

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 66 (2012)
Heft: 3

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

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: 02.02.2025

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

REZENSIONEN / COMPTES RENDUS / REVIEWS

APP, Urs: *The Birth of Orientalism*. Philadelphia, Oxford: University of Pennsylvania Press, 2010. 568 pp., 20 illus., ISBN 978-0-8122-4261-4.

Das Motto, welches Urs App seiner Studie *The Birth of Orientalism* voranstellt, "Fact is Fiction – And Fiction is Fact", könnte als ein ironischer Kommentar über die unhinterfragten Prämissen der Said-Rezeption verstanden werden: Denn Edward Saids *Orientalism* (1978) darf mit Sicherheit zu jenen Werken gezählt werden, die das historische und politische Verständnis der akademischen Beschäftigung mit der arabischen Welt weitreichend verändert haben, nicht zuletzt weil viele der darin enthaltenen Beobachtungen und Thesen einen allgemeinen Anspruch geltend machen und auf jene Regionen Asiens übertragen werden, die der kolonialistischen und später imperialistischen Expansion europäischer Mächte unterworfen waren. Die von Said herausgearbeiteten ideologischen Figuren antagonistischer Unterscheidung von Orient und Okzident sowie die Prozesse ihrer wissenschaftlichen, militärischen, ökonomischen und politischen Aktualisierung während des 19. und 20. Jahrhunderts waren auch in theoretischer Hinsicht grundlegend für die thematische Erweiterung einer an Foucault und Gramsci orientierten ideologiekritischen Diskursanalyse, etwa in den *post-colonial studies*. Daraus erklärt sich vielleicht auch die rezeptionsgeschichtliche Dynamik von Saids Werk, die anhaltende Ausdifferenzierung seiner Grundthesen und ihrer Kritik (bspw. bei Robert Irwin: *The Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, 2006, und Ibn Warraq: *Defending the West*, 2007), ebenso ihr dialektischer Umschlag im nicht minder schillernden Begriff des Okzidentalismus (bspw. Chen Xiaomei: *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, 1995; Couze Venn: *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, 2001; Ian Buruma und Avishai Margalit: *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, 2005).

Der im Titel augenfällige Bezug auf den Begriff des Orientalismus darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass in dem hier besprochenen Werk die Auseinandersetzung mit Said und seiner Rezeption eine bestenfalls marginale Rolle spielt, und dies auch nur implikativ für jene Leserinnen und Leser, die mit Saids Werk vertraut sind. Urs App erschliesst bisher kaum berücksichtigte Quellen, die nicht nur älter sind sondern auch in anderen ideologischen Zusammenhängen stehen als jene, die Said untersuchte; ihre Auswahl be-

schränkt sich weitgehend auf das 17. und 18. Jahrhundert, als im Zuge der Aufklärung Authentizität und Kohärenz der biblischen Überlieferung zunehmend in Frage gestellt wurden, etwa im neuen Wissen von damals kaum bekannten Religionen, deren Gedächtnis chronologisch und genealogisch weiter zurückreicht als das der biblischen Überlieferung. Die damit zusammenhängende Verunsicherung betreffend das heilsgeschichtliche Selbstverständnis der europäischen Zivilisation sieht App als wesentlichen Moment des modernen Orientalismus:

It is easily forgotten that even in the 1820s Europeans believed with few exceptions that the world is only a few thousand years old, that all the world's peoples can be traced back to Noah's Ark, and that Christianity is the fulfilment and goal of all religion. [...] It is a central thesis of this book that Europe's discovery of Asian religions was deeply linked to the developments of Orientalism and its gradual emancipation from biblical studies. The birth of modern Orientalism was not a Caesarean section performed by colonialist doctors at the beginning of the nineteenth century when Europe's imperialist powers began to dominate large swaths of Asia. Rather, it was the result of a long process that around the turn of the eighteenth century produced a paradigm change. (xiii)

Apps knapp fünfhundertseitige Studie ist nun der Rekonstruktion dieses religiösen Paradigmenwechsels gewidmet; in acht inhaltlich ausgesprochen dichten Kapiteln werden die zentralen Persönlichkeiten und ihre Schriften vorgestellt und die betreffenden ideologischen Dispositive im historischen Kontext herausgearbeitet; Auswahl und Zusammenhang der oft heterogenen Quellenmaterialien sind in ihrem rezeptions- und wirkungsgeschichtlichen Bezug aufeinander begründet.

App zeigt, dass sich die Orient-Okzident-Dichotomie nicht im Antagonismus der "wahren Religion" gegenüber den islamischen und semitischen Traditionen erschöpfte, sondern vielfach komplexer in einer Fülle ineinander verschlaufte religionsbezogener Annäherungen der Jesuiten und Aufklärer an die Traditionen des Brahmanismus, Buddhismus und des kaiserlichen China ausdifferenzierte: So wurde unter dem Eindruck des enzyklopädisch-universalgeschichtlichen Denkens der Aufklärung das geringere Alter der biblischen Überlieferung beispielsweise gegenüber den Veden als Einschränkung des kirchlichen Wahrheitsanspruchs und im genealogischen Selbstverständnis der biblischen Überlieferung als Gefährdung der universalen Gültigkeit und moralischen Überlegenheit europäischen Weltverständnisses vor allem gegenüber Indien und China empfunden. Weniger pragmatische Ausbeutungs- und Legitimationsinteressen als vielmehr eine tiefgreifende Verunsicherung der europäi-

schen Eliten betreffend der Gültigkeit ihrer christlichen Wahrheitsauffassungen läutete die orientalistische Wissensbildung ein – und damit letztlich der gefährdete Universalitätsanspruch eines auf der biblischen Überlieferung sich gründenden Selbstverständnisses.

Mit der Verschiebung des thematischen Fokus vom 19. Jahrhundert (bei Said und seiner Rezeption) auf das 17. und 18. Jahrhundert wird schon auf Grund der grösseren historischen Distanz zum voraufklärerischen religiösen Weltbild der frühen Orientalisten eine vorsichtigere hermeneutische Annäherung erforderlich. Deshalb werden auch weniger offensichtliche Anliegen so bedeutender Universalgelehrter wie Voltaire oder Newton thematisiert und im wirkungsgeschichtlichen Kontext von heute kaum mehr beachteten Werken ihrer Zeitgenossen weiter erschlossen. Urs App zeigt, weshalb ideologische Positionen, die im Nachhinein der europäischen Ideengeschichte als marginal wenn nicht skurril erscheinen mögen, im Kontext ihrer Zeit von entscheidender Relevanz waren und insofern als durchaus repräsentativ betrachtet werden müssen. In diesem Sinn scheint mir der Anspruch von Apps Studie nicht minder ideologiekritisch zu sein als Suids, wenngleich ihr quellenorientierter Zugang entschieden historischer ist: App rekonstruiert im Detail auf welche einzelnen Quellen sich die Wissensbildung über Indien, China und Japan seit der Jesuitenmission stützte, den biographischen und institutionellen Hintergrund der betreffenden Gelehrten, deren Deutungen, Instrumentalisierungen und Manipulationen, indem er wissensgenealogisch die Rezeption der betreffenden Schriften und wirkungsgeschichtlich die ideologisch-religiösen Überzeugungen ihrer Verfasser und Rezipienten kontrastiert. In diesem Zusammenhang wird auch verständlich, weshalb schon lange vor Constantin Volney und Napoleon Bonapartes Ägyptischer Expedition die Orientalistik als historisch-philologische Protohilfswissenschaft der Theologie fungierte, ihre Forschungsgegenstände nicht etwa Gesetzkodizes der kolonisierten Länder sondern mehr oder weniger obskure religiöse Schriften waren, mit denen man damals genauere Kenntnis über die Ursprünge beispielsweise der buddhistischen und brahmanischen Überlieferung zu erlangen hoffte. Drei Dispositive bestimmen laut App die Grundlagen des modernen Orientalismus:

- (1) Verlust der Autorität der biblischen Überlieferung.
- (2) Suche nach den ältesten Zeugnissen für die Ursprünge der Sprachen im Besonderen und der Religionen im Allgemeinen.
- (3) Die für die Aufklärung zentrale Idee der (religiösen) Toleranz im Zusammenhang der historischen Erfahrung der vorangegangenen Religions- und Konfessionskriege.

Die Komplexität der entsprechenden text- und wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge, in welche App gleich im ersten Kapitel über “Voltaire’s Veda” (15–76) einführt, kann hier nur kurz angedeutet werden: Voltaires deistische Vorstellung einer universalen Toleranz- und Konsensreligion war grundlegend inklusivistisch und insofern nicht mit dem jüdischen, christlichen und islamischen Exklusivismus vereinbar. Sein Projekt einer Universalgeschichte schloss auch die Religionen Süd- und Ostasiens ein, wobei sein Interesse weniger möglichen Anschlüssen und Vereinbarkeiten der jeweiligen religiösen Dogmen als vielmehr der Suche nach einem gemeinsamen monotheistischen Ursprung galt. Deshalb beginnt auch Voltaires – wie App im Einzelnen ausführt (36, 57–60) – textgenetisch hochkomplexer *Essai sur les moeurs et l’esprit des nations* nicht mit der Schöpfungsgeschichte sondern mit einer Darstellung der Religionen Indiens und Chinas. Die sukzessiv in drei aufeinanderfolgenden Ausgaben zwischen 1756 und 1769 vorgenommenen Überarbeitungen seines *Essai* beziehen sich unter anderem auf den *Ezour-vedam* – eine Art (wie erst 1822 belegt werden konnte) jesuitische *praeparatio evangelica* in französischer Sprache, die ins Telugu und auszugsweise ins Sanskrit übersetzt worden war, und zwar mit der Absicht, auf dieser Grundlage Pandits von der Wahrheit einer den Veden inhärenten christlichen Gottesvorstellung zu überzeugen (dazu ausführlich Kapitel 7, “Anquetil-Duperron’s Search for the True Vedas”, 370–403). Voltaires eigensinnige Verwendung dieses damals viel beachteten Textes hatte indessen zum Ziel, umgekehrt die biblische Autorität zu destabilisieren, da mit ihr die Provenienz monotheistischer Vorstellungen in Indien noch vor Beginn der biblischen Überlieferung glaubhaft belegt schien, wengleich Voltaire insgeheim die Authentizität des Textes bezweifelte, wie spätere Überarbeitungen seiner textgeschichtlichen Einordnung des *Ezour-vedam* zeigen: Es war nicht mangelndes Bewusstsein für die problematische Authentizität seiner Quellen sondern ein bewusster Entschluss, solche und ähnliche Texte wie beispielsweise das von John Zephaniah Holwell (1711–1798) publizierte *Shashtah of Brahmah* für die kirchenkritische Überzeugungsarbeit zu instrumentalisieren und den jeweiligen Wissensstand entsprechend zu manipulieren:

Bowing to Voltaire's will, the *Ezour-vedam* thus became a monument of a protodeist's monotheistic Ur-religion (primeval religion), while the *Cormo-Vedam* had the role of representing what India's deceitful clergy is catering to the superstitious masses. (60)

Voltaires Kampagnen förderten indirekt, so App, jenes historisch-philologische Bewusstsein für Quellenkritik, das den Aufstieg der Orientalistik zu einer institutionalisierten, akademischen Disziplin begleiten sollte:

Rather than thirst for political and economic power, what was primarily at work here was ideological power: the power of Europe's long-established worldview and religious ideology that Voltaire provocatively labeled "l'infâme" and that he tried to destabilize through an avalanche of articles, pamphlets, and books. (64)

Fragen der Datierung von Urtexten und Urtraditionen beschäftigten nicht nur Spezialisten sondern fanden allgemein Beachtung unter Universalgelehrten wie beispielsweise Isaac Newton (1642–1727), der bei App als Verfasser von theologischen und chronologischen Schriften in Erscheinung tritt. Newton betrieb seine Naturforschung auch mit der Absicht, sich der mystischen "Ur-Weisheit" der alten Ägypter wieder anzunähern, welche sich nach seiner Auffassung im steten Niedergang einer patrilinearen Überlieferung von der griechischen Antike bis hin zur jüdischen Tradition befand. Sein Bemühen um solche fiktionalen Überlieferungszusammenhänge war unter anderem von Inkohärenzen der biblischen Chronologie motiviert, deren Historizität er gegenüber dem neuen Wissen von der altchinesischen Überlieferung zu verteidigen suchte:

He owned and studied Philippe Couplet's 1687 work that was discussed in the previous chapter yet grew convinced that the famous burning of books by Emperor Shih Huangdi in the third century B.C.E had reduced all ancient Chinese history to legend. (263)

An Newtons und vergleichbaren Beispielen aus dem Umfeld von Andrew Michael Ramsay (1686–1743) zeigt App, wie die Fixierung der damaligen Debatten auf die Ursprünge menschlicher Zivilisation und Authentizität religiöser Überlieferung die chinesischen und biblischen Chronologien gegeneinander ausspielte; ähnlich positionierten sich auch die Kontroversen um das historische Primat Indiens bzw. Chinas und die von individuell unterschiedlichen Überzeugungen geleiteten Einschätzungen der entsprechenden religiösen Textüberlieferungen. Im Ergebnis hat App auch die ideologische Ebene herausgearbeitet, auf welcher Orientalisten historisch-philologische Plausibilisierungsstrategien

im Wettstreit religiöser Überzeugungen einsetzten und Forschung als Mittel religiöser Sinnbildung verstanden (266–296).

