

**Zeitschrift:** Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 61 (2007)

**Heft:** 2: Japanische Schriftstellerinnen 1890-2006

**Buchbesprechung:** Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

**Autor:** [s.n.]

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 26.04.2025

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

## REZENSIONEN – COMPTES RENDUS – REVIEWS

SHIRAISHI Kazuko: *Die Jahreszeiten der heiligen Lust*. (Moderne Lyrik). Aus dem Japanischen übersetzt von Isolde Asai. München: Iudicium Verlag GmbH, 2004. 66 S. ISBN 3-89129-753-X

Die 1931 in Vancouver, Kanada, geborene Shiraishi Kazuko ist wohl die bedeutendste japanische Dichterin der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sicher ist sie die international bekannteste, was sich schon darin zeigt, dass – neben einer spanischen und einigen englischen Übertragungen – hier bereits der dritte auf Deutsch erschienene Lyrikband angezeigt werden kann.

Die beiden früheren Bände seien hier zumindest in Erinnerung gerufen. Es handelt sich um:

SHIRAISHI Kazuko: *Odysseus heute. Ausgewählte Gedichte*. Aus dem Japanischen übertragen von Annelotte Piper, Noboru Miyazaki und Siegfried Schaarschmidt. Reihe scriptor mundi. München – Wien: edition Kappa, 2001. 125 S. ISBN 3-932000-55-2.

SHIRAISHI Kazuko: *Mein Sandvolk. Gedicht-Zyklus*. Aus dem Japanischen übertragen von Nicole Linker. Reihe scriptor mundi. München: edition Kappa, 2002. 96 S. ISBN 3-932000-72-2.

Der Titel des neuen Bandes greift die Jahreszeiten auf – ein uraltes Thema der Literatur und der japanischen im Besonderen. Gedichte aus alter und neuer Zeit gehen einem durch den Kopf; man sucht nach verbindenden Stichwörtern. Wie aber verhält es sich mit der Formulierung “heilige Lust”? Es wäre bei Altersgenossen nachzuschauen, etwa bei Tanikawa Shuntarô oder Ôoka Makoto, die wie Kazuko Shiraishi 1931 geboren sind. Das Beste jedoch ist, das Bändchen, das ausschliesslich lange Gedichte, ausufernde lyrische Sequenzen über mehrere Seiten hinweg bringt, noch und noch zur Hand zu nehmen, zu hören und zu sehen, was sich da abspielt.

Der Frühling beginnt so: “eine Woche war vergangen / dabei gehörte das Gestern / schon zur Ewigkeit”. Und schon sind wir in unserer Erwartung getäuscht. Wo sind die Kirschblüten, die Pflaumenblüte? Die Verse von Bashô fallen uns ein: “Die Tempeljungfern / erfreut sein Blütencharme: / Ein alter Pflaumenbaum.” Hier ist ein Kontext einsehbar. Was hingegen evoziert Kazukos Frühlingsgedicht mit: “die Kirschbäume blühten es war Ostern / keine schlimmere Hölle als die Auferstehung / nur die Auferstehung bringt die Hölle”. Absurd – denkt der Leser. Er erinnert sich an Tanikawa Shuntarô, der in einem Renshi formuliert: “Der Nachtschwindsucher blättert den ‘Poesie-Kalender’ um

/ der ‘Himmelsstaubsauger’ rückt dem ‘Hörich’ zu Leib / ein Gedränge von Verben und Substantiven / an unsern flatternden Penisspitzen”. Sich dem Gedränge von Verben und Substantiven hingeben, das allein ist adäquate Lektüre, sie wird, wie Kazuko schreibt, “ein herzzerreissendes Gold / eine grell glänzende wohlschmeckende Kunst”. Wir verstehen, das heisst, wir folgen Kazukos Sprachmodus in der Frühlingsluft: “tausend obszöne heilige Augen / Nasen Lippen Hände Füße Haare / drängen durch die Wälder und / fliessen dann wie ein murmelnder Bach / zu mir // ich kehre zu meiner alten Lust zurück”.

Und schon ist die Dichterin im Sommer. Bedeutungsreich der Anfang: “dieser Tag war überaus sommerlich / ich war dort / der Schatten des Eremiten der heiligen Lust war nicht zu sehen / something some war nicht zu sehen / aber / er / er ist / da / da und hier”. Geht der japanischen Lyrikerin der Einsiedler Kano no Chōmei durch den Kopf und seine “Aufzeichnungen aus meiner Hütte”? Nein, die surreale Dichterin hat ganz andere Assoziationen, sie schreibt: “leise fange ich an Musik zu machen / Nebel steigt auf aus den tiefsten Fleischwäldern meiner Seele / und tausend obszöne heilige Augen / Nasen Lippen Hände Füße Haare / dringen durch die Wälder und fliessen wie ein murmelnder Bach / zu mir / ich kehre zu meiner alten Lust zurück”. Und nach drei Seiten dann dies: “die Wünsche und Illusionen sind in den Affen / ich fange an mich Affen / nach und nach zu zähmen.” Der Kontakt zwischen Mensch und Affe ist so überraschend nicht; unser Gedächtnis bewahrt Bashōs Haiku: “Der Gaukler und sein Äffchen / ziehen gemeinsam durchs Leben und / der Herbstmond am Himmel” oder ebenfalls das rührende Bild in Bashōs Wintergedicht: “Der erste Winterschauer – / ein Strohmäntelchen wünscht sich / auch der kleine Affe!”

Doch zurück zu Kazukos Sommergedicht. “Tatsache war – dass der Sommer Tag für Tag verstrich / [...] Nistplätze waren / auf meinem Körper verteilt / ich las sie auf / und wurde dabei zu einer lonely Äffin glatthäutig / ohne ein einziges Körperhaar / ausserdem / pflanzte ich mich – in so vielen Affen fort / dass ich sie nicht mehr auflesen konnte um meinetwegen / wurde ich nach und nach / von mir vertrieben”.

Fast obsessiv wirkt später der Beginn des Herbstgedichts: “im Herbst kreischen die Affen / von Sehnsucht übermannt dringt ein Affe / über den Balkon in die Brust einer Frau ein / sie ist seine Amme / während / die Frau ihn von seinen Flöhen befreit / wird sie immer herbstlicher”. Kazuko Shiraishi vermeidet das übliche Herbstmotiv ‘Mond’. Ein Beispiel aus dem frühen 14. Jahrhundert: “Wie der Herbststurm braust / und die Föhre vor dem Tor / zaust

und niederbiegt! / Aber hoch am Himmel steht / unbewegt der helle Mond.“ – Unvergesslich das Haiku von Bashô: “Wolken gönnen den / Mondbeschauern ab und zu / eine kurze Rast” oder der ironische Einfall von Buson: “Welch ein Mondenschein! / Selbst der Räuberhauptmann schreibt / heute ein Gedicht.”

Schwieriger nachvollziehbar sind die Verse von Kazuko: “Dietrich ist eine Nonne / die Inkarnation der / einstigen Stripperkönigin / Ibuki Mari / in der Sinnlichkeit einer Nonne / häufen sich die Kirschblüten eines Aprilschneewirbels.” Und in der nächsten Strophe: “der herrlich glänzende / Penis des Frühlingsmannes wächst / wächst wächst wächst und wächst / der Frühlingsmann ist Jack der Penis ist die Stangenbohne”.

Nach manchen Rückblicken auf den Frühling bricht unvermittelt der Winter ein: “mit dem Dezember / beginnt der Winter der heiligen Lust / [...] die illegitimen Ableger der heiligen Lust / versammeln sich um den Christbaum / werden zu beklagenswerten und reizenden Affen / Hand in Hand bilden sie freudig kreischend einen Kreis / und tanzen ein Rondo.”

Und nach dem Wintergedicht greift die Dichterin weiter bis ins Galaktische: “im Galaktischen dem wogenden Galaktischen / erscheint der Jäger der das Schöne angelt / unser Schutzgott / der Eremit der heiligen Lust”; weiter ist die Rede von galaktischen Sternen, von einem Kanu, das die Erdbewohner besteigen, und von den noch gestaltlosen fünfzehn Spiritgeschwistern des Alls, und dann, unvermittelt schier, heisst es: “über mir / zieht Ostern vorbei / Ostern entspricht / einem Propellergeräusch / an Bord sind die Boten des Alls / alle Totengeister wie / Buddha Christus die Titanen der Gott Allah Mohammed und alle anderen bösen und guten Geister / erscheinen am Osterabend / die Erde droht am Frühling zu ersticken”.

