigenen Kopf aufgehängten Gott und fassen ihre moralische Schuld sozusagen nur in dieser *Vertikalen* auf. Die Japaner dagegen fassen ihr stittliches ... Schuldigsein unweigerlich *horizontal*, da sie den ontologischen Grund ihrer eigenen Existenz zwischen Mensch und Mensch finden.
(54)

Das dritte Kapitel "Klima und menschliche Subjektivität" befasst sich mit der unterschiedlichen Einstellung von Japanern und Europäern zur Natur. Den Ausgangspunkt bildet die von Herder angeregte Klimatheorie des Philosophen Watsuji Tetsurō. In Abhebung von Heidegger hatte Watsuji versucht zu zeigen, dass der Mensch nicht nur durch Zeitlichkeit und

3 In seinem Nachwort versucht Weinmayr diesen ursprünglich hippokratischen Fachausdruck in Anlehnung an Augustin Berque mit dem ideologisch weniger belasteten französischen Wort *milieu* als Medium, in dem der Mensch der Natur begegnet, verständlich zu machen.

Geschichtlichkeit, sondern ebenso durch Räumlichkeit und "Klimahaftigkeit" geprägt ist. Obwohl sich Kimura ausdrücklich vom naturwissenschaftlichen Begriff des Klimas distanziert und für ihn "Klima" für die Art und Weise steht, wie der Mensch die Natur erlebt und mit ihr umgeht, kommt man kaum darum herum, den Verdacht des "geographischen Determinismus", den Weinmayr gegenüber Watsuji anmeldet (185), auch gegenüber Kimura zu erheben. In Europa seien Klima und Menschen "rational und kontinuierlich", in Japan dagegen "irrational und unterbrochen kontinuierlich" (74, 90). Darüber hinaus scheint Kimura stellenweise einen eigentlichen "biologischen Determinismus" zu vertreten:

Die wesenhaft klimatisch existierenden Menschen leben die Natur auf eine ihnen jeweils eigentümliche, klimatisch charakterisierte Weise. Ihr Umgang mit der Natur und ihre Beziehungen zur Natur sind jeweils klimatisch charakterisiert. Aus der jeweiligen Art und Weise, die Natur zu leben, bildet sich eine ihr entsprechende Weise des Erfahrens und Denkens, die sich dann als Kultur verfestigt und die gesellschaftlichen Strukturen bestimmt. (165)

Nun gibt es die Redensweise: "Was einem im Blut liegt, kann man eben nicht verleugnen." Es gibt Nicht-Japaner, die in Japan geboren und aufgewachsen sind und die sich, sowohl was ihre Sprache als auch was ihre Lebensweise betrifft, überhaupt nicht von Japanern unterscheiden. Wenn man mit einem solchen Ausländer zusammen ist, kommt es vor, dass man zwischendurch plötzlich einmal das Gefühl hat, "was einem im Blut liegt, kann man halt nicht verleugnen". Obwohl das Erfahren und Denken dieser Menschen japanisch ist und sie selbst ganz im japanischen Klima aufgegangen sind, lässt sich bei ihnen manchmal irgendwo etwas Andersartiges oder Unangebrachtes spüren, und dann hat man irgendwie das Gefühl, dass man das, was einem im Blut liegt, eben doch nicht verleugnen kann ... In uns fließt japanisches Blut. Dies bedeutet noch mehr, als dass wir ein japanisches 'Herz' geerbt haben und japanisch fühlen und denken. Während man sich die Art und Weise, wie man im Herzen fühlt und denkt, im Kontakt und Umgang mit den konkreten Menschen seiner Umgebung aneignet, nachdem man angefangen hat, seine eigenen Sinne zu gebrauchen, vererbt sich das, was einem im Blut liegt, von Leib und zu Leib, bevor man gelernt hat, seine eigenen Sinne zu gebrauchen. Das, was einem im Blut liegt, lässt sich unmöglich allein dadurch erklären, dass man in seinem Herzen eine bestimmte Art und Weise des Erfahrens und Denkens übernommen und angenommen hat, es ist eher so etwas wie ein dem menschlichen Leib eingepprägter Stempel der Natur. (85 f.)

In den beiden folgenden Kapiteln "Die japanische Sprache und die Subjektivität der Japaner" und "Zur Psychopathologie der Japaner" werden Redewendungen mit den Personalpronomina und den Wörtern *amae* und *ki* sowie psychopathologische Symptome (Sozialphobie und Adoptiv-

wahn) als Ausdruck der zwischenmenschlichen Beziehungen untersucht, in denen sich nach Kimura das Selbst- und Subjektsein der Japaner allererst konstituiert.

Gegen Dois *amae*-Interpretation verweist Kimura (113) auf den buddhistischen Denker Dōgen (1200-1253), demzufolge "den Buddhaweg lernen" bedeute "Leib und Herz des eigenen Ich, Leib und Herz des anderen Ich abfallen lassen", und fügt hinzu: "Hier gibt es nicht den kleinsten Spalt für *amae*." Ebenso berechtigt wäre der Zusatz: "Hier gibt es nicht den kleinsten Spalt für ein *Zwischen*." Darauf, dass es verschiedene Konzeptionen des Buddhismus und in China und Japan auch des Zen-Buddhismus gibt, lässt sich Kimura nicht ein. Im Amida-Buddhismus, der in Japan eine besonders starke Anhängerschaft gefunden hat, suchen die Menschen ihre Zuflucht bei Amida, d.h. doch wohl auch in einer vertikalen Dimension. Ebensowenig geht Kimura der für die Kulturanthropologie aufschlussreichen Tatsache nach, dass das Gedankengut des Buddhismus ursprünglich in einer indoeuropäischen Sprache entwickelt worden ist, und dass dies seiner Rezeption in Japan, von den üblichen anfänglichen Übersetzungsproblemen abgesehen, keinen Abbruch getan hat. Offenbar sind die menschlichen Sprachen mit sehr verschiedenartigen Denk- und Lebensweisen verträglich.

Ein wichtiger Platz in Kimuras Psychologie kommt dem Wort *ki* zu, "einem der Wörter, ohne das sich die Gefühls- und Hezensregungen der Japaner unmöglich hinreichend beschreiben lassen" (119 f.). *Ki* ist ein chinesisches Lehnwort und spielt nicht nur in der Alltagssprache und -psychologie, sondern auch in den verschiedenen Schulrichtungen der neokonfuzianischen Philosophie in China, Korea und Japan eine alles andere als einheitlich interpretierte Rolle. Das Wort würde sich so als Schlüsselbegriff für eine differenzierte vergleichende Kulturwissenschaft anbieten, in der Japan nicht nur Europa, sondern auch seinen unmittelbaren asiatischen Nachbarn gegenübergestellt werden könnte und mit der sich zeigen liesse, dass keines der ostasiatischen Länder als ein in sich geschlossener "Kulturkreis" mit einer homogenen Lebensweise verstanden werden kann.

Es empfiehlt sich, die Kapitel IV und V von Kimuras Buch aufgrund der verwandten Thematik zusammen mit Dois *amae*-Buch zu lesen. Die beiden Psychiater versuchen im Rückgang auf die japanische Alltagssprache an konkreten Beispielen der Alltagspsychologie und der Psycho-

pathologie die im Westen entwickelte Disziplin der Psychiatrie eigenständig zu erneuern und zu erweitern. Obwohl sie Zeitgenossen sind, unterscheiden sie sich in ihrem konkreten Zugang zu den Phänomenen wie in ihren theoretischen Schlussfolgerungen. Einen nicht geringen Einfluss scheinen dabei ihr unterschiedlicher akademischer Hintergrund und die Verschiedenartigkeit ihrer Auslandserfahrungen zu spielen. Kimura hielt sich zur fachlichen Weiterbildung in Deutschland auf, Doi in den U.S.A.; Kimura orientierte sich an der phänomenologisch-anthropologischen Psychopathologie der von Viktor von Weizsäckers "Gestaltkreis"-Theorie geprägten "Heidelberger Schule" (Tellenbach und Blankenburg), Doi an der entschieden dynamisch konzipierten freudianischen Psychoanalyse. So wird für Doi die grundlegende *amae*-Beziehung von vornherein als eine ambivalent zu beurteilende Beziehung betrachtet, die im Verlauf der menschlichen Entwicklung einer subtilen, nie ganz schmerz- und konfliktfreien Transformation bedarf.

Im sechsten und letzten Kapitel verweist Kimura zurecht darauf, dass Doi die *amae*-Beziehung, die nach seiner Meinung in Japan besonders stark ausgeprägt vorzufinden ist, als "ein kulturübersteigendes, allgemein menschliches Phänomen" anzusehen ist. Dasselbe nimmt Kimura nun auch für seinen eigenen "Versuch, verschiedene psychopathologische Phänomene als ein Geschehen zu verstehen, das sich im Zwischen Mensch und Mensch ereignet", in Anspruch (162). Zwischenmenschliche Beziehungen sind für alle Menschen in allen Kulturen von grösster Bedeutung und so ist es nicht überraschend, dass es "auch in Europa" Patienten mit Sozialphobien gibt, wenn auch, wie Kimura meint, "nicht so viele wie in Japan" (162).⁴ "Das bedeutet, dass sich im Bedenken der psychopathologischen Phänomene eines spezifischen Kulturkreises – in unserem Falle des japanischen – von selber neue Perspektiven bzw. Verstehensmöglichkeiten eröffnen, die die bisherige europäische Psychiatrie aufgrund von Einschränkungen, die aus ihren eigenen denkgeschichtlichen Fundamenten resultieren, nicht realisieren konnte" (163). Bereits im Vorwort hatte Kimura darauf

4 Vgl. dazu Augustin BERQUE, "The self in relation to the environment," in: Nancy R. ROSENBERGER, ed., *Japanese sense of self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, S. 102: "It seems to me tautological to say that most of the *Nihon-jinron* exaggerate the Japanese propensity to debase the identity of the self, and by so doing tend to present the Japanese as a uniquely contextual people different from the other humans."

hingewiesen, dass dieses letzte Kapitel sich "nicht völlig organisch" an die vorangehenden Kapitel anschliesse (5). Nachdem im Hauptteil des Buches ebenso unablässig wie verallgemeinernd von tiefgreifenden Unterschieden in der Denk- und Lebensweise von Japanern und Europäern die Rede war, wird nun ein "noch vor der jeweiligen kulturellen Prägung liegendes, sozusagen allgemein menschliches Wesen" angenommen (161). Mehr als eine schematische Skizze der Aufgaben einer "transkulturellen Psychiatrie" vermag das abschliessende Kapitel zu Kimuras eigenem Bedauern jedoch nicht zu bieten.

