

Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **69 (2015)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rezensionen – Comptes rendus – Reviews

Babb, James (ed.): *The SAGE Handbook of Modern Japanese Studies.*

London: SAGE, 2015, xxii & 648 pp., ISBN 978-1-8486-0663-0 (hardcover); 978-1-4739-0879-6 (electronic version).

Reviewed by **David Chiavacci**, Zuerichbergstr. 4, Zurich 8032, Switzerland,
E-mail: david.chiavacci@uzh.ch

DOI 10.1515/asia-2015-0049

The new handbook of modern Japanese studies is a voluminous work that contains five parts (land, history and culture; society; medicine and health care; politics and foreign relations; economy), 33 individual articles and 672 pages in total. To get such a work together is a huge achievement and we have to congratulate James D. Babb as the single editor and the involved staff of SAGE for their immense work and successful persistence. Anybody who ever edited a special issue or an edited volume will feel sympathetic with the editor when he mentions in the acknowledgements that the project has taken a long time and had to get back on track, as well as when he thanks his wife, hoping that she “will hopefully never have to hear [him] talk about this project again” (p. xvii). Still, beyond its biblical dimensions, we have to congratulate James D. Babb foremost for this new handbook because of the quality of its contributors and content. The list of authors reads like a who’s who of leading scholars who have greatly contributed in recent years to our current understanding of Japanese society, economy, and politics. Hence, it is hardly surprising that the articles are, in general, well-balanced introductions to their topics and include at the same time up-to-date information about new developments as well as recent research results and current scholarly debates.

It is not possible to do full justice to this state-of-the-art handbook and its many articles in a short book review, but arguably the best way to evaluate this handbook is by comparing its structure with other handbooks, reference works, and scholarly introductions on Japan. After all, in recent years, a large number of such books and new editions have been published in English on Japan’s society (Bester et al. 2011; Hendry 2013; Kreiner et al. 2004; Sugimoto 2014), its economy (Flath 2014), and its politics (Gauder 2011; Hayes 2009; Hook et al. 2012; Inoguchi/Jain 2011; Shinoda 2013). Moreover, handbooks and introductions on current Japan have also been published in other languages (in German, for example: Kevenhörster et al. 2010) or on specific topics like, for example, Japan’s demographic development (Coulmas et al. 2008), its current critical issues (Kingston 2014) or its contemporary religions (Prohl/Nelson 2012; Swanson/Chilson

2006). And Kinokuniya has published a few years ago a collection of three volumes about postwar Japanese studies (Iwasaki et al. 2008–2009).

The main focus of the new Sage handbook is clearly on the core research in social sciences and not on connected cultural studies. It includes a first part on land, history, and culture, this part consists of articles on modern history (Andrew Cobbing), social anthropology (Carolyn S. Stevens), religion (Lucia Dolce), mass media (Katja Valaskivi), geography (Mary McDonald), and regionalism (Anthony Rausch). The only article on a cultural topic is by Noriaki Nishiyama on heritage management. Japan's mass culture, including anime, manga, J-pop, movies, or TV drama, as well as connected themes like cool Japan or Japan's (new) soft power, are mentioned in several contributions, but comprehensive analysis of these topics and articles devoted to them are not included in the handbook. In view of the recent boom of these themes in Japanese studies as well as of their rising importance for Japan's international standing and perception, this omission is rather surprising. Anybody interested in an overview and introductory discussions of Japan's mass culture and its recent boom abroad will still have to consult the third part of the handbook by Bester et al. (2011: 199–285).

The second part on Japan's society includes contributions on education (Robert W. Aspinall), feminism (Vera Mackie), sexuality (Marc McLelland), gender (Joyce Gelb), policing (David T. Johnson), and organized crime (Peter Hill). Hence, in comparison to other introductions and handbooks on Japan's society, the emphasis is strongly on the diversity and fringes of Japanese society as well as on deviant behavior and its social control in Japan. The mainstream middle class families as the societal core is rather sidelined, respectively discussed only as background foil. This may show how far Japanese studies and its main sociological research questions have changed in recent decades. However, it is still surprising that, for example, Ezra Vogel's classical study on the new urban middle class (Vogel 1963) is not quoted even once in a handbook on modern Japanese studies. Moreover, even if emphasizing Japan's social diversity is representative for current social-anthropological and sociological research on Japan, one cannot help to register that certain dimensions of diversity and social inequality like social class or ethnic minorities have not been devoted their own articles. In view of the heated debate on rising income, declining social mobility, and new poverty in Japan under the slogan of "gap society" (*kakusa shakai*) or new immigration movements and, hence, new ethnic minorities, such contributions would have been of high relevance. Moreover, again, in contrast to other introductory publications, family as a core element of Japan's society and an important topic in past and current social science research on Japan is also not fully covered in its own chapter. Finally, readers might also miss a chapter on national identity, nationalism, and *nihonjinron*. The only chapter on ideological or discursive aspects is the one discussing feminism.

Medicine and health care are the themes of the third part of the handbook. It includes chapters on the history of Japanese medicine (Izumi Yokoyama and Michael D. Fetters), health care (Jonathan E. Rodnick, Izumi Yokoyama, and Michael D. Fetters), medical education (Michael D. Fetters and Izumi Yokoyama), bioethics (Michael D. Fetters), and mental health (Denise St Anault). As the editor highlights in his introduction, this part “is an encyclopedic overview of the topic which has no parallel in English” (p. xxii), and some readers will more than welcome the innovative character of the handbook by extensively addressing this theme. Still, as a handbook on Japanese studies, the inclusion of this part might also seem a little bit forced. Studies and research on Japan’s medicine and health care have regularly been published in Japanese studies, but in view of the frequency of thematic publications, a part on another topic like, for example, family, demographic development, and social welfare would have been more representative for Japanese studies as a research field in recent years. There might have been good reasons and considerations for including a whole part on medicine and health care in the handbook, but unfortunately they are not explained or even hinted at in the introduction.

The fourth part is devoted to Japan’s politics and foreign relations. It begins with an introductory chapter on the study of Japan and Japanese politics in political science (James Babb) and continues with contributions on parties and elections (Kenneth Mori McElwain), postwar democracy (Sherry Martin Murphy), civil society (Yuko Kawato, Robert J. Pekkanen, and Hidehiro Yamamoto), international relations (Christopher W. Hughes), globalization (Hugo Dobson), and US-Japanese relations (Paul Midford), and concludes with a chapter on Chinese-Japanese relations (Caroline Rose). In comparison with the second part on society, this part on politics includes all-important topics and is well-balanced regarding the main themes, which are similar to those of other introductions to Japanese politics. This may also reflect the fact that political science is currently a much more homogeneous and structured research field in comparison to sociology, which has become in recent decades a very fluid research field that is increasingly diversifying into subfields. Still, one could argue that all the more a general introduction in the part on society on the main developments in the sociology of Japan like the fine introduction about research and theorizing in political sciences on Japan by James Babb would have been welcome and even more useful for a handbook on Japanese studies. As sociology as a research field is so diversified, we are in dear need of comprehensive and well-informed overviews that contextualize single developments.

Finally, economy is the topic of the fifth and final part of the handbook. Starting with a general overview on the Japanese economy (Marcus Rebeck), it contains contributions on business and management (Parissa Haghirian),

consumption (Parissa Haghirian), labor relations (Akira Suzuki), foreign workers (Gabriele Vogt), agriculture (Aurelia George Mulgan), and energy (Alexandru P. Luta and Paul Midford). Also, this part has some surprising omissions. Obviously one would have expected chapters on Japan's trade and its finance system, but also a contribution focusing on economic reforms and their impact would have reflected the main discussion point in Japan's current economic policies and recent research on Japan's political economy. In comparison to the introduction on the Japanese economy by Flath (2014), the chapters are written for a general readership and also easily understandable without any knowledge of economics.

To sum up, the new handbook surely convinces its readership by the quality of its contributors and their chapters. Still, regarding the topics, one has to note some surprising omissions and gaps in comparison to other handbooks and introductions available. Apart from the above mentioned topics missing in the different parts, whole important fields in modern Japanese studies like law are not included in the new handbook. In view of some other chapters on heritage management or the strong focus on medicine and health care, some readers may regard the new handbook as somehow one-sided and not fully covering the whole field. Others, on the other hand, may praise its innovative character. Moreover, references to scientific publications in Japanese are generally rather sparse in the quoted literature in the contributions. This reflects the fact that especially social science research on Japan in English is increasingly becoming its own cosmos somehow detached from Japanese research that is not published in English. Still, especially for a handbook on modern Japanese studies, it would have been highly valuable and rewarding to engage more with Japan's social sciences and to reflect on the interrelationship and mutual influences between Western and Japanese research on Japan. In this regard, we have to speak of a missed opportunity.

With a hefty list price of £110.00 for the printed hardcover, respectively £55.00 for the electronic version, the handbook will hardly be bought by many students of Japanese studies. Still, in view of its quality and up-to-date information, it is an obligatory purchase for all libraries that take Japan seriously. Its contributions will surely be broadly used in higher education in introduction courses on Japan and in introductory sessions of advanced teaching on Japan.

Bibliography

- Bester, Victoria Lyon / Bester, Theodore C. / Yamagata, Akiko (eds.) (2011): *Routledge Handbook of Japanese Culture and Society*. London: Routledge.
- Coulmas, Florian / Conrad, Harald / Schad-Seifert, Annette / Vogt, Gabriele (eds.) (2008): *The Demographic Challenge: A Handbook about Japan*. Leiden: Brill.

- Flath, David (2014 [third edition]): *The Japanese Economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaunter, Alisa (ed.) (2011): *The Routledge Handbook of Japanese Politics*. London: Routledge.
- Hayes, Louis D. (2009 [fifth edition]): *Introduction to Japanese Politics*. Armonk: M.E. Sharpe.
- Hendry, Joy (2013 [fourth edition]): *Understanding Japanese Society*. London: Routledge.
- Hook, Glenn D. / Gilson, Julie / Hughes, Christopher W. / Dobson, Hugo (2012 [third edition]): *Japan's International Relations: Politics, Economics and Security*. London: Routledge.
- Inoguchi, Takashi / Jain, Purnendra (eds.) (2011): *Japanese Politics Today: From Karaoke to Kabuki Democracy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Iwasaki, Minoru 岩崎稔 / Chizuko, Ueno 千鶴子上野 / Akihiro, Kitada 暁大北田 / Yōichi, Komori 陽一小森 / Ryūichi, Narita 龍一成田 (eds.) (2008–2009): *Sengo Nihon Sutadizu 戦後日本スタディーズ* [3 vols.]. Tōkyō: Kinokuniya Shoten.
- Kevenhörster, Paul / Pascha, Werner / Shire, Karen (2010 [second edition]): *Japan: Wirtschaft – Gesellschaft – Politik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kingston, Jeff (ed.) (2014): *Critical Issues in Contemporary Japan*. London: Routledge.
- Kreiner, Josef / Möhwald, Ulrich / Ölschleger, Hans Dieter (eds.) (2004): *Modern Japanese Society*. Leiden: Brill.
- Prohl, Inken / Nelson, John (eds.) (2012): *Handbook of Contemporary Japanese Religions*. Leiden: Brill.
- Shinoda, Tomohito (2013): *Contemporary Japanese Politics: Institutional Changes and Power Shifts*. New York: Columbia University Press.
- Sugimoto, Yoshio (2014 [fourth edition]): *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swanson, Paul / Chilson, Clark (eds.) (2006): *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Vogel, Ezra F. (1963): *Japan's New Middle Class: The Salary Man and His Family in a Tokyo Suburb*. Berkeley: University of California Press.