Die kurzen Textauszüge aus dem schmalen Bändchen und die Zitate älterer japanischer Lyrik könnten endlos miteinander konfrontiert werden. Die Frage nach dem rätselhaften Buchtitel beantwortet die Übersetzerin Isolde Asai mit der Erklärung, im Original stehe: *Seinaru injä no kisetsu*. Das dabei verwendete chinesische Schriftzeichen bedeute im Deutschen “Lüstling”, wo hingegen *inja* mit andern Schriftzeichen geschrieben “Eremit” meint. Bei einer Dichterlesung kann also ein Zuhörer *inja* auf zwei Arten interpretieren. Mit sprachlicher Raffinesse wird sowohl die Lust allgemein als auch die Lebensweise eines Eremiten ausgedrückt und beide werden als heilig bezeichnet.

Die vier respektive fünf Jahreszeitengedichte zeugen für eine neue Schaffensperiode in Shiraishi Kazukos Werk und schlagen zugleich einen neuen Ton an in der Lyrik der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Es sind Langgedichte. Dazu schreibt die Autorin: “Ich war eine richtige Kurzstreckenläuferin. Mir lag

es, vier-, fünf- oder zehnzeilige Gedichte in einem Zug und in einem Moment niederzuschreiben. Allerdings schien es mir nach so einem momentanen Ausschnitt, als gäbe es etwas, das mir entglitt, etwas, das in dieser kurzen Form nicht aufnehmbar war.“ Das Momentane bekommt nun eine ganz andere Dimension. Die Dichterin will sich verführen lassen, sie wird, wie es im Sommergedicht heisst: “auf der Sahne dieses Traums / prunkvoll tanzen.“ Keine Schleusen, keine Barriere, Fantasie und Realität durchdringen sich, endlos wechseln die Perspektiven, und trotzdem spürt der Leser einen geheimnisvollen Zusammenhang. Zum Vergleich: “Picknick auf der Erdkugel“, so betitelt der Altersgenosse Tanikawa Shuntarô seine Anthologie, worin sich ein dem Komponisten Takemitsu Tôru gewidmetes Gedicht findet: “In einer Ecke des grossen weissen Notenpapiers / begann es von Tönen zu kribbeln / wie von Mückenlarven / [...] in einer Ecke des grossen weissen Schweigens / begann es von Tönen zu kribbeln / wie von Sternenhaufen weit in der Ferne“.

In Kazukos Imagination kribbeln die Wörter, verlocken zu witzigen Bezügen, zu Paradoxen; der Nimbus des einzelnen Wortes erfasst gleicherweise und gleichzeitig Antithetisches. Von Karl Kraus stammt die Formulierung: “Ich habe manchen Gedanken, den ich nicht habe und nicht in Worte fassen könnte, aus der Sprache geschöpft.“ In ihrer kurzen Einführung hält Isolde Asai fest, Kazuko Shiraishi sei Wegbereiterin für neue lyrische Strömungen in Japan, sei aber nie in einem bestimmten Bereich sesshaft geworden. Dazu sei beigefügt: Die viel gereiste Dichterin, ausserhalb Japans geboren, kam kurz vor Ausbruch des Pazifischen Krieges nach Japan zurück und begann ihre fulminante Karriere 1951 als Zwanzigjährige mit dem Band *Tamago no furu machi* (Die Stadt, in der es Eier regnet); sie lebt und arbeitet in Tôkyô.

Ihrem neue Horizonte eröffnenden Schaffen seien zwei Zitate gewidmet. Das eine ein Sommergedicht von Ozawa Rôan (1725–1803): “Was ist ein Gedicht? / Nur das eine: dass ein Meister / Seine Stimme hebt / um aus tiefstem Herzensgrund / auszusagen was er fühlt.“ Und das zweite von Shiraishis Altersgenossen Ôoka Makoto: “Hoch lodernde Flamme des Bewusstseins / im Schmelztiegel der Sprache / allmählich verlischt sie / und falls auch die Asche restlos schwindet / bleibt als das Höchste – leiser Duft der Poesie.“

Elise GUIGNARD

Judit ÁROKAY: *Poetik und Weiblichkeit: Japans klassische Dichterinnen in Poetiken des 10. bis 15. Jahrhunderts*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 2001. 344 S. ISBN 3-928463-70-5

Der Überblick über das Inhaltsverzeichnis dieser umfangreichen Dissertation verrät die Systematik, mit der die Autorin das Thema behandelt. Das 1. Kapitel "Literaturgeschichtliche Hintergründe der Heian-zeitlichen Frauenliteratur" ist in vier Abschnitte gegliedert: 1) Die Frauenpaläste des kaiserlichen Hofes. 2) Höfische Salons. 3) Gedichtwettstreite (*utaawase*). 4) Zu den verwendeten Poetikschriften.

Das umfangreiche 2. Kapitel ist eine differenzierte Übersicht über die poetologischen Materialien zur Frauenliteratur: Die frühe Heian-Zeit 9. bis 10. Jahrhundert; dann die Blütezeit der Frauenliteratur, 10. bis 12. Jahrhundert. Jede Dichterin wird entsprechend ihrem Talent vorgestellt. Unter dem Obertitel "Der Übergang zum Mittelalter" wird die frühe Kamakura-Epoche bis Mitte des 13. Jahrhunderts einbezogen.

Das 3. Kapitel umfasst "Tendenzen in der poetologischen Rezeption von höfischer Frauenliteratur". Vier Abschnitte differenzieren nach professioneller Rezeption und Kanonbildung, nach geschlechtsspezifischen Kriterien der Klassifikation von Dichtern und Dichterinnen, und vermerken das Fehlen weiblicher Traditionslinien und ebenfalls die Ausschlussmechanismen.

Der Anhang bringt reichhaltige Angaben zu Bibliographie und Quellen, sowie einen Namenindex, einen Werkindex und einen Sachindex.

Das kleinteilig strukturierte Material erleichtert eine gezielte Orientierung: Die Studie kann einerseits als Nachschlagwerk benutzt werden. Zum anderen können Kenner oder Liebhaber japanischer Kultur ihre persönlichen Erfahrungen bereichern. Ich erlaube mir aus diesem Grund im Folgenden, die Zitate nach subjektiven Kriterien zu wählen. Nach der Lektüre der vierundvierzig Seiten über die faszinierende Frau Ono no Komachi (ca. 809 – ca. 901) – mit Einschluss der Fülle von Anmerkungen – möchte ich vor allem die fünf Nô-Stücke hervorheben, in denen Ono no Komachi als zentrale Figur auftritt. Jedesmal wird eine ihrer Charaktereigenschaften thematisiert. Einmal wird sie als Teilnehmerin an einem zur Heian-Zeit üblichen Dichterwettstreite vorgestellt. Souverän definiert Komachi den Geist der Poesie: "Fragt ihr nach dem Urquell aller Dichtung, / Es ist das Lied, das Prinz Shôtoku / Am Kataoka-Berge einst verfasst hat [...]" Das Thema des Wettbewerbs lautet: Pflanzen am Ufer. Komachi überlegt: "Ein schönes Thema 'Pflanzen am Ufer', doch was soll ich darüber sagen? – *Die niemand säte, / aus was für Samen sind sie wohl / die*

*treibenden Pflanzen /in den Furchen der Wellen / so dicht emporgeschossen? – Ich will gehen und das Gedicht aufschreiben.“*

Hier fallen besonders drei Punkte auf: 1) Der Verweis auf die charismatische Herrschaft des Regenten Shôtoku-taishi (574–622). Das heisst: Ono no Komachi weiss sich eingebunden in die Tradition. 2) Die Dichterin empfindet die Natur als Metapher der Menschenwelt. 3) Zentral ist die Suche nach dem gemässen formalen Ausdruck.

Komachis Gedichte sind oft wie in den zwei folgenden von einem Gefühl der flüchtigen Zeit geprägt. Da ist die Pracht der Kirschblüte, die in kurzem Regen verblich, oder die welkende Blume, die ihre Farbe einbüsst. Dann der Bezug zum Menschen, der auch verblüht; das Menschenherz leer, ohne Liebe. Zum Schluss die persönliche Trauer; die Isolation. Der Wortlaut der beiden Gedichte:

“Wenn die Blume welkt, / büsst sie ihre Farbe ein, / nur das Menschenherz / wird mitunter liebeleer, / ohne dass es einer merkt”.

“Wie der Kirschblüte Pracht / im langen Regen verblich / verblühte auch ich / Es blieb mir nur Trauer / über die Leere des Lebens.”