Gerade am Beispiel Japans liesse sich zeigen, dass die Kulturen, die man in den verschiedenen Regionen (*cultural areas*) der Erde findet, besser nicht als "Kulturkreise", als homogene, in sich geschlossene Einheiten betrachtet werden, die sich dichotomisch mit Gegensatzpaaren wie "rational" und "irrational" voneinander unterscheiden lassen.⁵ Mindestens so wichtig wie Abstammungsbeziehungen sind Nachbarschaftsbeziehungen, im Falle von Japan mit Korea und China und über den Buddhismus mit Indien. Zwischen den einzelnen Kulturgebieten kommt es immer wieder zu fließenden Übergängen und zu weitreichenden Überlappungen, am deutlichsten zu beobachten im Wortschatz und in der Struktur der Sprachen. Dazu kommt, dass speziell die psychologischen Unterschiede zwischen Individuen innerhalb der einzelnen Kulturen häufig sowohl dem Grad wie der Art nach ebenso gross sind, wie die Unterschiede, von denen man glaubt, dass man sie zwischen Kulturen ausmachen kann.⁶ Die Typenlehren der Psychologie verdanken ihre Entstehung nicht einem Kulturvergleich, sondern dem Vergleich verschiedener Individuen in ein und derselben Kultur, Region, ja häufig auch in ein und derselben Familie.

Im Nachwort verweist der Übersetzer Elmar Weinmayr, seinerseits Philosoph, auf bemerkenswerte Konvergenzen zwischen dem Menschenbild, das Kimura entwickelt, und zentralen Anliegen der "postmodernen" Strömungen innerhalb der westlichen Philosophie. Weinmayrs Abhebung

5 Vgl. Ross Mouer und SUGIMOTO Yoshio, *Images of Japanese Society: A Study in the Social Construction of Reality*. London: KPI, 1986, S. 99-128.

6 Vgl. Stephen Jay GOULD, *The Flamingo's Smile* (New York: Norton, 1985), S. 196: "The great preponderance of human variation occurs within groups, not in the differences between them." Analog, auf der Grundlage von Sprachvergleichen, Elmar Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1985, S. 149.

des Buches von der *Nihonjinron*-Literatur der 60er und 70er Jahre wirkt jedoch leicht beschönigend. Kimuras Buch hebt sich von der übrigen *Nihonjinron*-Literatur nicht nur durch eine plakative philosophische Ausrichtung ab, sondern ebenso dadurch, dass es mit seiner Rede von einer "blutsverwandtschaftlich-geschichtlich konstituierten Identität" der Japaner (14) in bedenklicher Weise biologischen Argumenten der japanischen Kulturanthropologie der Vorkriegszeit verhaftet bleibt.

Man würde von Kimura Bin gerne erfahren, was er heute, über zwanzig Jahre nach der Niederschrift seines Buches, zu den Erfahrungen sagen würde, die der Schriftsteller Martin Walser vom jüdischen Romanisten Victor Klemperer (1881-1960) berichtet, die dieser während der Nazizeit niedergeschrieben hatte, nämlich,

dass es zwischen Juden und Deutschen nichts derart Trennendes gebe wie zwischen Nord- und Süddeutschen, Protestanten und Katholiken, Arbeitgebern und Arbeitnehmern.⁷

Trifft Analoges nicht auch auf das Verhältnis von "Japanern und Europäern" zu, und lassen sich analoge Unterschiede regionaler, konfessioneller und sozialer Art nicht auch innerhalb Japans ausmachen, in der Sprache, in der Alltagspsychologie und in der Psychopathologie?

Itō Kae

REISELITERATUR:

BONN, Gisela: *Angkor. Toleranz in Stein*. Köln: DuMont, 1996.

Gisela Bonn drehte bereits 1965 – also lange vor der Machtübernahme der Khmer Rouge und dem Bürgerkrieg – in Kambodscha einen Fernsehfilm über die Tempelanlagen von Angkor unter diesem Titel. Nun veröffentlichte sie unlängst den hier vorliegenden grossformatigen Bild- und Textband dazu. Während dieser langen Zeitspanne übte das Thema Angkor eine anhaltende Faszination auf die Autorin aus, wie sie in ihrem Vorwort und den einführenden ersten Kapiteln immer wieder betont.

7 Martin WALSER, "Wir werden Goethe retten", *Der Spiegel* (Heft 52, 25. Dezember 1995), S. 142.

Angkor bedeutet für sie einen Höhepunkt der Kultur, da hier zwei Religionen (Hinduismus und Buddhismus) bewusst miteinander in Harmonie, Toleranz und Frieden verbunden werden. Die Bewunderung der Autorin für die Aussagekraft und Symbolhaftigkeit sowie die künstlerische Vollendung der Bauten von Angkor wird deutlich spürbar. Aus ihrer Sicht ist Angkor ein Symbol für das Universum und auch für religiöse Toleranz. Wer diese beeindruckenden, geheimnisvollen Tempelanlagen selbst besucht hat, kann die intensiven Gefühle der Autorin nachvollziehen. In der Tat ist es faszinierend, was die Khmer-Könige mit ihrem Volk im tropischen Dschungel von Kambodscha geschaffen haben. Die Autorin bringt deutlich zum Ausdruck, dass sie sich mit dem vorliegenden Band nicht damit begnügen will, die Bauten zu beschreiben, sondern es als unerlässlich erachtet, auch eine Deutung zu geben. Als Beispiel sei auf den in ihrem als Erlebnisbericht festgehaltenen Aufstieg zum innersten Sanktuarium von Angkor Vat in Begleitung des Abtes eines nahegelegenen buddhistischen Klosters verwiesen.

Die ersten Kapitel bringen viel Wichtiges und Grundsätzliches zum Verständnis von Angkor: Shiva-Kult und Erklärung des Lingam als Symbol des Gottkönigs im Zentrum jedes Tempels; die Verbindung von Shiva und Vishnu zu Hari-Hara; die Bedeutung der allgegenwärtigen Figur der Naga. Allerdings wird die Schwierigkeit sichtbar, den Laien mit den notwendigen Hinweisen zu versorgen, ohne sich in weitschweifende Erklärungen zur hinduistischen Mythologie und Ikonographie zu verlieren.

Natürlich gehört zur Einführung auch ein kurzer Exkurs über die Geschichte der (zumindest für die westliche Welt) "Wieder-Entdeckung" der Tempelanlagen durch den Franzosen Henri Mouhot 1860, welcher vor allem bei seinen Landsleuten ein grosses Interesse an Angkor auslöste. Gisela Bonn würdigt zudem die herausragende Pionierrolle der französischen Archäologen, welche begannen, die Bauten dem Dschungel zu entreissen und zu restaurieren. Heute werden die Restaurationen international von mehreren Teams aus verschiedenen Ländern fortgeführt.

In einem weiteren Kapitel beschreibt die Autorin diachron und synchron die geographischen, ethnischen, historischen, sozialen und religiösen Bedingungen der Region dieses Teils von Südostasien.

Das zweite Drittel des Bandes ist der Beschreibung der einzelnen, auf einem Gebiet von 310 Quadratkilometern verstreuten Anlagen gewidmet. Es handelt sich dabei vorwiegend um sakrale Bauten, da nur diesen das

Jahrhunderte überdauernde Baumaterial Stein und Gips vorbehalten war. Die Autorin nimmt uns mit auf eine Reise durch die Vergangenheit und macht uns bekannt mit einer Folge von Königen, deren Bauten und mit der Entwicklung der Khmerkunst, welche in den Anlagen von Angkor Vat und dem Bayon von Angkor Thom gipfelte.

Der Text wird ergänzt durch Fotografien und einzelne kleine Grundrisszeichnungen und Pläne der Gesamtanlage.

Basierend auf Hinweisen zur indischen Mythologie und Kosmologie beschreibt sie sehr anschaulich den Bayon als Mandala. Sie versucht auch eine eigene Deutung der Dämme zu geben, die als Zufahrtswege zum Areal von Angkor Thom jeweils links von einer Reihe Götter und rechts von einer Reihe Dämonen eingefasst werden. Interessant, aber nicht stichhaltig untermauert, ist zudem ihre Sicht, dass sich in zumindest einem Tempel (Prasat Kravan) das konzeptionelle Element des *Yijing* niederschlagen habe.

Der dritte Teil des Buches besteht aus einem äusserst reichhaltigen Anhang: Hier erst, aber dafür sehr ausführlich, beschreibt die Autorin die grossartigen Reliefs von Angkor Vat. Weiter folgen Vorschläge zur Besichtigung der Tempel, ein alphabetisches Glossar zur Ikonographie der Khmerkunst, eine Zeittafel der Könige, eine Bibliographie, welche leider die Quelle der Zitate des chinesischen Botschafters Zhou Daguan unterschlägt, welcher 1296/97 Angkor besuchte und einen ausführlichen Bericht darüber verfasste. Auch fehlen weder Personen- noch Ortsregister.

Leider unterliefen der Autorin einige Ungenauigkeiten. So vermengt sie sowohl im Text als auch in den Bildlegenden die beiden Begriffe Apsara und Devata, welche in der Ikonographie der Khmer deutlich voneinander unterschieden werden können. Der Berg Phnom Bakheng ist nicht das Zentrum von Angkor Thom, sondern befindet sich ausserhalb der Umfriedung dieses Areals. Auch bleibt ein Hinweis auf eine Replica von Angkor Thom auf dem heutigen Staatsgebiet von Thailand aus dem 17. Jh. unpräzisiert. Sie erwähnt nicht, dass die heute im Sanktuarium von Angkor Vat stehenden Buddhafiguren, die ihr soviel Eindruck gemacht haben, sehr viel jüngeren Datums und künstlerisch nicht wertvoll sind. Bedauerlicherweise opfert sie eine Beschreibung kleinerer, aber deshalb nicht unbedeutender Bauten, wie zum Beispiel des Kleinods Thommanon, einem sehr persönlich gefärbten Kapitel, in welchem sie ihre Aussagen und Deutungen

zu Angkor wiederholt und mit Zitaten von André Malraux bis zum Abt des Klosters von Angkor Vat zu untermauern sucht.

Alles in allem aber liegt hier ein überaus reichhaltiger und sehr ansprechend gestalteter Band vor, welcher durch die zahlreichen Fotografien auch einen visuellen Eindruck dieser einzigartigen Kunstdenkmäler vermittelt.

Katharina Thölen

LOOSE, Renate: *Thailand*. Köln: DuMont, 1996 (Richtig Reisen).

KIRCHMAYER, Josef: *Bangkok, Südthailand*. Köln: DuMont, 55 Min. Kompaktversion: 30 Min.

Der DuMont-Verlag veröffentlichte 1996 – vierzehn Jahren nach dem ersten – einen neuen Reiseführer zu Thailand. Dabei hielt er sich an die Autorin, welche bereits bei der Ausgabe von 1982 mitgewirkt hatte.

Beim neuen Führer handelt es sich in keiner Weise lediglich um eine aufdatierte Fassung. Inhaltlich und visuell wurde er völlig neu gestaltet. Sein Erscheinungsbild ist moderner geworden (Farbbilder, grafisch aufgelockertes Inhaltsverzeichnis). Den Text ergänzen neben Fotografien auch Stadtpläne und Kartenausschnitte. Wo im früheren Führer die Einführung in Geschichte und Kultur Thailands ein absolutes Schwergewicht im allgemeinen Teil bildet, zeichnet der neue Führer ein vielgestaltiges Land und thematisiert neben Kultur und Kunst auch das heutige Leben in einem aufstrebenden, sich zumindest in gewissen Landesteilen rasant entwickelnden Staat. Auch Schattenseiten des Fortschritts wie Sextourismus, Prostitution oder die Verkehrsprobleme und Luftverschmutzung der Hauptstadt kommen zur Sprache. Neu ist das Kapitel über Natur- und Nationalparks.