Gentz, Joachim (2013): *Understanding Chinese Religions* (Understanding Faith). Edinburgh: Dunedin, 160 S., ISBN 978-1-903765-77-7

Besprochen von **Philipp Hetmanczyk**, Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich, Kantonsschulstrasse 1, 8001 Zürich, Schweiz, E-mail: philipp.hetmanczyk@uzh.ch

DOI 10.1515/asia-2015-1050

Nach Auskunft des Klappentextes versteht sich die Serie *Understanding Faith* als „first readers for students of comparative religion“. Der vorliegende Band *Understanding Chinese Religions* von Joachim Gentz ist in diesem Sinne als Einführungswerk in die Thematik chinesischer Religion(en) konzipiert. Die Klammersetzung entspricht der zweifachen Schwerpunktsetzung des Buches, die Gentz vornimmt. Einer dieser Schwerpunkte liegt auf dem historischen Überblick über verschiedene Religionen in China, was auch den Grossteil des Buches ausmacht. Der zweite Schwerpunkt wurde von Gentz auf die Behandlung theoretisch-systematischer Fragestellungen gelegt, die an verschiedener Stelle des Buches, vor allem aber in dem einführenden Kapitel „What is Chinese Religion(s)“ zum Tragen kommen. Sowohl in historischer als auch in theoretischer Hinsicht hebt sich die von Gentz getroffene Auswahl und Behandlung der Inhalte von anderen Einführungswerken in das Themenfeld chinesischer Religion ab.

So fällt bei der Auswahl der behandelten religiösen Traditionen zunächst auf, dass Christentum und Islam in China nicht berücksichtigt werden. Stattdessen beschränkt sich Gentz auf die Darstellung der religiösen Vorstellungen und Praktiken der Shang- und Zhou-Dynastien. Daran anschliessend werden in einzelnen Kapiteln Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus und das als „Volksreligion“ (*Popular Religion*) bezeichnete Ensemble der lokalen Religionen Chinas behandelt. In der Begründung für diese Auswahl verweist Gentz darauf, dass er „Chinese religions“ nicht als Summe all jener Religionen verstehe, die in China praktiziert wurden und werden. Das, was Gentz schliesslich unter dem Titel „Chinese religions“ behandelt, „is restricted to the set of religions that have officially been recognised by the pre-modern Chinese state.“ (S. xvi). Gentz' Auswahl ist folglich nicht geographisch begründet, sondern dadurch, was im vormodernen China nach Gentz als „Religion“ behandelt wurde. Hier wäre zu überlegen, ob diese Begründung für die thematische Auslassung von Christentum und Islam in China in einem Einführungsband zu chinesischen Religionen hinreichend ist, schliesslich könnten auch Christentum und Islam aufgrund ihrer spezifischen Ausformungen, die sie in China angenommen haben, als „chinesische Religionen“ bezeichnet werden. Darauf verweist Gentz auch selbst, wenn er feststellt, dass die Religionen, die in China praktiziert wurden, zahlreiche Gemeinsamkeiten ausgebildet haben,

„that allow us to identify all these faiths and practices as *Chinese religions*“ (S. 2). Weshalb sich Gentz also trotz dieser Bandbreite chinesischer Religionen letztlich auf die Auswahl derjenigen Traditionen beschränkt, die von Seiten des vormoderne chinesischen Staates anerkannt wurden, bleibt fraglich. Die Antwort darauf scheint jedoch in Gentz' spezifisch systematisch-theoretischem Interesse zu liegen. Dieses besteht in der Frage nach den objektsprachlich verfügbaren Begriffen und Konzepten und deren analytisch angemessener Systematisierung zum „Verständnis“ chinesischer Religion:

Before reflecting our own perspectives on Chinese religions it is important to ask how the Chinese understood or defined their own religions in pre-modern times? Is there an equivalent of the Western notion of religion in Chinese tradition? (S. 3).

Gentz geht es folglich um die Angemessenheit der Kategorie Religion bzw. inwiefern sich diese aus den chinesischen Quellen rekonstruieren lässt. Damit nimmt Gentz Bezug auf eine theoretische Debatte, die seit längerem innerhalb der Religions- und Asienwissenschaften geführt wird und innerhalb derer die Religionskategorie dahingehend zur Disposition gestellt wurde, dass es sich bei ihr um eine spezifisch westliche Kategorie handele, die erst im Zuge von Mission und Kolonialismus globale Bedeutung erlangt habe. Zuvor habe es in den verschiedenen Sprachen und Gesellschaften Asiens keine terminologische und konzeptuelle Entsprechung gegeben. Die daraus abgeleiteten Forschungsfragen nach der Validität dieser These sowie nach den potentiellen vormodernen Religionskonzepten in Asien hat folglich auch in „Understanding Chinese Religions“ ihren Niederschlag gefunden.¹ Dass Gentz von „chinesischen Religionen“ spricht, deutet seine Position in dieser Debatte bereits an. Gleichwohl ist Gentz kein Vertreter *einer* chinesischen Religion im Sinne eines alle chinesischen Religionen überspannenden Systems, wonach die einzelnen Traditionen lediglich als Repräsentationen dieses Systems fungierten. Diese These gehört nicht nur zu den älteren Perspektiven auf das Problem chinesischer Religion (vorgebracht von J. J. M. de Groot [1854–1921] oder Marcel Granet [1884–1940]), sondern sie wurde auch in jüngerer Zeit im Kontext der oben genannten Debatte wiederholt.² Gentz verwendet hingegen fast ausschliesslich den Plural und spricht überwiegend von *Religionen*. Die Frage nach einem vormodernen chinesischen Religionskonzept impliziert zwar dennoch *eine* chinesische Religion im Singular, dieses bezieht sich aber eben nicht auf eine übergeordnete, integrierte

¹ Siehe die Beiträge in Schalk 2013.

² Feuchtwang 2013.

Systematik von religiösen Institutionen und Strukturen. Vielmehr spricht Gentz von Religion im Singular im Sinne einer Ordnung von Begriffen, die es philologisch zu erschliessen gelte, um daraus auf ein potentiell-religionskonzept schliessen zu können. Insofern kann auch seine Beschränkung auf die Behandlung von Traditionen, die staatliche Förderung erfahren haben, als Versuch verstanden werden, den zu behandelnden Gegenstandsbereich „chinesischer Religionen“ primär aus dem textlichen Quellenmaterial heraus zu bestimmen.

Die Problematik des Religionsbegriffs in Asien scheint jedoch nicht nur einen Einfluss auf die thematische Auswahl und deren Begründung gehabt zu haben, sondern auch auf den Aufbau des Buches. Denn indem Gentz die terminologische Problematik an den Anfang des Buches stellt, können die daran anschliessenden Kapitel als weitergeführte Auseinandersetzung mit dieser Thematik gelesen werden. So zum Beispiel, wenn Gentz im ersten Kapitel darauf hinweist, dass der moderne chinesische Religionsbegriff (*zongjiao*) in China kaum die Konfigurationen und Ordnungen des religiösen Feldes in China wiedergebe, wie es vor dem ausgehenden 19. Jh. bestanden habe, da es sich bei diesem Begriff um einen westlichen Term handele, der China am Ende des 19. Jh. durch Übersetzung aus dem Japanischen erreicht habe (S. 3). Dementsprechend widmet sich Gentz im daran anschliessenden zweiten Kapitel „The landscape of Chinese religions“ der Rekonstruktion und Skizzierung eines vormodernen religiösen Feldes und dessen Ordnungskonstellationen. Das Kapitel zum Konfuzianismus beginnt mit der Frage, ob es sich eine Religion handele oder nicht (S. 53) und das Kapitel zu den lokalen Traditionen Chinas (zusammengefasst unter dem Begriff „popular religion“) greift ebenfalls die Begriffsproblematik auf, indem Gentz aufzeigt, dass diese Traditionen sowohl von Seiten der westlichen Chinaforschung als auch von Seiten des modernen chinesischen Staates nicht als Religion wahrgenommen wurden (S. 113). Im letzten Kapitel des Buches kehrt Gentz zur Eingangsproblematik des modernen Religionsbegriffs zurück und beleuchtet dessen Aneignungsprozess in China sowie dessen religionspolitische Folgewirkungen. Neben der immer wieder auftauchenden Begriffsproblematik, die sich als gleichsam roter Faden durch das Buch zieht, präsentiert Gentz eine Fülle von historischem Material, anhand dessen er die Formation und Veränderung der verschiedenen Traditionen Chinas auf engem Raum sehr gut verständlich und für den Leser zugänglich aufbereitet. Die Stärke des Buches besteht sodann auch darin, dass Gentz, trotz der Kürze der Darstellung, das Material stets differenziert präsentiert und zu keiner Zeit auf eindimensionale Narrative zurückgreift. Die an verschiedenen Stellen vorgenommene Problematisierung des Religionsbegriffs bringt zudem eine zusätzliche Reflexionsebene in den Text ein. „Understanding Chinese Religions“ bietet damit nicht nur eine vielfältige Einführung in die wichtigen Themen

chinesischer Religionsgeschichte, sondern verdeutlicht auch die Bedeutung theoretisch-systematischer Fragestellungen gegenüber dem historischen Gegenstand.