Die wissenschaftliche Präsentation, die Árokay vorlegt, zeichnet die Dichterin den (spärlichen) Fakten gemäss genau so wie die Zeitgenossinnen und Nachfolgerinnen. Über den stofflichen Hintergrund wird der Leser informiert: Das spezifisch Weibliche, das im eigentlichen Sinn Poetische erfordert ein differenziertes Einfühlungsvermögen. Das facettenreiche Bild der Epoche, die feinsinnigen Porträts regen den Rezipienten zusätzlich an, aus seinem eigenen Lesehorizont zu schöpfen. Wie verhalten ist die Formulierung: “Das Menschenherz wird mitunter liebeleer, ohne dass es einer merkt.” Oder die stille Klage: “Es blieb mir nur Trauer / über die Leere des Lebens”. Trauer, Verlassenheit, Leere des Lebens sind die Referenz auf die Metaphern der welkenden Blume, der fallenden Kirschblüten. Eine besonders innige Verbindung von Mensch und Natur offenbart das *waka* der Prinzessin Shikishi (?–1201). “Keines Menschen Spur, / dort in des Gartens Binsen / ganz eingeschlossen, / von des Tau’s Perlen bedeckt / der Kiefergrille Zirpen.” Bedenkt man, dass Tau auch Synonym zu Tränen ist, so ist das Zirpen der Grille Sinnbild für Verlassenheit; denn “keines Menschen Spur” ist zu sehen.

Die vorliegende Studie, die sich auszeichnet durch philologische und terminologische Sorgfalt, sowie durch reiche Literaturhinweise, sensibilisiert den Leser für die Wahrnehmung unterschiedlicher weiblicher Äusserungen von Klage. Ich erinnere an eine Zeitgenossin von Prinzessin Shikishi, an Taiken Monin-o Horikawa. Sie gibt ihrer Unruhe Ausdruck: “O wüsst ich doch / ob

deine Liebe von Bestand / dann wär mein Herz / am Morgen jetzt nicht so verwirrt / wie mein langes schwarzes Haar.“ Das unordentliche Haar am frühen Morgen – welch eindrückliches lyrisches Sinnbild für die ungewisse Liebesbeziehung.

Wie wäre dieser Zustand in ungebundener Form zu fassen? Wir blättern im “Kopfkissenbuch” von der Hofdame Sei Shônagon aus der späteren Heian-Zeit. Realistisch und poetisch zugleich schreibt sie über die Flöte, die sie als das schönste Blasinstrument schätzt. Unvergleichlich seien die Flötentöne, wenn man einer bekannten Melodie lauscht, und sie schliesst mit der Bemerkung: “Reizend ist es, wenn man in der Morgendämmerung, nachdem der Geliebte die Frau verlassen hat, eine Flöte beim Bette findet, die er vergessen hat.”

Die Betrachtung einer heian-zeitlichen Miniatur erinnert an den Eintrag im “Kopfkissenbuch”, wo Sei Shonagon über das Wesen buddhistischer Götter nachdenkt. Sie hält fest: “Nyoirin Kwannon ist der eindrucksvollste. Er stützt seinen Kopf mit der Hand, in Gedanken versunken über das Wesen der Menschenseele und über Wege, wie sie zu retten ist.”

Die Tagebücher der japanischen Hofdamen vermitteln ein höchst anschauliches Bild der damaligen Lebenswelt. Spontan werden Beobachtungen der Realität formuliert und kommentiert, und mit derselben Finesse äussern sich die Frauen über rein geistige Themen. Diese Zweipoligkeit von Realem und Irrealem konstatiert man ebenfalls in umfangreicheren Prosaschriften wie in Romanen. Árokay erwähnt in diesem Zusammenhang das *Genji monogatari* von Murasaki Shikibu, und darin im Besonderen das Leuchtkäferchen-Kapitel. Noch heute könnte man es als Basis einer Romantheorie interpretieren. Das Reizvolle daran ist das Leuchtkäferchen als “Geistesblitz”. Schon im ersten Drittel des 25. Kapitels erscheint Genji. Auf seinem Weg zum Rendez-vous hat er eine Menge Leuchtkäferchen aufgelesen und sie, damit der Glanz nicht auffalle, in den Ärmel seines Sommergewandes getan. In einem bestimmten Augenblick aber lässt er sie frei, als wollte er, ohne weitere Absicht, mit ihrem Licht nur alles ringsherum verschönern. Nach einigen Zeilen folgt das erläuternde *waka*: “Das Liebesfeuer / der leuchtenden Insekten / ohne Stimme, / wie könnte es, selbst falls man / es hören wollte, je vergehen?” Und die Angebetete erwidert schnell: “Das ohne Stimme / sich selbst verbrennende / Leuchtkäferchen, / noch tiefer glüht es in Liebesqual / als Menschen, die sprechen können.”

Im Kapitel “Gruppenbilder” führt Árokay eine Anekdote an über eine höfische Szene, wo Hofdamen sich über Glühwürmchen unterhalten. Da kritisiert die eine, diese Insekten schienen Schneeflocken zu sammeln, eine andere meint, sie flögen wie Feuer durcheinander; schlussendlich bemerkt eine: “Ich denke



gerade an das Gedicht: ‘Mehr noch als zirpende Insekten’” und spielt damit auf das *waka* von Minamoto Shigeyuki an: “Ohne einen Laut / brennen sie beständig / die Glühwürmchen / und rühren mehr noch als / zirpende Insekten das Herz.”

Die Glühwürmchen, die Leuchtkäferchen sind wie die Kirschblüte, das rote Ahornlaub und noch anderes mehr immer wiederkehrende Naturmotive, und sogar Kamo no Chōmei schreibt im *Hōjōki* – “Aufzeichnungen aus meiner Hütte” (1212) folgendes: “Manchmal, einsam im Schweigen der Nacht, betrachte ich den Mond von meinem Fenster und sehne mich nach den Freunden von einst. Und beim Schrei der Affen nach ihren Gefährten benetze ich meine Ärmel mit Tränen. Das Blinken der Glühwürmchen in den Sträuchern verwechsle ich mit den Fackeln der Fischerboote im fernen Makinoshima. Und das Rauschen des Regens in der Morgendämmerung klingt gleichsam wie der Herbststurm, der durch die Blätter fährt.”

Das obige Zitat sei ein beiläufiger Hinweis, dass nicht die Motivwahl allein als typisch weibliches Kriterium betrachtet werden darf. Árokay geht im Zusammenhang mit Ono no Komachi auf die Geschlechterdifferenz ein und erstellt eine diesbezügliche Liste. Es sind nicht Einzelheiten, sondern es ist die formale, die künstlerische Qualität, man möchte sagen, die Tonalität, die die weibliche Poetik charakterisiert.

Elise GUIGNARD

KAGA Otohiko: *Kreuz und Schwert. Roman über die Christenverfolgung in Japan*. Aus dem Japanischen übersetzt von Ralph Degen. Berlin: japan edition im be.bra verlag, 2006. 383 S. [Originaltitel: *Takayama Ukon*.] ISBN 3-86124-900-6 / ISBN 978-3-86124-900-9

“Kreuz und Schwert” ist ein umfangreicher historischer Roman von Kaga Otohiko über das “christliche Jahrhundert” in Japan. Der Protagonist des Romans, Takayama Justo Ukon, ein christlicher Lehensfürst (Daimyō), lebte von 1552–1615.

Die Vorbemerkung des Übersetzers Ralph Degen fasst in einem nützlichen Raster die geschichtlichen Ereignisse zusammen und verweist auf den ausführlichen ergänzenden Anhang. Die Erzählzeit des Romans erstreckt sich über das letzte Lebensjahr von Takayama Ukon, mit historisch belegten Vor- und Rück-

blenden. Die Biografie eines Einzelnen wird kunstvoll in ein faktenreiches, höchst dramatisches Umfeld eingeflochten.

Aus den Titeln der siebzehn Kapitel mag man auf die Struktur des Romans schliessen. Es sind darunter fünf Briefe von Juan Bautista Clemente, einem spanischen Missionar und Priester in Kanazawa, geschrieben an seine Schwester in Spanien. Die Anrede aller Briefe ist stets dieselbe: “Der Friede des Herrn sei mit dir, meine über alles geliebte Schwester.” Datiert sind sie: Kanazawa, 20. Dezember 1613; Kanazawa, 25. Dezember 1613; Nagasaki, 3. Juni 1614; in den Bergen von Unzen, 25. Dezember 1614; aus einer Höhle in den Bergen, 1626.

Das Inhaltsverzeichnis gibt für jeden Brief einen Titel: 1) Aus einem Inselreich am Ende der Welt. 2) Weihnachten. 3) Die Kommunionzüge von Nagasaki. 4) Verfolgung. 5) Das Testament. Im Folgenden seien einige Passagen zitiert, um darauf hinzuweisen, wie sachlich der Missionar über Japan berichtet. Im ersten Brief lesen wir: “Es gibt unter den Spaniern viele – und bei den Portugiesen verhält es sich genau so – die den starken missionarischen Drang verspüren, die Heiden zu belehren. Dies hat sich zum Extremen gewendet, so dass Soldaten, Kaufleute und Matrosen, sowie Geistliche die gewaltsame Missionierungsmethode für gut heissen, sich ‘mit dem Schwert in der einen und dem Kreuz in der andern Hand’ explosionsartig über die ganze Welt verteilt haben, um, die Barbaren unterwerfend, ihr Territorium zu erweitern und die Lehre zu verbreiten”.