Das thematisch überaus breitgefächerte Buch ist übersichtlich gegliedert. Die Einführung ist äusserst reichhaltig. Zu jedem Kapitel wird ein Spezialthema genauer abgehandelt: Zum Beispiel fügt sich im Kapitel über Kloster- und Tempelbauten ein Abschnitt über die allgegenwärtigen Geisterhäuschen ein, welche auf jedem Grundstück zu stehen haben. Auch beigelegte praktische Tips machen den Text lebendig, etwa wie man sich richtig verhält oder was man beim Einkaufen beachten soll.

Dass neben der Hauptstadt Bangkok auch die einzelnen Landesteile stärker als im früheren Band berücksichtigt werden, ist eine Folge davon,

dass im letzten Jahrzehnt die touristischen Infrastrukturen ausserhalb der Hauptstadt erheblich ausgebaut und verbessert wurden, so dass sich dem heutigen Globetrotter die verschiedensten, relativ einfach erreichbaren Ziele anbieten. Er hält sich nicht mehr nur in Bangkok oder allenfalls Pattaya auf, zwei Busstunden südlich der Hauptstadt am Golf von Siam gelegen. Die kulturell interessierten Besucher werden eine Reise nach Sukhotai oder Chiangmai schätzen, Naturliebhabern und Abenteurern werden Elefanten-Treks, River-Rafting oder Wanderungen durch die Naturparks in den Grenzregionen im Norden des Landes angeboten. Sonnenhungrigen, Paaren in den Flitterwochen und Familien stehen auf dem südlichen Festland, der Halbinsel Phuket und den Inseln im Golf von Siam unzählige, zum Teil sehr luxuriöse Hotels und Resorts zur Verfügung, die es an keinem Komfort fehlen lassen. Es ist besonders hervorzuheben, dass die allseits bekannten Küstengebiete und Inseln im Süden endlich den ihnen zustehenden Raum erhalten haben. Der alte Führer wusste dazu rein gar nichts zu sagen!

Zu jedem DuMont Reiseführer der Richtig-Reisen-Reihe gehört ein Serviceteil, in welchem man Auskünfte aller Art, Informationen von A bis Z erhält: über Öffnungszeiten von Museen, Märkten und Warenhäusern, über Zahlungsmittel, Hotels und Restaurants, Zugverbindungen, etc. Hier ist anzumerken, dass die Hotelliste für Bangkok kläglich ausfällt. Allerdings ist sie auch schnell veraltet, da jedes Jahr einige neue Häuser hinzukommen. Bei den Restaurant-Tips sieht es nicht viel besser aus. Dafür wurde zum Thema Verkehrsverbindungen viel genauer als früher recherchiert. Das Ergebnis sind zum Beispiel detaillierte Informationen über die Möglichkeiten, selbständig eine Zugreise durch das Land zu organisieren. Ob die Erwähnung des Patpong-Viertels als vergnüglicher Nachtmarkt bewusst dem Rotstift zum Opfer fiel, weil es gleichzeitig auch das einschlägige Quartier der Nachtclubs, Sexshows und Prostitution ist, sei dahingestellt.

Alles in allem liegt hier ein überaus informativer und sehr ansprechend gestalteter neuer Reiseführer zum heutigen Thailand vor.

Als Ergänzung zum oben behandelten Führer gibt derselbe Verlag ein Video heraus, das die Hauptstichworte "Tempel", "Strände", "unberührte Landschaften" und "gastfreundliche Menschen" in Bild und Ton umsetzt. Sequenzen in rascher Folge führen ins Grossstadtleben von Bangkok ein, mit Verkehr, Tuc Tucs, Gesichtern, Garküchen, Fluss und Booten. Dafür

wird in einer langen Sequenz dem Themenkreis Buddhismus, Tempelanlagen (bes. Wat Arun) und Tempeltanz erstaunlich viel Zeit gewidmet. Wiederum in schneller Abfolge vermittelt der Autor anschliessend Impressionen zu Bangkoks Chinatown, Klongs, Hotels, Märkten, Küche und Nachtleben. Der Film wechselt nach Verlassen der Grossstadt zu einer gemässigten Gangart: ein Besuch in der ehemaligen Hauptstadt Ayutthaya, kombiniert mit einer Schifffahrt auf dem Maenam; ein Strandausflug in Hua Hin. Einzelne Highlights einer Reise in Thailands Süden folgen.

Der Film wurde unter rein touristischen Aspekten gedreht. Man vermisst kritische Töne. So wird verschwiegen, dass eine der früheren Hauptattraktionen in der Nähe Bangkoks, der schwimmende Markt von Damnoen Saduak, seit vielen Jahren nur noch aus ein paar Booten besteht, welche den Eindruck erwecken, hier handle es sich um eine Art potemkinscher Häuser zur Ankurbelung des Souvenirgeschäfts. Im oben besprochenen Reiseführer wird der Markt wesentlich realistischer beschrieben.

Zum Video ist zusammenfassend zu bemerken: als Schnellbleiche geeignet, eher oberflächlich, prospekthaft mit wunderschönen Bildern.

Katharina Thölen

KILIAN, Margit et al. (Übers.): *Singapur, Malaysia, Brunei, Daressalam*. Köln: DuMont, 1995 (DuMont visuell).

JULING, Petra et al. (Übers.): *Bali*. Köln: DuMont, 1996 (DuMont visuell).

Der DuMont-Verlag in Köln publiziert neben der Reihe "Richtig Reisen" noch die Reihe "DuMont visuell". Er bezeichnet sie als "Reiseführer der neuen Generation". Den hier zu besprechenden zwei Führern in handlichem Langformat aus dieser Reihe (einen zu Singapur und Malaysia und einen weiteren zu Bali) mangelt es keineswegs an Informationsfülle. Sie sind beinahe beängstigend kompakt, kein Thema bleibt unerwähnt und vor allem auch ungebildet. Manchmal wird auf nur einer Doppelseite alles Wissenswerte und Interessante zu einem einzelnen Thema dargestellt: vom Mangrovensumpf über die Architektur der Chinesen in Singapur bis zu sämtlichen wichtigen Ortschaften und Städten übersichtsmässig, in gedrängtem Text, angereichert mit vielen Abbildungen.

Selbstverständlich sind solche Führer Geschmackssache. Ich denke, dass sie sich insbesondere für eine Reise mit Kindern und Jugendlichen anbieten, welche sich häufig zwar für alles Mögliche interessieren, aber keine langen Vorträge über sich ergehen lassen wollen. Sie eignen sich bestens zur schnellen und einprägsamen Informationsbeschaffung, nicht aber zur vertieften Beschäftigung mit dem gewählten Reiseziel.

Katharina Thölen

MICHAELS, Axel (ed.): *A Rāma Temple in 19th-Century Nepal. History and Architecture of the Rāmacandra Temple in Battīspatalī, Kathmandu*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995, 81 S.; ill. (Nepal Research Centre Publications; 20).

Im März 1994 unternahm eine Gruppe von Berner Studenten unter der Leitung des damaligen Professors für Religionswissenschaft in Bern, Axel Michaels, eine mehrwöchige Exkursion nach Nepal. Die Reise galt unter anderem einem bis anhin von der westlichen Forschung nicht beachteten Rāmacandra-Tempel in Battīspatalī bei Kathmandu. Die Früchte dieser Forschungsexkursion werden nun in diesem Bändchen einem breiteren Publikum zugänglich gemacht. Unter der Redaktion von Axel Michaels schrieben die Studenten in Teamarbeit Artikel zu verschiedenen Fragestellungen im Zusammenhang mit dem Tempel. Die Mehrheit der Artikel ist somit von drei oder vier Personen verfasst worden. Die anfänglich wohl mehrheitlich in Deutsch verfassten Artikel wurden von Philip Pierce für die Publikation ins Englische übersetzt.

Eingeleitet wird das Buch mit einer Übersicht über die politische Situation in Nepal in der Mitte des 19. Jahrhunderts (der Gründungszeit des Tempels), verfasst von Axel Michaels, und einer Einführung in die Architektur im Nepal jener Zeit von Erich Theophile. Die Arbeiten der Studententeams bewegen sich in den drei Themenkreisen Historie, Kunstgeschichte und Ethnologie.

Im Bereich der Historie wird die Einleitung von Axel Michaels durch die Darstellung der Person des Tempelgründers und der Gründungsgeschichte des Tempels vertieft. Gestützt werden diese Ausführungen namentlich auf drei Tempel-Inschriften, die im Anhang im Originalwortlaut wiedergegeben werden (wobei der des Nepālī unkundige Rezen-

sent über eine beigegebene Übersetzung nicht unglücklich gewesen wäre). Im Bereich der Kunstgeschichte werden die allgemeinen Ausführungen von Erich Theophile am konkreten Objekt exemplifiziert. Die Architektur und die Ikonographie des Tempels werden in je einem Kapitel detailliert beschrieben.

Die letzten beiden Kapitel setzen sich von der Themenvorgabe der einleitenden Kapitel ab und befassen sich mit ethnologischen Beobachtungen. Das erste beschreibt ausführlich die Morgen- und die Abend-*pūjā* an je einem bestimmten Tag, so wie sie von den Studenten beobachtet wurden. Das zweite Kapitel versucht eine soziologisch-ethnographische Einordnung des Tempels, die, auch nach Meinung der Autoren selber, etwas darunter leidet, dass für die Arbeit vor Ort nur sehr wenig Zeit zur Verfügung stand. Das Kapitel beinhaltet so vor allem die detaillierte Beschreibung einer «Privat-*pūjā*» einer Besucherin, die Besucherstatistik eines bestimmten Vormittages, eine Auflistung der Tempelbewohner und einige Ausführungen dazu, wie der Tempel heute unterhalten wird. Als Ganzes stellen diese beiden Kapitel den Bezug zur lebendigen Gegenwart her, während die historischen Kapitel der Gründungszeit gewidmet sind und die kunstgeschichtlichen Abschnitte mehr eine Bestandesaufnahme darstellen.

Das ganze Werk ist mit – z.T. farbigen – Photographien, Karten und Lageskizzen illustriert, was es einem Leser, der die Örtlichkeit nie besucht hat, erleichtert, sich im Text zurechtzufinden. In Einzelfällen ist es allerdings nicht klar, wie Text und Illustration (bzw. die zugehörigen Bildlegenden) in Übereinstimmung zu bringen sind.

Das Werk ist eine nützliche Materialsammlung zur Erforschung dieses wenig bekannten Tempels in allen seinen Aspekten. Es ist dazu angetan, einem den Mund wässrig zu machen, mehr über dieses Heiligtum und seine Geschichte zu erfahren.

Daneben wirft das Büchlein auch ein Licht auf zwei allgemeinere Problemkreise: So ist dieser Tempel bisher nur in der westlichen Indologie unbeachtet geblieben, denn die Literaturliste am Ende des Buches erwähnt gleich mehrere Artikel in Nepālī, die sich insbesondere mit der architekturgeschichtlichen Bedeutung des Tempels befassen (dies suggerieren zumindest die Titel). Dies wirft ein Schlaglicht auf ein Kommunikationsproblem, das allgemein zwischen den einheimischen, in ihrer eigenen Sprache schreibenden Indologen und der westlichen Indologie besteht.