Entsprechend revidiert App die gängige Annahme, dass im späten 18. Jahrhundert die wissenschaftlichen Grundlagen für die Identifizierung von religiösen Texten als buddhistisch oder hinduistisch gelegt worden wären, und damit die systematische Erfassung der entsprechenden religiösen Sinnsysteme im frühen 19. Jahrhundert anzusetzen wäre (77). Er verfolgt die Unterscheidung von Buddhismus und Hinduismus *avant la lettre* zurück in das frühe 18. Jahrhundert, als die begrifflichen Voraussetzungen dafür noch nicht geschaffen waren, und problematisiert die historische Tragweite des religiösen Vorverständnisses, mit welchem äusserst disparate Quellen zunächst ins Verhältnis zum Universalitätsanspruch des abrahamitischen Monotheismus gesetzt wurden. Anhand der Schriften von Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719) und Mathurin Veyssiére de La Croze (1661–1739) zeigt App, dass deren Sprach- und Quellenstudien bereits auf wissenschaftsnahen Formen der Feldforschung und sorgfältigen Dokumentationen (Ziegenbalg) beruhten, mit “panasiatischen” Kontextualisierungen religiöser Praxis (La Croze) operierten (100, 111) und dadurch einen privilegierten Anspruch auf Deutungshoheit geltend machen konnten (85). Solche “panasiatische” Kontextualisierung und Protokomparatistik führte aber auch zu weitreichenden Verwechslungen etwa der buddhistischen Praxis in China mit dem Brahmanismus, beispielsweise in Pierre Bayles (1647–1706) *Dictionnaire historique et critique* und Denis Diderots (1713–1784) Beiträgen zur *Encyclopédie*, einem der grundlegenden Werke der Aufklärung. App kontextualisiert diese enzyklopädischen “Irrwege” in seiner Rekonstruktion der zeitgenössischen Wissensbildung beispielweise hinsichtlich der Frage nach den damals als gültig anerkannten Vorstellungen vom Verhältnis mono-, poly- und atheistischer Religionen, der apologetischen Unterscheidung von exoterischen und esoterischen Überlieferungen, sowie der Naturalisierung des Buddhismus in den Ländern Ostasiens (133–187). Allgemeinere Beobachtungen werden immer konkretisiert, besonders schön am Beispiel von Joseph de Guignes’ (1721–1800) Arbeit zum chinesischen “Sūtra in 42 Abschnitten” (223–237); nahezu beiläufig zeigt sich, in welchem Ausmass bis heute der Indienbezug, die indischen Quellentexte, der Kolonialismus und damit der britische Beitrag zur Buddhismusforschung des 19. Jahrhunderts in wissenschafts- und wirkungsgeschichtlicher Hinsicht überschätzt werden:

But in the historical context, this link made a lot of sense; and for us today the Buddha's multifaceted career in the West is, among other things, a looking glass into Europe's evolving worldview and the changing vision of its origins and identity at the intersection where biblical judaeomania and Enlightenment egyptomania met growing indomania. [...] This rich religious and ideological background is also bound to remain invisible when looking through the coarse lens of preconceived ideas such as Edward Said's Orientalist "colonialism" or Western "exploitation." (186)

Neben der grundlegenden Bedeutung von Fehleinschätzungen für die orientalistische Wissensbildung behandelt App auch den instrumentellen Stellenwert von Textfälschungen wie dem *Ezour-vedam* und darauf beruhenden eklektischen Religionsentwürfen, die sich ihrerseits teils mit revelatorischem, teils mit kritischem Anspruch gegenüber den historischen Religionstraditionen Europas und Asiens positionieren. Apps Diskussion der religiösen Lehren John Zephaniah Holwells (Kapitel 6, "Holwell's Religion of Paradise", 297–362) führt aus, wie heilsgeschichtliches Bewusstsein, "Erfindungen" von Religionen durch entsprechende Klassifikationen von Texten und Chronologien, aber vor allem auch das Ideal wissenschaftlicher Präzision bei der Erschliessung von "orientalischen Urtraditionen", "Urtexten" und für solche gehaltenen Falsifikationen die ideologischen Bedürfnisse der europäischen Eliten bedienten, etwa indem sie die Glaubwürdigkeit und Geschlossenheit ihrer monogenetisch vorgestellten Universalitätsansprüche wieder bekräftigten:

Holwell's "primitive truths" are, as we would expect, the fundamental principles shared by all peoples because they spring from a common source. The "concurring testimony of all mankind" (or universal consent) is thus an essential part of the argument, as in Ramsay; but Holwell has – partly due to his conversion to Jacob Ilive's creed – a somewhat different set of primitive truths from Ramsay's. He enumerates a total of thirteen of them, starting with the creator God and ending with the ministration of angels in human affairs. (341)

Im letzten Kapitel, "Volney's Revolutions" (440–479), behandelt App den ideologischen Beitrag Constantin-François Volneys (1757–1820) zu Napoleon Bonapartes Ägyptischer Expedition, und hebt dazu im Unterschied zu Edward Said (1978) und Robert Irwin (2006) die religionsspezifischen Aspekte und den legitimatorischen Stellenwert des Buddhismus für die Religions- und Kirchenkritik hervor. Für Volney waren kolonialistische oder gar imperialistische Interessen von untergeordneter Bedeutung; vielmehr ging es ihm um die institutionelle Verankerung der Orientalistik als eigenständiger akademischer Disziplin, d.h. ihre Emanzipation von der Theologie und deren missiologischer Aneignung

der Religionen Asiens (479). Damit schlägt App eine Brücke zu Edward Said, wodurch eine neue, konstruktive Kritik des Orientalismusbegriffs möglich wird:

Said held that “modern Orientalism derives from secularizing elements in eighteenth-century European culture” (1979:120) and pointed out the all-important role that the discovery of Oriental religions and languages played in the birth of Orientalism [...] I quite agree with this. Curiously, though, only Islam – which had the least potential of loosening or dissolving the biblical framework because it made itself use of it – plays a role in Said’s argument [...] Focusing on political power and imperialist strategy rather than the power of religious ideology, Said was not in a position to answer how the “loosening” of the biblical framework was connected to the discovery of Asian religions and the genesis of modern Orientalism. (440–441)

Dieses Desiderat hat Urs App mit seiner beeindruckenden Arbeit erfüllt. Darüberhinaus ist ihm unabhängig von Said ein ganz wesentlicher Forschungsbeitrag zur europäischen Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts gelungen, welcher den modernen Orientalismus als Ergebnis einer äusserst heterogenen und daher schwer greifbaren Vielstimmigkeit beschreibt. Ihr Zusammenhalt wird vor allem durch den allgegenwärtigen Bezug zur Religion und insbesondere die Entdeckung indischer und chinesischer Religionen garantiert, die als Bedrohung der biblisch begründeten Wahrheits- und Universalitätsansprüche verstanden wurden. Ihr ideologisches Dispositiv zeigt sich nicht zuletzt in den vielschichtigen Zirkeln systematischer Textfälschungen, Fiktionen und Projektionen, in arbiträren Klassifikationen und Zuschreibungen, die untrennbar mit einer Wissensbildung einhergingen, welche im Bemühen um Plausibilität zunächst einen Anschein von Präzision erzeugte, um schliesslich die wissenschaftsnahen Vorstufen der historischen und philologischen Orientalistik bis hin zu ihrer akademischen Institutionalisierung ins Werk zu setzen. Die hermeneutische und diskursanalytische Sensibilität Apps gewährleistet, dass das in seiner Arbeit entfaltete Panoptikum an keiner Stelle Gefahr läuft, zu amüsanten Spaziergängen durch ein wissenschaftsgeschichtliches Kuriositätenkabinett einzuladen. Vielmehr erlaubt sie bei aller kritischen Distanz auch eine differenzierte Wertschätzung der historischen Anstrengungen um die Entdeckung asiatischer Religionen, und zwar in genauer Kenntnis der religiösen und ideologischen Voraussetzungen moderner orientalistischer Wissensbildung. Nicht nur deshalb bereitet dieses Buch grosse Freude.

Martin Lehnert

BUSCH, Allison: *Poetry of Kings. The Classical Hindi Literature of Mughal India*, New York: Oxford University Press, 2011, xv + 339 p., ISBN 978-0-1997-6592-8.

Poetry of Kings comble un manque dans l'étude de l'histoire de la littérature indienne. En effet, les chercheurs qui se sont intéressés à la littérature de la période pré-moderne se sont focalisés sur les textes religieux de la *bhakti*. Dans son ouvrage, Allison Busch nous convie à parcourir ce qu'elle appelle la "classical hindi literature of Mughal India" au travers des auteurs de la littérature *rīti* s'exprimant en brajhasha. En six chapitres suivant un ordre chronologique, elle nous invite à réfléchir au rôle et aux enjeux émanant de cette littérature sur un plan esthétique, intellectuel, historique et politique, sur les relations que les auteurs entretenaient avec le nouveau pouvoir en place, sur les opportunités que les poètes de cour en langue vernaculaire ont su saisir, et sur une relecture possible de cette période de l'histoire.

Sur un plan formel, l'ouvrage contient une préface, une introduction, six chapitres et une conclusion. Deux cartes géographiques intitulées "Early modern India, c. 1575–1650" et "Select sites for the production of *rīti* literature, c. 1650–1800" sont également représentées et permettent au lecteur de se situer. La fin de l'ouvrage contient un glossaire, une bibliographie, ainsi qu'un index. Chaque chapitre est divisé en sous-chapitres et se termine par une conclusion où l'auteur fait l'effort de récapituler et synthétiser ce qui a été précédemment exposé. Soulignons encore la clarté et la précision de l'ensemble très agréable à lire, et dans un anglais irréprochable (ponctué de citations et de références aux auteurs français, ce que les lecteurs francophones apprécieront).

Ainsi, après une introduction énonçant les défis et le contenu de l'ouvrage, le poète Keshavdas d'Orcha (fil rouge de ce travail) se voit logiquement consacrer le premier chapitre, étant généralement désigné (par A. Busch et d'autres) comme l'auteur marquant le début du *rītikāl* (notion présentée et critiquée dans le chapitre 6). Ce dernier a rédigé un total de huit travaux importants et innovants en langue vernaculaire, regroupant différents genres, et adressant ses biographies aussi bien aux princes d'Orcha luttant sur le champ de bataille contre les troupes mogholes (cf. *Ratnabāvanī*, non daté), qu'à l'empereur moghol Jahangir comme l'indique son dernier travail, la *Jahāngīrjascandrikā* (1612).

A partir de l'exemple de Keshavdas, le deuxième chapitre s'intéresse à l'esthétique de la poésie *rīti* largement inspirée de la poésie de cour sanskrite, et mettant particulièrement l'accent sur *śṛṅgāra* (le style érotique) ou *praśasti* (le style panégyrique). La majorité des poètes *rīti* sont profondément versés dans les

alaṅkāraśāstra, le système formel de la théorie poétique sanskrite, ainsi que dans une sous-catégorie de ce système, les *nāyikābheda*. Par contre, au niveau de la langue, on remarque innovation, créativité et dérigidification par rapport au sanskrit, et la création d'une hybridité quant au registre due au contact des poètes avec la culture de cour indo-musulmane. Ces textes ont souvent été dénigrés et considérés comme décadents de par leur style très orné, c'est pourquoi l'auteur plaide pour une relecture post-coloniale de cette littérature (p. 83).

Le troisième chapitre a pour ambition de comprendre la nature précise des *alaṅkāraśāstra* en brajhasha, en montrant à l'aide d'exemples de différents auteurs, comment la littérature *rīti* est influencée premièrement par la forte et longue tradition sanskrite, deuxièmement par les poètes de la *bhakti*, et troisièmement par la spécificité linguistique et littéraire du braj, et à partir de là, comment elle en vient à rivaliser avec le sanskrit et à construire son propre canon. Cette littérature coïncide avec la présence du pouvoir moghol en Inde, c'est pourquoi le chapitre 4 interroge les interactions qui ont eu lieu entre le pouvoir en place et les auteurs braj de cette période (Rahim, Keshavdas, Gang, etc.). Il aborde la culture littéraire moghole, non pas comme souvent (et presque exclusivement) au travers de sources persanes, mais au travers de sources braj. Si sous Jahangir, les preuves d'une telle association sont difficiles à trouver, le sous-chapitre consacré à Shah Jahan démontre son soutien aux poètes braj, au travers des exemples attestés des poètes Sundar Kaviray et Kavindracharya Sarasvati, et de celui plus délicat de Chintamani Tripathi, avant d'aborder le patronage sous Aurangzeb. L'idée défendue est qu'il est possible de lire l'histoire littéraire moghole aussi au travers des sources vernaculaires ; qu'il est de ce fait nécessaire de prendre en compte une multiplicité de sources en une multiplicité de langues pour comprendre la complexité et la richesse de la littérature indienne pré-moderne (p. 164).

Le chapitre 5 explore le développement de la littérature *rīti* au sein des cours rajpoutes, qui ont largement financé les poètes s'exprimant en braj, et qui ont adopté ce nouveau style en partie pour se distinguer du système moghol en place. Les trois cours d'Amber, Marwar et Bundi et les différents poètes de langue braj qui y ont officiés sont cités en exemples. Par la mise en place de cette relation, les dirigeants des cours rajpoutes se retrouvent affilier à l'ancienne tradition de royauté hindoue, livrant ainsi une réponse à l'idiome classique moghol en persan (p.185). Le fait de financer un *rīti* *granth* inclut le roi dans le cercle sophistiqué du *kavikul* (la famille des poètes), et non seulement augmente le statut de la cour, mais aide également au développement de la vie intellec-

tuelle vernaculaire. Le braj devient alors une langue transrégionale, servant de véhicule aux élites politiques, comme jadis le sanskrit.