Ogleich Gentz' systematischer Fokus insgesamt eine klare Bereicherung für die Einführung in die chinesische Religionsthematik darstellt, wirft sie dennoch Probleme auf, die im Folgenden diskutiert werden sollen. Da sich der systematische Fokus des Buches insbesondere auf die Frage der Religionsbegrifflichkeit richtet, liegen auch die Probleme in diesem Bereich. Insbesondere wenn es Gentz darum geht, ein potentiell vormodernes Konzept von Religion zu rekonstruieren. Diesem Anliegen nimmt sich Gentz im Kapitel „What is Chinese Religion(s)?“ an. Um es vorwegzunehmen: das Buch als Ganzes beantwortet diese Frage besser als das der Frage gewidmete Kapitel. Wie weiter oben bereits angesprochen, ergibt sich das Erkenntnisinteresse an einem vormodernen Religionskonzept aus der Diagnose, dass der Religionsbegriff ein westlicher sei, zu dessen zugrundeliegendem Konzept im vormodernen China keine Entsprechung bestanden habe, während der moderne chinesische Religionsbegriff selbst das Produkt der Aneignung des westlichen Religionsbegriffs darstelle. Gentz geht es daher um das Auffinden von Begriffsordnungen, anhand derer sich Rückschlüsse auf eine vormoderne Religionskategorie ziehen lassen. Gentz versucht dies, indem er der Frage nachgeht, ob die im Buch behandelten Traditionen im vormodernen China als eine grössere konzeptionelle Einheit aufgefasst wurden. Hierfür fokussiert Gentz auf vier Dimensionen: Wurden die verschiedenen Traditionen *diskursiv* zusammengefasst? Gab es *Institutionen*, welche die verschiedenen Traditionen als Einheit behandelten? Wurde sie aufgrund bestimmter Merkmale unter bestimmten *Klassifikationen* zusammengefasst? Gab es eine generische *Terminologie*, die auf die verschiedenen Traditionen angewendet wurde? (S. 4)

Gentz kann zwar überzeugend aufzeigen, dass Traditionen verschiedentlich begrifflich und institutionell zusammengefasst oder gemeinsam behandelt wurden. Inwiefern dies jedoch als Indikator eines zugrundeliegenden Religionskonzepts verstanden werden kann, bleibt zwiespältig. So zeigt Gentz beispielsweise, dass Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus in der diskursiven Einheit der sog. „Drei Lehren“ (*sanjiao*) zusammengefasst wurden. Der „Drei Lehren“-Diskurs diene Gentz zufolge der Herstellung „interreligiöser“ Kompatibilität und der Term *jiao* („Lehre“) könne in diesem Kontext als religionsspezifischer Begriff und gemeinsamer Referent für die drei „Religionen“ verstanden werden. Gentz merkt aber zudem an, dass der Term *jiao* in anderen Kontexten auch nicht-religiöse „Lehren“ bezeichne (S. 5, 11). Diese Unterscheidung von religiösem und nicht-religiösem Verwendungskontext ist nicht im Begriff *jiao* selbst angelegt, sondern in Gentz' Klassifikation bestimmter „Lehren“ als Religionen und

anderer als Nicht-Religion. Wenn die konzeptionellen Einheiten, die in den genannten vier Dimensionen festgestellt wurden, Auskunft über mögliche Religionskonzepte geben sollen, dann impliziert dies, dass innerhalb dieser Einheiten Religionen zueinander in Beziehung gesetzt wurden. Dass dies nicht unbedingt der Fall sein muss, zeigt Gentz mit der im Konfuzianismus-Kapitel aufgeworfenen Frage, ob der Konfuzianismus eine Religion sei, selbst an. Wenn die „Drei Lehren“ folglich als Gruppierung von drei Religionen verstanden werden (wofür es gute Gründe gibt), dann fragt Gentz aber nicht nur nach einem Religionskonzept, sondern setzt auch selbst eines voraus. Dass dieses explizit gemacht würde, erscheint aus zwei Gründen relevant. 1. Wenn, wie Gentz feststellt, ein Grossteil der westlichen Religionsmodelle anhand der drei monotheistischen Religionen formuliert wurde, welche auf die religiöse Situation des vormodernen China jedoch nicht zuträfen (S. 19), dann müsste wohl explizit gemacht werden, aufgrund welchen alternativen Modells ein vormoderne Feld von Praktiken, Vorstellungen und Begriffen identifiziert werden kann, das als potentieller Kandidat für die Rekonstruktion eines vormodernen chinesischen Religionskonzeptes in Frage kommt. Andernfalls ist nicht klar, inwiefern sich das von Gentz implizierte Religionskonzept, auf dessen Grundlage die chinesischen Tatbestände als Religion interpretiert und bezeichnet werden, von denjenigen westlichen Religionsmodellen unterscheidet, von denen Gentz sich distanziert. 2. Es besteht eine Spannung, wenn Gentz einerseits westliche Religionsmodelle als unzureichend bezeichnet, andererseits aber zu der Schlussfolgerung kommt:

[...], there were groupings of what Westerners call religions or religious affairs in pre-modern China in linguistic, institutional and classificatory systems, but there was no terminology that was religion specific. (S. 11)

Demzufolge wäre nicht nur keine religionsspezifische Begrifflichkeit vorhanden, sondern die konzeptionellen Gruppierungen, die Gentz hinsichtlich eines potentiellen vormodernen Religionskonzeptes prüft, wären auch nur aus Perspektive eines westlichen Religionsmodells als Religion zu verstehen. Auch hier stellt sich die Frage, welches Religionsmodell gemeint ist. Eine Klärung wäre hier wünschenswert gewesen. So wird nicht deutlich, ob es sich bei diesem „westlichen Religionsmodell“ um jenes handelt, von dem sich Gentz distanziert, weil es zu sehr an den monotheistischen Religionen ausgerichtet sei, oder ob Gentz hier ein anderes Religionsmodell im Sinn hat, welches ihm erlaubt, die Traditionen des vormodernen China als „Religionen“ zu interpretieren. Eine Klärung dieser terminologischen Voraussetzungen wäre umso wünschenswerter, als Gentz im Vorwort selbst deutlich macht: „Chinese religions are not just ‘out there’ waiting to be put in words“ (S. xvi).

Bei der angesprochenen Klärung des analytischen Religionskonzepts geht es nicht um das Unterfangen einer universalen Religionsdefinition und deren Probleme, sondern um die Klärung eines Religionskonzeptes, das den spezifischen Bedingungen des vormodernen China als Anwendungsbereich genügt. Die Kriterien eines solchen Religionskonzepts wären beispielsweise die Funktion, kosmologische Ordnungsentwürfe zu formulieren, innerhalb derer weder eine klare Trennung zwischen den Bereichen Philosophie, Politik oder Medizin besteht, wobei diese Ordnungsentwürfe als Klassifikationssystem im Sinne Durkheims spezifiziert werden könnten. Die Realisierung und Aufrechterhaltung dieser Ordnung durch Riten (*li*) und Kultivierungspraktiken wäre ein weiterer Aspekt. Gentz selbst führt in den verschiedenen Kapiteln hierzu reichhaltiges Material an. Eine synthetisierende Aufnahme des historischen Materials in die begrifflichen Prämissen und deren Explizierung erscheint notwendig, um den Untersuchungsbereich für die Analyse potentieller vormoderner Religionskonzepte zu spezifizieren. Dies wäre auch die Bedingung, um zu klären, aufgrund welchen analytischen Religionskonzeptes zwar der Konfuzianismus, nicht aber beispielsweise das vormoderne chinesische Postwesen in die Untersuchung einbezogen werden sollte.

Bibliographie

Feuchtwang, Stephan (2013): *The Anthropology of Religion, Charisma, and Ghosts. Chinese Lessons for Adequate Theory*. Berlin: de Gruyter.

Schalk, Peter (Hrsg.) (2013): *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*. Uppsala: Uppsala Universitet.

Görke, Andreas/Pink, Johanna (Hgg.): *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre* (Qur'anic Studies Series; 12). Oxford u. a.: Oxford University Press in Verbindung mit dem Institute of Ismaili Studies London, 2014, 576 S., ISBN 978-0-198-70206-1

Besprochen von **Regula Forster**, Seminar für Semitistik und Arabistik, Freie Universität Berlin, Fabeckstr. 23–25, Raum 1.2011, 14195 Berlin, Deutschland. E-mail: forster@zedat.fu-berlin.de

DOI 10.1515/asia-2015-1048

Der vorliegende Band ist aus einer im Jahr 2010 in Berlin abgehaltenen Tagung hervorgegangen, ergänzt die damals gehaltenen Vorträge aber um weitere Arbeiten zum Thema. Die Einleitung der beiden Herausgeber, Johanna Pink und Andreas Görke, ist dabei durchaus ambitioniert: Es geht ihnen mit dem Sammelband nicht so sehr darum, verschiedene Studien zur Koranexegese zusammenzustellen, sondern darum, die Grenzen des Genres Tafsīr neu zu bestimmen. In der Einleitung skizzieren sie zunächst den Stand der Forschung: Während die ältere Forschung Tafsīre sehr oft nur herangezogen hatte, um den Koran besser zu verstehen, also um herauszufinden, was der Text ‚eigentlich‘ bedeute, hat sich in den letzten Jahren ein Paradigmenwechsel vollzogen: Tafsīrforschung hat sich als eigene Disziplin etabliert. Korankommentare werden als eigenes Genre erforscht und in ihrem jeweiligen intellektuellen Kontext verortet. Dabei bleiben diverse Fragen offen und viele Felder unerforscht: sei dies chronologisch (die Zeit zwischen Ibn Kaṭīr und der Nahḍa ist vergleichsweise schlecht erforscht) oder analytisch (hermeneutische Prinzipien werden bis anhin nur selten diskutiert). Der Band zielt freilich nicht darauf ab, eine eindeutige Definition von Tafsīr zu geben, auch wenn in der Einleitung skizziert wird, welche Definitionen es gibt: eine, die den arabischen Begriff wörtlich nimmt, d. h. jede „Aktivität, die versucht, den Koran zu erklären oder zu interpretieren“ (S. 3) als Tafsīr bezeichnet; eine zweite, die etwas als Tafsīr akzeptiert, solange der Autor sein Werk so bezeichnet (also eine produktionsästhetische Sichtweise); und schließlich die Ansicht, dass es sich bei Tafsīr tatsächlich um ein klar definierbares literarisches Genre handelt, wie es Norman Calder in seinem berühmten Aufsatz von 1993 zu bestimmen versucht hat. Vielmehr soll der Band dazu beitragen, das Genre „Tafsīr“ und seine Position innerhalb der islamischen Geistesgeschichte zu überdenken. Dazu werden in der Einleitung auch die bisherigen Einteilungen des Genres (etwa nach dogmatisch-ideologischen Kriterien, in *bi-r-ra'y* vs. *bi-l-ma'tūr*, nach chronologischen Kriterien, insbesondere in „klassisch“ und „modern“ etc.) problematisiert.

Der Band ist in fünf Abschnitte gegliedert: beginnend mit der Frühzeit und endend mit einem Abschnitt zur Moderne, wobei die Abgrenzung der einzelnen

Abschnitte voneinander, dies sei vorweggenommen, nicht unbedingt zwingend ist. Der erste Abschnitt, „The Formation of Boundaries: Early Evolution of the Genre“ befasst sich mit der Entstehung des Genres und seinen intertextuellen Verknüpfungen mit anderen Disziplinen. Catherine Bronson diskutiert in „Eve in the Formative Period of Islamic Exegesis: Intertextual Boundaries and Hermeneutic Demarcations“ nicht nur, wie sehr die Figur Evas im Islam aufgrund jüdischer und christlicher Traditionen konzipiert wurde, sondern auch, wie sich im Tafsīr nach und nach aus einer zunächst paraphrastischen Exegese eine eigene, islamische haggadische Tradition etablierte. Die Vertreter dieser haggadischen Richtung hätten dabei ihre Erzählungen zunehmend so ausgestaltet, dass Eva – gegen den koranischen Grundtext – zum Ursprung allen Übels stilisiert wurde.