Zweitens ist das Buch in dem Sinne unüblich, dass hier Texte von Studenten, quasi «Seminararbeiten», um das böse Wort zu verwenden, publiziert wurden. Die Aussicht auf eine Publikation wird der Arbeit der Studenten zweifellos Flügel verliehen haben. Doch läuft ein solches Experiment auch Gefahr, dass die Unerfahrenheit der Autoren den Wert der Arbeit wesentlich einschränkt. Abgesehen von kleineren Ungenauigkeiten, kann man aber in unserem Falle das Experiment als durchaus geglückt bezeichnen.

Andreas Bigger

NEUE ÜBERSETZUNGEN:

NATSUME Sōseki: *Ich der Kater*. Roman. Aus dem Japanischen übertragen und mit einem Nachwort versehen von Otto Putz. Frankfurt/M. und Leipzig: Insel, 1996 (Japanische Bibliothek im Insel Verlag, hrsg. von Irmela Hijiya-Kirschner). Originaltitel: *Wagahai wa neko de aru*.

NATSUME Sōseki: *Das Graskissen-Buch*. Aus dem Japanischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Christoph Langemann. Berlin: Edition q, 1996 (Japan-Edition, hrsg. von Eduard Klopfenstein). Originaltitel: *Kusamakura*. Erstveröffentlichung 1906.

In der Mitte des ersten Jahrzehnts unseres Jahrhunderts veröffentlichte der japanische Schriftsteller Natsume Sōseki (geb. 1867) zwei völlig unterschiedliche Romane. Der eine Satire auf die Epoche, der andere eine in poetische Form gekleidete Kunsttheorie. Jener ein sechshundertseitiges Buch, überbordend von witzigen Einfällen, dieser ein Band von zweihundert Seiten, wo Landschaftsstimmungen und Nachdenken über Kunst und Leben eine Einheit bilden. Intellekt und künstlerische Inspiration zeigen sich gleichgewichtig in den beiden Frühwerken des neununddreissigjährigen Autors, der zehn Jahre später, 1916 an einer Magenblutung stirbt.

Um hinter dem vordergründig Divergierenden der Texte das ihnen Gemeinsame zu entdecken, vergegenwärtigen wir uns entscheidende Situationen in der Lebensgeschichte des Autors. Ein Jahr vor der Inthronisierung des Kaisers Meiji kommt Natsume Komosuki – Sōseki ist sein Schriftstellernamen – in Tōkyō zur Welt. Seine Geburt koinzidiert mit der

Modernisierung, das heisst mit der Auseinandersetzung Japans mit westlicher Zivilisation und Kultur. Seine Erziehung jedoch, die Grundschuljahre sind noch von den edozeitlichen Prinzipien bestimmt. Konfuzianische Ethik, Buddhismus, chinesische und japanische Tradition sind die Basis. Die vom Staat und von der Mehrheit der Intellektuellen angestrebte Neuorientierung veranlasst den einundzwanzigjährigen Natsume, nicht, wie es seiner Neigung entspricht, Architektur, sondern englische Sprache und Literatur zu studieren. Schon während der Studienzeit veröffentlicht Sōseki in Zeitschriften Aufsätze und Gedichte in Japanisch und Chinesisch. Die anschliessende Lehrtätigkeit beschränkt wohl, aber verhindert nicht sein freies Schaffen.

Eine entscheidende Zäsur im Lebenslauf ist der auf Staatskosten verbrachte Englandaufenthalt (1900–1902). Trotz Beherrschung der Sprache fand der etwas über Dreissigjährige den menschlichen Kontakt nicht, weder in Oxford, noch in Cambridge, noch in London. Isoliert, unglücklich vertiefte er sich in die englische Literatur vorab des 18. Jahrhunderts, schrieb sogar englische Gedichte und befasste sich mit Literaturtheorie. Zurück in Japan unterrichtete er am Obergymnasium in Tōkyō und hielt gleichzeitig Vorlesungen über englische Literatur an der Kaiserlichen Universität. Noch während der akademischen Lehrtätigkeit publizierte er in der fortschrittlichen literarischen Zeitschrift *Hototogisu* einen kurzen, in sich abgeschlossenen Prosatext mit dem Titel "Ich der Kater", der eine ungewöhnlich starke Resonanz in der Öffentlichkeit hervorrief. Sōseki wurde um eine Fortsetzung gebeten. Das anhaltende Echo im Leserpublikum spornte zu weiteren Folgen an, die Sōseki fortan in romanhaftem Zusammenhang komponierte und zwischen Oktober 1905 und Mai 1907 in Buchform veröffentlichte.

Natsume Sōseki war nun ein anerkannter Schriftsteller, er gab das ihn belastende Lehramt auf und wurde Feuilletonredaktor der Asahi-Zeitung. Mit der damit gewonnenen Unabhängigkeit von schulischer beziehungsweise staatlicher Bürokratie war in Sōsekis Lebenswirklichkeit ein Knoten gelöst; es fehlte jedoch nicht an anderen Knoten, deren Entwirrung ihn weiterhin beschäftigten. Die Probleme, die er als Mensch, als Individuum mit seinem Schreiben zu bewältigen suchte, waren im weiteren Horizont die Probleme der damaligen Epoche. Die Konfrontationen zweier Kulturen, die sich auf prinzipiell divergierenden Basen entwickelt hatten, manifestierte sich im grossen öffentlichen Bereich wie im Kreis des Einzelnen.

Alles wurde unter einem ungewohnten Blickwinkel betrachtet, Neues entdeckt, Altes in Frage gestellt. Es war die Rede von den Rechten des Individuums, von der persönlichen Freiheit, die seit Generationen tradierten Bindungen und Pflichten zu lösen. Die Beziehung der Geschlechter zeigte sich unter verändertem Aspekt. Der Staat, die Wirtschaft, die Armee, das offizielle Japan schlechthin forderte, ja forcierte den weltoffenen Kontakt. In allen Sparten der Kultur, in der bildenden Kunst, der Literatur, der Musik, der Bühnenkunst entwickelten sich nebeneinander moderne und traditionalistische Strömungen. Einzelne Künstler wechselten in ihren Werken zwischen progressiven und regressiven Tendenzen. Aufbruchstimmung und Zweifel am sich veränderten Weltbild kennzeichnen die Dekaden kurz vor und die ersten kurz nach der Jahrhundertwende.

Natsume Sōseki war seiner Natur nach ein Zweifler, ein Leidender an sich selbst und an der Alltagswirklichkeit. Depressive Zustände, eine unheilbare Magenkrankheit, nervöse Reizbarkeit belasteten ihn, erschwerten das Eheleben, störten allgemein seine Beziehungen zu Frauen. Wenn wir uns der geistigen und emotionalen Unruhe Sōsekis bewusst sind, scheint es keineswegs rätselhaft, dass er gleichzeitig an einer Literaturtheorie, an einer nicht enden wollenden Satire, an einem zwischen Realität und Irrealität oszillierenden Roman arbeitete, Essays publiziert, dazwischen Haiku und chinesische Gedichte schreibt. Nur ein gemeinsames Strukturmuster ermöglicht es, sich in einer Spanne von etwas mehr als zehn Jahren in unterschiedlichen literarischen Gattungen mit gleicher Intensität auszudrücken. – Ein Katzensprung von einem Genre zu anderen.

Die Redewendung liegt auf der Zunge beim Gedanken an den Roman "Ich der Kater". Ort der Handlung ist das Quartier und die Wohnung des Englischlehrers Rarus Schneutz in Tōkyō. Die auftretenden Personen – wie in einem Theaterstück haben sie ihren wiederholten Auftritt und ihren Abtritt – sind Akademiker, Pseudoakademiker, Schöngeister; dann noch die Gattin des Professors und das Dienstmädchen und einige Nebenfiguren. Die Akteure treffen sich nicht auf Verabredung, sondern wie es der Zufall will, in Schneutzens Wohnung zu endlosen Diskussionen über naheliegende und ausgefallene Themen. Der Kommentator über alles, was da zur Sprache kommt, ist der Kater, der nebenbei auch seine persönlichen Lebensansichten zum besten gibt. – Er ist ein entfernter Verwandter von E.T.A. Hoffmanns "Kater Murr". – Er orientiert den Leser über die Protagonisten sowie ausführlich über die Lebensgewohnheiten seines Herrn,

des Englischlehrers. Vom Kater erfahren wir, dass Schneutz Haiku schreibe, sie an den *Hototogisu* schicke, englische, freilich fehlerhafte Prosatexte verfasse, sich im Nō-Gesang übe, Violine spiele und aquarelliere. – Ein Mann, der sich aus Neigung und berufshalber mit japanischen und abendländischen Künsten befasst. – Der Kater berichtet auch, sein Herr schreibe ein Tagebuch, denn er besitze eigentlich zwei Gesichter. Im Diarium bringe er sein wahres Ich, das er der Welt nicht zeige, zu Papier, nur so vermöge er seine Existenz, das eigene wahre Selbst vor dem Zusammenbruch bewahren. – Ein treffendes Portrait von Natsume Sōseki aus dem Munde seines Alter ego, des namenlosen Katers.

Professor Schneutz alias Sōseki ist selbstverständlich derart lapidar nicht durchgeführt, hier gilt Schneutz gleich Sōseki mal eben nicht. Sōsekis Zeitgenossen vermeinten ausser ihm ebenfalls die anderen Personen identifizieren zu können, so den Professor für Aesthetik, genannt Wirrhaus, den Bakkalaureus der Naturwissenschaften Eiland Kaltmond, ebenso Quark Hark, den Dichter und Zieger Solitus, den Philosophen. Gegenbild zu diesen recht geltungssüchtigen intellektuellen Einzelgängern ist die Familie Goldfeld, Kapitalisten allesamt, vertrauend auf die Macht des Geldes. Die Namensliste signalisiert einen spöttischen Ton, einen Autor, der alles und jedes in Lächerliche zieht. Doch dies ist nur die eine Seite, es gibt auch eine andere. Da räsoniert der Kater über die Zwei- oder Mehrdeutigkeit aller Dinge. Es liege in der Wendigkeit des menschlichen Geistes, dass sich dieselbe Sache, sofern man sich nur gründlich damit beschäftigte, einmal als weiss und dann als schwarz darstellt. Reizvoll sei es, das Wort "Leben" auf den Kopf zu stellen und danach das Wort "Nebel" zu erhalten.

Der namen- und elternlose Kater hat die schrankenlose Freiheit, mit allen Begriffen zu spielen, das heisst die Bälle der Disputierer aufzufangen, die im Kreise um Professor Schneutz hochgeworfen werden. Spielregeln scheint es keine zu geben. Überraschend jedoch doziert der Ich-Erzähler, der Kater, in jedem Wort, in jeder Wendung seien philosophische Prinzipien eingeschoben; eine innere Stringenz halte das Ganze zusammen, vergleichbar den Kompendien der Sprüche und Lehren buddhistischer Patriarchen und heiliger Männer. – Wird wohl die Formulierung "innere Stringenz" durch einen ironischen Kommentar des Katers wieder entwertet? Der Leser selber wird zum Zweifler.