Le sixième et dernier chapitre enfin, traite de la fin de cette littérature et de sa rencontre avec l'Inde coloniale. Dans un premier temps, il démontre que la littérature *rīti*, après avoir résisté durant le 19^{ème} s., plie sous l'assaut des nationalistes et des réformistes. Dans un deuxième temps, il propose une relecture des premières tentatives de traiter de l'histoire de la littérature hindi. Enfin la boucle est bouclée, avec la reprise de l'exemple de Keshavdas lors de la conclusion dans laquelle Allison Busch plaide pour une étude plus intense de cette période littéraire très largement dénigrée par les historiens et les chercheurs.

Poetry of Kings est un ouvrage réussi pour trois raisons: premièrement, il offre une vision précise, détaillée et reposant sur de nombreuses sources d'une période de l'histoire de la littérature indienne totalement délaissée; deuxièmement, il propose une nouvelle grille de lecture de cette même période, et troisièmement, au vu du nombre d'auteurs et de textes présentés, il est un formidable outil de travail pour tout chercheur travaillant sur la littérature en brajhasha.

Nadia Cattoni

MEINERT, Carmen (ed.): *Buddha in der Jurte. Buddhistische Kunst aus der Mongolei*. Gért zalarsan burkhad. Mongolyn burkhny šašny urlay. 2 Bände. München: Hirmer Verlag, 2011. 839 Seiten, 414 Abbildungen. ISBN 978-3-7774-4231-0.

Der vorliegende opulente Katalog beschreibt eine der grössten europäischen Privatkollektionen mongolischer Kunst vornehmlich des 18. bis 20. Jahrhunderts eines Sammlers, der es vorgezogen hat, anonym zu bleiben. Die wissenschaftliche Aufarbeitung dieser reichen Sammlung, die sich stark auf alltagsreligiöse Gegenstände konzentriert, zog sich über einen längeren Zeitraum hin, wie es für solche umfangreichen Bestandsaufnahmen nicht ungewöhnlich ist, und band Fachleute aus verschiedenen Ländern mit ein. So haben bei der Beschreibung der Kunstobjekte Alla Gomboyeva und Helen Ohnieva zusammen mit dem bekannten Tibetologen Andrey Terentyev die Federführung gehabt, während die Gesamtedaktion bei der Herausgeberin Carmen Meinert lag. Die zu besprechenden Bände sind zweisprachig Deutsch und Mongolisch erschienen; darüber

hinaus ist das Werk in einer weiteren Ausgabe Russisch und Englisch erschienen, die aber nicht Gegenstand dieser Besprechung ist. Die, wie aus der Einleitung zu entnehmen ist (S. 30), wohl zumeist in russischer Sprache angefertigten Originaltexte haben ihren Weg ins Mongolische und Englische, und vom Englischen ins Deutsche genommen.

Der Katalog möchte einen Einblick in die historische Alltagsreligiosität der Mongolen anhand ihrer religiösen Gebrauchsgegenstände geben und zugleich das mongolische kulturelle Erbe einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen. Nach einer Einleitung, die einen Überblick in die Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, die Grundzüge des mongolischen Buddhismus sowie die tantrisch-buddhistische Kunst gibt, folgt ein erster Teil (Katalognummern 1–25), der nach Angabe der Herausgeberin “grösstenteils tibetisch-buddhistische” Exponate umfasst und daher in einem eigenständigen Teil “Tibetica” separat abgehandelt wird, dem der Hauptteil “Mongolica” folgt. Die Logik dieser Separierung erschliesst sich insofern nicht ganz, als die Kriterien der Einteilung nicht klar werden. Die Rezensentin ging zuerst davon aus, dass die Exponate im Teil “Tibetica”, wie angekündigt, aus Tibet stammen, aber dies trifft für den grössten Teil nicht zu. So ist die Provenienz einiger Exponate nicht klar, sie können entweder aus Nordost-Tibet (Amdo) oder der Mongolei stammen (die Katalognummern 2–9), und andere Exponate werden eindeutig der Mongolei zugewiesen (die Katalognummern 14, 16, 17, 19–25). Eindeutig in Tibet entstanden (und damit auch die ältesten Stücke der Sammlung) sind nur die Exponate der Katalognummern 1, 10, 11, 12, 13, 15 und 18. Im zweiten Teil, “Mongolica”, finden sich wiederum auch Exponate aus Nordost-Tibet. Die Einteilung kann also nicht nach Provenienz erfolgt sein. Der Hauptteil des Katalogs, die “Mongolica”, ist in insgesamt sieben Kapitel untergliedert, die sich in ihrer Unterteilung an dem bekannten Bestandskatalog der Sammlung Essen¹ orientieren. Kapitel 1 stellt die Buddhas der Sammlung vor. Neben vielen Abbildungen von Buddha Śākyamuni finden sich auch sehr schöne Thangkas und Gungervaas von Maitreya, der bekanntlich bei den Mongolen eine bedeutende Rolle spielt. Ganz typisch für die mongolische religiöse Kunst sind die eben erwähnten Gungervaa (aus dem tibetischen *kun dga' ra ba*), handliche Schreinkästchen, die sozusagen einen portablen Hausaltar darstellen. Die Sammlung rückt die Bedeutung und den künstlerischen Reichtum dieser alltagsreligiösen Gegenstände erstmals ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

1 Vgl. ESSEN / THINGO, 1989.

Kapitel 2 konzentriert sich auf die Arhats, Lehrer und Siddhas. Das in der Forschung lange Jahre sehr einseitig gezeichnete Bild eines reinen dGe lugs pa-Buddhismus bei den Mongolen ist inzwischen einer differenzierteren Betrachtungsweise gewichen, wozu das Studium der reichen mongolischen Bilderwelt manche Bausteine liefern kann. Die Sammlung enthält Darstellungen einer ganzen Reihe von berühmten Meistern verschiedener buddhistischer Schulen, von Mi la ras pa über Thang stong rgal po bis zu Ma gcig lab sgron. Kapitel 3 ist den Bodhisattvas gewidmet. Die Sammlung enthält vor allem Exponate des Avalokitesvara (oft in seiner elfköpfigen Form), des Mañjuśrī und des Vajrapani sowie auch Darstellungen aller drei als *Rigs gsum mgon po*. Einige Exponate stellen Samantabhadra dar. In dieses Kapitel sind auch drei weitere Exponate integriert, ein Lebensrad (mong. *sansar-un kürdü[n]*), eine Applikationsarbeit, welche die Stufen auf dem Pfad der Śamatha-Meditation darstellt, sowie eine Karte von Lhasa. In der Erläuterung zu dem Lebensrad (Katalog-Nr. 155) wird spekuliert, ob es sich nicht um ein Werk des berühmten mongolischen Künstlers Balduugin Sharav (1869–1939) handeln könne, da die Darstellung gewisse Ähnlichkeiten zu seinem Stil aufweist. Dies scheint mir eine kühne Hypothese zu sein, zum einen, weil der Mal-Stil des Künstlers in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sehr populär in der Mongolei war. Zum anderen stellt sich die Frage der Datierung des Drucks. Rechts oben ist in khalkhamongolischer Sprache (in kyrillischer Schrift) *Sansaryn khüréd* vermerkt, wozu es in einer Anmerkung (14, S. 770) heisst: “Die Schreibweise sansar-un küréd ist nicht korrekt; korrekt müsste es küréd heissen.” Dieser Eintrag ist nicht korrekt. Er gibt den mongolischen Titel in einer Mischung aus uiguro-mongolischer Schriftsprache und Khalkhamongolisch wieder, anstatt die korrekte khalkha-mongolische Umschrift *sansaryn khüréd* zu geben und dann zu *sansaryn khürd[é]* zu verbessern. In der uigurumongolischen Schriftsprache müsste es korrekt *sansar-un kürdü[n]* heissen.

Die khalkhamongolische Überschrift dieses Lebensrades hat zudem Konsequenzen für die Datierung, die dem Katalog zufolge mit “19.–20. Jh.” (S. 292) angegeben wird: Die kyrillische Schrift wurde in der Mongolei erst 1941 eingeführt. So kann dieses Lebensrad erst nach 1941 entstanden sein, oder aber man geht von der Annahme aus, die Überschrift sei erst später eingefügt worden.

Das 4. Kapitel behandelt unter dem Titel “Allgemeine Vajrayāna-Gottheiten und Maṇḍalas” weitere Buddhas wie Akṣobhya und Vajrasattva sowie die so genannten *Tshogs shing/zhing*, “Baum” oder “Feld” der “Ansammlungen” (von Verdienst oder im Sinne von “Versammlung”). Das 5., umfangreichste Kapitel enthält die Darstellungen der Yidam. Die Fülle der Gau, Gungervaa, Thangkas und Figurinen der Sammlung ist beeindruckend. Auf einem Tsakli der

dPal ldan lha mo (Katalog-Nr. 276, S. 536) sind auf der Rückseite alte Inventarnummern zu erkennen. Dies wirft generelle Fragen zur Herkunft der Objekte in europäischen Sammlungen auf. Es ist bekannt, dass immer wieder aus bestehenden Sammlungen der Museen in der Buryatischen Republik, der Kalmückischen Republik und nicht zuletzt der Mongolei Stücke entwendet und über das Internet verkauft werden. Das 6. Kapitel widmet sich den Schutzgottheiten. Hier besticht insbesondere die Fülle der Mahākāla-Darstellungen. Leider fehlt aber die Einbettung dieser Schutzgottheit in den kulturhistorischen Kontext, besonders unter dem Aspekt der *longue durée*. Die Verehrung einer besonderen Form des Mahākāla, „Mahākāla des Zeltes“ (tib. Gur mgon po), wurde schon im 13. Jahrhundert von den Sa skya pa bei den Mongolen eingeführt. Diese Schutzgottheit der Sa skya pa wurde zur wichtigsten buddhistischen Schutzgottheit der Yuan-Herrscher, und das von dem nepalesischen Künstler Anige 1274 im Auftrag des `Phags pa bla ma geschaffene Bildnis der Schutzgottheit spielte in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts eine wichtige Rolle bei Ligdan Qayans Versuch, sich als legitimen Erben der mongolischen Yuan-Dynastie zu präsentieren. Das Bildnis, dessen Verbleib schon Ende des 13. Jahrhunderts unklar war, wurde angeblich 1617 von dem berühmten Sa skya pa-Mönch Šarba Qutuytu dem Ligdan Qayan übergeben und wurde in der Folge zum Mittelpunkt eines neuen Herrscherkultes bei den Čaqar. Zusammen mit dem Übersetzungsprojekt des tibetischen bKa' `gyur bildete der Kult des Mahākāla den Nukleus einer buddhistisch konnotierten Legitimationsstrategie Ligdan Qayans, seinen nominellen Anspruch auf die Grossqan-Würde bei den mongolischen Völkerschaften durchzusetzen. Wie bekannt, ist dieser Versuch gescheitert, die Mahākāla-Statue und der um die Gottheit in ihren verschiedenen Erscheinungsformen etablierte Kult spielten jedoch in der neuen Qing-Dynastie weiterhin eine wichtige Rolle für die Integration der mongolischen Völkerschaften (GIMM, 2001–2002: 77–78).

Das 7. Kapitel enthält Miscellanea, von Ritualgegenständen über Kleidung bis zu Abbildungen einiger weniger medizinischer Handschriften. Den Katalog beschließen knappe Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln, ein Kapitel, das die Übersetzungen aller tibetischen Inschriften der Exponate enthält, die von Carmen Meinert besorgt wurden, sowie ein Glossar. Die Rezensentin hat ein Register schmerzlich vermisst.