In diesem gleichsam im Gesprächston gehaltenen Brief, wird zum ersten Mal Ukon erwähnt. “Wir zogen nach Osaka um, wo ich Justo Ukon und seinen Vater Dario Hida no Kami traf, die extra aus ihrem Verbannungsort Kanazawa im schneebedeckten Norden des Landes gekommen waren, um Vagliano (italienischer Jesuit, Superintendent der Jesuitenmission in Japan) zu sehen. [...] Justo Ukon war damals um die vierzig. [...] Es war bewundernswert, wie fließend er sich mit Vagliano auf Portugiesisch unterhielt und welch profundes Wissen er über die chinesischen Klassiker, die japanische Lyrik, Astronomie, angewandte Architektur sogar die Kochkunst hatte.” Eine weitere Passage skizziert die politischen Verhältnisse Japans. “Das Ausmass an uneingeschränkter und umfassender Macht, wie es nur in einem kleinen Land wie Japan möglich ist, erstreckt sich auf jeden Menschen innerhalb des Landes, sei es der Kaiser in der Hauptstadt (es gibt in der Hauptstadt einen Kaiser, der aber nur nominell der oberste Herrscher ist und de facto keine politische Macht besitzt) oder seien es die Fürsten der entferntesten Provinzen. Sie alle befanden sich unter Hideyoshis vollkommener Kontrolle. Gäbe er den Befehl, die Christen auszurotten, so wäre, gerade so wie es Nero in Rom veranstaltet hatte, mit der gründlichsten Verfol-

gung bis in den hintersten Winkel dieses Inselreiches zu rechnen. Und ich sage es dir gleich, meine Schwester, wie es sich in diesem Lande verhält. Dieser Befehl wurde nach Amtsantritt Grosskönig Ieyasu, der nach Hideyoshis Tod zum höchsten Machthaber wurde, auch sofort und aufs gründlichste durchgeführt.”

Im zweiten Brief am Tage vor Weihnachten ist das zentrale Thema weiterhin das Christenverbot und die damit verbundene Tyrannei. Völlig überraschend ist dann folgende Stelle: “Gestern Abend habe ich bis tief in die Nacht hinein an meinem Schreibtisch gesessen und ‘Don Quixote’ gelesen. [...] Die Hauptperson ist ja ein vollkommen verrückter Kerl, im Grunde seines Herzens jedoch liebenswürdig, er hat einen ausgesprochenen Gerechtigkeitssinn. So befreit er Verbrecher, die in Ketten liegen, nur um ein andermal von ihnen überfallen zu werden. Er stolpert von einem Missgeschick ins andere, und bringt so den Leser zum Lachen. Was mich aber am meisten beeindruckt, ist sein reines Wesen und sein unerbittlicher Mut. Verglichen mit dieser Courage sind die [...] Priester, die Tausende von Büchern lesen, ohne je etwas in die Tat umzusetzen, nichts als arme Sünder, die gegen die Lehre des Herrn verstossen. Dabei bin ich zu folgender Selbstbetrachtung gekommen. Wir Christen hier in Japan, die wir es mit Samurai und Fürsten zu tun haben, sind im Grunde auch Don Quixotes.” Diese resignierte Haltung des Priesters Juan Bautista Clemente ändert sich gegen Schluss des Briefes, wo er Ukon, den Ranghöchsten der Christen, sowie seinen Vasallen Sancho Okamoto Sôbê vorstellt und dabei an Don Quixotes Knappen Sancho Pansa erinnert wird.

Im dritten Brief, ein Jahr nach dem zweiten schildert der Priester, wie gemäss des Christenverbots von Grosskönig Ieyasu die Christen sich in die Hauptstadt zu begeben haben und dort den Anweisungen des obersten Polizeichefs beziehungsweise des Gouverneurs von Kyôto Itakura Katsushige Folge zu leisten haben. In Kyôto gab es siebentausend Christen, doch die Auflistung der Namen wurde bei tausendsechshundert abgebrochen. Als dann aber aus Edo ein hoher Regierungsbeamter erschien, brach schlagartig ein wahrer Sturm über die Christen herein. “Kirchen wurden niedergerissen oder niedergebrannt, alle Christen wurden festgenommen, die weiblichen Gläubigen in Säcke gesteckt und trotz der Kälte auf der Strasse zur Schau gestellt, wo Passanten sie verhöhnten.”

Im vierten mit “Verfolgung” überschriebenen Brief werden die unterschiedlichsten Methoden geschildert, nach denen die Missionare und die führenden Christen zur Ausreise per Schiff gezwungen wurden. Padre Clemente schreibt darüber: “Beim Anblick, wie die vielem Bäume, die aus Samen erwachsen waren, welche Francisco Xavier vor fünfundsechzig Jahren ausgesät

hatte, entwurzelt und weit fortgetragen wurden, liess ich niedergeschlagen den Kopf hängen. [...] Kurz vor der Abfahrt der Schiffe mit den Verbannten wurden mit Ausnahme der Misericordia alle Kirchen, Pfarrhäuser und Kollegien niedergerissen. [...] So verschwand der einstige Anblick Nagasakis, das mit elf Kirchen den Glanz des Katholizismus symbolisiert hatte, und verwandelte sich in eine bedrückende Szenerie, in der die schwarzen Löcher der Ruinen klafften.”

Der letzte Brief “Das Testament” stammt aus dem Jahr 1624. Padre Clemente berichtet, er arbeite als illegaler Priester, ständig im Angesicht der Gefahr, verhaftet zu werden. Da alle Kirchen niedergerissen sind, hat sich zwischen den im Untergrund lebenden Missionaren und Gläubigen hinter dem Rücken des Gouverneuramtes ein Informationsnetz gebildet. Auf den fünften Brief folgt ein Nachtrag mit der Meldung, dass Padre Clemente am 7. Mai 1626 in Nagasaki verstorben sei.

Mit diesen fünf Briefen wird die Zeit vom Ende des 16. bis in die zwanziger Jahre des 17. Jahrhunderts aus dem engen Blickwinkel des portugiesischen Missionars dargestellt.

Die zwei verschiedenen Erzählstränge verbindet der Autor in der Weise, dass er die Perspektive erweitert, den erzählenden Bericht in zwölf Kapitel gliedert und ihn nach der gleichen Methode behandelt wie die Briefe. Der Schwerpunkt “Christenverfolgung” ist durchgängig.

Im Kapitel “Die Burg von Kanazawa” wird das Verbannungsedikt diskutiert. Die Anhänger der Padres werden als Schädlinge der japanischen Tugend charakterisiert, als Feinde der Götter und Feinde Buddhas. Die christliche Religion wird als Häresie abgestempelt. Als Gegenbild steht Ukon da. Für ihn bedeutet die Todesstrafe, dass er sein Leben Gott zurückgeben werde. Zu den Gefährten äusserte Ukon: “Die Christen werden entweder verbannt oder hingerichtet. [...] Aber was letztlich auch geschieht, die Samen, die wir in diesem Land gesät haben, werden überleben. Und wenn es auch nicht in der nahen Zukunft ist, so werden sie doch, vielleicht erst nach hundert Jahren, zu spriessen beginnen und schliesslich reiche Früchte tragen.”

In den objektiven beziehungsweise den erweiterten Erzählstrang gehört auch das Kapitel “Die blühende Westroute”, wo Ukons Gruppe Kyôto erreicht. Da lesen wir: “Jenseits der wie eine Landmarke wirkenden fünfstöckigen Pagode des Ost-Tempels begrüsst ein Wellenmeer aus schillernden Ziegeldächern den Frühling. [...] Der Hiei-Berg und die Bergkette von Higashiyama im Osten zeigten ein filigranes Relief aus Wäldern, Blüten und Tempeln, in das sich die Geschichte tief eingepägt hatte. Die Berge und Flüsse sind dieselben, doch die Menschen von damals sind verschwunden.” Und danach das *waka* von Ki no

Tomori “Farbe und Duft / mögen stets dieselben sein, wenn die Kirschen blühen, / doch der Mensch verändert sich / wenn die Jahre vergehen.”

Ohne Übergang nimmt die Erzählung der realen Wirklichkeit ihren Lauf, d.h. historische Fakten werden anschaulich dargestellt. Dazu gehört z.B. die Schilderung einer Osterprozession. Im Übrigen wechseln die Schauplätze, wo Christen dominieren, mit solchen von Intrigen und Komplotten japanischer Funktionäre. Beachtung verdient stets wieder der Realitätssinn der Japaner. Da verhandelt ein Repräsentant eines portugiesischen Schiffes mit dem Grosskönig Ieyasu über günstige Handelsbeziehungen und verlangt, zum Zeichen des guten Willens möge er das Christenverbot aufheben. Der Grosskönig weigert sich mit der Begründung, die Portugiesen hätten immer die lästigen Christen im Schlepptau, und er ziehe deshalb den Handel mit den Holländern vor.