Der Kater beschreibt seinen Herrn als Menschen mit zwei Gesichtern. Was aber charakterisiert den Kater? Er ist eine Doppelnatur. Er ist Haustier und Wildtier, er lebt in der Gemeinschaft der Menschen, aber dressieren lässt er sich nicht, sein Revier ausserhalb des Hauses entzieht sich der menschlichen Kontrolle. Katzen sind überall und nirgends zuhause, spielfreudige und rätselhafte Vaganten. In dieser Weise eignet der Komposition des Romans etwas Vagantenhaftes. Das Umherstreichen von einer Sache zur andern reizt und ermüdet gelegentlich den Leser. Trotzdem liest er das Buch zuende; denn die aufgeworfenen Probleme vermitteln ein facettenreiches Bild der Epoche, sind aber zu einem nicht geringen Teil auch zeitlos. In einem längeren Exkurs beispielsweise zum Thema "Individuum" hält Professor Schneutz fest:

Wir werden im Schlafen wie im Wachen von unserem Ich beherrscht, und da sich der würgende Griff des Ich um alles legt, werden die menschlichen Taten und Worte maniert und kleinlich. [...] 'Gelassenheit' und 'Gefasstheit' sind zu Wörtern verkommen, die an Schriftzeichen erinnern, deren äussere Gestalt noch existiert, während die Bedeutung verloren gegangen ist.

Was in den ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts als Zeitkritik gemeint war, ist in den letzten noch immer gültig. Die Begriffe "Gelassenheit" und "Gefasstheit" mögen zudem als Brücke fungieren zum "Graskissen-Buch", hier sind sie zentral. Im ruhelosen, allen fremden Einflüssen offenen Stadtleben verkommen die Wörter zu Hülsen; in der Natur, in der Abgeschlossenheit bewahren sie ihren Gehalt. *Kusamakura* (Das Graskissen-Buch) erscheint als sinnvoller Gegenpart zum Roman "Ich der Kater", gemäss dem Diktum: "Die Kraft der Natur vermag unser Wesen unmittelbar zu bilden, zu klären, und ist fähig, uns augenblicklich in das reine Land der Poesie zu entführen."

Der erste Satz in *Kusamakura* jedoch lautet: "Wer nur der Vernunft folgt, eckt an. Wer in den Strom der Gefühle hinausrudert, wird von ihm erfasst." Die bekannte Polarität. Vernunft, Theorie, Analyse sind im Hinblick auf Sōseki auch als Synonyme für abendländisch, für modern zu verstehen. In seinem Werk wirken sie als Stimulans, das seinem Schaffen stets neue Impulse verleiht, die Traditionsgebundenheit erfrischt, ohne sie zu entwerten. – Der Realist und der Idealist, der Träumer – Der Theoretiker und der Künstler – Wie weit entfernen sie sich voneinander, oder wie nahe sind sie sich? Unter diesem Spannungsverhältnis stehen die beiden Romane.

Der Ich-Erzähler in *Kusamakura*, ein Künstler, ein Maler, sieht die Welt nicht als Tragikomödie, nicht als Farce wie der Kater; er erlebt sie als Freilichtaufführung, auf einer Bühne mit ziehenden Wolken, mit dem in der Ferne glitzernden Meer, auf einer Bühne, wo das Knistern des nahen Bambushains zu hören ist und tosendes Wasser in der engen Waldschlucht. Der Maler hat seine Reise als "poetische Reise" angetreten, wie ein Nō-Drama möchte er sie als Wanderer in waldiger Berglandschaft erfahren. Der Ich-Erzähler präzisiert, was er unter Nō versteht: "Die Kunst des Nō besteht darin, dass über das sogenannte Reale unzählige Kimonos der Kunstfertigkeit gestreift werden". Anschliessend führt er noch weiter aus, die unzähligen Kimonos, das will heissen das Verhüllen, fehle der europäischen Kunst, sie richte ihr Augenmerk auf die sichtbare konkrete Welt und schenke dem mystischen Nachhall in den Dingen keinerlei Aufmerksamkeit. Das fernöstliche Augenmerk manifestiert sich in *Kusamakura* in der Weise, dass die männlichen und weiblichen Gestalten in dem handlungsarmen Roman sich langsam, Nō-Spielern gleich, bewegen. Und die weibliche Hauptfigur ist von einer Aura umgeben, ungeachtet ihrer nachvollziehbar erzählten Lebensgeschichte.

Der Maler betrachtet diese Frau – es ist die Tochter des Berggasthaus-besitzers – und ebenso den Zen-Priester im einsamen Kloster und auch den Pferdetreiber, der die Tiere über den Pass führt, aus einer merkwürdig affektiven Distanz. Sie werden allmählich zur Verkörperung seines idealen Menschenbildes, zu Figuren, die allen menschlichen Leidenschaften enthoben sind. Lose nur sind die Haupt- und Nebenfiguren des Romans miteinander verbunden, mit wenig charakteristischen Pinselstrichen hingesezt in freier Gebirgslandschaft. Wir assoziieren Tuschemalerei, Albenblätter, gemalt von chinesischen Literatenmalern. Und es erstaunt keineswegs, dass Sōseki eines seiner frühen auf Chinesisch verfassten Gedichte unverändert in den Roman einfügt. Die zwei Schlussverse lauten: "Ich streife ziellos umher und folge der Wandlung der Dinge / Ihr frischer Duft erfüllt mich mit angenehmer Ruhe." Zahlreicher jedoch sind zitierte Haiku japanischer Dichter aus alter und neuer Zeit. Beispielsweise das Pferdeknechtslied des Altersgenossen und Freundes Masaoka Shiki (1867-1902): "Singender Pferdeknecht / Wie im Lied überquere ich den 'Schellenpass' / Bei Regen im Frühjahr."

Die in den Text eingestreuten Kurzgedichte veranschaulichen typographisch die Struktur des Romans, der gemäss der Absicht des Autors ein

neues Genre, nämlich den Haiku-Roman, begründet. Im Roman "Ich der Kater" ist die Rede von einem "Hai-Stück". Kaltmond, der Professor für Aesthetik, hat es verfasst. Es sei, erklärt er, weder ein Lustspiel noch ein Drama, es sei ein Einakter, analog der Kürze und Prägnanz des Haiku. – Sōsekis literaturtheoretische Überlegungen sind da angetippt. Und darüber hinaus ist es ein Hinweis auf die Frage, die alle Literaten beschäftigt; denn alle wissen es: Die alten Formen des Theaters, des Romans taugen nicht mehr für die neuen Inhalte; die fremden, das heisst, die westlichen übernehmen ist eine Möglichkeit, die andere wäre, eine neue Form zu kreieren mit traditionellem Material. In diesem Sinne sind die zwei Romane, der satirische und der poetische, Experimente. Der Haiku-Charakter zeigt sich in der Komposition von "Ich der Kater" in einer Folge von Improvisationen, vergleichbar der Commedia dell'Arte. Der Haiku-Geist des "Graskissen-Buchs" erinnert in seiner Traumtonalität an die Impromptus der Romantiker.

Elise Guignard

ŌBA Minako: *Urashimasō*. Translated by Yu Ōba. Introduction by Noriko Mizuta. Center for Intercultural Studies and Education/Josai University, Sakado-shi, Saitama-ken, 1995 (Erstveröffentlichung: Tōkyō: Kōdansha, 1977. Im Band V der Gesammelten Werke von Ōba Minako ist der Roman eingeschlossen. Kōdansha Tōkyō 1991.)

Urashimasō – Rückkehr in die alte, doch völlig veränderte, fremd gewordene Heimat. Das ist es, was der Buchtitel evoziert; ein noch heute aktueller Stoff. Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie die gemeinhin als "Urashima Tarō" bekannte Erzählung tradiert worden ist, ergibt sich ein erstes Indiz von den Knotenpunkten, nach denen der Roman angelegt ist. Das Thema: Urashima Tarō findet sich im realen Leben nicht zurecht. Zufällig oder je nach Version, dank einer guten Tat, wird er ins Fabelreich auf dem Meeresgrund entführt. Doch nach langer, sorgloser, glücklicher Zeit sehnt er sich zurück, von wo er hergekommen ist. Die Rückkehr wird ihn nicht verwehrt, ja, er erhält noch ein Geschenk, ein Kästchen, allerdings mit der Warnung, es nicht zu öffnen. – Der tragische Schluss: Die frühere Heimat? – Er kennt sie nicht mehr. Aus Verzweiflung öffnet er das Kästchen, dichter weisser Rauch entweicht, hüllt Urashima Tarō ein,

nimmt ihm Jugend und Hoffnung. – Die älteste Aufzeichnung des Textes in Japan findet sich in der im 8. Jahrhundert chinesisch abgefassten Sammlung von "Berichten aus den Provinzen". Eine formal und inhaltlich ganz andere Version gibt der Kommentar aus dem 14. Jahrhundert zu einem der ersten japanischen Geschichtswerke.

Ohne auf die beiden Varianten im einzelnen einzugehen, sei festgehalten: Ōba Minako berücksichtigt sowohl die eine, in der japanische Elemente überwiegen wie jene, die in Struktur und Gehalt deutlich chinesisch geprägt ist. Da die Fabel von Urashima Tarō vermutlich chinesischen Ursprungs ist, kann sie als frühes Zeugnis für den geistigen Einfluss Chinas auf Japan betrachtet werden. Der Urashima-Stoff hat in unserem Text eine doppelte Funktion. Einerseits verweist er auf fernöstliche mythische Vorstellungen, und andererseits ist er eine Metapher für interkulturelle Abhängigkeit ganz allgemein.

Beides ist in diesem Roman gleich dominant, sowohl die Verwurzelung in der eigenen Tradition als auch die Spannung zwischen östlicher und euroamerikanischer Weltsicht. Und dazu eine weitere Bipolarität: das Spiel zwischen Autobiographie und Fiktion. In unendlich vielen Facetten wird die mehrschichtige Problematik angetippt. Wohl liegt der Erzählung ein Handlungsablauf zugrunde, doch der Perspektivenwechsel folgt sich so rasch und unvermutet, dass wir eine Art Tausendblumen-Teppich vor uns haben, ein dichtes Gewebe korrespondierender Gedanken und bildhafter, wunderlicher Einfälle.

Der Lebenslauf der Autorin ist im Roman punktuell präsent. Der Pazifik-Krieg gehört zu ihren Kindheits- und Jugenderinnerungen; im August 1945 war Ōba Minako fünfzehnjährig. Hiroshima ist ein traumatisches Erlebnis, das sie wieder und wieder, nicht allein in "Urashimasō" verarbeitet. Wichtig für die Entwicklung zur Schriftstellerin sind die Jahre 1959 – 1970, die sie mit ihrer Familie in Alaska verbrachte. Während jener Zeit unternahm sie Reisen in die Vereinigten Staaten und trieb Studien an amerikanischen Universitäten. Der intensiv genutzte Aufenthalt in der Fremde hinterlässt in Ōbas gesamtem Werk seine Spuren. In Erzählungen ebenso wie im ersten grossen Roman *Urashimasō* sind in den Protagonistinnen, mehr oder weniger verwischt, Wesenszüge der Autorin zu erkennen.