Mit dem vorliegenden Katalog wird eine der wohl umfangreichsten europäischen Sammlungen mongolischer religiöser Kultgegenstände das erste Mal einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Indem die Aufmerksamkeit auf die künstlerischen Leistungen der Mongolen gelenkt wird, bietet die Publi-

kation auch die Chance, die in Europa immer noch wenig bekannten Mongolen und ihre Kultur vorzustellen. Hierin liegt zweifellos der besondere Verdienst der Publikation. Gerade wegen der Bedeutung, die der Sammlung für eine Erschließung der Kulturgeschichte der Mongolen zukommt, ist es umso bedauerlicher, dass der Katalog an vielen Stellen einen veralteten Forschungsstand wiedergibt, der zudem fehlende mongolistische Sachkenntnis verrät. So enthält schon die historische Einleitung eine Reihe vermeidbarer sachlicher Fehler. Die Einladung des mongolischen Khans Göden erfolgte nicht 1246 (S. 8), sondern schon 1244, der Sa skya Paṇḍita reiste jedoch erst 1246 nach Liangzhou und traf 1247 mit Göden zusammen. Die Vermutung, die Einladung sei nicht nur politisch, sondern auch religiös motiviert gewesen, folgt dem Interpretationsschema tibetischer Traditionsquellen. Dieter Schuh hat schon 1977 nachgewiesen, dass das Berufungsschreiben des Göden an den Sa skya Paṇḍita in sämtlichen vorhandenen Versionen gefälscht worden ist (SCHUH, 1977: 36–57). Die immer wieder in der Sekundärliteratur wiederholten Aussagen, die Reise des Sa skya Paṇḍita sei sowohl „politischer als auch religiöser Natur“ (Katalog, S. 8) gewesen, schreiben das tendenziöse Geschichtsbild der tibetisch-buddhistischen Geschichtsschreibung unkritisch fort, das in der nicht zutreffenden Aussage gipfelt, Sa skya Paṇḍita sei „1249 schliesslich von Gödan zum Vize-Regenten von Tibet ernannt“ worden (ebenda). Hier wird ein Narrativ entfaltet, das wissenschaftlich längst überholt ist, auch wenn es bedauerlicherweise immer noch in einer Sekundärliteratur, die sich auf Übersetzungen und nicht auf das Studium der Primärquellen stützt,² wiederholt wird. Auch wenn konzediert wird, dass in einer Einleitung zu einem Kunstkatalog nur eine generelle Übersicht über die historischen Entwicklungen gegeben werden kann, sollte diese doch sachlich korrekt sein. Die politische Vormachtstellung der Sa skya pa in Tibet ist in der mongolischen Politik der *daruyači*, der „Regierungsstatthalter“, begründet, die stets aus den Amtsträgern der „lokalen“ Verwaltung rekrutiert wurden und die nun mit den Sa skya pa und ihnen verbundenen regionalen tibetischen Fürsten besetzt wurden (u.a. SCHUH, 1976; PETECH, 1990: 9–11 und 36–37).³ Einige Zeilen später wird

- 2 Es ist nicht nachvollziehbar, warum als Grundlagenliteratur zur Darstellung der Geschichte des mongolischen Buddhismus das Werk von Michael K. JERRYSON: *Mongolian Buddhism. The Rise and Fall of the Sangha*. Chiang Mai: Silkworm Books, 2007, herangezogen wurde. Die Darstellung des Autors beruht, in Ermangelung einschlägiger Sprachkenntnisse, ausschliesslich auf – teilweise veralteter – Sekundärliteratur. An neuerer Literatur, die konsultiert hätte werden können, sei hier *pars pro toto* SAGASTER, 2007 genannt.
- 3 Vgl. auch SAGASTER, 2007: 384–388, der sich in seiner Darstellung allerdings auf SHAKABPA, 1967 bezieht und ignoriert, dass die dort gegebene Übersetzung des Berufungs-

behauptet, Qubilai Qayan hätte den Buddhismus zur Staatsreligion erhoben. Auch dies trifft sachlich nicht zu. Der tibetische Buddhismus stellte lediglich die vom Herrscher präferierte Religion dar und erfreute sich spezieller Förderung (vgl. auch FRANKE, 1978; ATWOOD, 2004: 48–49). Auf S. 10 ist zu lesen, dass es Altan Khan gelungen sei, die “traditionelle Hauptstadt Karakorum einzunehmen”. Karakorum, das nach dem Zusammenbruch der Yuan-Dynastie 1370 von dem mongolischen Herrscher Ayushiridara (reg. 1370–1378) wieder zur Hauptstadt der sich nun “Nördliche Yuan-Dynastie” nennenden Mongolen geworden war, ist zu Beginn des 15. Jahrhunderts endgültig zerstört worden, in den nicht enden wollenden militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Oyirad und der “Nördlichen Yuan-Dynastie”. Altan Khan, der rund ein Jahrhundert nach der Zerstörung der Stadt lebte, kann die Stadt also nicht eingenommen haben. Vielleicht wurde hier Karakorum mit Köke qota (dem heutigen Hohot) verwechselt, der Stadt, die Altan Khan im Jahr 1572 erbauen liess? Des Weiteren ist hinsichtlich des Wutai shan zu ergänzen, dass diese Bergregion nicht erst während der Qianlong-Ära als “Zentrum der tibetisch-mongolisch-buddhistischen Welt” (S. 14) populär wurde, sondern schon seit der Yuan-Zeit eine wichtige tibetisch-buddhistische Pilgerstätte darstellte. In der Ming-Zeit nahmen tibetische Buddhisten am Wutai shan administrative Aufgaben wahr, und seit der Shunzhi-Ära (1644–1661) war ein tibetisch-buddhistischer Geistlicher der oberste Verwalter der Tempel (KÖHLE, 2008: 78, 82–84).

Auffällig ist das weitgehende Fehlen einschlägiger Literatur, die in den Literaturhinweisen zu den einzelnen Katalogeinträgen hätte genannt werden sollen. Zuerst dachte die Rezensentin, die Literaturangaben beschränken sich absichtlich auf allgemeine, leicht zugängliche Werke. So wird z.B. statt des Standardwerkes von Rudolf Kaschewsky zu Tsongkhapa (KASCHEWSKY, 1971) das Werk von Robert Thurman angegeben (S. 198). Diese Annahme hat sich aber nicht bestätigt, denn es werden sogar tibetischsprachige Werke zitiert (so S. 250, 252, 308), die für eine allgemeine Leserschaft keinen Gewinn bringen. Manche Literaturangaben weisen keinen erkennbaren Bezug zum vorhergehenden Text auf. So wird auf S. 208, Katalog-Nr. 102, unter der Beschreibung eines Gungervaa, dessen Figur vielleicht den 5. Dalai Lama darstellt, ohne genaue Seitenangabe auf die von Shakabpa verfasste allgemeine Geschichte Tibets verwiesen.

schreibens “nicht einmal eine phantasievolle Nacherzählung” (SCHUH, 1977: 11) des tibetischen Originals ist. Die Darstellung der Integration Tibets in das mongolische Weltreich in der wissenschaftlichen Sekundärliteratur ist ein Lehrstück, wie sich Irrtümer über Jahrzehnte hinweg schlicht dadurch weiter tradieren, dass statt einer Konsultation der Primärquellen nur noch die Sekundärliteratur herangezogen wird.

Hier hätte z.B. der Aufsatz von Kurtis Schaeffer (SCHAEFFER, 2005) genannt werden müssen. Zu einem Thangka des Reinen Landes der Vajrayoginī Nāro Khecarī (Katalog-Nr. 223, S. 436–438) wird, wieder ohne Seitenangabe, allgemein auf den Katalog *Mongolia: The Legacy of Chingis Khan* verwiesen. Auf S. 560 wird als Literaturhinweis ein Vortrag genannt, wobei unklar bleibt, ob und wo dieser veröffentlicht wurde. Dort, wo Literaturhinweise gegeben werden, fehlen oft die genauen Seitenangaben (z.B. S. 42, 82, 94, 126 etc.). Die Literaturhinweise zu den Beschreibungen der Exponate scheinen konzeptionell nicht schlüssig durchdacht zu sein.

Es sind die vielen kleinen, vermeidbaren Fehler, die in der Summe den Eindruck erwecken, hier sei nicht besonders gründlich gearbeitet worden. So werden auf S. 74 Kāmadeva und Rudra als “Göttinnen” bezeichnet statt als Götter. In Katalog-Nr. 356 (S. 656) ist in der Überschrift von einem⁴ Nāga (mong. *luus*) die Rede, der Text selbst spricht von einem Drachen (mong. *luu*). Unter der Katalog-Nr. 27 (S. 96) wird hinsichtlich eines wahrscheinlich nach 1917 entstandenen Tsakli gesagt, dass damals “professionelle Thangka-Maler infolge der Unterdrückungen nicht länger zu finden waren”, und etwas später heisst es: “Wenngleich die Ausübung der Religion zu jener Zeit verboten war”. Der Buddhismus war jedoch nach 1917 keineswegs verboten in der Mongolei, in der bis 1921 die Bogd Khan-Regierung an der Macht war, und von 1921 bis zu seinem Tod 1924 der Bogd Khan nominell noch immer das Oberhaupt der Provisorischen Revolutionären Volksregierung war. Die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts waren trotz der kommunistischen Regierung sogar eine Blütezeit des mongolischen Buddhismus: Obwohl zwischen 1924 und 1927 über 12'000 Lamas den Klöstern den Rücken kehrten, nahm die Gesamtzahl an Mönchen während dieser Zeit zu, und die Klöster wurden reicher (BAWDEN, 1989: 261). Diese Situation änderte sich erst ab 1929. Die Ausführungen auf S. 96 sind damit für die dort gegebene Zeitperiode falsch. Auf S. 98 findet sich ebenfalls ein Widerspruch in der Datierung, der leicht hätte behoben werden können. In der Kurzangabe zu Katalog-Nr. 29 heisst es: “Tsakli: Mongolei (?), 19. Jh.”, zwei Zeilen weiter im Text jedoch, das Tsakli sei “wahrscheinlich nach der russischen Revolution gemalt”. Auf S. 210 wird behauptet, die Soyombo-Schrift sei besonders gut geeignet gewesen, die gesprochene mongolische Sprache zu verschriftlichen, eine Aussage, die von einer profunden Unkenntnis der mongolischen

4 Das Genus “auf einer Nāga” muss korrigiert werden zu “auf einem Nāga”.

Sprache kündigt.⁵ Solche inkorrekten Angaben wie auch die offensichtlich fehlende Kenntnis mongolistischer Fachliteratur sind ärgerlich.

Abgesehen vom Stil, dem man streckenweise die Übersetzung aus dem Englischen anmerkt, ist die russische Umschrift in den Literaturhinweisen zuweilen fehlerhaft (z.B. S. 80), und die Literaturhinweise im deutschen und mongolischen Text stimmen manchmal nicht überein (z.B. S. 694). Die Diakritika der Sanskrit-Termini sind oft nicht korrekt und die recht häufige Anwendung des falschen Genus von Sanskrit-Begriffen im Deutschen (z.B. Anm. 50 auf S. 772, wo es heisst “der bekannte Sanskrit-Dhāraṇī”) ist verwunderlich. Das Tibetische ist nach der Wylie-Transliteration wiedergegeben, allerdings nicht konsequent. Immer wieder tauchen phonetische Umschriften auf, z.B. *Dralha* anstelle von *dGra lha* oder *Camsing* (S. 508) anstelle von *lCam sring*. Die Uneinheitlichkeit der mongolischen Transkription wurde schon erwähnt. Sie zieht sich leider durch den gesamten Katalog. Die mongolischen Einträge sind oft willkürlich entweder in ihrer schriftsprachlichen uiguro-mongolischen Form oder in Khal-kha-Mongolisch wiedergegeben.

Auch das Glossar enthält Fehler. Altan Khan wird als mongolischer “Führer der westlichen Stämme” (S. 805) bezeichnet. So formuliert denkt man sofort an die Oyirad, die in der Literatur oft als “Westmongolen” bezeichnet werden. Altan Khan gehörte aber dem westlichen (rechten) Flügel der “Ostmongolen” an. Es wäre sinnvoll gewesen, für die historischen Einzelheiten das 1986 erschienene Werk *Die Mongolen*, herausgegeben von Michael Weiers und längst zum Standardwerk avanciert, zu konsultieren. Der Titel *bogd geegen* verleiht selbst keine temporäre Macht, wie es auf S. 806 heisst, sondern er ist ein Ehrentitel, dessen Träger allerdings in verschiedenen Perioden der rezenten mongolischen Geschichte beträchtlichen politischen Einfluss besaßen. Eine konkrete politische Machtposition nahm erst der letzte *Bogd geegen* ein. Der tibetisch-mongolische Titel *Dalai Lama* bedeutet nicht “Ozean der Weisheit” (S. 807), sondern “Meeres-Lama”, und war bei seiner Verleihung ein Ehrentitel, der wohl an den schon im 13. Jahrhundert geläufigen Titel *dalai-yin qan* angelehnt war. Erst später wurde er als “Ozean der Weisheit” interpretiert. Dass die Zählung der 1^Ńang skya Qutuytus nach der rezenten chinesischen Zählung erfolgt (S. 816), die den berühmten 2. 1^Ńang skya Rol pa'i rdo rje zum 3. 1^Ńang skya

5 Zu den mongolischen Schriften hätte das Grundlagenwerk von György KARA, 2005, konsultiert werden können, der das folgende Urteil über die Soyombo-Schrift fällt: “The Soyombo letters, although beautiful, in comparison with the Uygur were as cumbersome as the ‘Phags-pa signs (Kubilai’s Square Script). Their use remained restricted to written decorations” (KARA, 2005: 166).

macht, ist zumindest ungewöhnlich. Die Erklärung zur "Zhiji-Schule", sie sei eine "tibetische Richtung der Chöd-Praxis" (S. 821), ist nicht korrekt. Hinsichtlich der für die Mongolen so wichtigen gCod-Schule werden widersprüchliche Erläuterungen im Katalog gegeben: einmal heisst es, "Zhije-Schule der Chöd-Tradition", dann wieder "Chöd-Tradition der Zhije-Schule" (beide S. 178). Im Eintrag zu "Vajrayāna" wird behauptet, dass der Vajrayāna-Buddhismus "heute in seiner vollkommensten Form in den tibetischen und newarischen Traditionen erhalten" ist (S. 820). Abgesehen von der systematischen Überlegung, nach welchen Kriterien die "vollkommenste Form" einer religiösen Tradition festgelegt werden kann, stellt die Newari-Form des Vajrayāna eine einmalige Symbiose von Hindu- und buddhistischen Kult- und Vergemeinschaftungspraktiken dar, die wenig Ähnlichkeiten mit dem tibetischen Buddhismus aufweist (vgl. LIENHARD, 1999). Alle diese Einzelheiten deuten letztlich auf Mängel in der Redaktion hin.

Hoch zu loben ist in dem Katalog hingegen der Teil des Anhangs, der die Transliteration der tibetischen Inschriften und ihre Übersetzungen enthält, die von Carmen Meinert angefertigt wurden.