Im Kapitel “Die Europa-Delegation” wird die Gutenbergsche Druckerpresse erwähnt, die der Superintendent der Jesuitenmission, Vagliano, aus den Ländern der Südbarbaren mitgebracht hatte. Der früheste Druck war die “Doctrina Christan”, sowohl in japanischen Silbenschriftzeichen *kana* als auch in römischen Buchstaben gedruckt. Im Laufe der Zeit wurde nicht nur Christliches verlegt, sondern ebenfalls das “Heike monogatari” oder Äsops Fabeln. Als der japanische Gouverneur auch die Druckmaschine als ein Zeichen des üblen Glaubens taxiert, wird sie von den Portugiesen nach Macao gebracht.

Ukon wird mit seiner Gruppe und etwa zwanzig Jesuiten, Franziskanern, Dominikanern und Augustinern in die Verbannung geschickt. Zusammen mit andern Japanern und Seeleuten sind es dreihundertfünfzig Menschen, die auf das Schiff gedrängt werden, als wären sie Abfall, den es zu entsorgen gilt. Für Ukons seelische Verfassung findet der Autor die Metapher: “Er wurde mitsamt seinen Wurzeln aus diesem Inselreich herausgerissen und in ein Land geschickt, das er noch nie gesehen hatte. [...] Ihn erwartete nur noch das Schicksal, einem unbeachteten Tod entgegenzugehen und von den Menschen in seinem Heimatland vergessen zu werden.”

Der Weg in die Verbannung führt nach Manila, und der Generalgouverneur der Philippinen, Juan de Silva, begrüsst Ukon als christlichen japanischen Daimyô, der trotz Unterdrückung an seinem Glauben festgehalten hat. Im Laufe des Gesprächs fällt auch das Wort Holland. Dazu äussert de Silva: “Das ist ein Land von protestantischen Ketzern und somit der Erzfeind der Länder des wahren christlichen Glaubens, des Katholizismus nämlich, wie mein Vaterland Spanien eins ist.” Obwohl er mit Ehren überhäuft wird, ist Ukons Lebenswille gebrochen, er spürt dass sein Ende naht.

“Christenverfolgung in Japan”, so der Untertitel des Romans, weist auf eine Epoche der japanischen Geschichte von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts hin, im Speziellen auf die erste Berührung und Konfrontation mit der abendländischen Kultur. Innerhalb eines vielschichtigen, personenreichen Romangeschehens, das sich soweit möglich an die überlieferten Fakten hält, aber in der Ausgestaltung der Personen weit darüber hinaus geht, entwirft Kaga Otohiko mit grossem innerem Engagement ein Bild von der Lebens- und Glaubenswirklichkeit eines dezidierten japanischen Christen in einer zunehmend feindlichen Umwelt.

Der vertieften Orientierung dient eine Namensliste mit achtzig wichtigen Personen, eine historische Zeittafel sowie Karten mit Ortsnamen und Reiserouten.

Historische Faktizität und dichterische Imagination verbindet der im Jahre 1929 in Tokio geborene Kaga Otohiko. Er war Arzt und Psychiater und wirkte lange Jahre als Professor an der Tokioter Universität. Neben wissenschaftlichen Veröffentlichungen erschienen seit 1979 mehr und mehr belletristische Texte. Der vorliegende Roman ist nach *Die Hand des Riesen* (Ü: Helmut Erlinghagen. Stuttgart: DVA 1978, 328 S.) das zweite ins Deutsche übersetzte umfangreiche Werk.

Elise GUIGNARD

Hans Martin KRÄMER / Tino SCHÖLZ / Sebastian CONRAD (Hg.): *Geschichtswissenschaft in Japan. Themen, Ansätze und Theorien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. ISBN 3-525-36297-8. 244 S.

Der vorliegende Sammelband erfüllt mit seinem Überblick über wichtige Tendenzen und Entwicklungslinien der japanischen Geschichtswissenschaft die Funktion eines klassischen Brückenschlages zwischen “Ost” und “West”. In den einzelnen Beiträgen wird nachgezeichnet, welche Ansätze und Theorien aus Europa und den USA ihren Eingang in die Geschichtswissenschaft Japans fanden, und wie sie dort rezipiert, modifiziert und zuweilen auch weiterentwickelt wurden. Im einleitenden Kapitel “Geschichtswissenschaft in Japan: Entwicklung und aktueller Diskussionsstand” (KRÄMER / SCHÖLZ / CONRAD) wird von der These ausgegangen, dass die japanische Geschichtswissenschaft “von Europa aus betrachtet einer der interessantesten Fälle” darstelle. Dies im

Wesentlichen aus drei Gründen: Erstens aufgrund ihres “hohen gesellschaftlichen Stellenwert[s]” in Japan; zweitens könne Japan als “Modellfall für die Überprüfung universaler Gültigkeit zahlreicher westlicher Theorien (Modernisierung, Faschismus oder Kolonialismus) gelten”; und drittens sei die japanische Geschichtswissenschaft “in besonderem Maße international orientiert” (S. 9). Grundsätzlich erscheint diese These sehr plausibel, auch wenn der letzte Punkt wenig später durch die Aussage relativiert wird, dass die Dreigliederung in die “Japanische (bzw. Nationale) Geschichte (*kokushi*)”, die “Westliche Geschichte (*seiyōshi*)” und die “Östliche (bzw. Orientalische) Geschichte (*tōyōshi*)”, welche “bis heute die universitären Strukturen der japanischen Historiographie” bestimme und einer “Herauslösung der japanischen Nationalgeschichte aus der asiatischen Beziehungsgeschichte” gleichkomme, “wohl auch als ein Grund für die bisweilen anzutreffende mangelnde Internationalisierung der Erforschung der japanischen Geschichte in der Gegenwart anzusehen” sei (S. 14). Am Schluss dieses einleitenden Kapitels wird dann aber zu Recht auf ein “Ungleichgewicht der Kenntnis und Perspektiven” hingewiesen, das darin bestehe, dass es “nur wenige Werke japanischer HistorikerInnen” gäbe, die “in westlichen Sprachen zur Verfügung” stünden. Nicht so auf japanischer Seite: Dort seien “Werke westlicher HistorikerInnen [...] in großer Breite in Übersetzungen zugänglich”, und diese würden in Japan auch häufig zur Untermauerung der eigenen Positionen herangezogen. Jener “»Asymmetrie der Unkenntnis«” sollen die Beiträge der vorliegenden Publikation nach der Ansicht ihrer Herausgeber entgegenwirken (S. 30).

Diesem Anspruch wird voll und ganz Genüge getan. In den einzelnen Beiträgen wird die Auseinandersetzung japanischerseits mit “westlichen Ansätzen und Theorien”, wenn auch mit ganz unterschiedlicher Pointiertheit und teils nur implizit, nachskizziert – dies gilt für das Gebiet der Feudalismusforschung (Detlev TARANCZEWSKI) ebenso wie für den Bereich der Imperialismusforschung (Anneli WALLENTOWITZ), der marxistischen Geschichtstheorie (Curtis Anderson GAYLE), der Faschismuskonzepte innerhalb der Zeitgeschichtsforschung (Tino SCHÖLZ), der Modernisierungstheorie (Hans Martin KRÄMER), der historischen Frauen- und Geschlechterforschung (Andrea GERMER), der alltagsgeschichtlichen Ansätze (Regine MATHIAS) sowie der Cultural Studies in Japan (Fabian SCHÄFER). Für den Historiker ohne japanologischen Hintergrund wäre indessen wahrscheinlich ein zusätzliches Kapitel hilfreich gewesen, in dem konkret noch nach Möglichkeiten einer Rückwirkung der japanischen Bemühungen um eine aktive Auseinandersetzung mit westlichen Forschungsansätzen auf dieselben Ausschau gehalten wird. Wo ist die