1977, drei Jahre vor ihrem fünfzigsten Geburtstag publiziert sie den Roman; ein Buch der Erinnerung und Reflexion, eine Übersicht über das

bisher gelebte Leben und die Suche nach seinen verborgenen Wurzeln. Der Plot ist einfach. Die Protagonistin Yukie, eine dreiundzwanzigjährige Japanerin kehrt nach langem Amerikaaufenthalt und dort abgeschlossener Schulbildung in die eigentliche Heimat zurück. Heimat, das ist die Familie, das sind die persönlichen Erinnerungen und die Mythen. Dazu jetzt ein neuer Akzent: die merkwürdig fassadenhaft wirkende Modernität Japans. Die Familienmitglieder sind alle geprägt von den Veränderungen, die Kriegs- und Nachkriegszeit bewirkt haben. Da ist Morito, der dreissig Jahre ältere Bruder, der seine Vitalität hinter einem Schleier von Abgeklärtheit verdeckt; seine Frau Ryoko zeigt bisweilen fast dämonische Züge. Ihren autistischen Sohn betrachten sie als Hiroshima-Opfer. Er wurde zur Zeit des Atombombenabwurfs gezeugt. Sein Tod könnte die Eltern von ihrem Trauma befreien. Ein stets wiederkehrender, quälender Gedanke.

Der Tod geistert wie ein Irrlicht durch Yukies Familiengeschichte – Suizid und Häuser, in denen längst und jüngst Abgeschiedene ihr Wesen treiben. Und der Spuk geht noch immer weiter; denn auch Moritos Haus in Tōkyō, in dessen Garten die Urashima-Pflanze wuchs, verschwindet am Ende des Romans, über Nacht wie durch Zaubерtrick, löst sich in Rauch auf, einem Rauch gleich jenem, der Urashima Tarōs Kästchen entströmte.

Mit der von Übersinnlichem getönten Familiensaga kontrastiert die moderne Welt. Diese erscheint in verschiedenen Perspektiven, und zwar primär in der von Yukie und ihrem amerikanischen Freund von französisch-nordeuropäischer Abstammung und dessen Freund, der schon jahrelang in Japan lebt. Kritischer und rationaler als die junge Frau ziehen die beiden Männer Vergleiche zwischen japanischer und westlicher Lebensweise. Die rätselhafteste Figur des Romans ist Natsuo, die Adoptivtochter von Ryoko und Morito. Sie kam als Kind einer fünfzehnjährigen Japanerin und eines amerikanischen Soldaten zur Welt. Dieser fiel im Korea-Krieg vor der Geburt und die Mutter kurz nach der Geburt von Natsuo. Die "goldblonde Natsuo mit ihren tiefliegenden Augen" wechselt wie Streiflicht zwischen dem Reich ihrer Phantasie und der faktischen Lebenswelt hin und her. Sie ist die raffinierteste Projektion der Autorin, die im Lande der Träume wie in der Realität Zuhause ist.

Yukie – Natsuo, ein Wesen mit einem sechsten Sinn, "einer Fledermaus gleich, die durchs sensible Ohr viel mehr wahrnimmt, als sie es mit den Augen je vermöchte". In Natsuo fließt amerikanisches Blut, in Yukie "fließt" analog formuliert, amerikanische Schulbildung. Eine weitwinklige

Reaktionsfähigkeit hat sich da entwickelt. Die Romanstruktur basiert darauf. Janusköpfig, mit zwei Gesichtern nimmt die Autorin die Welt wahr, gleichzeitig erblickt sie Reales und das ihm entsprechende Irreale. Schöpferische Arbeit fasst die Antagonismen in ein Gebilde der Kunst, in Sprache. Ōba Minako drückt es gegen Schluss des Romans metaphorisch aus:

In der alten Heimat keimen die zartesten Wurzeln in Yukies Innern; frische Triebe vereinen sich mit der in der Fremde gewachsenen Kraft, und neue Blüten entfalten sich.

Elise Guignard

ŌMORI Sōgen. *An Introduction to Zen Training*. London: Kegan Paul International, 1996, xvii+290pp.

Das japanische Original des vorliegenden Buches, *Sanzen nyūmon*, erschien bereits 1964 in Tōkyō. Wie es der Titel ausdrückt, beschäftigt sich der Autor, Ōmori Sōgen (1904-1994), in diesem Buch intensiv mit dem Training in Zen, was für Ōmori gleichbedeutend ist mit Zazen, dem Sitzen in Meditation. Die sieben Kapitel sind denn auch überschrieben mit: *Warum Zazen; Das Ziel des Zazen; Wie in Meditation sitzen; Dinge, die während der Meditation Aufmerksamkeit verdienen; Physiologische Auswirkungen; Zazen Wasan und Zehn Ochsenbilder*.

Im ersten Kapitel teilt Ōmori Religion in zwei grosse Richtungen ein: Religionen des Gebets und Religionen der Meditation. In einer Religion des Gebets, schreibt er, sind Theologie und Philosophie notwendig, um die Existenz Gottes zu beweisen und die Beziehung Gottes zu den Menschen zu beschreiben. In einer Religion der Meditation aber sind diese zwei Disziplinen nicht wichtig. In einer Religion der Meditation ist es für den Schüler unerlässlich, einen Lehrer zu haben, der den Schüler in der korrekten Praxis der Meditation unterrichtet, ihm hilft, die verschiedenen Erlebnisse während der Meditationen zu verstehen und ihm die Disziplin ihm täglichen Leben beibringt.

Diese Einteilung scheint mir etwas sehr einfach zu sein. Da Ōmori leider nicht sagt, welche Religionen er in welche Richtung einteilt, ist man auf Vermutungen angewiesen. Ganz sicher gehört Zen für ihn zu den Religionen der Meditation. Aber das führt zur Frage, ob Zen vom grossen

Strom des Buddhismus zu unterscheiden ist, denn im Buddhismus sind auch Richtungen eingebettet, die sicher zur Religion des Gebetes gerechnet werden können, so etwa die Schulen des Reinen Landes in Japan. Die eben gestellte Frage wird von Ōmori in dieser Art nicht beantwortet; für ihn ist Zen im Gegenteil gleichbedeutend mit Buddhismus.

In den folgenden Kapiteln beschäftigt sich Ōmori dann mit den Zielen des Zazen, der richtigen Art des Zazen usw. Dabei wird deutlich, dass dieses Buch vor etwa 30 Jahren geschrieben wurde: Die Auseinandersetzung mit den Quellen und der Tradition des Zen fehlt völlig, erinnert sehr stark an die englischsprachigen Werke von D.T. Suzuki, der Zen ja auch mit den verschiedensten Attributen wie "transhistorisch" etc. seinem nicht Japanisch sprechenden Publikum anzupreisen versuchte. Diese Auseinandersetzung wird von Ōmori gar nicht gewünscht, denn Leute, die solches tun, die Gelehrten des Zen, gehören für ihn zu den "unerwünschten Studenten des Zen" (S. 29).

Zusammenfassend kann man sagen, dass das Buch als Ausdruck des missionarischen Eifers einiger japanischer Zen-Meister, die Zen im Westen bekannt zu machen trachteten (Ōmori in Hawaii) zwar interessant ist, die Übersetzung aber sicher 25 Jahre zu spät kommt. Heute darf man wohl etwas mehr von einem Missionar des Zen erwarten, auch und gerade was die intellektuelle Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition betrifft; zur Lektüre kann das Buch deshalb nur sehr bedingt empfohlen werden.

Das führt sicher zur Frage, welche Motive die Übersetzer dazu brachten, das Buch gerade jetzt zu veröffentlichen? Darüber wird im Buch selbst nirgends etwas gesagt, es bleiben einem also nur Spekulationen. Ein Motiv könnte vielleicht gerade im "Überhandnehmen" der Gelehrten des Zen, unerwünschten Studenten des Zen also, zu suchen sein. Ist es vielleicht möglich, dass es für Propagandisten des Zen im Sinne eines Meisters wie Ōmori immer schwieriger wird, ihren Zen zu verbreiten, ohne dabei auf potentielle Schüler zu stossen, die mit Fragen zur Tradition des Zen an die Lehrer herantreten, die diese Lehrer nicht beantworten können oder wollen?

Dieter Schwaller

SAUSMIKAT, Nora: *Nichtstaatliche Frauenforschung in der VR China. Eine Diskussion der Frauenwissenschaft Li Xiaojiangs*. Münster: Lit, 1995 (Berliner China-Studien; 30).

Der Titel macht deutlich, dass im vorliegenden Buch Allgemeines (Nichtstaatliche Frauenforschung) und Besonderes (die Frauenwissenschaft von Li Xiaojang) miteinander verbunden werden. Um den Begriff "nichtstaatlich" im Zusammenhang mit der Frauenforschung zu verstehen, muss man Einblick in die Situation der Frauen im sozialistischen China haben. Die Chinesinnen gelten seit dem Aufbau des Sozialismus offiziell als "befreit", denn sie sind berufstätig und damit unabhängig. Der staatliche Frauenverband fungiert seit 1949 als die einzige Institution für Frauen in China. Doch die "Befreiung" – so Li Xiaojang – ist nicht Resultat einer bewussten Auseinandersetzung mit Frauenfragen, sondern vielmehr eine dogmatische Vorgabe, die nicht hinterfragt werden darf. Mit der Wirtschaftsreform Anfang der 80er Jahre sind die "befreiten" Frauen zunächst im Arbeitsmarkt, dann auch in weiteren Bereichen direkt oder indirekt gefährdet. Der staatliche Frauenverband, der eine orthodoxe Position einnimmt, kann die in jüngster Zeit entstandenen Probleme der Frauen nicht mehr bewältigen. In diesem schwierigen sozioökonomischen Klima entstand die nichtstaatliche Frauenforschung, deren bekannteste Vertreterin Li Xiaojang ist.

Li Xiaojang erklärt ihre Forschung als eine unabhängige Aktivität, die sich in keinerlei Ismen einfügt. Nichtstaatliche Frauenbewegung und -forschung legen grossen Wert auf ihren inoffiziellen Charakter und setzen sich bewusst von der offiziellen, bislang einzig zugelassenen Theorie der Frauenbefreiung ab, die sich auf die Gothaer Rede Clara Zetkins beruft. Mittlerweile hat sich die nichtstaatliche Frauenforschung seit etwa zehn Jahren einigermassen etabliert, doch ist sie nicht selten mit dem "Zeigefinger" der Partei konfrontiert. Auch der Umstand, dass das von Li Xiaojang gegründete Institut für Internationale Frauenforschung in Zhengzhou kurz vor der Internationalen Frauenkonferenz in Peking 1995 aufgelöst wurde, ist ein Zeichen dafür, dass die Partei mit dem nichtstaatlichen Charakter dieser Frauenforschung immer noch grosse Probleme hat. Hierin jedoch liegt die Aktualität nichtstaatlicher Frauenforschung begründet, zugleich wird die Notwendigkeit sichtbar, mehr Frauen in China zu erreichen.

Im Westen besteht zwar seit langer Zeit Interesse an Frauenforschung in China, doch sind noch längst nicht alle Vorurteile gegenüber Chinesinnen beseitigt:

Die bisherige chinabezogene westliche Frauenforschung war geprägt von entweder rein deskriptiven Forschungen über Chinesinnen, die sie exotisch verklärten, oder von wertenden, ethnozentristischen Werken wie jene aus den 60er und 70er Jahren, die westliche Paradigmen und feministische Wunschträume der Frauenbefreiung auf China übertrugen (S. 10).