Der Beitrag von Claude Gilliot, „Mujāhid’s Exegesis: Origins, Paths of Transmission and Development of a Meccan Exegetical Tradition in its Human, Spiritual and Theological Environment“, konzentriert sich demgegenüber auf einen einzigen Exegeten, dessen Tafsīr in sehr unterschiedlichen Rezensionen überliefert ist. Der Mekkaner Muğāhid b. Ğabr (gest. 103/721 oder 104/722) ist vor allem als Geschichtenerzähler (*qāṣṣ*) bekannt, aber sein Tafsīr ist auch, wie Gilliot zeigen kann, um ‚rationalistische‘ Auslegungen bemüht, etwa wenn er die Möglichkeit einer Gottesschau ablehnt, bzw. theologisch relevant, wenn er narrativ die Prädestination rechtfertigt.

Einen ähnlichen Fall diskutiert Nicolai Sinai in „The Qur’anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early *Tafsīr* Literature“: Muqātils (gest. wohl 150/767) Tafsīr ist als haggadisch bekannt, doch ist er an vielen Stellen auch als paraphrastisch anzusprechen (eine Tendenz, die Rez. am Bsp. seines Kommentars zu Q 53:1–18 bereits nachgewiesen hat). Ausgehend von seinen Überlegungen zu Muqātil skizziert Sinai dann eine Entwicklung des frühen Tafsīr: Er spricht sich dafür aus, dass eine ‚echte‘ interpretative Auseinandersetzung mit dem Koran erst um ca. 80/700 an Gewicht gewonnen habe, während zunächst der Koran vor allem als liturgischer Text gesehen wurde. Die Rolle von Ibn al-‘Abbās als ‚Vater der Koranexegese‘ wäre dann eine Rückprojektion.

Der zweite Abschnitt des Bandes, „Disciplinary Boundaries and their Permeation: The Place of *Tafsīr* in Islamic Scholarship“, nimmt Texte in den Fokus, die normalerweise nicht in Studien zur Koranexegese erscheinen: So befasst sich Roberto Tottoli („Interrelations and Boundaries between *Tafsīr* and Hadith Literature: The Exegesis of Mālik b. Anas’s *Muwatṭaʾ* and Classical Qur’anic Commentaries“) mit Māliks *Muwatṭaʾ*, dem Basistext der Mālikīya. Er kann zeigen, dass dessen exegetisches Material in Tafsīren keine Aufnahme findet: Der juristische und der exegetische Diskurs waren offensichtlich klar voneinander getrennt.

Ignacio Sánchez („Shāfi‘ī Hermeneutics and Qur’anic Interpretation in al-Jāhīz’s *Kitāb al-‘Uthmāniyya*“) widmet sich dem abbasidischen Universalgelehrten al-Ĝāhīz

(gest. 255/869), der allerdings keinen Tafsīr (weder im weiteren noch im engeren Sinn) verfasst hat. Dass er hermeneutische Konzepte entwickelt hat und dass diese nur bedingt in das konventionelle Bild passen, das in al-Ġāḥiẓ einen Mu‘taziliten sieht, ist bemerkenswert, aber vielleicht doch in einem Band über Tafsīr nicht ganz am Platz.

Dagegen kann man sich fragen, inwiefern der Beitrag von Rebecca Sauer, „*Tafsīr between Law and Exegesis: The Case of Q. 49:9 (the Rebellion Verse/āyat al-baghy)*“ in diesen Abschnitt gehört, beschäftigt sie sich doch im Wesentlichen mit ‚klassischen‘ Tafsīren. Grenzüberschreitend ist hier in erster Linie, dass keine Grenzen überschritten werden, sondern die juristische Debatte weniger in den Tafsīren geführt wird, denn vielmehr in spezialisierten Werken über Jurisprudenz. Das heißt, dass manchmal die gleichen Autoren den gleichen Vers unterschiedlich behandeln, je nachdem ob sie gerade einen Tafsīr schreiben (in dem der Fokus stärker auf Ethik und Moral liegen wird) oder ein juristisches Kompendium.

Im Abschnitt „Boundaries of Dogma and Theology: The Expression of Ideas through *Tafsīr*“ geht es zunächst noch einmal um den Fall eines Theoretikers, der selbst keinen Tafsīr verfasst hat bzw. von dem zumindest kein Tafsīr erhalten geblieben ist: Nejmeddine Khalfallah zeigt in „al-Jurjānī: *Tafsīr* Theory between Linguistics and Theological Dogma“, wie der berühmte Grammatiker und Literaturtheoretiker (gest. 471/1078 oder 474/1082) auch eine Theorie der Exegese entwickelte, welche in der Folge starken Einfluss u. a. auf az-Zamaḥṣarī (gest. 538/1114) und Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210, nicht wie von Khalfallah angegeben 1209) ausübte. Al-Ġurġānī betont das Primat der Grammatik und betrachtet eine Vielzahl von Stellen als nur mit den Mitteln der Rhetorik interpretierbar (insbesondere als *tašbīh*, *isti‘āra* und *tamṭīl*). Dabei hält er eine Interpretation nur dann für zulässig, wenn sie mit den Vorgaben des sunnitischen Dogmas übereinstimmt.

In „Interpretation and Reasoning in al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār’s Qur’anic Hermeneutics“ führt Abdessamad Belhaj einen Fall vor, in dem ein Exeget sich um Ein-Eindeutigkeit des koranischen Textes bemüht. Neguin Yavari schließlich widmet sich in „*Tafsīr* and the Mythology of Islamic Fundamentalism“ zwei diametral unterschiedlichen modernen Exegeten: Sayyid Quṭb (gest. 1966) und Ayatollah Khomeini (gest. 1989). Beide vertreten einen politischen Islam, der auch in ihren exegetischen Werken deutlich hervortritt. Doch während Sayyid Quṭb seine eigene, literale Interpretation als absolut wahr ansieht, betont Khomeini die Vieldeutigkeit des Korans, wendet sich damit insbesondere gegen eine Laienexegese, wie gerade Quṭb sie vertritt, und verfißt stattdessen die Autorität der theologisch geschulten Elite.

Den vierten Abschnitt des Bandes, „Reassessing Conventional Boundaries: Chronology, Geography, Media and Authorship“, bestreiten nicht unwesentlich

die beiden Herausgeber selbst. Johanna Pink problematisiert in „Where does Modernity Begin? Muḥammad al-Shawkanī and the Tradition of *Tafsīr*“ den Begriff Moderne am Beispiel des reformerischen Theologen aš-Šawkānī (gest. 1835). Sie zeigt, dass dessen *Tafsīr* weder als modern noch als vor-modern gelten kann: So vertritt aš-Šawkānī einerseits zum Beispiel keinerlei reformerischen Ideale in der Geschlechterfrage, und er bemüht nirgends wissenschaftliche Erkenntnisse für seine Erklärungen von Wundern u.ä., andererseits kann er in Bezug auf sein Ideal der „wahren Religion“ durchaus als ein Vertreter der Moderne angesehen werden kann.

Andreas Görke widmet sich dagegen den „Grenzen“ des Genres *Tafsīr* in Bezug auf Medium, Akteure und geographische Verortung („Redefining the Borders of *Tafsīr*: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Regional Particularities“). Am Beispiel der Mondspaltung (Q 54:1) zeigt er, dass die *Tafsīr*-forschung wichtige Aspekte wie mündliche Traditionen, Laienautoren und vor allem *Tafsīr* von außerhalb der arabischsprachigen Welt bisher sträflich vernachlässigt hat und wie sehr eine Berücksichtigung dieser Elemente unsere Sicht auf das Phänomen *Tafsīr* bereichern würde.

In dem letzten Beitrag des Abschnittes, „*Tafsīr* and the Intellectual History of Islam in West Africa: The Nigerian Case“, gewährt Andrea Brigaglia Einblick in das Verhältnis von schriftlicher und mündlicher Exegesetradition in Westafrika bzw. spezifisch in Nigeria. Er zeigt auf, dass Koranexegese in Westafrika eine lange Tradition hat, auch wenn schriftliche Zeugnisse selten sind: Kommentiert wurde – und wird – der Koran vorwiegend mündlich, die Verschriftlichung bleibt die Ausnahme. Als wichtigste Quelle kann Brigaglia für die von ihm untersuchten, aus der mündlichen Tradition stammenden Werke durchwegs den *Tafsīr al-Ġalāyān* identifizieren.

Der fünfte und letzte Abschnitt, „An Expansion of Boundaries: The *Tafsīr* Tradition in Modern Times“, besteht aus drei recht unterschiedlichen Artikeln: Kathrin Klausings „Two Twentieth-century Exegetes between Traditional Scholarship and Modern Thought: Gender Concepts in the *Tafsīrs* of Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī and al-Ṭāhīr Ibn ‘Āshūr“ basiert auf ihrer Dissertation¹ und bietet eine knappe Zusammenschau der Genderkonzepte zweier sehr unterschiedlicher Exegeten am Beispiel von deren Interpretationen von Q 2:228 und Q 4:34 (obschon sie in der Einleitung nur Q 4:34 erwähnt). Der Artikel macht, wie schon der Beitrag von Pink, deutlich, dass Attribute wie ‚traditionell‘ oder ‚modern‘ grundsätzlich zu kurz greifen. So haben beide Autoren zwar ganz traditionelle Ausbildungen genossen und vertreten auch über weite Strecken scheinbar

¹ Klausning 2014.

‚traditionelle‘ Meinungen, sind aber doch – gerade in ihrer Konzeption von familiären Geschlechterrollen – ganz offensichtlich von modernen Diskursen geprägt.

Ähnliches gilt auch für den von Kathrin Eith untersuchten türkischen Theologen Öztürk („Yaşar Nuri Öztürk: A Contemporary Turkish *Tafsīr* Theorist“). Eith zeigt überzeugend, auf welche unterschiedlichen Quellen Öztürk sich in seiner exegetischen Arbeit (die sich nur ausnahmsweise in einem ‚genre-typischen‘ *Tafsīr* niederschlägt) bezieht: Vormoderne Werke rezipiert er vor allem, soweit sie in einem klassischen osmanischen Madrasakontext relevant waren (aus dem er praktisch stammt), wohingegen er ein weites Spektrum ‚moderner‘ *Tafsīr* zur Kenntnis nimmt. Damit verbindet er traditionelle und moderne Elemente scheinbar mühelos und jedenfalls ohne große Reflexion. Wie weit er auch ein Theoretiker des *Tafsīr* ist, bleibe dahingestellt: Aus den kurzen Bemerkungen Eiths geht dies jedenfalls nur ansatzweise hervor.