japanische Modifizierung und Weiterentwicklung westlicher Theorien besonders gut gelungen und wie könnte sich eine solche Rückwirkung im Sinne einer Wechselwirkung gewinnbringend vollziehen? Gibt es keinerlei Beispiele für die gelungene Integration japanischer oder eben “japanisch-westlicher” Ansätze in die Geschichtswissenschaften ausserhalb Japans? Zumindest von den inzwischen in eindrucklicher Zahl vorliegenden, qualitativ hochstehenden westlichen Beiträgen zur historischen Japanforschung wäre doch zu erwarten, dass europäisch-amerikanische und japanische Ansätze nicht nur einander gegenübergestellt werden, sondern auch in sinnvoller Kombination auftreten. In der historischen Japanforschung ausserhalb Japans sollten eigentlich Stärken und Schwächen sowohl der japanischen wie auch der nicht-japanischen Forschung thematisiert worden sein, um den Erkenntniswert solcher Arbeiten zur japanischen Geschichte zu steigern. Hier könnten sich mit Sicherheit konkrete Beispiele japanologischer Aktivitäten finden lassen, die eben auch positiv auf die Theoriebildung in den europäisch-amerikanischen Geschichtswissenschaften zurückwirken oder aber zumindest über dieses Potential verfügen. Die Auseinandersetzung von westlichen JapanhistorikerInnen mit der japanischen Geschichte schafft grundsätzlich doch eine äusserst stimulierende Situation: Einerseits geschieht eine Auseinandersetzung mit japanischen Ansätzen, die – wie der vorliegende Sammelband deutlich macht – häufig bereits japanisch-westliche Kombinationsformen darstellen, und andererseits werden in der Regel auch noch zusätzliche Analyse Kriterien und Kategorien der europäisch-amerikanischen Forschung zu den zur Debatte stehenden Phänomenen berücksichtigt. Beides zusammengenommen könnte idealer Weise gewinnbringend zur generellen Weiterentwicklung von Ansätzen und Theorien innerhalb einer internationalisierten Geschichtswissenschaft beitragen. Zweifellos ist dies ein hoher Anspruch, er erscheint jedoch bis zu einem gewissen Grad auch als notwendig, um die historische Japanforschung als Teil einer transnationalen und vernetzten Geschichtswissenschaft zu etablieren. In welchem Umfang diese Etablierung bereits geschehen ist oder ob wir noch weit von einer solchen entfernt sind, mag hier offen gelassen werden. Jedenfalls wäre in diesem Zusammenhang eine ergänzende Studie zu den Leistungen der historischen Japanforschung ausserhalb Japans, d.h. zur historischen Japanforschung an den japanologischen Forschungsstätten hauptsächlich Europas, der USA und Australiens von Interesse.

Insgesamt präsentiert sich die Streuung und Ausrichtung der einzelnen Beiträge als sehr gelungen. Doch auch dieser Sammelband stellt – obwohl nirgends explizit so deklariert – vermutlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit, und so erstaunt es auch nicht, dass gewisse Richtungen der japanischen



Geschichtswissenschaft nicht ausdrücklich vertreten sind; dies gilt insbesondere für die politisch-soziale Ideengeschichte. Begriffsgeschichtliche Überlegungen indessen sind sehr wohl vorhanden; Detlev TARANCZEWSKI etwa behandelt in seinem Beitrag ausführlich die Bedeutung des japanischen Feudalismusbegriffs im Kontrast zu westlichen Konzepten (S. 31–64), und Hans Martin KRÄMER geht auf das besonders brisante Begriffsfeld *kindai* (“nahes Zeitalter”) – *gendai* (“gegenwärtiges Zeitalter”) ein (v.a. S. 150–154). Auch die japanischen Begriffe und Begriffe *von* “Imperialismus”, “Marxismus” und “Faschismus” werden in den entsprechenden Beiträgen eingehend erklärt (s. die Aufsätze von Anneli WALLENTOWITZ, Curtis Anderson GAYLE und Tino SCHÖLZ).

In der Tat bietet bereits die Begrifflichkeit ein interessantes Feld für komparatistische Studien und würde auch genügend Stoff für eine Ergänzung des vorliegenden Sammelbandes liefern. Hinter der Formung, Etablierung, Benutzung und Transformierung von geschichtswissenschaftlichen Begriffen verbergen sich zweifellos Positionen und Interessen, die es offenzulegen gilt. Hier könnte man im Sinne eines vernetzten, d.h. internationalisierten Projektes noch einen Schritt weitergehen: Es würde sich beispielsweise lohnen, wenn nicht nur spezifisch geschichtswissenschaftliche Fachbegriffe, sondern auch politisch-soziale Grundbegriffe (im Sinne Reinhart KOSELLECKS und anderer<sup>1</sup>) von einem Team bestehend aus Japanhistorikern, Chinahistorikern und europäisch-amerikanischen Allgemeinhistorikern vergleichend untersucht werden könnten. Damit würden zwei besonders herausragende Missstände, die von den Herausgebern des vorliegenden Sammelbandes ausdrücklich als solche identifiziert wurden, wenn nicht behoben, so doch etwas entschärft: Erstens könnte der “Asymmetrie der Unkenntnis”, d.h. der eingleisigen Rezeption westlicher Ansätze durch japanische HistorikerInnen und dem Ausbleiben einer sichtbaren Rückwirkung auf diese Ansätze weiter entgegengewirkt werden; und zweitens könnte auch der “Herauslösung der japanischen Nationalgeschichte aus der asiatischen Beziehungsgeschichte” etwas entgegengehalten werden, sind doch die zumindest sprachlichen Berührungspunkte zwischen den Gesellschaften Japans und Chinas anlässlich der Schaffung und Etablierung eines modernen politisch-sozialen Vokabulars (Stichworte Prägung von Neologismen im Japanischen durch chinesische Lehnmorpheme und Transfer in das Chinesische) ganz besonders markant. Auch in anderen Bereichen böten sich zahllose Möglichkeiten, um eine

1 Vgl. Otto BRUNNER / Werner CONZE / Reinhart KOSELLECK (Hg. ). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett / Klett-Cotta, 1972–1997. (9 Bde.)

Verbesserung und Intensivierung der transnationalen Zusammenarbeit zu erzielen. Den Fachvertretern der Japanologie und Sinologie käme hier eine bedeutende Vermittlungsfunktion zwischen “Ost” und “West” zu. Die vorliegende Publikation ist jedenfalls auf verdienstvolle Weise an der Schaffung einer Basis für die Entwicklung einer wirklich internationalisierten Geschichtswissenschaft beteiligt und liefert zahlreiche Anregungen für weitere Arbeiten auf diesem Gebiet.

Harald MEYER (Zürich)

Rolf ELBERFELD: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus: Methoden interkulturellen Philosophierens*. Stuttgart / Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 2004. ISBN 3-7728-2227-4. 417 Seiten.

Die Frage, inwiefern das Zeitphänomen als zentraler Aspekt von Lebenswirklichkeit ausserhalb Europas nicht nur unterschiedlich konnotiert ist sondern auch in kulturell jeweils spezifischer Art und Weise *erfahren* wird, war während der letzten Jahre wiederholt Ausgangspunkt wissenschaftlicher Einzeluntersuchungen. Ein grundlegendes Problem solcher Forschung besteht darin, die betreffenden lokalen, kulturellen und historischen Sinnhorizonte zu erschliessen. Für den Raum China und Japan seien hier nur genannt die Studien von François Jullien, *Über die Zeit: Elemente einer Philosophie des Lebens* (2004), und Florian Coulmas, *Japanische Zeiten: Eine Ethnographie der Vergänglichkeit* (2000). Rolf Elberfelds Arbeit ist indessen schon deshalb als Ausnahmeerscheinung anzusprechen, weil sie das Zeitphänomen als einen Gegenstand komparativ-philosophischer Auseinandersetzung erschliesst und dazu Texte und Philosopheme aus unterschiedlichen kulturellen und historischen Bereichen einander gegenüberstellt. Sie unternimmt ein ebenso couragiertes wie anspruchsvolles gedankliches Experiment kritischer Vermittlung von präreflexiven, sprachlichen und wirkungsgeschichtlichen Aspekten einer buddhistischen und westlichen Phänomenologie der Zeit. Der damit verbundene Anspruch ist unter anderem methodologisch begründet:

Die Zeit der denkerischen Großraumvergleiche ist vorbei. Es gilt dagegen heute philosophische Auseinandersetzungen zu führen, die, philologisch ernüchert, philosophische Grundlagen für ein interkulturelles Philosophieren erarbeiten. Dabei ist die interkulturelle Öffnung der je eigenen philosophischen Wirkungsgeschichte ein erklärtes Ziel. (S. 15)

Die Arbeit ist in vier Abschnitte gegliedert: (1.) Zur hermeneutischen Situation interkulturellen Philosophierens in der Gegenwart, (2.) Wirkungsgeschichtliche Voraussetzungen für Dōgens Phänomenologie der Zeit, (3.) Dōgens Phänomenologie der Zeit, und (4.) Phänomenologie der Zeit und interkulturelles Philosophieren. Die Ausgangsthese beläuft sich u.a. darauf, dass die Phänomenologie der Zeit im Buddhismus nicht deskriptiv sondern transformativ zu begreifen wäre, und daher einen neuen begrifflichen Zugang zum Phänomen Zeit und seinem Verständnis im Westen ermöglicht. Denn während in den westlichen Traditionen das Philosophieren seinen Anfang nimmt in der Verwunderung über die Welt und ihrer Betrachtung im Sinne eines Drangs nach Erkenntnis, ist die buddhistische Grunderfahrung geprägt von einer mitleidenden Trauer über die Vergänglichkeit und den Fluss des Geburtenkreislaufs, dem “Wirken der Zeit” (S. 67), welches jeden Versuch, einen Halt im Dasein zu suchen, unweigerlich zunichte macht:

Es gibt somit keinen festen und unbeweglichen Punkt, von wo aus man dieses Fließen beobachten könnte, denn auch das Beobachten selbst ist nur ein Fließen (S. 78)

Diese buddhistische Erfahrung von Zeit als Bewegung ohne feste Referenz wird in ihrer Bedeutung hermeneutisch ausdifferenziert und westlichen Begriffsbildungen gegenübergestellt. Dabei kommt es Rolf Elberfeld weniger auf eine historische oder anthropologische Kontextualisierung einzelner Momente von Unvereinbarkeit, möglicher Kongruenz oder begrifflicher Verschmelzung an. Vielmehr ist es seine Absicht, die wirkungsgeschichtliche Geschlossenheit, in welcher *über* Zeit nachgedacht wird, im Durchgang einer philosophisch-komparativen Reflexion zu öffnen, dadurch die begrifflichen Grenzen der betreffenden Sinnsysteme aufzuzeigen und jenen “blinden Fleck” der Rekursivität der eingenommenen historischen Perspektive sichtbar zu machen.