Kenntnisse über Frauenforschung sind nur in begrenztem Umfang vorhanden (vgl. Frick/Leutner/Spakowski 1995). Da die nichtstaatliche Frauenbewegung und -forschung die Grenze der klassischen sozialistischen Frauenbewegung zu überschreiten versucht und angesichts der Vertiefung der Wirtschaftsreform an Relevanz und Aktualität gewinnt, ist ihre Präsentation im Westen mehr als wünschenswert. Das vorliegende Buch ist daher in einem doppelten Sinne bedeutsam: es behandelt eine rezente, aber umso intensivere Entwicklung in China und, ferner, ein der westlichen Fachwelt kaum bekanntes und wenig erforschtes Thema.

Die Autorin leistet diesen Beitrag in einer Weise, die zeigt, dass sie mit dem Thema äusserst vertraut ist. Die Beschäftigung mit einem dermassen wenig erforschten Thema setzt angesichts des Mangels an Sekundärliteratur in westlichen Sprachen solide chinesische Sprachkenntnisse voraus. Die Autorin hat den schwierigen und zeitraubenden Umgang mit fast ausschliesslich chinesischen Quellen erfolgreich bewältigt und somit eine Pionierarbeit in der chinaspezifischen Frauenforschung im Westen geleistet.

Die Arbeit beschränkt sich nicht nur auf eine bibliographische Darstellung von Li Xiaojiangs Publikationen, sondern versucht, die Zusammenhänge der Entstehung und Entwicklung nichtstaatlicher Frauenforschung mit den politischen, sozialen und ökonomischen Umwälzungen in der gegenwärtigen Übergangsgesellschaft Chinas ausführlich darzulegen. Auf der Grundlage einer Einbettung von Lis Frauenforschung in den grösseren Rahmen von Reform und Öffnungspolitik wird auch die Beziehung dieser Forschung zu anderen Ansätzen in der innerchinesischen Diskussion verdeutlicht. Nicht zuletzt hat Sausmikat Lis Forschung mit entsprechenden Pendants im Westen verglichen und gelangt zu der Erkenntnis, dass Li Xiaojiao mit einigen ihrer Thesen der im Westen geführten Debatte sehr nahe steht. Dieser kulturvergleichende Aspekt kann

selbstverständlich nur vor dem Hintergrund einer soliden Kenntnis beider Kulturen eingehend behandelt werden.

Trotz der Vielfalt der Aspekte, die diese Arbeit zu berücksichtigen versucht, ist sie klar strukturiert. Der erste Teil (Kap. 1-4) stellt neben einer kurzen Bibliographie der Veröffentlichungen Li Xiaojangs und methodischen und begrifflichen Definitionen diejenigen Publikationen vor, die als erste das Fundament ihrer Frauenforschung bilden. In diesem Zusammenhang wird eine Auseinandersetzung mit dem dreiphasigen Evolutionsmodell von Li Xiaojang vollzogen, das die Einbettung der Frauenbefreiung in die Menschheitsbefreiung hervorhebt. Im Zentrum steht das Hauptwerk von Li Xiaojang, "Der Ausweg der Frauen" (*Nüren de chulu*), das sich als Reaktion auf die öffentliche Diskussion über die Rechte der Frauen unter den verschärften Bedingungen des gegenwärtigen Wirtschaftslebens versteht.

Der zweite Teil (Kap. 5-6) widmet sich den inhaltlichen Implikationen der marxistischen Frauenwissenschaft von Li Xiaojang, wobei die Untersuchung gerade das Attribut "marxistisch" unter die Lupe nimmt. Hier wird eine kritische Würdigung des Modells von Frauenwissenschaft, d.h. Li Xiaojangs Vorstellungen von Frauenanthropologie, -geschichte, -soziologie und -ästhetik unternommen, die das Ziel hat, "eine Aussage über die Funktion und Interdependenz des chinesischen Frauenwissenschaftsmodells zur soziopolitischen Lage der Frauen machen zu können" (S. 15f). Dieses Ziel wird nun insoweit erreicht, als die Autorin die beiden Aspekte – Innovation und Konservatismus – im Theoriegebäude von Li Xiaojang aufzeigt. Zwar gab es im China der 20er und 30er Jahre ansatzweise Diskussionen über Frauenfragen, doch eine in die Humanwissenschaften integrierte Frauenwissenschaft ist bis Mitte der 80er Jahre de facto in China nicht vorhanden. Hier kommt der hohe Stellenwert von Li Xiaojangs theoretischer Arbeit zum Ausdruck. Die Autorin greift aber auch bestimmte Punkte auf, die als unwissenschaftlich bzw. konservativ bezeichnet werden. So analysiert sie kritisch Li Xiaojangs Definition von "Weiblichkeit" als den "drei grossen Verpflichtungen" (gegenüber Ehemann, Kind und Beruf) und verdeutlicht, dass derartige Vorstellungen zum einen auf traditionellen Vorannahmen gegründet, zum anderen für die sehr unterschiedlichen Schichten der weiblichen Bevölkerung nicht differenziert genug konzipiert sind.

Li Xiaojiangs theoretischer Ansatzpunkt ist die Betonung des Geschlechtsunterschiedes, die sich aus der kritischen Reflexion über die Geschlechtsnivellierung im Verlauf des sozialistischen Aufbaus ergibt. Ihrer Auffassung zufolge ist eben diese Nivellierung der Geschlechter verantwortlich für die bisherige Absenz von Frauenwissenschaft in China. Auch die Definition von "Weiblichkeit" anhand der "drei grossen Verpflichtungen" und die Vorstellungen von Frauenästhetik, die westlichen Feministinnen eher konservativ anmutet, können vom Postulat eines erwachten Bewusstseins der Frau nicht getrennt werden. Es liegt auf der Hand, dass derartige Auffassungen Li Xiaojiangs sehr durch die Zeit, in der es ausschliesslich Menschen (nicht Männer und Frauen) gab und in der lediglich die männlichen Beurteilungskriterien galten, geprägt sind. Aber genau aus diesem Grund wiederum findet Li Xiaojiangs Suche nach weiblicher Identität grosse Zustimmung, vor allem in ihrer eigenen Generation. Im Grunde ist die Betonung des Geschlechtsunterschiedes und die Rückbesinnung auf die weibliche Identität auch eine Reaktion auf die Vergangenheit Chinas. Allerdings erscheint es fraglich, ob sich dieser Ansatz unter den veränderten sozialen und ökonomischen Bedingungen weiterhin positiv auf Frauenbewegung und Frauenforschung auswirken kann. Die Rezensentin ist der Auffassung, dass die Interpretation dieser zentralen Punkte sowie des gesamten theoretischen Konzeptes von Li Xiaojiao durch die Autorin ein wenig zu positiv ausfallen. Freilich schränken diese Vorbehalte, die im Grunde lediglich die Zukunft betreffen, nicht den Wert der Arbeit für unsere historischen Kenntnisse der Entstehung der Frauenbewegung in China ein.

Frauenforschern im Westen und denjenigen, die sich für nicht-staatliche Frauenbewegung und Frauenforschung in China interessieren, ist die Lektüre dieser Arbeit dringend ans Herz zu legen. Sie ermöglicht eine notwendige Ergänzung zur dogmatischen, in der Propaganda verbreiteten Perspektive der sozialistischen Frauenbefreiung; ferner erlaubt sie die Wahrnehmung einer Stimme von Frauen für Frauen, die seit Mitte der 80er Jahre immer lauter wird. Schliesslich werden wir auch in die Lage versetzt, eine rein westliche Perspektive des Feminismus durch eine chinesische Sicht der Frauenbewegung zu relativieren.

LITERATUR

Heike FRICK / Mechthild LEUTNER / Nicola SPAKOWSKI (Hrsg.): *Frauenforschung in China. Analysen, Texte, Bibliographie*. München: Minerva-Publ., 1995.

Xu Yan

SCHUBERT, Gudrun. *Annäherungen. Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Šadr ud-Dīn-i Qōnawī und Naṣīr ud-Dīn-i Ṭūsī*. Edition und kommentierte Inhaltsangabe (Bibliotheca Islamica 43), Beirut 1995. In Kommission bei Frank Steiner Verlag Stuttgart.

Cet ouvrage, produit d'une thèse de doctorat soutenue à l'université de Bâle en 1994, présente pour la première fois le texte, connu jusqu'ici par des études partielles, de la correspondance échangée (en arabe et persan) entre le mystique de Konya, disciple et beau-fils d'Ibn al-^cArabī, et le fameux philosophe et homme d'état iranien, morts la même année (1274). Sans avoir l'intérêt ni la profondeur d'autres échanges épistolaires du moyen âge islamique, telle la correspondance entre Ibn Sīnā et al-Bīrūnī, celle-ci constitue toutefois un témoignage important de la vie intellectuelle de l'époque et de la confluence de l'avicennisme et du courant mystique issu d'Ibn al-^cArabī. L'introduction traite tout d'abord des manuscrits et de l'établissement du texte (pp. 1-13). Les manuscrits sont nombreux, la plupart se trouvant en Turquie, mais ne contiennent jamais qu'une partie de la correspondance et présentent entre eux des différences parfois importantes. L'auteur a donc dû constituer son édition à partir d'une étude assez large des manuscrits, dont elle a retenu sept pour l'établissement du texte. La seconde partie de l'introduction (pp. 15-54) est consacrée à une présentation synthétique des arguments développés par les deux auteurs. Une partie essentielle de la correspondance est constituée par les questions de Qōnawī auxquelles Ṭūsī apporte ses réponses, suivies dans certains cas par de nouvelles objections ou remarques du premier. On ne peut se défendre de l'impression que le mystique est assez mal équipé pour aborder les discussions hautement techniques et scolastiques dans lesquelles il se lance, et l'obscurité de son style, relevée par Schubert (p. 17), n'a peut-être pas d'autre explication. Il est à cet égard hautement significatif que Ṭūsī refuse fermement de se laisser entraîner sur le terrain de l'expérience mystique

(p. 33). Les trois premières questions portent sur des problèmes ontologiques et logiques que l'on peut qualifier de classiques et qui sont familiers à tous les lecteurs d'Ibn Sīnā: la dualité de l'être et de l'essence, la substance et l'accident, les homonymes et les synonymes, l'universel et le particulier, etc. Beaucoup de ces discussions consistent d'ailleurs essentiellement en une exégèse de textes avicenniens. La quatrième question aborde le problème de la procession du multiple à partir de l'un et de la contradiction entre ce fait et le principe *ex uno non fit nisi unum*. La cinquième question est consacrée à l'âme, son éternité et son immatérialité; préexiste-t-elle au corps ou vient-elle à l'être au moment du mélange des éléments? Sur ce dernier point, la réponse de Ṭūsī, quoique se réclamant d'Aristote, trahit l'influence de Galien et d'Alexandre d'Aphrodise en admettant l'importance d'un substrat matériel prédispose à recevoir l'âme que le premier principe fait émaner sur lui. Dans la sixième question, nous passons de la discussion de l'éternité de l'âme à celle de l'espèce humaine et des sphères célestes. Qōnawī semble se rallier à l'opinion de "certains sages" selon laquelle les sphères des planètes pourraient être soumises à la génération et à la destruction, tout comme le monde sublunaire. La septième question traite des peines et des joies spirituelles, la huitième de l'émanation, la neuvième de la possibilité d'un enchaînement infini de causes, la dixième de la possibilité de l'infini, la onzième de la nature du feu et de la chaleur, et la douzième de l'union de la forme et de la matière. Dans sa réponse à Ṭūsī, Qōnawī développe le thème de l'ascension mystique conçue comme un mode de connaissance non-rationnel, ou du moins non-discursif, qui constitue la principale incursion de la correspondance dans le domaine proprement mystique.