Endlich fragt Andrew Rippin („The Contemporary Translation of Classical Works of *Tafsīr*“) wozu eigentlich klassische *Tafsīr* in moderne westliche Sprachen übersetzt würden, da es sich doch um ein stark technisches, an der arabischen Grammatik und Philologie ausgerichtetes Genre handle. Er sieht drei mögliche Zwecke: Übersetzungen, welche einen pädagogischen Zweck verfolgten, also Studierenden (und Lehrenden) dazu dienen sollen, einen schnelleren Zugang zu einem spezifischen *Tafsīr* bzw. zum Genre als solchem zu finden; Übersetzungen, welche die intellektuelle Neugier befriedigen sollen, also Auskunft darüber geben sollen, welche Ideen zu bestimmten Themen es in der islamischen Welt gibt; und endlich Übersetzungen, die dazu dienen, einem (muslimischen) Publikum den Sinn des koranischen Textes näherzubringen, für die also der *Tafsīr*-text nicht als solcher interessant ist, sondern nur, weil er das Verständnis des Korans ermöglicht.

Wie bei den meisten Sammelbänden setzen sich nur wenige der Beiträge intensiv mit den beiden Kernfragen der Herausgeber auseinander, nämlich einerseits der Frage, inwiefern *Tafsīr* als wesentliches Element der Geistesgeschichte gelesen werden kann, und andererseits der Frage nach einer (Neu-)Definition des Genres. So wird der Band, abgesehen von dem sehr lesenswerten Vorwort, das für alle Islamwissenschaftlerinnen und Islamwissenschaftler von Interesse sein sollte, wohl so rezipiert werden, wie das mit den meisten Sammelbänden geschieht: Artikel für Artikel, je nach den Interessen der jeweiligen Rezipientinnen und Rezipienten.

Bibliographie

Klausing, Kathrin (2014): *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.

Gorshenina, Svetlana: *L'invention de l'Asie centrale. Histoire du concept de la Tartarie à l'Eurasie.* Genève: Droz, 2014, 704 pp., ISBN 978-2-6000-1788-6

Reviewed by **Till Mostowlansky**, Institut für Religionswissenschaft, Universität Bern, Lerchenweg 36, 3012 Bern, Switzerland. E-mail: till.mostowlansky@relwi.unibe.ch

DOI 10.1515/asia-2015-1049

For many scholars of Central Asia it is part and parcel of their daily work to explain to colleagues of neighboring disciplines where, and also what, Central Asia is. Given the staggering array of terms that could be used to describe the region and the socio-political spaces that come with it (such as “Central Eurasia”, “Inner Asia”, “Middle Asia” etc.) this is not only a frustrating venture, but often also results in the acknowledgment that a range of people in various places around the world have very different visions of where and what Central Asia is and should be. A major contribution of Svetlana Gorshenina’s monograph *L'invention de l'Asie centrale* is that it provides the reader with a rich and detailed analysis of how the concept of Central Asia has developed over time.

In her carefully edited book, which is based on the second part of her dissertation titled “From Tataria to Central Asia: The Heart of a Continent in the History of Ideas, between Cartography and Geopolitics”,¹ Gorshenina does not seek a clear-cut answer to the question of where Central Asia can be located (or even what “it” is). She rather analyzes how different answers to this question have emerged, and become entangled and disconnected over time. Spanning a mind-boggling period of 1700 years and including sources in English, French, German and Russian, as well as visual materials, Gorshenina convincingly demonstrates the ways in which Central Asia has been shaped by debates and practices related to historical myths, physical geography and political discourse.

In fifteen chapters (excluding the introduction and conclusion), Gorshenina leads the reader from the early artifacts of knowledge on Central Asia, the myth of Gog and Magog, and the *mappaemundi*, via the history of orientalist research and geographical exploration to nineteenth century colonialism, and on to Soviet times, and finally contemporary academic debates on Central Asia. In the introduction Gorshenina sets out to define a framework for her analysis which serves its purpose well throughout the book: by focusing on the *longue durée* of the different threads that make up Central Asia as a concept (p. 33) she puts an emphasis on long-term effects and links between different conceptualizations of Central Asia. This approach binds the different chapters together and

¹ Gorshenina 2007. The first part of Gorshenina’s dissertation was published as a monograph in 2012 (see Gorshenina 2012).

provides the reader with a sense of historical connectivity that is both fascinating and original. The omnipresent figure of Prester John as mythical king and patriarch of the Christians in the East in medieval historiography (p. 102) serves as an example for this, as does the overall and continuous influence of developments in global history on the making of Central Asia. This dynamic approach is complemented by a thorough analysis of historical maps and visual materials that illustrate how different conceptualizations of Central Asia have changed, but also merged over time. Gorshenina guides the reader well through these complex materials and, for instance, skillfully shows how mythical images of the Tartary were slowly replaced by reports from European travellers from the thirteenth century onwards (p. 125).

Not surprisingly, given the increased availability of sources for this period, about half of the monograph is devoted to the analysis of conceptualizations of Central Asia between the late eighteenth century and the present (from p. 283 onwards). Gorshenina calls this point in time the “birth of Central Asia” (*la naissance de l’Asie centrale*) due to a change in terminology based on the interplay of geographical exploration and emerging geopolitical interests. However, consequent in her approach to historical connectivity, Gorshenina does not perceive this “new era” as completely distinct from previous conceptualizations of Central Asia, and she points to the significance of Marco Polo and the medieval cartographers for this period (p. 284).

In the following chapters, Gorshenina presents a detailed account of how explorers and scientists of various national backgrounds prepared the ground for Russian imperial expansion in the nineteenth century. As she argues, the geopolitical struggle between the Russian and British empires in Central Asia, which eventually resulted in the *Great Game*, did not simply lead to competing and contradicting geographical categorizations of the region exclusively based on claims from physical geography (p. 357). At the same time, at the end of the nineteenth century, mythical images of Turan, and of Central Asia as a historical antithesis to Iran, re-gained pervasiveness (p. 397) and later on fed into Eurasianist discourse (p. 484).

In the course of her analysis, Gorshenina does not present “new” historical sources in the sense of previously un- or lesser-known materials. Her central arguments are based on literature available in English, French, German and Russian. However, her approach, which puts emphasis on inter-linkages between different geographical categorizations and political contexts, sheds light on salient historical continuities. Of particular importance for an understanding of the Russian take on Central Asia are chapters nine to twelve, in which Gorshenina focuses on the emergence of the terminological pair “Middle Asia” (*Srednaia Aziia*) and “Central Asia” (*Tsentral’naia Aziia*). First influenced

by German geographers (p. 363), Russian scientists developed an alternate, politicized concept of Central Asia which allowed their own colonies to gain center stage (p. 467). Despite the disappearance of many geographical categorizations since the nineteenth century, this particular terminology has remained in use throughout the Soviet period and up to the present day (p. 469).

Thanks to the accessible style and abundance of visualizations of abstract scientific concepts Gorshenina's book is generally a pleasure to read. From a critical perspective, the wealth of empirical material could have been reduced in order to make space for more theoretical reflections on space and the meaning of the *longue durée* for contemporary scholars of Central Asia. It, for instance, remains unclear why the *longue durée* of Central Asia as a concept needs to be depicted in a chronological way. A focus on selected pervasive topoi and links could have helped to further structure and shape the wealth of data. In addition, the monograph's overall emphasis on sources in European languages suggests that one should read this particular history of the invention of Central Asia as being specifically situated in a European academic setting. It goes without saying that this history might have taken a distinctively different shape if it had been written, for instance, from a Chinese perspective and based on Chinese sources.

Despite these minor issues, the monograph constitutes an important contribution to the field of Central Asian studies and ties in with current efforts in various strands of regional studies to seek a way beyond the limitations of areal containers. Gorshenina's focus on historical links, continuities and ruptures in the invention of Central Asia will surely help scholars to better explain and understand how the concept emerged, and to question the genealogies it is embedded in and our use of "it" in our own research.

Bibliography

- Gorshenina, Svetlana (2007): *De la Tartarie à l'Asie central. Le coeur d'un continent dans l'histoire des idées entre la cartographie et la géopolitique*. Doctoral dissertation. University of Paris I-Sorbonne/University of Lausanne.
- Gorshenina, Svetlana (2012): *Asie centrale. L'invention des frontières et l'héritage russo-soviétique*. Paris: CNRS Editions.

Hermann, Marc: *Leib und (A-)Moral. Ideologie- und Moralkritik im Werk von Zhang Ailing.* (Lun Wen – Studien zur Geschichte und Literatur in China; 16). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013, 271 S., ISBN 978-3-447-06912-0.

Reviewed by **Justyna Jaguscik**, Abteilung für Sinologie, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich, Zürichbergstrasse 4, 8032 Zürich, Switzerland, E-mail: justyna.jaguscik@aoi.uzh.ch

DOI 10.1515/asia-2015-1026

Marc Hermann's monograph has been published by Harrassowitz Verlag in its prestigious "Lun Wen" series. Within this framework, the publisher presents outstanding dissertations in the fields of pre-modern and modern Chinese studies recently defended in German-speaking academia. Hermann's rich work undoubtedly deserves the attention of all readers interested in the intersections of modern Chinese literature and philosophy. Drawing upon examples from texts by the popular female writer Zhang Ailing 张爱玲 (Eileen Chang, 1920–1995), the author sheds light on critical and, more specifically, anti-ideological dimensions of her works. Furthermore, next to the widely acknowledged (also by Zhang herself) feeling of desolation and melancholy that pervade her writings, he discovers, in his own words, a "post-ideological joy".

One cannot disagree with Hermann's opinion that to date Zhang remains one of the very few Chinese writers whose fame has crossed the walls of Asian studies departments. There are several reasons behind Zhang's popularity. Aside from her literary talent, her exceptional linguistic skills made the bilingual multicultural writer accessible to an English-speaking readership. Last but not least, the controversial film adaptation of her late story "Lust, Caution" by the renowned Taiwanese-born director Ang Lee was awarded the prestigious Golden Lion at the Venice Film Festival in 2007.

Within the field of Chinese studies there is an abundance of academic works dedicated to Zhang Ailing. C. T. Hsia (Xia Zhiqing 夏志清, 1921–2013) introduced her during the Cold War era to a Western and Taiwanese professional readership in his ground-breaking *History of Modern Chinese Fiction, 1917–1957* (1961). However, due to political reasons in mainland China, the "Zhang fever" only broke out there in the 1990s. Since then, her writings have re-entered for good the field of vision of academic and lay readers. In Hermann's own words, "today Zhang Ailing has arrived in the middle of China's consumer society" (p. 7).

As all details from Zhang's biography may be easily found elsewhere, Hermann keeps his introduction to her life and works reasonably brief. This is also understandable in the light of his disapproval of narrow biographical criticism. Even if he does not use the term, Hermann's approach may be

described as seeking its basis in concepts and not in a larger methodological or theoretical framework. Consequently, Hermann devotes the entire third chapter, which follows after short introductory and biographical remarks, to an analysis of a variety of concepts that are crucial for his discussion of Zhang's writing. He introduces them to the reader as follows: the material body versus the felt body¹, atmosphere and presence, *kynicism* (philosophical Cynicism), idealism and cynicism², ideology and critique of morality, post-ideological joy, as well as narcissism. In the subsequent parts of the monograph, Hermann consistently develops his analyses around this conceptual matrix. This list of terms already indicates that it is an erudite reading nourished by the rich tradition of German philosophical thinking.