Insgesamt ergibt sich ein heterogener Eindruck dieser Publikation, die für die Mongolistik aufgrund der umfassenden Dokumentation alltagsreligiöser Kultgegenstände von grossem Wert ist. Trotzdem wird der Katalog einen wichtigen Platz als Referenzwerk zur religiösen Kunst der Mongolen einnehmen.

Literaturverzeichnis

ATWOOD, Christopher P.

2004 *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. New York: Facts on File.

BAWDEN, Charles R.

1989 *The Modern History of Mongolia*. London and New York: Kegan Paul International.

BERGER, Patricia / T.T. BARTHOLOMEW

1995 *Mongolia: The Legacy of Chinggis Khan*. San Francisco: Thames and Hudson in association with Asian Art Museum of San Francisco.

ESSEN, Gerd-Wolfgang / T.T. THINGO

1989 *Die Götter des Himalaya. Buddhistische Kunst Tibets. Die Sammlung Gerd-Wolfgang Essen*. Band I, II. München: Prestel-Verlag.

FRANKE, Herbert

1978 *From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Jahrgang 1978, Heft 2].

GIMM, Martin

2001–02 “Zum mongolischen Mahākāla-Kult und zum Beginn der *Qing*-Dynastie – die Inschrift *Shisheng beiji* von 1638.” *Oriens Extremus* 42: 69–103.

KARA, György

2005 *Books of the Mongolian Nomads. More than Eight Centuries of Writing Mongolian*. Bloomington: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies [Indiana University Uralic and Altaic Series, Volume 171].

KASCHEWSKY, Rudolf

1971 *Das Leben des lamaistischen Heiligen Tsongkhapa Blo-bzan-grags-pa (1457–1419), dargestellt und erläutert anhand seiner Biographie* Quellort allen Glücks. Wiesbaden: Harrassowitz [Asiatische Forschungen, Bd. 32].

KÖHLE, Natalie

2008 “Why did the Kangxi Emperor go to Wutai Shan? Patronage, Pilgrimage, and the Place of Tibetan Buddhism at the Early Qing Court.” *Late Imperial China* Vol. 29.1: 73–119.

LIENHARD, Siegfried

1999 *Diamantmeister und Hausväter. Buddhistisches Gemeindeleben in Nepal*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften [Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 275. Band. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 29].

PETECH, Luciano

1990 *Central Tibet and the Mongols. The Yüan – Sa-skyä Period of Tibetan History*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

SAGASTER, Klaus

2007 “The History of Buddhism among the Mongols.” In: Ann HEIRMAN & Stephan Peter BUMBACHER (Hg.): *The Spread of Buddhism*. Leiden / Boston: Brill, S. 379–432.

SCHAEFFER, Kurtis R.

2005 “Der fünfte Dalai Lama Ngawang Lobsang Gyatso.” In: Martin BRAUEN (Hg.): *Die Dalai Lamas. Tibets Inkarnationen des Bodhisattva Avalokiteśvara*. Zürich: Arnoldsche, S. 64–91.

SCHUH, Dieter

1976 “Wie ist die Einladung des 5. Karma-pa an den chinesischen Kaiserhof als Fortführung der Tibetpolitik der Mongolenkhane zu verstehen?” In: Walther HEISSIG (Hg.): *Altaica Collecta. Berichte und Vorträge der XVII. Permanent International Altaistic Conference 3.–8. Juni 1974 in Bonn/ Bad Honnef*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, S. 209–244.

1977 *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche. Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatie*. St. Augustin: VGH Wissenschaftsverlag.

SHAKABPA, W.D.

1967 *Tibet – A Political History*. New Haven / London: Yale University Press.

WEIERS, Michael (Hg.)

1986 *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Karénina Kollmar-Paulenz

SING, Manfred: *Progressiver Islam in Theorie und Praxis. Die interne Kritik am hegemonialen islamischen Diskurs durch den “roten Scheich” ʿAbdallāh al-ʿAlāyilī (1914–1996)*. Würzburg: Ergon Verlag, 2007. 578 S., ISBN 978-3-89913-569-5.

Der Islamwissenschaftler Manfred Sing stellt in seiner Doktorarbeit Schreiben und Wirken des “unorthodoxen” muslimischen Intellektuellen ʿAbdallāh al-ʿAlāyilī vor. Die Arbeit erschien in der Ergon Reihe *Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt (MISK)*. Manfred Sing ist Forscher am Beirut Orient-Institut innerhalb des Projektes “Die Neuorientierung arabischer Post-Kommunisten im Nahen Osten nach 1989”.

In vorliegender Studie bringt Sing den Intellektuellen al-ʿAlāyilī in lebhaftere Relation zu Diskursen über Religion, Gesellschaft und Politik. Al-ʿAlāyilīs Den-

ken wird klar vor dem Hintergrund des Mainstream-Islam und in Kontrast zum hegemonialen islamischen Diskurs porträtiert. Gegenstand der sechsteiligen Untersuchung (Teile A–F, mit E und F Schluss und Anhang bildend) ist eine, dem derzeitigen Forschungsstand entsprechende und bislang unterbliebene, detaillierte Analyse al-°Alāyilīs Denkens und besonders seines Werkes *Ayna l-ḥaṭa*?, 1978 (S. 22). Gleich zu Beginn (Teil A) proklamiert Sing, dass er eine exklusive Zu- oder Absprechtung von bestimmten Charaktereigenschaften beider Hauptdiskursstränge (nämlich des “progressiven” und des “hegemonialen”) – zum Beispiel in ihrer Identifizierung als “rational” oder “anti-rational”, in Respektive – zu vermeiden wünscht. Dies ist eine willkommene Unterlassung, insofern Publikationen über “liberale” muslimische Denker, diese häufig als Rationalisten beschreiben, und sie somit gewollt in stärkeren Kontrast setzten zum hegemonialen, oder traditionalistischen Gedankengut, welches dann genauso unscharf als “nicht-rational” dargestellt wird.

Nach einigen Reflexionen über den Begriff “liberaler Islam” und die Aufgaben von Intellektuellen innerhalb religionspolitischer Diskurse in der Gesellschaft (S. 30–40) führt Sing fünf Ansichten auf, die er hofft mit seiner Arbeit untermauern zu können:

1. Aus der Komplexität der Diskurse zum Islamverständnis, tritt al-°Alāyilī als Vertreter eines interreligiösen Diskurses auf.
2. “Die Dominanz des konfessionalistischen Systems” (S. 52) im Libanon verhinderte al-°Alāyilīs Einzug in den Bereich der Staatsführung und positionierte al-°Alāyilī gleichzeitig “im oppositionellen Lager der säkularen, marxistischen und überkonfessionellen Linken.”
3. al-°Alāyilī kritisierte Bewegungen der Islamisierung, der Ideologisierung und “Radikalisierung von Nationalismus und Sozialismus” (S. 53).
4. Die Weltvorstellung liberaler Diskurse erlaubt die Idee, dass Religion einen wertvollen Beitrag zur Welt und zum Staat leisten kann; jedoch entscheidet die Gesellschaft selbst, inwiefern sich dieser Beitrag in den sich ständig verändernden sozialen Umständen praktisch ausdrückt. Die Weltvorstellung islamischer Diskurse beinhaltet den Konsens, dass Islam generell in Verbindung steht mit Staat und Welt, und im radikalen islamischen Diskurs steigert sich diese Verbindung zum – alles Nicht-Islamischen ausschliessenden – Ideal (S. 54).
5. al-°Alāyilī ist ein “liberaler Denker”, der sich wohl an diversen Diskursen beteiligte, jedoch immer kritisch jeglicher Radikalisierung von Diskursen gegenüberstand. Sing setzt den Begriff “liberal” daher nicht gleich mit dem

Attribut “progressiv”, sondern versteht die Bezeichnung “liberal” mit Blick auf Alayilis Denken als die Beschreibung einer anti-radikalen Welteinstellung.

Diese Buchbesprechung kann leider nicht das komplexe Geflecht von al-°Alāyilīs Denken im Detail wiedergeben, jedoch wird hier die Möglichkeit wahrgenommen, einige seiner zu Recht sehr wissenswerten Anschauungen darzustellen. Teil B führt den Leser ein in “die Position al-°Alāyilīs im sozialen Raum”. Al-°Alāyilīs Affinität für Henri Bergson und die Bāṭiniyya spiegelt sich wider in seiner Definition von Islam als eine Religion der Synthese; eine natürliche Religion, deren höchster Wert die Freiheit sei (S. 91–105). Den libanesischen Bürgerkrieg vor Augen, formuliert al-°Alāyilī die Notwendigkeit von der Überwindung der Stammesgesellschaft, welche unter dem Mantel des Konfessionalismus weiterhin als Struktur libanesischer Politik existiert (S. 123). In Antizipation des Scheiterns des religiösen Erwachens (S. 92) identifiziert al-°Alāyilī den bisher ausgespielten Nationalismus als ein Hindernis für die Moderne – welche wesentlicher Bestandteil des Islam sei (S. 126) – und fordert, in Kontrast zu einem Nationalismus der ideellen Armut und Tendenz zum Extremismus, ein “ethisches Projekt” (siehe auch S. 145), erbaut auf Grundlage einer nationalen Philosophie, welche in der natürlichen Religion (*ad-dīn at-ṭabīʿī*) (S. 147) wurzelt, und die Formulierung von Menschenrechten erstrebt.

In diesem Sinne versucht al-°Alāyilī einen nationalistischen Gesellschaftsentwurf, der seine “erhabenen Ideale” aus der Religion schöpft (S. 148), und – im Kontext arabischer Sozialphänomene – seine Identität und Einheit aus der arabischen Sprache gewinnt (S. 152). Der Leser erfährt mehr über al-°Alāyilīs Entwurf eines ethisch gezügelten Nationalismus. So sieht er in der Annäherung von Irak und Syrien eine mögliche Verschmelzung, die den Kern für eine sich ausweitende arabische Nation darstellt (S. 153). Nichtsdestotrotz dieser Vision, warnt al-°Alāyilī – Beispiele aus der islamischen Geschichte vor Auge – dass ein fehlgeleiteter Nationalismus den Islam potentiell zum Arabertum reduziere (S. 173). Diese Fehlentwicklung sei nicht im “Geist der prophetischen Reformen” (S. 168), welcher durch den sozialen Reformen und Revolutionär, dem Propheten Muhammed, als Antwort auf gesellschaftlichen Herausforderungen des Hijaz zu den Menschen kam. Sie sei ebenfalls nicht im Geiste der, dem göttlichen Plan entsprechenden, Revolte Husayns, die al-°Alāyilī als Appell zum immer erstrebenswerten Aufstand gegen Unrecht interpretiert. Ferner gelte es diesen revolutionären Geist zu revitalisieren, und zwar nicht mittels Orthodoxie, sondern per Orthopraxie (S. 174f). [Die Orthopraxie, wie sie al-°Alāyilī versteht, sollte zum

Grundsatz die soziale Gerechtigkeit haben. Dieser Grundsatz, so al-°Alāyilī, existierte schon im Frühislam, die “Bedeutung der Botschaft und des Grundsatzes habe sich jedoch mit dem Wandel der Bedingungen ebenfalls gewandelt” (siehe Teil D, S. 411).]

Wie erwähnt widmete sich al-°Alāyilī als Philologe dem Arabischen, und versteht es – im Gegensatz zum Konservatismus vieler arabischer Linguisten – als ein lebendiges Phänomen, welches durch seine Fähigkeit zur dynamischen Evolution einen grossen Reichtum entwickelt (S. 188). Demnach interpretierte al-°Alāyilī die Existenz von Dialekten als Beitrag des schöpferischen Aktes von Sprache. Al-°Alāyilī selbst kreierte in seiner “generativen Grammatik” eine Reihe von Neologismen (S. 194).

Teil C widmet sich dem Werk *Ayna l-ḥataʿ*? (Wo liegt der Fehler?), in welchem al-°Alāyilī die Ideologisierung des Islam durch den islamischen Diskurs kritisiert. Innerhalb der Scharia-Debatte – die einen wichtigen Stellenwert für die Formulierung von Orthopraxie hat – bezeugt al-°Alāyilī sein Hoffen auf die Stiftung einer islamischen Identität, die den Islam als unteilbare Einheit und als anthropozentrische Ideologie begreift (S. 220, S. 412). Dabei muss die Scharia, gleichsam der arabischen Sprache, als dynamisch und sich fortwährend den sozialen Herausforderungen annehmend gestalten. Scharia sei, wie Islam an sich, gütig und biegsam (S. 222). Die praktische Scharia trägt zur Entwicklung des Menschen in Richtung Vervollkommnung und Glück bei, und erkennt dabei die persönliche Freiheit als “Krone der Menschheit” (S. 227) an. Al-°Alāyilī, für den die UN Menschenrechte im Einklang sind mit islamischen Grundsätzen, plädiert dafür, dass Friede zum Lebenskonzept der Muslime gehört. Al-°Alāyilī glaubt nicht, dass man an den Korantext herantreten sollte, im Glauben ein einzig korrektes Verständnis des Wortlautes zu erlangen. Wenngleich der islamische Diskurs Argumentationen oft auf Lesungen einzelner Koranverse gründet, findet al-°Alāyilī es erstrebenswerter, aus dem Koran gesetzlichen Regelungen des sozialen Raumes zu gewinnen. Nur so könnte dem anfänglichen “sozialen Reformexperiment” Muhammeds eventuell zu dauerhaftem Erfolg verholfen werden (S. 228). Der im Titel des Werkes gemeinte “Fehler” ist der, zu glauben, dass unterschiedliche Rechtsmeinungen vermieden werden müssen. Al-°Alāyilī, der der mutazilitischen Rechtsschule *muṣawwiba* angehört, glaubt dass die Scharia flexibel ist und Dogmen überwindet (S. 229–231).