L'édition critique de cet ensemble de textes, complétée par un bref index des termes techniques, semble parfaitement fiable et excellente à tous points de vue, et la présentation synthétique des principaux sujets discutés par les deux auteurs, que je viens de résumer, excellente. Qu'il me soit toutefois permis, pour conclure, d'exprimer deux regrets. Premièrement que G. Schubert ne nous ait pas donné la traduction intégrale que son introduction ne remplace pas complètement. Les arguments développés dans cette correspondance sont souvent assez techniques et ardu, et nul n'aurait été mieux à même de les rendre en une langue moderne que celle qui a dû se frayer un chemin à travers la tradition manuscrite pour produire un texte cohérent. Deuxièmement les discussions s'insèrent dans

une très longue tradition philosophique, scientifique et religieuse remontant aux Grecs, il y est souvent fait allusion à des auteurs, des écoles et des doctrines qui ne sont pas autrement spécifiées; un minimum de commentaire sur ces points aurait aidé à insérer ces controverses dans la durée et à leur donner la dimension historique sans laquelle elles paraissent parfois indûment abstruses.

Charles Genequand

VOIRET, Jean-Pierre (Hg.). *Gespräch mit dem Kaiser: Auserlesene Stücke aus den "Erbaulichen und seltsamen Briefen" der Jesuitenmissionare aus dem Reich der Mitte*. Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1996. (Schweizer Asiatische Studien: Monographien; Bd. 25).

Waren die Missionare im 17. Jhd. noch als aristotelisch-scholastische Gelehrte mit geozentrisch verordnetem Weltbild nach China ausgezogen, so fahren sie um die Wende zum 18. Jhd. unter dem humanistisch-aufklärerischen Einfluß der Renaissance und den wachsenden internationalen Kontakten zunehmend als wissenschaftliche Korrespondenten der neu errichteten Akademien in Florenz, London, Paris und Berlin und als diplomatische Landesvertreter in das ferne Reich. Louis XIV etwa kann die Entsendung der von Pater Verbiest 1678 geforderten geeigneten Nachwuchsmision vor dem portugiesischen König 1684 nur noch unter dem Vorwand der wissenschaftlichen Forschung rechtfertigen. Diese neue Rolle zusammen mit dem zunehmenden Legitimationsdruck für die missionarische Sache spiegelt sich auch in der Korrespondenz der Missionare wider. Neben den Berichten über die Missionstätigkeit, die nach wie vor den Großteil der Briefe füllen, enthält sie nun auch ausführliche und systematische Beschreibungen und Analysen des Landes, erste landeskundliche Abhandlungen sowie naturwissenschaftliche Forschungsprotokolle. Es finden sich diskursive Erörterungen zu allgemeinen historischen und philosophischen sowie linguistischen, moralischen und theologischen Fragen, in denen wir Reflexionen der hermetistischen Tradition, der textkritischen Methode und anderen aufklärerischen Gedanken wiederfinden. Mit anderen Worten, die Korrespondenz bewegt sich nicht mehr nur innerhalb der eigenen kirchlichen Mauern, sondern richtet sich immer mehr auch an ein allgemeineres wissenschaftlich gebildetes

Publikum. Es darf von daher nicht verwundern, daß Pater le Gobien S.J. zu einem Zeitpunkt, da die Position der Jesuitenmissionare u.a. wegen des Ritenstreits in China enorm angegriffen ist, anfängt, Briefe jener Missionare aus allen Kontinenten unter dem Titel "*Briefe über Erbauliches und Merkwürdiges aus den Auslandsmissionen von einigen Missionaren der Gesellschaft Jesu*" (fortan "Briefe") systematisch in Paris zu veröffentlichen. Dieses Werk wird später von den beiden Patres du Halde und Patouillet fortgeführt und zu einem Opus vollendet, das 34 Bände umfaßt. Davon enthalten über 10 Bände allein ca 160 Briefe aus China. Diese Korrespondenz, die nach und nach veröffentlicht wird, erzielt bei dem wissenschaftlich und vor allem an exotischer Reiseliteratur interessierten Pariser Publikum einen Riesenerfolg. Sie werden wie Fortsetzungsromane gelesen und prägen das europäische Chinabild über Generationen hin entscheidend.

Mit dem von J.-P. Voiret herausgegebenen Buch *Gespräch mit dem Kaiser* liegt uns nun zum ersten Mal eine Auswahl dieser Briefe in einer deutschsprachigen annotierten Übersetzung vor. Zusammen mit B. Koller (75 Seiten Übersetzungen), C. Brüllmann (25 Seiten), C. Langemann (85) und A. Balemi (23) hat Voiret (50) insgesamt 26 Briefe teils oder ganz sowie das Vorwort zum chinesischen Teil der Briefe aus dem Französischen übersetzt. Ziel dieser Arbeitsgruppe an der Universität Zürich ist die vollständige annotierte Übersetzung der Briefe ins Deutsche, von denen bislang noch keine kritische Gesamtausgabe existiert. Die einzige vorhandene kritische Ausgabe ist eine Auswahl von 36 Briefen, die 1979 von I. und J.-L. Vissière im Französischen gemacht wurde.

Die deutschsprachige Ausgabe erlaubt dem deutschsprachigen Leser einen bequemen und schnellen Einblick in eine in jederlei Hinsicht hochinteressante Quelle. In einer sehr guten kurzen Einführung wird den Lesern der wesentliche Hintergrund der "Briefe" vorgestellt. Zum Vergleich werden 8 frühere Briefe aus den Jahren 1583 und 1584 z.T. in zusammengefaßter Form wiedergegeben. Die Übersetzungen sind sorgfältig annotiert, einigen Briefen ist eine kurze Einführung vorangestellt. Besonders hilfreich ist der Anhang, in welchem sich ein Autorenverzeichnis der chinabezogenen Briefe mit Band- und Seitenangaben der Gesamtausgabe von 1811 findet, das wie eine Art Index zu den Briefen verwendet werden kann. Desweiteren enthält er eine "Zusammenfassung aller China und angrenzende Länder betreffenden Bände", in welcher jeder

einzelne Brief der chinabezogenen Bände mindestens in wenigen Zeilen und bis zu einer halben Seite zusammengefaßt ist. Diese Zusammenfassungen sind extrem nützlich für jeden, der in den Briefen nach bestimmten Informationen sucht, ohne an den Briefen selbst interessiert zu sein. Sie helfen, das sehr wertvolle Briefmaterial für ein breites Publikum schnell zugänglich zu machen und auch selektiv zu gebrauchen. Im Anschluß finden sich die Kurzbiographien der wichtigsten Missionare, ein Glossar der chinesischen Missionarennamen mit chinesischen Graphemen und Pinyin-Umschrift, eine kurze Bibliographie zur Jesuiten-Chinamission, sowie ein kurzer thematischer Index zu den Briefen. Am Ende findet sich eine Tabelle der chinesischen Dynastien, ein allgemeines Glossar zu den chinesischen Begriffen sowie ein Register für die in dem Buch übersetzten Briefe. Das Inhaltsverzeichnis steht ganz am Ende. In dem 432 Seiten starken Buch finden sich 16 Kupferstichreproduktionen und eine Karte, die Umschrift erfolgt durchgängig in Pinyin.

Alles in allem ist dem Übersetzerteam damit eine sehr schöne Ausgabe gelungen, die dem deutschsprachigen Publikum einen guten und bequemen Einstieg in das faszinierende und wichtige Feld der Missionsquellen ermöglicht. Es bleibt zu hoffen, daß das Ziel dieser Ausgabe, einen Förderer für die Fortsetzung dieser wichtigen Arbeit zu finden, erreicht wird.

Für eine solche Fortsetzung bliebe denn auch weiteres zu hoffen, was ich als Kritik hier ganz ans Ende setzen möchte: So wertvoll Einführung und Anhang auch sind, die Ausgabe von I. und J.-L. Vissière könnte dennoch in einigen Punkten als Vorbild dienen. So könnte in der sonst sehr guten Einführung die Darstellung des konkreteren historischen Hintergrunds der "Briefe" etwas ausführlicher sein. Vorbildlich sind in dieser Hinsicht auch die Art von Einleitungen zu allen Briefen wie wir sie bei Vissière finden, durch welche die Briefe in ihren historischen Kontext gesetzt und nicht nur gelegentlich zusammengefaßt oder kommentiert werden (eine positive Ausnahme der hiesigen Ausgabe bildet die Einführung auf S. 171). Das Vorwort des Buches, das im Niveau weit hinter die Einführung zurückfällt und z.T. im Widerspruch zu ihr steht, erstaunt, der Titel wirkt unpassend, denn es kommt nur ein einziges Gespräch mit dem Kaiser vor, und die Auswahl der Briefe richtet sich thematisch auch nicht nach Kaiser-Beschreibungen, sonst hätten die Briefe 20.7, 21.7, 22.5, 22.17, 24.3 etc. der Gesamtausgabe von 1811 übersetzt werden müssen.

Die undurchsichtige thematische Anordnung der Briefe ist sehr verwirrend und nicht hilfreich; warum sie nicht chronologisch angeordnet sind wie bei Vissière leuchtet nicht ganz ein. Das Vorwort der "Briefe" aus dem 18. Jhd. (S. 37 ff.) stünde z.B. logischer hinter den früheren Briefen von 1583/4 (S. 56 ff.) und direkt vor den Briefen, zu denen es gehört. Die Selektion der Briefe wirkt tendenziös, die Auswahl bei Vissière erscheint da sehr viel repräsentativer; die Berichte über die Missionsarbeit etwa, die immerhin noch den größten Teil der Korrespondenz ausmachen, sind ausgeklammert, der Fokus liegt etwas publikumsfixiert auf den "auserlesenen" exotistischen und unterhaltsamen Häppchen. Überschneidungen mit den Briefen der Vissière-Ausgabe, wie sie sich in dieser Ausgabe zu fast einem Drittel finden, hätten möglichst vermieden werden sollen. Der Verweis auf Briefe, die nicht übersetzt sind (S. 11), verwirrt, die Bibliographie enthält nicht alle bibliographischen Hinweise aus den Fußnoten, das Inhaltsverzeichnis beinhaltet nur die eigenen Überschriften, weder Autorennamen noch Bandangaben.

Als eine erste Auswahl ist und bleibt das Buch trotz dieser kleinen Schwächen ein großer Verdienst, sodaß nur auf eine Förderung gehofft werden kann, die dem Team die Herausgabe der beabsichtigten kritischen Gesamtausgabe ermöglicht.

Joachim Gentz