In his theoretical endeavor Hermann focuses on texts by Zhang Ailing that have often been neglected by literary critique. He rightfully observes that, in spite of the aforementioned popularity of the author, theoretical discussion of her texts has remained paradoxically biased towards the most famous collection of short stories *Chuanqi* 传奇 (Romances, 1944) and, concurrently, guided by simplifying biographical approaches. Due to these reasons, Hermann opens the interpretative part of his dissertation with a chapter dedicated to Zhang's collection of essays *Liuyan* 流言 (Written on water, 1945).

Hermann's reading centers around the aforementioned list of concepts, with which he claims to have embraced the leitmotifs of Zhang's essayist writing. First he points to a tension, common in many of her works, between the feelings of melancholy caused by transience and joy about the "here and now". Furthermore, Hermann foregrounds the *kynical* and anti-ideological impulses in Zhang's writing. He highlights the embeddedness of her texts in the landscape of the modern city of Shanghai, which, with all its dazzling colors and acrid smells, appeals to all bodily senses. Consequently, the experience of being-in-the-world of the writing persona that resonates in her texts becomes a distinctly corporeal (*leiblich*) one. Furthermore, the characters that populated her literary imagination were often driven by inherently contradictory impulses or bodily drives, and as such cannot be easily approached in conventional ethical terms.

In the course of his argumentation, Hermann convincingly combines the neo-phenomenological terminology of Hermann Schmitz with Peter Sloterdijk's

1 Hermann's reading of texts by Zhang is rooted in the theoretical terminology of Hermann Schmitz (born 1928), a German philosopher who developed a systematic phenomenological theory of the felt body (*Leib*) in his *System of Philosophy* (1964–1980). To date only one of Schmitz's essays has been translated into English. Whenever possible, I adopt the already existing English translations of Schmitz's concepts. For more see Schmitz, Müllan, and Slaby (2011).

2 These concepts originate from *Critique of Cynical Reason* by Peter Sloterdijk (1983).

understanding of the *kynic* as the one who is countering idealism with her bodily presence and, sometimes, sheer physiology. Accordingly, he claims, from the broader sociopsychological point of view, Zhang's *kynicism* undermines patriotic ideals, and even more prominently, the order of the patriarchal society with its moral double standards (p. 41).

With this statement, Hermann adds a new dimension to his discussion, that of gender criticism. He discusses in detail the *kynical* aesthetics of Zhang's writing, for which he reserves the attribute of femininity. This feminine aesthetics, in Hermann words, introduces a gaze from below, which eagerly embraces all trivial aspects of life as well as its purely sensual side. In contrast, the masculine aesthetics celebrates the sublime and the heroic of the *Übermensch*. Significantly, Hermann remains conscious of the risk of imposing his own aesthetic categories on Zhang. Consequently, he quotes excessively from her essay "Ziji de wenzhang" 自己的文章 (Writings of one's own, 1944) in order to show that his reading agrees with Zhang's own understanding of the notion of feminine writing. She described it as grounded in a timeless feeling of placidity (*Beschaulichkeit*, *anwen* 安稳) and, sometimes, desolation. Hermann associates the latter mood with what he sees as another crucial feature of Zhang's aesthetics: the equivocal contrast, which counters, according to him, the black-and-white dualism intrinsic to any dogmatic reasoning. Subsequently, Hermann connects Zhang's aesthetic feminine perspective with his main argument for the anti-ideological character of her writing, which seems to subvert any great narrative of the modern era with its innate ambivalences.

Nevertheless, Hermann's argumentation in the following part seems disputable from the point of view of feminist or gender-oriented literary criticism. He claims that the categories of "femininity" and "masculinity" which appear in Zhang's aesthetic project should be understood in a non-essentializing way and, furthermore, in accordance with the concept of *écriture féminine* – a feminine mode of writing introduced by Hélène Cixous (pp. 56–57). Even if, correctly in my opinion, he does not explore this slippery theoretical path any further, I wonder how the alleged anti-ideological stance of Zhang Ailing could be connected with Cixous's manifesto "The Laugh of the Medusa" (1975), the overtly political text from which the idea of *écriture féminine* originates.

Moreover his claim, that "the woman [in Zhang's writing] embodies the felt body (*das Leibliche*), the material (...) and the corporeal (*leibliche*) morality and her humanity is intrinsically embedded in what is [the reality, while] the idealism of men stands for divides, conflicts, and violence" (p. 62) seems to undermine the alleged non-essentializing perspective on sex and gender. Hence, I doubt whether, in Hermann's own words, a re-writing by Zhang

Ailing of the myth of “woman as nature” into the ironic myth of the “divine whore”, (p. 68) does genuinely subvert any conventional order of gender representation. Rather than in a brief critique of gender studies, which seems out of place in this chapter, I would be much more interested in the phenomenological perspective on the distinct female body experience that figures prominently in Zhang Ailing’s works. It is a viewpoint that seems worth inquiring into, as it promises to deliver a new vocabulary for theorizing the sexed body without falling into the trap of gender essentialism.

Even if the focus of Hermann’s monograph is on the less-discussed texts, he devotes the fifth chapter of the monograph to a selection from Zhang’s *Romances*. Instead of repeating the arguments of his predecessors, he proposes an innovative reading of some of the stories from the collection which revolves around one of his key concepts listed above: narcissism. Drawing upon examples from one of the most popular stories, “Hong meigui yu bai meigui” 红玫瑰与白玫瑰 (“Red rose, white rose”, 1944). Hermann demonstrates how, in the figure of the protagonist Tong Zhenbao, Zhang had delivered a masterful representation of male narcissism. Furthermore, Hermann skillfully moves in his discussion of the narcissistic subject between different registers: the cultural, metapsychological and socio-political. Narcissism turns into a description of modern man’s self-positioning as an omnipotent superman in perfect command of his inner and outer world. In Hermann’s opinion, with the female protagonist of the story, Wang Jiaorui, Zhang has introduced a new outlook on feminine subjectivity into modern Chinese literature, which is embedded in the felt body and as such lays bare the powerful illusion of the masculine ideal self.

In the longest sixth chapter Hermann turns to a close reading of Zhang Ailing’s novels, which were strongly influenced by great political projects, those of Maoism and anticommunism of the Cold War era. In the light of his major claim about the anti-ideological tenor of Zhang’s works, this part is of crucial importance. In the opening section of this chapter, Hermann delivers an insightful analysis of texts that were, in his opinion, rejected by the majority of literary critics for being nothing more than an ideological masquerade by a desperate author with a dangerously incorrect class background and a hazardous private past. Hermann makes the parallel reading of the original version of the novel *Shiba chun* 十八春 (*Eighteen Springs*, 1950 in mainland China) and its later revised version, which appeared in Taiwan in 1968, his point of departure for the in-depth discussion of these two texts. He argues that the latter version, where all previously central positive Communist ideologemes are absent, may be read as a negative critique of ideology (*negative Ideologiekritik*). Furthermore, Hermann observes, the relative ease with which Zhang managed to re-write

the original texts shows that, rather than simply to discard the novel as act of conformism, one may read it against the grain and find the “true” authorial voice behind the ideological veil. Thus, in the subsequent reading of the novel, Hermann resorts to the previously introduced aesthetic categories, such as the equivocal contrast that counters the typical sharp contrast of social realism, between heroes and villains. He suggests that, simply by changing the ending of the second version of the novel, Zhang Ailing re-created a work that fits perfectly into her repertoire, with its mood of sadness and desolation over human impotence.

In an interesting move, Hermann turns in the closing part of the chapter to the discussion of two sister novels by Zhang Ailing, which were sponsored by the US Information Service: *The Rice Sprout Song* and *Chidi zhi lian* 赤地之恋 (*Naked Earth*, 1954). In both cases she completed a Chinese and an English version of the book manuscript. Hermann focuses his discussion on the first novel, which he interprets as not simply an anti-Communist, but much more anti-ideological work. He argues that the prevalent reading of the novel as having an anti-Communist bias is too myopic. Hermann suggests that, in *The Rice Sprout Song*, Zhang shows the inhumanity essential to any ideological stance, be it Communist or other. He puts forth that, with the described imposition of the linguistic greed of Communism on the village, paradoxically the old power structures have remained largely intact. Hence, he argues, Zhang focused in her writing on various strategies implemented by the villagers in order to adjust to the new political system that had been forced on them. Subsequently, Hermann identifies (self-)deception or hypocrisy as the central theme of the book, especially in the face of the famine. The novel shows clearly that, from the point of view of those in power, an ideologically correct performance was much more important to the authorities than peoples’ genuine thoughts and emotions. Again, Hermann points to Zhang’s fondness for the *kynical* worldview. To her, the corporeal embeddedness of her (female) protagonists in their lived world was much closer than in any idealist stances represented by the propagators of the new ideological regime.

In the closing part of this chapter Hermann discusses some critical features shared by both novels, *The Rice Sprout Song* and *Naked Earth*, which seem strikingly relevant even from today’s perspective. On the one hand, the cynical focus on correct word-performance, and, on the other hand, the party members’ narcissistic fascination with power and symbolic or material signs of social privilege.

In the closing chapter, Hermann delivers his reading of what is perhaps Zhang Ailing’s internationally best-known story, “Se, jie” 色, 戒 (“Lust, Caution”, 1978). The success of the loose film adaptation of the text by Ang Li triggered a global wave of interest in the author’s writing. Hermann remains consequently faithful to

his conceptual grid and discusses the feminine aesthetics of Zhang's writing as anti-ideological and a-moral. According to him, in this story she deconstructed the revolutionary and romantic ideals shared by many of the patriotic "new youth" in China at the beginning of the twentieth century. Finally, she left no space for illusions: in this text love, revolution and any other "great narratives" dissolve into emptiness.

This short overview of Marc Hermann's work is selective and as such does not do justice to its theoretical depth. It is an ambitious and dense text, but, as should also be stressed here, at the same time one that proves beyond doubt the author's exceptional linguistic and translation skills. The clear and conscious language will make the book accessible not only for senior scholars of Chinese literature, but also for students as well as lay readers interested in modern Chinese literature and philosophy. The author did not spare any efforts to make his work comprehensible, without compromising in terms of theoretical sophistication. For example, going against the already widespread convention of leaving quotations in English untranslated, he proposes apt renditions of all non-German text quoted in the book. In conclusion, *Leib und (A-)Moral* is a challenging work and a much-welcome, insightful enrichment to the corpus of secondary literature on Zhang Ailing. It is worth reading and discussing, especially from the perspective of gender-oriented literary criticism and from the history of women's literature in Chinese.