Im ersten Abschnitt wird der historische Status der Philosophie und ihr Verhältnis zur Religion in den abendländischen Traditionen von den Vorsokratikern bis in das 20. Jahrhundert skizziert. Ausgangspunkt ist die Frage, inwiefern die jeweiligen Philosophie- und Religionsbegriffe für den Buddhismus aussagekräftig sind und als Grundlage einer komparativen Untersuchung angenommen werden können (S. 33–56). Die von Elberfeld geforderte Berücksichtigung “präreflexiver Erfahrungs- und Stimmungsstrukturen” (S. 57) beruht jedoch nicht auf der Annahme, Zeit könne unmittelbar und aussersprachlich reflektiert und begriffen werden. Er geht vielmehr davon aus, dass die vorsprachlichen Grundstimmungen, welche Entwicklung und Wirkungsgeschichte

des philosophischen Denkens beeinflusst haben, an der Sprache festzumachen sind. Elberfeld nähert sich buddhistischen Erfahrungen von Zeit an, indem er die sprachliche Dimension ihrer Kommunikation problematisiert (S. 65–76) und zwischen einer altchinesischen und einer altjapanischen philosophischen Grammatik unterscheidet, was bedeutet, Kategorien für eine philosophische Befragung des grammatischen Ausdruckspotentials der jeweiligen Sprache zu bestimmen. Das betrifft vor allem den Status des Subjekts, die Möglichkeiten und Voraussetzungen, Wortarten und Aktionsarten des Verbs zu unterscheiden, und insbesondere die Funktion des Mediums; wie sich Sprachstrukturen auf philosophische Sinnbildungsprozesse auswirken und die Denkbewegung einer bestimmten Perspektive unterstellen können, wird theoretisch und an Hand von einzelnen Beispielen herausgearbeitet (S. 85–120) – nicht ohne auf die sich daraus für die Übersetzungsarbeit ergebenden Schwierigkeiten hinzuweisen. Im Anschluss werden die literarische Form philosophischer Texte und damit zusammenhängende Fragen der Textpragmatik behandelt (S. 121–144): Wie ein philosophischer und religiöser Text gelesen werden kann, welche Implikationen für die Praxis jenseits der Ebenen der Aussage und der Rhetorik sich daraus ergeben, und welcher sprachlichen Mittel sich ein Text bedient, um sich operativ ins Werk zu setzen, d.h. eine bestimmte Form von Übung zu produzieren. Gerade die buddhistische Textpragmatik erweist sich als besonders aufschlussreich für eine philosophische Befragung der Zeit, da sie den Bereich der textlichen Aussage dem zeitlichen Vollzug religiöser Übung vermittelt (S. 145–157).

Der zweite Abschnitt thematisiert aus einer wirkungsgeschichtlichen Perspektive Grundlagen für ein philosophisches Verständnis von Dōgens (1200–1253) Zeitbegriff. Dazu unterscheidet Elberfeld zentrale Zeitbegriffe innerhalb der buddhistischen Tradition, nämlich von Nāgārjuna, Seng Zhao und Fazang, und zeichnet so eine Entwicklung von zunächst nichtsubstanziellen, sprachkritisch begründeten Auffassungen hin zu einem “relationalen Denken” der Zeit im Vollzug der religiösen Übung nach (S. 161–218).

Den thematischen Schwerpunkt bildet der dritte Abschnitt über Dōgens Zeitbegriff nach dem Kapitel *Uji* des *Shōbōgenzo* (S. 221–331). Dieser schwierige Text ist vor allem von japanischen Philosophen im 20. Jh. neu rezipiert worden und bietet daher viele Anschlussmöglichkeiten für ein interkulturell sensibilisiertes Philosophieren. Elberfeld erschliesst in formaler Hinsicht den Text nach Art der traditionellen buddhistischen Exegese in absatzweisen Kommentaren, und stellt seine deutsche Übersetzung dem japanischen Wortlaut Aussage um Aussage gegenüber. Die wechselseitige Supplementierung

von Originaltext, Übersetzung und Kommentar erzeugt eine hermeneutische Transparenz, welche es gestattet, die philosophische Aktualisierung des *Uji* kritisch mitzuvollziehen. Es werden weniger einzelne das Zeitphänomen betreffende Philosopheme isoliert, als vielmehr philosophische Implikationen der Beschreibung des Zeitphänomens produktiv diskutiert, und zwar unter Berücksichtigung der in den beiden vorangegangenen Abschnitten herausgearbeiteten hermeneutischen und wirkungsgeschichtlichen Voraussetzungen. Dabei bleibt die Diskussion dem Wortlaut des Textes (und das heisst: seiner grammatischen, formalen und pragmatischen Ebenen) verpflichtet. Die Plausibilität der Kommentierung resultiert nicht zuletzt auch aus ihrer besonderen sprachlichen Klarheit und der steten Selbstreflexion des philosophischen Interesses. Meines Erachtens besteht die besondere Leistung von Elberfelds philosophischer Untersuchung des *Uji* darin, den Text nicht nur als Aussage mit hohem philosophischen Anspruch zu erweisen, sondern darüber hinaus seine pragmatische Dimension zu rekonstruieren und in die Aktualität weiterzudenken.

Die Möglichkeiten, Bezüge zur westlichen philosophischen Tradition herzustellen, werden im vierten Abschnitt problematisiert (S. 335–383). Auch hier steht nicht so sehr eine Neubewertung historischer Verortungen von Tradition zur Debatte, sondern der Entwurf einer produktiven Philosophie der Zeit, welche sich im gegenwärtigen Akt des Philosophierens zwischen den Kulturen historisch begreift:

Indem ein anderer Ort des Denkens im Hinblick auf seine Ordnung von innen her erschlossen wird, gerät auch der eigene Ort in Bewegung. Wenn es um ein *geschichtsproduktives* Denken der Gegenwart in interkultureller Perspektive gehen soll, kommt dieser Verschiebung und >Veränderung< [*sic!*] des eigenen Denkortes eine zentrale Rolle zu. (S. 342)

Unter dieser Prämisse betrachtet Elberfeld wirkungsgeschichtlich bedeutsame Stationen philosophischen Denkens über die Zeit (Platon, Aristoteles, Augustinus, Kant, Hegel, Husserl, Bergson, Merleau-Ponty und Heidegger) auch aus der “verschobenen” Perspektive der zuvor erschlossenen buddhistischen Grunderfahrung. Und unter dieser Prämisse erfüllt sich dann der eingangs formulierte methodologische Anspruch im Vollzug der eigenen wissenschaftlichen Praxis:

Der interkulturell orientierte Weg in das Phänomen der Zeit im Anschluss an asiatische und europäische Denker hat uns nicht zu einem äußerlichen Vergleich geführt, sondern vielmehr

im Durchgang durch die Sache selbst Möglichkeiten erschlossen, wodurch die Philosophie und das Philosophieren einen neuen Sinn erhalten haben. (S. 383)

Dieser über den Bereich des referentiellen Aussagens hinausweisende Sinn erschliesst sich dem Einzelnen in seinem “Selbst- und Welthorizont” pragmatisch und situativ, sobald man das philosophische Denken der Zeit über das theoretische “Vorstellen” hinaus zu einer individuellen Übung “existentieller Transformation” zu entfalten versteht:

Dieses Motiv aufnehmend können wir sagen, dass Philosophieren, wenn es in *radikaler Weise zeitlich* wird, *Vollzug von Welteröffnung* ist und nie nur Schilderung des Wirklichen. Als dieser Vollzug und dieses Geschehen ist es aber im ursprünglichen Sinne *geschichtlich* und darüber hinaus sogar *geschichtsproduktiv*, da im Philosophieren neue Weisen der Welteröffnung entdeckt oder auch verschiedene Weisen der Welterschliessung in eine Auseinandersetzung gebracht werden können. Dieses Philosophieren wäre im ursprünglichen Sinne *Denken der Geschichte* (genitivus subjektivus und objectivus). (S. 379–380)