Den Kerngedanken einer biegsamen und verständnisvollen Scharia bettet Sing in den Kontext der politischen und sozialen Situation islamisch-arabischer Länder und ihren intellektuellen Strömungen (S. 255). In diesem Kontext kommt al-°Alāyilī auf diverse menschenrechtliche Aspekte zu sprechen: er spricht sich

gegen die Amputation von Körperteilen als Strafe aus, nimmt Stellung zu Stufen der Unzuchtsbestrafung, und lehnt die Steinigungsstrafe ab (S. 258–261).

Sing stellt al-°Alāyilī dar als einen Denker, der nicht der Opposition wegen gegen vieles opponiert. Er sei vielmehr ein Intellektueller, der durch eigenständiges Reflektieren zu originellen Gesichtspunkten kommt. Dabei kann es sein, dass al-°Alāyilī durchaus manchen Aspekten eines Diskursstranges zustimmt, wobei er diesem generell kritisch gegenübersteht. Al-°Alāyilī ist demnach kein Freund von Pauschalbewertungen, sondern ein genuiner Beobachter und Kritiker des hegemonialen islamischen Diskurses (S. 267). In Sings Darstellung verschiedener Diskurse, welche um al-°Alāyilīs Ansichten entstanden (S. 273), erschliesst sich dem Leser, dass der vielleicht grösste Dorn im Auge der Gegner al-°Alāyilīs seine Kritik am Konfessionalismus sei. Das vom Konfessionalismus geförderte Neo-Patriarchat, sowie das Verbot der interreligiösen Ehe, seien Auffassungen, die schwer mit einem säkularen Staat zu vereinbaren seien (S. 287). Ein Ausweg aus dem Dilemma, das die Frage nach einer interreligiösen Ehe stellt, ist die Erlaubnis der Zivilehe, für die sich auch al-°Alāyilī ausspricht (S. 306). Der Säkularismus stellt die grösste Herausforderung für den Konfessionalismus dar, da er die dem Machterhalt der status-quo-Mächte dienende Staatsführungsstruktur abzuschaffen sucht (S. 300). Sing zeigt deutlich, dass in den anti-Säkularisierungs- und pro-Konfessionalismusdebatten sowohl Christen wie auch Muslime vertreten (S. 295). Beide Seiten scheinen jedoch oft mehr am eigenen Machterhalt, als am Fortschritt ihres Landes interessiert zu sein.

Dass al-°Alāyilī federführend in der Säkularisierungsströmung war, heisst nicht, dass es in seiner Vision von Gesellschaft keinen Platz für Gott oder Religion gibt, wie sein oben genanntes Verständnis von Orthopraxie und ethischer Scharia beweist. Allerdings schlägt er die Möglichkeit divergierender Koraninterpretationen vor, Auslegungen, die vorherige Verständnisse in Frage stellen und nicht vor Abweichung scheuen. So findet er zum Beispiel, dass das Verbot der Mischehe ein Konstrukt, ein “verspäteter Konsens” sei (S. 332), welcher sich nicht aus der Koranlektüre ergebe. Des weiteren erklärt er, Ehe sei ein Vertrag, der zwischen gleichgestellten Staatsbürgern zu schliessen ist. Dieser Vertrag sei keine religiöse Angelegenheit (S. 312). Der Scharia-Diskurs um das Thema Mischehe eignet sich deshalb als Dreh- und Angelpunkt einer Darstellung von Argumentations-Mechanismen, die von den verschiedenen Diskursparteien eingesetzt werden. So erhoben sich diverse Stimmen, die al-°Alāyilī aufforderten, die Richtigkeit seines *iğtihād* zu beweisen (S. 330). Im Kampf um Legitimation zeigte al-°Alāyilī dann die logischen Widersprüche der Gegnerargumente. Durch Sings journalistische Detailtreue erhält der Leser ein Bild von der sozialen

Eindringlichkeit der aufgebrachten Themen, sowie einen Eindruck der wichtigen Rolle al-°Alāyilī in einer Zeit dringender gesellschaftlicher Herausforderungen. Dass der Kritiker al-°Alāyilī natürlich selbst zum Gegenstand massiver Kritik wird, zeigt Sing anhand der Darstellung von Delegitimierungskampagnen (S. 333–345).

In Teil D (Kämpfe um symbolische Macht) sollen Sings theoretische Reflexionen über die Theorien Zygmunt Baumans, Pierre Bourdieus und Gerhard Schulzes helfen, Leitideen für die Analyse der al-°Alāyilī umgebenden Diskurse zu finden. An dieser Stelle findet sich nun kein Raum die Theorien im Detail darzustellen. Mit Bezug auf Baumans Theorie zur Moderne, lässt sich jedoch sagen, dass al-°Alāyilī viele seiner Stellungnahmen an die von Bauman identifizierten (S. 350–354) Herausforderungen durch die Moderne richtet.

Im Folgenden Abschnitt konzentriert sich Sing vor allem auf den Scharia-Diskurs, welcher eine “legislative *lingua franca*” sei und zugleich Protestausdruck gegen die Übernahme un-islamischer Rechtssysteme des dominierenden Westens. Sing porträtiert den Scharia-Diskurs in seinen verschiedenen Ausformungen durch die Salafīyya, Neo-Salafīyya, durch Sayyid Qutb, dem Ğihadismus und der neuen Orthodoxie (S. 358–366). Al-°Alāyilī tritt, wie gesagt, in diesen Diskursen ein als etablierter Gelehrter des arabisch literarischen Feldes. Dass religiöse Autoritäten literarische Akteure oft als Bedrohung ihrer Autorität verstehen, zeigt sich in den von ihnen oft initiierten Manipulation politischer Mächte (siehe auch im “Fall Abu Zayd”). Die Politik soll auf ihr Geheiss den zensorischen Ausschluss literarischer Werke bewirken (S. 369). Dieser Politik fiel dann auch al-°Alāyilī Werk zum Opfer.

Wie al-°Alāyilī selbst stets die Bedingtheit sozialer Phänomene (z.B. Religion, Sprache) betonte, hob auch Pierre Bourdieu, auf dessen Theorie Sing ebenfalls verweist, die “soziale Bedingtheit von Literatur heraus” (S. 371). Bourdieu vertrat die Ansicht, dass Intellektuelle “kulturelles Kapital” zu akkumulieren suchen. Ansehen, öffentliche Stellungen, und Finanzstärke würden von Intellektuellen weniger hoch oder sogar als Hindernis zur Erlangung kulturellen Kapitals gewertet. Über al-°Alāyilī erfahren wir in diesem Zusammenhang, dass ihm, trotz seiner versuchten Grenzüberschreitung vom literarischen zum religiösen Feld und wegen seiner Sympathie für linkes – im Auge des religiös-politischen Establishment subversives – Gedankengut, der Versuch, “Mufti der Republik” zu werden, misslang. Auch blieben staatliche Finanzierungen seiner Publikationen aus (S. 373). In anderen Worten, al-°Alāyilī verlor im Symbolkampf mit dem religiösem Establishment. Sings Reflexionen über Bourdieus Entwürfe

helfen dahingegen al-°Alāyilīs Position und Funktion als Intellektuellen und in seiner Relation zu bestehenden Machtverhältnissen zu betrachten. Sing schreibt:

Inhaltlich knüpften al-Alayilis Fragestellungen an die drei Gründungskonflikte des arabischen literarischen Feldes an (Einsatz für literarische Autonomie; Demokratiekompatible und menschrechtliche Interpretationen des Islams und der Scharia; Einsatz für die Gleichberechtigung der Frau) (S. 402).

Sein Werk *Ayna l-ḥaṭa*?' entstand in einer Zeit in welcher sukzessiv "Freiheiten im literarischen Feld verringert" wurden. Die literarischen Einschränkungen intensivierten sich durch Androhung physischer Gewalt gegenüber Intellektuellen und gipfelten in der Ermordung mancher literarischer Akteure (S. 391).

Sings theoretische Einbettung der Untersuchung al-°Alāyilīs beinhaltet die Darstellung der Mechanismen religiös-gelenkter staatlicher Apparate zur Unterdrückung literarischer, religionskritischer Werke (hier am Beispiel Naḡib Maḥ-fuz). Des weiteren erfährt der Leser mehr über das intellektuelle Feld der 60er Jahre (besonders im, den Libanon beeinflussenden, Ägypten), und den daraufhin in den 70er Jahren folgenden saudischen Einfluss (vor allem auf das Sunnitum). Dieser historische Rahmen hilft die Umstände nachzuvollziehen, in denen das Werk *Ayna l-ḥaṭa*?' entstand. Die Lektüre führt auch ein in Grundsätze der Mutazila (einer deren Rechtsschulen al-°Alāyilī angehörte, nämlich der *muṣawwiba*), und kontrastiert diese mit den Leitgedanken der Aschari-Denk-schule, welche in traditionell-konservativen Gesellschaftsentwürfen dominiert (S. 430–432).

Sich wieder al-°Alāyilī und dem Schariadiskurs zuwendend, zeigt Sing wie für al-°Alāyilī Scharia kein eindeutig abgeschlossenes System ist, genauso wenig wie der Islam oder die arabische Sprache an sich. Verschiedene Lesungen von Koranstellen, unterschiedliche Rechtsfindungen, liefern verschiedene Lösungen für ein Problem. Und nur eine solche Fülle von Lösungen können der Komplexität der sozialen Bedingungen gerecht werden. Dass sich diese Komplexität auch im Pluralismus der Rechtsschulen widerspiegelt, sei ein Segen und kein Fluch (S. 435). Da mit der Institution der Scharia bestimmte Moralvorstellungen, soziale Normen und Rechtsprechung verbunden sind, und diese auf die Wurzel des Heiligen zurückgeführt werden, ist der Kampf in diesem Feld verständlicherweise besonders intensiv (S. 438).

Am Beispiel der Diskussion um die interreligiösen Ehe zeigt Sing einige aussagenlogische Ungereimtheiten in den Aussagen von al-°Alāyilīs Gegnern. Diese behaupten, dass die Scharia, aufgrund ihrer Widerspruchsfreiheit und

Beweisbarkeit, ein System der lückenlosen Erschliessungen von Problemen darstelle. Diese Aussage spiegelt den Wunsch nach einer totalen Formalisierung. Gegeben sei, dass die Scharia auf Axiomen aufbaut (hergeleitet aus Koran, Hadith etc.) und dass die von ihr abgeleiteten Regeln universale Anwendung finden. Hier macht der Autor einen interessanten "Ausflug" in die Mathematik und versucht mit Bezug auf Gödels Unvollständigkeits-Theoreme, einen Grund zu liefern, diese Idee der idealen Scharia als Unmöglichkeit zu denken (S. 444). Al-°Alāyilī lässt übrigens beide Ansprüche bezüglich der Scharia fallen, den auf Vollständigkeit sowie den auf Widerspruchsfreiheit. Stattdessen vertritt er ein zweidimensionales Schariaverständnis und strebt gleichzeitig nach einer "Vollständigkeit höhere Art". Die Differenzen in den Aussagen der Quellentexte und die daraus resultierenden mannigfaltigen Interpretationen, sind ein Segen für den "offenen Muslim", der durch diese Vielfältigkeit Zugang zu mehreren Lösungsmöglichkeiten erlangt (S. 448, vgl. S. 435).

Sing, an dieser Stelle weiterhin mit theoretischen Reflexionen beschäftigt, will eine Familienähnlichkeit zwischen dem Denken Bergsons und al-°Alāyilīs aufzeigen (S. 451). Tatsächlich bezieht sich al-°Alāyilī auf Bergson (sowie Durkheim) und formuliert die Vorstellung, Scharia sei ein dynamisches, sich entwickelndes Rechtssystem, welches keine abgeschlossene Moralvorstellungen und ethische Normen proklamiert, sondern offen gegenüber den möglichen Lösungen für jetzt-zeitliche gesellschaftliche Herausforderungen und Probleme sei. Das statische Verurteilen der Mischehe entspräche demnach nicht dem evolutionären Geiste des Islam. Islams sozial-kulturelles Erbe sei durchaus eine Quelle, reich an Möglichkeiten (S. 452).

Der Autor Manfred Sing macht in vollem Umfang deutlich, dass al-°Alāyilī als Vertreter des oppositionellen Schariadiskurses, die Autorität religiös-politischer Akteure und Institutionen in Frage stellte und zudem klar Stellung nahm zu Sozialproblemen, für die die bestehende Ordnung keine annehmbaren Lösungen anzubieten schien. Die Illustration al-°Alāyilīs anthropozentrischer Auslegung von Religion und Staat, und die Erläuterung seiner Ansichten zum ethischen Nationalismus, helfen Sings Leser al-°Alāyilīs ethno-nationalistische Diskurskonzepte nachzuvollziehen. Das Verstehen dieser Konzepte ist essentiell für die Würdigung des Denkens und Wirkens al-°Alāyilīs, der seine Ideen oft über den Austausch und Abschlag mit zeitgenössischen Denkern, politischen und religiösen Personen zum Ausdruck brachte. Die Darstellung der Einflüsse auf Alayilis intellektuelle Entfaltung, zugleich auch das Aufzeigen seiner Originalität, gelingt Sing mit dieser Untersuchung erfolgreich. Das Aufzeigen der Gründungs-

konflikte innerhalb des literarischen Feldes ist eine durchaus sinnvolle Methode, die Umstände des Intellektuellen besser zu beleuchten.