References

- Schmitz, Hermann/Müllan, Rudolf Owen/Slaby, Jan (2011): "Emotions Outside the Box – the New Phenomenology of Feeling and Corporeality". *Phenomenology and the Cognitive Science* 14.52: 241–259
- Sloterdijk, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft*. 2vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jahn, Gisela (2014): *Japanische Keramik – Aufbruch im 20. Jahrhundert: Die Bildung von Tradition, Moderne und Individualität 1900–1945*. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften (VDG), 663 S., ISBN 978-3-89739-744-6

Besprochen von **Nathalie Marseglia**, UFSP Asien und Europa, Universität Zürich, Wiesenstrasse 7/9, 8008 Zürich, Schweiz, E-mail: nathalie.marseglia@uzh.ch

DOI 10.1515/asia-2015-0043

Genau zehn Jahre nach ihrem Werk *Meiji Ceramics: The Art of Japanese Export Porcelain and Satsuma Ware 1868–1912* legt Gisela Jahn mit ihrer neuesten Publikation, *Japanische Keramik – Aufbruch im 20. Jahrhundert: Die Bildung von Tradition, Moderne und Individualität 1900–1945*, erneut eine unverzichtbare Referenz zu einer nicht weniger bewegten Zeitepoche der japanischen Keramik-Geschichte vor.

Gleich zu Beginn ihres Werkes spricht Jahn von der „Formierung der modernen japanischen ‚traditionellen‘ Keramikszene“ (S. 19). Dies erscheint zunächst widersprüchlich, im besten Fall einfach nur umständlich, und doch ergibt es einen Sinn. Die stilistischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in der japanischen Keramikwelt an der Schwelle zum 20. Jahrhundert sind schwierig zu fassen und laden dazu ein, vorschnelle Kategorisierungen entlang der Dichotomie Tradition/Moderne vorzunehmen. Ein gleichwertiges Nebeneinander von Traditionell und Modern bietet daher eine elegante – und wie diese Monographie darlegt – ebenso begründete Lösung.

Jahn seziert in dieser akribischen historischen Aufarbeitung die moderne japanische Keramikwelt in ihre Bedeutungsebenen, identifiziert die verschiedenen stilistischen (und ideologischen) Richtungen und deren Hauptakteure, und analysiert diese im Licht der Transformation der japanischen Gesellschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In Anlehnung an Hobsbawms und Rangers *invented/reinvented traditions* hält sie dabei die neue Wertschätzung der Tee-Keramik, die Wiederentdeckung der Stile der Momoyama-Zeit (1573–1615), die „Entdeckung“ der Volkskunst (*mingei*) sowie die Vereinnahmung und Neuinterpretation koreanischer und chinesischer Stile kritisch im Blick und geht dabei einem ganzen Komplex an Fragen nach: Welche Bedeutung wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts dem zugeschrieben, was man als traditionelle japanische Keramik auffasste? Warum kam es zu einer Wiederaufnahme bestimmter historischer Stile? Warum wurde diese Rückbindung überhaupt nötig? Wie lief diese ab und wer war daran beteiligt? Was wurde als japanisch am Kunsthandwerk interpretiert bzw. wie wurde koreanisches und chinesisches Erbe neu genutzt? Wie und weshalb etablierte sich die neue Bezeichnung der „Keramik-Künstler“

(*tōgei sakka*)? Wie einen roten Faden verfolgt sie dabei die These, dass sich alle Akteure – ob Keramiker, Sammler oder Forscher – von den unterschiedlichen Strömungen mitreissen liessen und an der „Formierung der modernen japanischen ‚traditionellen‘ Keramikszene“ mitwirkten.

Die Monographie ist in drei Teile gegliedert: Teil I umfasst die drei Hauptkapitel *Neuorientierung in der Keramikszene*, *Neustrukturierung der Keramikszene*, *Stilentwicklung in Seto und Kyoto*. Hier wird eine sorgfältig recherchierte historische Darstellung der stilistischen Entwicklungen innerhalb der Keramikwelt Japans im Licht der sozio-kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umbrüche von der ausklingenden Meiji-Zeit (1868–1912) bis zum Ende des Pazifikkrieges geboten. In Teil II sind exemplarisch neun grosse Namen der Keramikszene der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts porträtiert. Teil III bildet schliesslich den umfangreichen Anhang mit u. a. einem Glossar, einer Chronologie der historischen Ereignisse und Künstlerlebensläufen.

Das erste Kapitel von Teil I, *Neuorientierung in der Keramikszene*, beginnt mit einer Beschreibung der grundlegenden Veränderungen und Entwicklungen im Umgang und in der Beurteilung von Kunsthandwerk und Keramik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und dies entlang der theoretischen Argumentationslinien Konstruktion von nationaler Identität, Nationalismus und Kolonialismus. Jahn setzt bei der Zäsur einer regelrechten Übernahme des westlichen Kunstsystems anlässlich der Wiener Weltausstellung 1873 und der darauffolgenden Neuordnung der japanischen Kunstwelt an. Die Malerei (*kaiga*) wurde seither nicht mehr zur Kategorie Handwerkskünste gezählt, sondern sie bildete zusammen mit der Bildhauerei (*chōkoku*) und der Architektur (*kenchiku*) unter dem Neologismus *bijutsu* („Kunst“) die Spitze dieser neuen Kunsthierarchie. Darunter standen Kunsthandwerk und Kunstgewerbe (*kōgei*) wie beispielsweise Keramik, Lack oder Färben, gefolgt von *kōgyō* (ab ca. 1920 *sangyō*), d. h. den mechanisch bzw. in industrieller Serien- und Massenanfertigung hergestellten Produkten wie Geschirr oder Isolatoren. Unter dem Druck der nach Anerkennung ihrer individuellen künstlerischen Leistung strebenden Handwerker wurde schliesslich 1927 mit der Eröffnung der Abteilung „Kunsthandwerk“ (*bijutsu kōgei*) an der 8. Kunstausstellung der Kaiserlichen Akademie der Schönen Künste die Trennung von Handwerk/Industrie und Kunst besiegelt. Damit war der Boden für die Emanzipation der individuellen Keramik-Künstler geebnet.

Parallel zu dieser Neuklassifizierung, so Jahn, wurde in Japan auch eine grundlegende Neustrukturierung der Verwaltung von Kunst vollzogen. Jahn bespricht hier staatliche Initiativen, die sowohl die Kunstvermittlung, -förderung und -ausbildung als auch die Gesetzgebung betrafen, u. a. den Bau staatlicher Museen wie des Kaiserlichen Museums Tokyo 1886, die Gründung der Kunstakademie Tokyo, die Etablierung staatlicher Ausstellungssysteme und den

Beschluss des Gesetzes zum Schutz von Nationalschätzen 1929.¹ „Die Einführung des westlichen Kunstsystems“, so hält Jahn fest, „entschied bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts die Position der Handwerker und Kunsthandwerker“ (S. 26).

Der Wandel des japanischen Kunstverständnisses muss, wie Jahn weiter darlegt, vor dem Hintergrund des veränderten politischen Klimas um die Jahrhundertwende betrachtet werden. Die Konstruktion einer nationalen japanischen Identität prägte diese Zeit, denn nun war Japan Jahn zufolge bestrebt, als Nationalstaat dem Westen auf Augenhöhe zu begegnen und zugleich den kulturellen Führungsanspruch im Osten zu untermauern. Mit der Keramikszene des frühen 20. Jahrhunderts im Fokus zeichnet Jahn zwei Perspektiven auf: Den Blick nach innen auf die eigene Keramiktradition, sowie den Blick nach aussen auf die besetzten Kolonien und die dort gewonnenen neuen technischen und künstlerischen Impulse. Den Begriff Tradition gilt es hier, wie Jahn zu Recht einwendet, in Anlehnung an Hobsbawms und Rangers Begriff *invented/reinvented traditions* kritisch zu hinterfragen. Daher gelte es, die Wiederbelebung der Stile der Momoyama-Zeit, das neu erwachte Interesse an der Teezeremonie (*chanoyu*) und Tee-Keramik, die „Entdeckung“ der japanischen Volkskunst (*mingei*) als auch die Vereinnahmung chinesischer und koreanischer Stile vor diesem Hintergrund zu betrachten. In den Kapiteln 1.4 bis 1.8 bespricht Jahn jede dieser verschiedenen Strömungen ausführlich, hält jedoch vorwegnehmend Folgendes fest:

Betrachtet man die Zeit von ca. 1910 bis zum Kriegsbeginn, so profitierte die gesamte japanische Keramik von den nationalistischen und kolonialistischen Unternehmungen. [...] Eine neue Formulierung, d. h. direkte Übernahmen, Interpretationen und Transformationen der ostasiatischen Keramikunst in Japan wäre ohne diese geographische und kulturelle Expansion nicht zustande gekommen. Sie fällt zusammen mit einer hohen individuellen künstlerischen Potenz und dem Entdeckergeist in der Kunsthandwerkerschaft, die eine Aufbruchsstimmung einer Nation – keineswegs nur der japanischen – historisch immer wieder belegbar kennzeichnet. (S. 39)

Doch waren in Japan nicht nur die Keramiker gefordert, sich neu zu orientieren und zu positionieren, sondern auch Sammler, Händler, Forscher und Intellektuelle. Wie in einem Räderwerk gaben sie sich gegenseitig neue Impulse und prägten zusammen die Keramikwelt während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

¹ Jahn (S. 30) gibt hier fälschlicherweise das Jahr 1928 an. Das Gesetz zum Schutz von Nationalschätzen (*kokuhō hozonhō*) wurde allerdings 1929 erlassen. Siehe z. B. Yamada 2012: 301 oder Bambling 2005: 148.

Während Jahn in Kapitel 1.2, *Wandel der Lebensweise zwischen ca. 1910 und 1940*, die Veränderungen in Geschmack und Konsum entlang der Lebensstilreformen *bunka seikatsu* – einem mondänen, individualisierten Lebensstil der Kulturelite in der Taishō-Zeit (1912–1926) – und *seikatsu bunka* („Alltagskultur“, d. h. der zu Beginn der Shōwa-Zeit bis zur Kapitulation Japans 1945 propagierten Revitalisierung lokaler Ressourcen zur Stärkung der Nation) nachzeichnet, steht in Kapitel 1.3 die Herausbildung eines Keramik-Kennertums durch Gruppierungen wie der *Saikokai*, der *Tōjiki Kenkyūkai* oder den Tokyo Kunstklub im Fokus.