Dieser Sinn läuft nicht auf eine Vergegenständlichung des hermeneutischen Subjekts im Allgemeinen hinaus, denn er verweigert sich jeder objektivistischen oder teleologischen Auffassung von Geschichte. Wohl auch aus dem historischen Bewusstsein der mit einer solchen Auffassung implizierten Gefahren unternimmt es Elberfeld, buddhistische Auffassungen von Zeit einer geschichtsphilosophischen Praxis zu erschliessen, als eine zeitbezogene Perspektive relationalen Begreifens, das seine Geschichtlichkeit radikal anerkennt, ohne sich in einem ausserzeitlichen Bezugspunkt zu begründen oder sich selbst mit einem solchen zu verwechseln.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Diskussion des *Uji* nicht nur thematischer Schwerpunkt der Arbeit sondern auch – mit Blick auf die einleitend dargestellten methodologischen Prämissen – eine erfolgreiche Probe auf das Exempel ist, sich einer “anderen” Zeiterfahrung heuristisch anzunähern, und zu zeigen, inwiefern Theorie, Methode und Gegenstand der wissenschaftlichen Praxis immer einen bestimmten Zeitbegriff implizieren und diesen rekursiv als ein Denken *über* Geschichte reproduzieren.

Ein möglicher Einwand gegen eine solche hermeneutische und relationalistische Perspektive wäre, dass sie einem Relativismus Vorschub leisten könnte, unter dem Kritik unbegründbar wenn nicht gar unmöglich würde. Einen solchen Einwand könnte jedoch die von Elberfeld herausgearbeitete buddhistische Perspektive als von der Idee einer ausserzeitlichen Wahrheit abhängig

herausstellen und dem gegenüber geltend machen, dass von Wahrheiten nur im Sinne von temporal, kontextuell und multiperspektivisch als gültig erweisbaren Aussagen gesprochen werden kann. Seine Arbeit stellt daher auch Kategorien für eine kritische Betrachtung methodologischer Probleme von universitären Disziplinen zur Verfügung, welche zunehmend Interkulturalität als Gegenstand historischer Wissensbildung eingrenzen. Sie impliziert nicht nur, dass ein solches wissenschaftliches Interesse unweigerlich ein Bewusstwerden der eigenen Geschichtlichkeit einfordert, sondern auch, dass dann das Wissen im Bewusstsein seiner Zeit generiert werden muss und deshalb grundsätzlich eine ethische und politische Dimension enthält. Deshalb kann eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Interkulturalität nicht im Anschein anthropologischer Konstanten oder einer ausserzeitlichen Perspektivenfreiheit akkumulierter Wissensbestände betrieben werden. Wenn sie beansprucht, traditionelle Wissensbestände über kulturelle und historische Distanz hinweg in die Aktualität zu übersetzen, ist sie vor allem situative und singuläre Perspektive, da sie radikal zeitlich und geschichtlich begriffen ist, weil Begreifen Zeit ist. Als eine beliebige Perspektive unter anderen ist sie im Idealfall bewusst gewordene Geschichte einer hermeneutischen Bewegung des wissenschaftlichen Subjekts, und genau an dieses "Denken der Geschichte" knüpft sich seine individuelle Verpflichtung zur Kritik. Diesen hohen Anspruch hat Rolf Elberfelds Untersuchung zur Phänomenologie der Zeit im Buddhismus theoretisch, methodisch und pragmatisch erfüllt.

Martin LEHNERT (Zürich)

Klaus MYLIUS: *Wörterbuch des kanonischen Jinismus*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005 (*Beiträge zur Kenntnis südasiatischer Sprachen und Literaturen*, 13, hg. v. Dieter R. KAPP). ISBN: 3-447-05181-7.

Wörterbücher von Klaus Mylius sind nicht nur für Indologen oder gar nur für Linguisten, die sich mit mittel- oder altindischen Sprachen beschäftigen, zu Handbüchern geworden. Sie sind auch für Personen unverzichtbar, die sich mit Geschichte, Religion, Literatur oder der Etymologie geografischer Namen derjenigen Länder befassen, in denen der entsprechende Einfluss bis heute sichtbar ist. Das gilt nicht zuletzt für mehrere Länder Südostasiens, die früher unter dem Begriff "Hinterindien" zusammengefasst wurden, ein Ausdruck, der diesen Ein-

fluss zwar zeigt, dessen hin und wieder immer noch auftauchende Verwendung heute allerdings politisch wie wissenschaftlich nicht vertretbar ist.

Der Jinismus bezog seinen Namen von Jina (zu Deutsch “Sieger”), dem Ehrentitel des Gründers. Mahāvīra (“Großer Held”) aber war der Titel des letzten der 24 Tīrthamkaras, der erleuchteten Lehrer, die den Jinismus verkündeten. Er war der Zeitgenosse des Gautama Buddha und vertrat wie seine Vorgänger als Ziel, die Seele mit Askese und Gewaltlosigkeit von der Materie zu lösen.

Wenn auch Sanskrit und Pāli auf den oben genannten Gebieten überwiegen, so ist ebenso der Zugriff auf die Ardhamāgadhī-Sprache (K. Mylius, *Wörterbuch Ardhamāgadhī-Deutsch*, Wichtrach 2003) und das vorliegende Wörterbuch des kanonischen Jinismus von Wichtigkeit, womit speziell bei lexikalischen Fragen die Konsultation entsprechender Sekundärliteratur erleichtert wird.

M. schreibt in der Einführung, dass das neue Wörterbuch “weder den Status einer Enzyklopädie noch den eines Thesaurus” anstrebt. Das war sicher eine kluge Entscheidung, denn die Verführung, Thesauri zu verfassen, (ver)föhrt im wahrsten Sinne des Wortes nicht selten zu einer Arbeit, bei welcher der Verfasser wegen der Materialfülle kein Ende erreicht. Indem sich M. auf 45 Haupttexte konzentrierte, war er in der Lage, rund 2600 Stichwörter aufzuführen. Von Nutzen sind dabei die Anfügung der entsprechenden Sanskrit-Äquivalente und der auf den Seiten 187 bis 209 aufgelistete Index der Sanskritwörter. Die dort beigefügten Seitenzahlen vereinfachen die Suche nach den Stichwörtern. Damit folgt der Verfasser einem wichtigen Grundsatz, nämlich auch bei hoher Wissenschaftlichkeit eine nutzerfreundliche Darstellung zu sichern.

Bei der Betrachtung der Stichwörter hinsichtlich ihrer Semantik fallen die zahlreichen Namensklärungen ins Auge. Das föhrt zu Überlegungen auf verschiedensten Gebieten. Die Rezensentin fragte z.B. sofort, ob sich das myanmarische Wort Himalaya (*himawuntha*) vielleicht doch nicht, wie allgemein angegeben, vom Pāli-Wort *himavat* ableitet, sondern vom Ardhamāgadhī-Wort *himavaṃta*. Das Prinzip der *a-himsā*, das die Nichtverletzung, Nichtbeschädigung und Nichttötung einschließt und als “Hauptgebot des Jinismus” (S. 44 des vorliegenden Werkes) gilt, hat nicht nur in der ethischen Konzeption des Buddhismus, sondern in verschiedensten religiösen und juristischen Auffassungen, wiewohl historisch und geografisch differenziert, Niederschlag gefunden. Deshalb kann auch ein Wörterbuch wie das vorliegende anregen, sich mit dem Jinismus (eingedeutscht: Jainismus und im Duden auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibung Dschainismus) zu befassen. Bleibt zur Zeit ein enzyklopädisch orientiertes Wörterbuch des Jinismus noch immer ein Desideratum, so geben nicht nur die Übersicht über die Texte des Jina-Kanons (S. 3), das Ver-



zeichnis der Primärliteratur (Ausgaben, Übersetzungen, Studien: S. 5–16) und das Verzeichnis der Sekundärliteratur (S. 17–19) wichtige Anregungen zum Studium. Hervorgehoben sei in diesem Zusammenhang das 1999 (2. Auflage) in New Delhi erschienene Werk von N. N. BHATTACHARYYA mit dem Titel *Jain Philosophy. Historical Outline* (25 S., ISBN 51-215-0887-8), denn es stellt die jainistische Philosophie nicht nur in einen äußeren historischen Ablauf, sondern beleuchtet eingehend gesellschaftliche Zusammenhänge.

Zusammenfassend sei gesagt, dass das neue Wörterbuch von Klaus Mylius weiterreichende Gebiete berührt als sein Titel anzugeben scheint. Auch aus diesem Grunde ist es zu begrüßen, dass sowohl Prof. Kapp als auch der Harrassowitz Verlag sich der Herausgabe dieses Werkes angenommen haben.

Annemarie ESCHE, Altlandsberg