Das Buch in seiner Gesamtheit, sowie vor allem die theoretischen Reflexionen (Teil D), sind weniger als Lektüre für Laien oder Erstsemesterstudenten geeignet. Jedoch sind vor allem die Kapitel zu al-°Alāyilīs Person, Position und Werk (Teile B und D) allen Interessierten an den “Exoten unter den Exoten” (S. 21) zu empfehlen. Westlichen Lesern erscheinen Grenzgänger wie al-°Alāyilī oft sympathisch und Dank Sings Arbeit erschliesst sich dem deutsche Leser nun eine solche faszinierende und gleichsam signifikante Person. °Abdallāh al-°Alāyilī, welcher 1996 starb, hinterlässt eine lange Einflusszeit von 50 Jahren sowohl im Libanon als auch über diesen Wirkungsraum hinaus. Eindrucksvolle Bilder des Denkers im Anhang des Buches geben al-°Alāyilī ein Gesicht.

Ohne Zweifel gehört Sings Werk zu den willkommenen Monographien, die der Entwicklung, Originalität und Vielfältigkeit islamischen Denkens gerecht werden. Auch seine – einem Islamwissenschaftler würdige – Untersuchung arabischer Originalwerke ist nennenswert. In der Reihe detailgetreuer Untersuchungen (allesamt Doktorarbeiten) sind auch Ursula Günthers Buch (2003) über Muhammad Arkoun, Donald Berrys (2003) Erörterung des Denkens und Einflusses Fazlur Rahmans, und Peter Matthews Wrights (2008) Werk über Nasr Hamid Abu Zayd zu nennen. Es ist sehr zu wünschen, dass uns bald weitere solcher gründlichen Studien zu einzelnen muslimischen Intellektuellen zugänglich werden.

Katharina Völker

VOGT, Gabriele and ROBERTS, Glenda S. (eds.): *Migration and Integration – Japan in Comparative Perspective*. Munich: Iudicium, 2011 (Japan and Europe – Historical Relations and Comparative Studies, edited by the German Institute of Japanese Studies). 222 pp., ISBN: 978-3-86205-054-3.

Der von Gabriele Vogt und Glenda S. Roberts herausgegebene Band ist eine wichtige und willkommene Ergänzung zum wachsenden Korpus an wissenschaftlicher Literatur über die neue Migration nach Japan. Im Sammelband, welcher aus einer Tagung am Deutschen Institut für Japanstudien in Tōkyō im Herbst 2007 hervorgegangen ist, wird die Integration und Exklusion von Immigranten in Japan im Vergleich zu den neusten Trends in westlichen Industrieländern untersucht. Er zeichnet sich durch die hohe Qualität und die innovativen

Ansätze in der Mehrzahl der Beiträge aus. Zudem stellt er auch eine Primärquelle für die Migrationsforschung dar, indem Organisationen und Akteure aus dem Migrationsbereich ihre Sichtweise in kurzen Selbstportraits darstellen.

Für die Einordnung des Sammelbandes ist es wichtig zu wissen, dass Immigration über Jahrzehnte in der sozialwissenschaftlichen Forschung zu Japan kein wichtiges Thema war und auch in den japanischen Sozialwissenschaften bestenfalls sekundäre Bedeutung zugemessen wurde. Denn von 1945 bis in die späten 1980er Jahre kannte Japan keine signifikante Zuwanderung und wurde in der Fachliteratur oft als Paradebeispiel für ein Nichtimmigrationsland identifiziert (BARTRAM, 2000; ZOLBERG, 1989: 405). Seit dem Ende des Kalten Krieges ist es jedoch in der weltweiten Migration zu wichtigen Neuentwicklungen gekommen. Neben anderen Veränderungen sehen sich einige fortgeschrittene Industrieländer, welche bisher in der Periode nach 1945 keine bedeutenden Zuströme von Immigranten aufwiesen, neu mit kontinuierlichen Immigrationsbewegungen konfrontiert und wurden innert weniger Jahre zu etablierten Immigrationsländern. Betroffen von dieser Transformation von einem Nichtimmigrationsland in ein Immigrationsland sind vor allem Volkswirtschaften in Südeuropa und in Ostasien wie Italien, Spanien, Südkorea oder Taiwan. Gerade auch Japan ist ein Paradebeispiel für ein solches neues Immigrationsland angesichts der neuen Zu- und Einwanderung ab den späten 1980er Jahren. Zwar ist der Ausländeranteil in Japan mit etwa 1,7 % auch gegenwärtig im Vergleich zur Schweiz und vielen anderen fortgeschrittenen Industrieländern noch ausgesprochen gering, jedoch hat sich dieser Anteil im Zuge des letzten Vierteljahrhunderts mehr als verdoppelt und gemessen in der jährlichen Nettozuwanderung ist Japan eine der wichtigen Migrationsdestinationen unter den fortgeschrittenen Industrieländern weltweit (CHIAVACCI, 2011: 11–12). Es ist wohl überflüssig zu betonen, dass diese Transformation in ein Immigrationsland Japan bereits verändert hat und langfristig grundlegend prägen wird.

Entsprechend sind die Ursachen und Folgen der neuen Immigration nach Japan in einer Reihe von wissenschaftlichen Studien und Publikationen diskutiert und analysiert worden. Besonders hervorzuheben sind hierbei Arbeiten aus einer Arbeitsmarktperspektive (IGUCHI, 2001; IYOTANI / KAJITA, 1992; MORI, 1997; SUZUKI, 2009; TANNO, 2007), zur Rückkehrmigration von japanischen Emigranten und deren Nachfahren (日系人 *nikkeijin*) aus Südamerika (KAJITA / TANNO / HIGUCHI, 2005; ONAI, 2009; ONAI / SAKAI, 2001; ROTH, 2002; TSUDA, 2003; WATANABE, 1995), zur japanischen Immigrationspolitik (CHIAVACCI, 2011; KOIKE, 1996; YORIMITSU, 2005), zu den gesamtgesellschaftlichen Folgen der neuen Immigration (DOUGLASS / ROBERTS, 1999; KAJITA / MIYAJIMA,

2002) und als neues Thema der letzten Jahre zu chinesischen Immigranten als der grössten Ethnie unter den neuen Immigranten (LE BAIL, 2012; LIU-FARRER, 2011). Zudem wurden auch eine Reihe von Sammelbänden zu Japan als Immigrationsland im Vergleich zu westlichen Industrieländern publiziert (MASUTANI, 2009; WEINER / HANAMI, 1998).

Im neuen Sammelband von VOGT und ROBERTS wird der Fokus auf die Integration der neuen Immigranten in der japanischen Gesellschaft in komparativer Perspektive gelegt. Dieser Fokus auf Integration ist äusserst aktuell. Denn in den ersten beiden Dekaden der neuen Immigration nach Japan war Integrationspolitik ausschliesslich auf der Ebene der lokalen Verwaltungen ein bedeutendes Politikfeld. Auf nationaler Ebene wurde hingegen einzig eine Immigrationspolitik im Sinne der Grenz- und Einreisekontrolle betrieben. Angesichts der im Zuge der neuen Immigration auftretenden Integrationsprobleme hat jedoch in den letzten Jahren ein Umdenken stattgefunden. Auf Anfang 2009 wurde im Kabinettsbüro eine Abteilung zur Koordination der Integrationspolitik auf nationaler Ebene eingerichtet. Parallel hierzu sind durch staatliche Forschungsinstitute auch erste grössere Studien zu verschiedenen Aspekten der Integration von neuen Immigranten durchgeführt wurden (JILPT, 2011; KOREKAWA, 2012; NDL, 2008). Der Sammelband greift Integration als aktuelles wichtiges Thema auf und ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil sind Studien versammelt, die sich mit bestimmten Aspekten der Integration von Immigranten in Japan beschäftigen. Der zweite Teil ist Deutschland, Frankreich und Kanada als Vergleichsbeispielen gewidmet. Kurze Selbstportraits von zivilgesellschaftlichen Organisationen und Akteuren aus Japan und Westeuropa, die im Migrationsbereich tätig sind, bilden den dritten und letzten Teil des Sammelbandes.

Im ersten Beitrag des ersten Teils zu Japan analysiert Mike Douglass das Ausmass in der Internationalisierung von Haushalten und den Einfluss dieser Internationalisierung auf die Fertilität in Japan, Südkorea und Taiwan. Hierbei zeigt sich in allen untersuchten Ländern eine Zunahme von internationalen Eheschliessungen und eine überdurchschnittliche Anzahl Kinder, welche aus diesen Ehen hervorgeht. Jenseits von Eheschliessungen sind Immigranten in einer stark anwachsenden Anzahl Haushalten auch als unersetzliche Arbeitskräfte ein substanzieller Teil des Familienlebens. Im Gegenzug ist zudem eine Zunahme in der Emigration von Familienmitgliedern wegen Bildung oder Arbeitstätigkeit zu verzeichnen. Insgesamt kann somit laut Douglass in den fortgeschrittenen Industrieländern in Ostasien von einem neuen familiären Multikulturalismus gesprochen werden. Nicht nur die Gesellschaften oder Arbeitsmärkte, sondern auch die Familie und das Privatleben ist durch eine

Internationalisierung gekennzeichnet. Zwar sind all diese Trends in Japan im Vergleich zu Südkorea und Taiwan schwächer ausgeprägt, jedoch ist auch in Japan eine klare Zunahme in allen betrachteten Teilaspekten zu identifizieren. Chikako Kashiwazaki untersucht in ihrem Beitrag wie Internationalisierung (*kokusaika* 国際化) und Transnationalismus (*toransunashonarizumu* トランスナショナルリズム) in den letzten Jahren in der japanischen Öffentlichkeit in Reaktion auf die zunehmende Immigration konzeptualisiert und diskutiert werden. Zwar haben sich durch diese neuen Konzepte einige Verschiebungen im Selbstverständnis Japans ergeben, jedoch ist dadurch die Dominanz eines ethnisch geprägten Nationalverständnisses und einer über das Abstammungsprinzip (*jus sanguinis*) definierten Staatsangehörigkeit nicht in Frage gestellt worden. Mit anderen Worten haben sich zwar einige Akzente verschoben, jedoch ist laut Kashiwazakis Interpretation am basalen japanischen Selbstverständnis noch nicht gerüttelt worden. Den Inhalt der gegenwärtigen Integrationspolitik in Japan untersucht Takashi Kibe in seinem Aufsatz. Er zeigt, dass die Integrationspolitik sich vor allem auf die sozio-kulturelle Integration im Zuge des Diskurses zum Zusammenleben von verschiedenen Kulturen (*tabunka kyōsei* 多文化共生) konzentriert. Im Gegensatz hierzu wird kaum auf eine Integration in den japanischen Sozialstaat geachtet. Gerade für ausländische Arbeitskräfte, von welchen ein substanzieller Anteil, wie beispielsweise die grosse Mehrheit der *nikkeijin*, im informellen Sektor und/oder irregulär beschäftigt sind, ist jedoch die Ausrichtung des japanischen Sozialstaates auf eine Standardbeschäftigung fatal, indem dadurch oft eine Teilhabe an den sozialen Sicherungssystemen nicht oder nur teilweise möglich ist. Dadurch sind Probleme wie beispielsweise fehlende Krankenversicherung oder Altersarmut vorprogrammiert und finden im Integrationsdiskurs in Japan viel zu wenig Beachtung. Eine positivere Geschichte wird hingegen von Hélène Le Bail in ihrem Beitrag erzählt. Sie analysiert die Integration von hoch qualifizierten chinesischen Immigranten in Japan und zeigt, dass diese nicht nur in der Regel wirtschaftlich gut in Japan integriert sind, sondern sich auch zunehmend zivilgesellschaftlich und politisch in Japan engagieren. Über transnationale Netzwerke bilden sie zudem ökonomisch, aber auch gesellschaftlich eine wichtige Brücke nach China. Die chinesischen Immigranten und ihre transnationalen Netzwerke sind somit ein Paradebeispiel wie die regionale Integration in Ostasien im Zuge der neuen Migrationsbewegungen jenseits von staatlicher Politik oder international tätigen Grossunternehmen vorangetrieben wird. Dieser Teil des Sammelbandes endet mit einem Beitrag von Keiko Yamanaka, welche die Rolle von zivilgesellschaftlichen Akteuren in der Immigrationspolitik in Japan und Südkorea untersucht. Laut ihr gelang es südko-

reanischen Gruppen einen stärkeren Einfluss im Politikprozess zu entwickeln, was zu einer Neuausrichtung in der Immigrationspolitik und einer stärkeren Anerkennung von ausländischen Arbeitskräften in Südkorea im Vergleich zu Japan führte. Somit bestätigt dieser Beitrag die These von Japan als einem starken Staat, in welchem die Zivilgesellschaft in den Politikprozessen auf nationalstaatlicher Ebene nur eine untergeordnete Rolle zu spielen vermag.

Der zweite Teil des Sammelbandes mit Vergleichsbeispielen zu Japan beginnt mit einer Darstellung des demographischen Wandels und der Migration in Deutschland von Reiner Klingholz. Hierbei vertritt er die Thesen, dass die mangelnde Integrationspolitik bisher in Deutschland zu einer suboptimalen Ausschöpfung des Potentials der Immigranten geführt hat. Angesichts seiner demographischen Entwicklung wird Deutschland jedoch in Zukunft noch stärker auf Immigration angewiesen sein. Valentin Rauer analysiert im nächsten Beitrag zu Deutschland, wie sich der Politikdiskurs zu Migration und Integration verändert hat. Seine Analyse macht deutlich, dass es seit den 1990er Jahren zu einer Verschiebung von einem Gastarbeiterdiskurs zu einem Integrationsdiskurs gekommen ist und sich hierbei neue, komplexere Grenzziehungen zwischen Immigranten und der einheimischen Bevölkerung in der öffentlichen Debatte entwickelt haben. Im dritten Beitrag zu Deutschland als Fallbeispiel untersucht Iris Bednarz-Braun die Integration von jungen Immigranten im Arbeitsmarkt. Sie dokumentiert erneut die deutlichen Unterschiede im Ausbildungsniveau zwischen Personen mit Migrationshintergrund und solchen ohne Migrationshintergrund in Deutschland. Jedoch zeigt ihre Studie auch, dass unter den jungen Auszubildenden mit und ohne Migrationshintergrund generell eine gute Zusammenarbeit besteht. Mirjana Morokvasic erörtert im nächsten Beitrag die Migrations- und Integrationspolitik in Frankreich und deren Auswirkungen gerade für Migrantinnen. Laut ihrer Analyse haben sich hierbei die ideelle Einbettung und die davon abgeleiteten Politikpräferenzen verändert. Es ist zu einer Neuausrichtung auf eine selektive Immigrationspolitik in den letzten Jahren gekommen, welche zu einer Zunahme von Immigrantinnen geführt hat, die im informellen Sektor arbeitstätig und deswegen nicht in die Sozialversicherungssysteme integriert sind. Im abschliessenden Beitrag des zweiten Teils untersucht Nana Oishi die aktive Immigrationspolitik in Kanada im Bereich der Pflegearbeitskräfte. Hierbei zeigt sie, dass selbst bei einem so gut ausgebauten und auf einer aktiven Anwerbspolitik basierenden Zuwanderungssystem wie im Pflegektor in Kanada Probleme bei der Integration von ausländischen Arbeitskräften in die Sozialversicherungssysteme bei einer Arbeitstätigkeit im informellen

Sektor auftreten. Auch beim Nachzug von Familienangehörigen bestehen weiterhin Schwierigkeiten für ausländische Pflegearbeitskräfte in Kanada.

Im dritten Teil des Sammelbandes kommen europäische und japanische Organisationen und Akteure aus dem Migrationsbereich mit kurzen Selbstporträts zu Wort. Diese spannenden Selbstdarstellungen umfassen eine breite Palette von Akteuren angefangen mit Immigranten, welche eingebürgert wurden und nun im deutschen bzw. japanischen Parlament als nationale Abgeordnete sitzen, über zivilgesellschaftliche Organisationen und Aktivisten, welche sich aktiv für die Integration der Immigranten einsetzen, bis hin zu Vertretern von Interessengruppen wie der in der nationalen japanischen Politik sehr einflussreiche Wirtschafts- und Arbeitgeberverband Nippon Keidanren oder die deutsche Gewerkschaft IG Metall.

Den beiden Herausgeberinnen Gabriele Vogt und Glenda S. Roberts kann insgesamt nur zu ihrem Sammelband gratuliert werden. Es ist ihnen gelungen, ein Feld von hochkarätigen Beiträgen zu versammeln, welche in der Mehrzahl neue Entwicklungen und innovative Ansätze in der Migrationsforschung der letzten Jahren repräsentieren und auf Japan und die Vergleichsbeispiele anwenden. Dadurch ist der Sammelband nicht einfach eine weitere Publikation zur neuen Immigration in Japan, sondern gibt Einblick in neue Tendenzen in der Migrationsforschung zu Japan und ordnet diese in einen internationalen Vergleich ein. Für eine höhere Kohärenz als Sammelband wäre es jedoch vorteilhaft gewesen, wenn die Beiträge gerade auch angesichts des angestrebten Vergleichs zwischen Japan und anderen Immigrationsländern noch stärker aufeinander Bezug genommen hätten. So wird im Beitrag von Reiner Klingholz der demographische Wandel als ein zentraler Faktor für die Immigration nach Deutschland thematisiert. Doch fehlt, obwohl gerade in Japan die politische und öffentliche Debatte zur Immigration in den letzten Jahren entscheidend durch den demographischen Wandel mitgeprägt wurde (CHIAVACCI, 2011: 195–269; NDL, 2008; YORIMITSU, 2005), ein Beitrag zu Migration und demographischem Wandel zu Japan im Sammelband, welcher den direkten Vergleich ermöglichen würde. Oder Mirjana Morokvasic weist auf die Neuorientierung in der französischen Immigrationspolitik in Richtung selektive Immigration hin, bei welcher Japan interessanterweise eine Art Vorreiterrolle gegenüber den fortgeschrittenen Industrieländern im Westen eingenommen hat. Dies wird jedoch im Sammelband nicht thematisiert. Auffällig ist auch, dass wie so oft Japan bezüglich Migration und Integration im zweiten Teil des Sammelbandes einzig mit Fallbeispielen aus dem Westen verglichen wird. Zwar wird von Mike Douglass und Keiko Yama-

naka in ihren Beiträgen Japan im Vergleich zu anderen Ländern in Ostasien diskutiert, jedoch fehlen ausführlichere Analysen von ostasiatischen Immigrationsländern im zweiten Teil. Dadurch ist der direkte Vergleich Japans mit anderen regionalen Beispielen und seine Einbettung in der ostasiatischen Migrationsregion nur teilweise möglich. In der Einleitung fassen die beiden Herausgeberinnen die Beiträge zusammen und ziehen auch ein Fazit, welches jedoch sehr kurz ausgefallen ist. Angesichts der thematischen Breite und Qualität der Beiträge wären ein längeres Fazit, in welchem ein Bogen zwischen den einzelnen Beiträgen gezogen und diese aufeinander bezogen werden, wünschenswert gewesen. So wird die Leserschaft ein umfassendes und abschliessendes Urteil zum Vergleich von Japan mit den anderen Ländern im besprochenen Sammelband vermissen. Auch wird in der Einleitung nicht auf den dritten Teil des Buches mit den kurzen Darstellungen eingegangen. Zwar sind diese Selbstportraits gerade als Quellen für die Migrationsforschung von hohem Interesse, jedoch kann nur darüber spekuliert werden, nach welchen Kriterien die Auswahl der Organisationen und Akteure erfolgt ist. Trotz dieser Wermutstropfen und Einschränkungen muss abschliessend nochmals die hohe Qualität fast aller Beiträge im Sammelband hervorgehoben werden, welche neue und wichtige Denkanstösse vermitteln und den Sammelband zu einer Pflichtlektüre für alle diejenigen machen, die sich für die neue Immigration nach Japan und den damit verknüpften Folgen für Japan interessieren.

Literaturverzeichnis

- BARTRAM, David
2000 "Japan and Labor Migration: Theoretical and Methodological Implications of Negative Cases." *International Migration Review* 34.1: 5–32.
- CHIAVACCI, David
2011 *Japans neue Immigrationspolitik: Ostasiatisches Umfeld, ideelle Diversität und institutionelle Fragmentierung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- DOUGLASS, Mike / Glenda S. ROBERTS (Hg.)
1999 *Japan and Global Migration: Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society*. London: Routledge.
- IGUCHI, Yasushi 井口泰
2001 *Gaikokujin Rōdōsha Shinjidai* 外国人労働者新時代. Tōkyō: Chikuma Shobō.

- IYOTANI, Toshio 伊豫谷登士翁 / KAJITA Takamichi 梶田孝道 (Hg.)
 1992 *Gaikokujin Rōdōsharon: Genjō kara Riron he* 外国人労働者論: 現状から理論へ. Tōkyō: Kōbundō.
- JILPT (JAPANESE INSTITUTE OF LABOUR POLICY AND TRAINING) 日本労働政策研究・研修機構
 2011 *Seikai Dōji Fukyō Ato no Sangyō to Jinzai no Katsuyō ni kan suru Chōsa – Gaikokujin Rōdōsha no Hatarakikata ni kan suru Chōsa* 世界同時不況後の産業と人材の活用に関する調査・外国人労働者の働き方に関する調査. Tōkyō: JILPT (Chōsa Shirīzu, No. 83).
- KAJITA, Takamichi 梶田孝道 / TANNO Kiyoto 丹野清人 / HIGUCHI Naoto 樋口直人
 2005 *Kao no Mienai Teijūka: Nikkei Burajirujin to Kokka – Shijō – Imin Nettowāku* 顔の見えない定住化: 日系ブラジル人と国家・市場・移民ネットワーク. Nagoya: Nagoya Daigaku Shuppankai.
- KAJITA, Takamichi 梶田孝道 / MIYAJIMA Takashi 宮島喬 (Hg.)
 2002 *Kokusaika suru Nihon Shakai* 国際化する日本社会. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- KOIKE, Osamu 小池治
 1996 “Seisaku Tenkan to Kanryō no Biheibia: Gaikokujin Rōdōsha Mondai o Jirei ni 「政策転換と官僚のビヘイビア: 外国人労働者問題を事例に」.” *Ibaraki Daigaku Seikei Gakkai Zasshi* 茨城大学政経学会雑誌 64: 17–35.
- KOREKAWA, Yū 是川夕
 2012 *Nihon ni okeru Gaikokujin no Teijūka ni tsuite no Shakai Kaisōson ni yoru Bunseki: Shokugyō Tassei to Sedaikan Idō ni Shōten o atete* 日本における外国人の定住化についての社会階層論による分析: 職業達成と世代間移動に焦点をあてて. Tōkyō: Economic and Social Research Institute (ESRI Discussion Paper Series, No. 283).
- LE BAIL, Hélène
 2012 *Migrants Chinois Hautement Qualifiés: Mobilité Transnationale et Identité Citoyenne des Résidents Chinois au Japon*. Paris: Indes Savantes.
- LIU-FARRER, Gracia
 2011 *Labour Migration from China to Japan: International Students, Transnational Migrants*. New York: Routledge.

MASUTANI, Hideki

2009 *Imin – Nanmin – Gaikokujin Rōdōsha to Tabunka Kyōsei: Nihon to Doitsu / Rekishi to Genjō* 移民・難民・外国人労働者と多文化共生 : 日本とドイツ / 歴史と現状. Tōkyō: Yūshisha.

MORI, Hiromi

1997 *Immigration Policy and Foreign Workers in Japan*. Basingstoke: Macmillan.

NDL (NATIONAL DIET LIBRARY) 国立国会図書館調査及び立法考査局 (Hg.)

2008 *Jinkō Genshō Shakai no Gaikokujin Mondai: Sōgō Chōsa Hōkokusho* 人口減少社会の外国人問題: 総合調査報告書. Tōkyō: NDL.

ONAI, Tōru 小内透 / SAKAI Eshin 酒井恵真 (Hg.)

2001 *Nikkei Burajirujin no Teijūka to Chi'iki Shakai: Gunmaken Ōta – Ōizumi Chiku o Jirei toshite* 日系ブラジル人の定住化と地域社会: 群馬県太田・大泉地区を事例として. Tōkyō: Ochanomizu Shobō.

ONAI, Tōru 小内透 (Hg.)

2009 *Kōza Toransunashinaru na Idō to Teijū: Teijūka suru Zainichi Burajirujin to Chi'ichi Shakai* 講座トランスナショナルな移動と定住: 定住化する在日ブラジル人と地域社会. 3 Bände. Tōkyō: Ochanomizu Shobō.

ROTH, Joshua Hotaka

2002 *Brokered Homeland: Japanese Brazilian Migrants in Japan*. Ithaca: Cornell University Press.

SUZUKI, Emiko 鈴木江理子

2009 *Nihon de Hataraku Hiseiki Taizaisha: Karera ha “Konomashiku nai Gaikokujin Rōdōsha” nano ka?* 日本で働く非正規滞在者: 彼らは「好ましくない外国人労働者」なのか? Tōkyō: Akashi Shoten.

TANNO, Kyoko 丹野清人

2007 *Ekkyō suru Koyō Shisutemu to Gaikokujin Rōdōsha* 越境する雇用システムと外国人労働者. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

TSUDA, Takeyuki

2003 *Strangers in the Ethnic Homeland: Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective*. New York: Columbia University Press.

WATANABE, Masako 渡辺雅子 (Hg.)

1995 *Kyōdō Kenkyū Dekasegi Nikkei Burajirujin* 共同研究出稼ぎ日系ブラジル人. 2 Bände. Tōkyō: Akashi Shoten.

WEINER, Myron / HANAMI Tadashi (Hg.)

1998 *Temporary Workers or Future Citizens? Japanese and U.S. Migration Policies*. Houndsmills: Macmillan Press.

YORIMITSU, Masatoshi 依光正哲 (Hg.)

2005 *Nihon no Imin Seisaku o Kangaeru: Jinkō Genshō Shakai no Kadai*
日本の移民政策を考える：人口減少社会の課題. Tōkyō: Akashi
Shoten.

ZOLBERG, Aristide R.

1989 “The Next Waves: Migration Theory for a Changing World.” *International Migration Review* 23.3: 403–430.

David Chiavacci