In Kapitel 1.4 behandelt Jahn die unter den politischen Vorzeichen des Nationalismus nach ihrem Nischendasein erneut erstarkten Tee-Schulen und die damit einhergehende neue Produktion von Tee-Keramik. Jahn schreibt hierzu:

Chadō und *chanoyu* wurden substanziell mit konfuzianischer und zen-buddhistischer Ethik (Kultivierung des Geistes) und Ästhetik (*wabi*) verknüpft und damit zur unumstrittenen japanischen Kunstform erklärt. Dies stärkte den kulturellen Zusammenhalt der Nation, und das Überlegenheitsgefühl gegenüber dem Westen und dem asiatischen Raum, *tōyō*. Anders gesagt, die Formulierung der Eigenständigkeit erfolgte als Abgrenzung zum ‚Anderen‘ (der westlichen Kultur) und in Erhebung über die ‚Anderen‘ (die restlichen asiatischen Kulturen).² (S. 82)

Dies wirkte sich auch auf die Bewertung von Tee-Keramik aus. Wie Jahn darlegt, führten Bewegungen in der Kunstgeschichte zur Herauslösung der Tee-Keramik aus dem Bewertungsbereich der Tee-Welt und prägten schliesslich mit dem Begriff *chatō* („Tee-Keramik“) 1934 eine eigenständige künstlerische Gattung. Zur Identifikation der neuen Tee-Keramik schlägt Jahn abschliessend folgende Einteilung vor: Erstens Keramik nach dem „Vor-Rikyū-Modell“, d. h. Keramik entsprechend der für die Tee-Veranstaltungen anfänglich aus China importierten Seladone und Keramik im *tenmoku*-Stil (*karamono*), zweitens Keramik nach dem „Rikyū-Modell“, d. h. Tee-Utensilien, welche der u. a. vom japanischen Teemeister Sen no Rikyū (1522–1592) ausgeformten japanischen Ästhetik nach dem *wabi*-Prinzip (wie z. B. Raku-, Shigaraki- oder Bizen-Keramik) entsprachen und drittens, als Gegenposition zu den beiden erstgenannten, Tee-Keramik im *mingei*-Stil, d. h. Keramik aus ländlicher Produktion.

In den Kapiteln 1.5 und 1.6 behandelt Jahn die Rezeption koreanischer bzw. chinesischer Keramik in Japan zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine Rezeption, d. h. die wissenschaftliche Erfassung und Verbreitung koreanischer Keramik als auch eine Form der Aneignung koreanischer Techniken und Stile durch die

² Die Thematik *chanoyu* und Nationalismus ist bereits gut erforscht, siehe Surak 2012.

japanischen Keramiker setzte mit der Annektierung Koreas 1910 ein. Ein besonderes Augenmerk galt der Joseon-Keramik (1392–1910), deren Entdeckung allerdings – wie Jahn zu Recht aufzeigt – nicht alleine Yanagi Sōetsu (1889–1961), dem Begründer der Volkskunstbewegung (*mingei undō*), zugeschrieben werden kann. Überhaupt stehen Yanagis Unternehmungen in Korea als auch seine Interpretation koreanischer Keramik in einem ambivalenten Verhältnis. „Es fällt nicht leicht“, so Jahn, „Grenzen zwischen Yanagis großem Verdienst und seinen kolonialen Überheblichkeitsattitüden zu ziehen“ (S. 95). Neben Händlern und Forschern reisten auch viele Keramiker wie z. B. Tomimoto Kenchiki, Hamada Shōji oder Kawai Kanjirō nach Korea, um ihr Schaffen durch die Aneignung neuer Techniken und Ausdrucksformen zu erweitern. Ernüchternd stellt Jahn hierzu fest:

Die Ästhetik der koreanischen Keramik wurde für die japanische Kultur ausgebeutet. Die japanischen Keramiker, Keramikexperten und Tee-Leute erkannten in der koreanischen Keramik die Wurzeln der eigenen Keramikunst, und sie alle requirierten das Erkennen ihrer Schönheit einzig als japanisches [sic] Verdienst. (S. 105)

Während die Rezeption koreanischer Keramik zu Beginn des 20. Jahrhunderts von kolonialistischen Attitüden überschattet wurde, war hingegen vor allem der Wettbewerb mit der internationalen China-Forschung die treibende Kraft hinter einem regelrechten „China-Boom in Japan“ (S. 108), wie Jahn in Kapitel 1.6 darlegt. Um 1900 stand nicht mehr Ming- und Qing-zeitliches Porzellan im Interesse der europäischen Sammler und Forscher, denn diese wendeten sich, so Jahn, nun vermehrt der chinesischen Keramik aus den alten Tang- und Song-Öfen zu; darunter *tang sancai* (sog. „Dreifarben-Glasur“ der Tang-Zeit), Seladonen der Longquan-Öfen sowie Eisenglasuren wie den *tenmoku*-Glasuren. Obwohl in Japan die Rezeption dieser Stile natürlich bereits viel früher einsetzte, begannen sich nun Jahn zufolge auch japanische Sammler und Keramiker wieder für diese Stile zu interessieren und sich an deren Erforschung zu beteiligen. Dies führte, wie Jahn aufzeigt, auch zu neuen Erkenntnissen. So entpuppte sich *egōrai*, eine Sgraffito-Technik, die in Japan fälschlicherweise als koreanische Keramik bezeichnet wurde, infolge der Ausgrabungen in China als den berühmten *Cizhou*-Öfen entstammend.

In Kapitel 1.7, *Die Entdeckung der japanischen Volkskunst*, behandelt Jahn eine weitere Strömung in der japanischen Keramik der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Die *mingei*-Keramik. In Anlehnung an die Forschung von Brian Moeran (1997), Yuko Kikuchi (2004) und Kim Brandt (2007) bezieht Jahn gleich zu Beginn klar Stellung:

Die ‚Entdeckung‘ betrifft hier Dinge, die es schon immer gegeben hatte und [die] nun unter bestimmten Prämissen eine neue Wertschätzung erhielten. [...] Volkskunst ist somit eine jener *invented traditions*, wie sie der Stabilisierung der japanischen Nation zuträglich waren. (S. 127)

Anschliessend folgt eine Kurzübersicht zum Verlauf der Volkskunstbewegung: Von der Formulierung der *mingei*-Theorie in Yanagi Sōetsus Schrift *Kōgei no michi* (1928) über das Sammeln von vorindustriellen Objekten nach den *mingei*-Idealen (handgefertigt, anonym hergestellt, für den alltäglichen Gebrauch) und der Unterweisung von Handwerkern und der Förderung neuer Volkskunst (*shin mingei*) zur „Ideologisierung und Politisierung von *mingei* als nationalen Standard für das Handwerk während der Kriegszeit“ (S. 132). *Mingei*-Theorie und -Praxis stellten, wie Jahn darlegt, allerdings von Anfang an einen Widerspruch dar, auch für die *mingei*-Keramiker. So stiess Yanagis Forderung nach Anonymität nicht nur bei den Keramikern, die nach individuellem Ausdruck strebten, auf Kritik. Selbst Keramiker wie Hamada Shōji und Kawai Kanjirō, die von der ersten Stunde an die Volkskunstbewegung mitgetragen haben und mit ihren Werken die Vorbilder für die *shin mingei* Produktionen lieferten, waren nach Jahn diesem Widerspruch ausgesetzt. Wie die Forschung zum Thema inzwischen gezeigt hat,³ lässt sich die japanische Volkskunstbewegung nur unter Einbezug mehrerer Gesichtspunkten verstehen. Das führt auch Jahn zu solch gesonderten Schlussfolgerungen wie „*shin mingei*-Artikel waren eine treue Umsetzung einer *invented tradition*“ (S. 153), und „durch die *shin mingei*-Förderungen wurde in manchen Gebieten der Verfall des Handwerks aufgehalten“ (S. 136).

In den 1920er Jahren begannen Keramik-Forscher wie Koyama Fujio, Sammler und namhafte Keramiker (darunter Arakawa Toyozō, Katō Tōkurō, Kaneshige Tōyō und Miwa Kyūza) die vor allem von den Tee-Schulen in der Momoyama-Zeit hochgeschätzten Stile wie *setoguro*, *hagiyaki*, *shino* und *kobizen* anhand von archäologischen Ausgrabungen und Scherbenfunden neu zu erforschen und durch die Aneignung der alten Techniken wiederzubeleben, eine Entwicklung, die auch als das „Momoyama-Revival“ (*momoyama fukkō*) bezeichnet wird.⁴ Durch die Rückbindung an die Momoyama-Zeit, so zeigt Jahn in Kapitel 1.8 auf, versicherten sich die Keramiker der Kontinuität zur Vergangenheit, und dies zu einem Zeitpunkt in der japanischen Geschichte, als die japanischen Tee-Meister mit dem *wabi*-Prinzip eine *rein japanische Ästhetik* formulierten

³ Siehe hierzu Kikuchi 2004 und Brandt 2007.

⁴ Siehe hierzu z. B. den Katalog zur Ausstellung *Shōwa no momoyama fukkō: tōgei kindai no tenkanten* 2002 (Titel der englischen Ausgabe: *Modern Revival of Momoyama Ceramics: Turning Point toward Modernization of Ceramics*) im Nationalmuseum für Moderne Kunst in Tokyo.

und damit die bisherige Wertschätzung für chinesische Tee-Utensilien verdrängen. Das Momoyama-Revival stand daher Jahn zufolge ganz im Zeichen von *Japaneseness*, sprich der „diskursiven Konstruktion der Einzigartigkeit der japanischen Kunst“ (S. 179).

In Kapitel 1.9, *Modernität und Individualismus im japanischen Kunsthandwerk*, thematisiert Jahn abschliessend die intellektuellen Debatten des frühen 20. Jahrhunderts entlang neuer Kategorisierungen wie Kunst/Handwerk, respektive Gebrauchsgegenstand/Keramik-Objekt, individuelle künstlerische Leistung/Arbeitsteilung sowie Begriffe wie *sōsaku* („Kreativität“) als neues Bewertungskriterium für Keramik.

Kapitel 2, *Neustrukturierung der Keramikszene*, behandelt die Einwirkungen verschiedener Ausbildungs- und Ausstellungssysteme sowie der Kriegswirtschaft auf die Keramikszene zwischen 1900 und 1945. Nachdem der Export-Boom vorbei war, wurden um die Jahrhundertwende landesweit Fachhochschulen und Forschungsinstitute zur Verbesserung von Handwerk und Industrie gegründet, darunter die Tokyo Fachschule für Handwerk und Industrie, an welcher der deutsche Chemiker Gottfried Wagener als Berater tätig war, das Kyoto Keramik-Forschungsinstitut, das Ausbildungsinstitut *Fuzoku Denshūsho* ebenfalls in Kyoto, sowie u. a. Fachschulen in Kanazawa und Seto. Wie Jahn ausführt, waren die Lehrpläne dieser Institutionen anfangs ausschliesslich auf die technische Ausbildung, d. h. auf die Glasurforschung, Tonaufbereitungs- und Brennmethoden etc. ausgerichtet. Dies änderte sich erst zu Beginn der Shōwa-Zeit, als Fächer wie Entwurfsarbeit und Musterentwicklung mit der technischen Ausbildung gleichgewichtet wurden. Neben dieser „Demokratisierung“ (S. 213) der Ausbildung bestand Jahn zufolge das vertikale Meister-Schüler-System allerdings fort. Inwiefern dieses von Rückwirkungen betroffen war, ist allerdings nicht Teil der Untersuchung von Jahn.⁵ Zu Kapitel 2.1, *Ausbildung als Konzept für Fortschritt und Modernisierung*, hält Jahn abschliessend fest:

[Das Kyoto Keramik-Forschungsinstitut] spiegelte und verbreitete [...] die gängigen Trends und die Arbeiten der führenden Keramiker und Werkstätten. (S. 236)

Industrie und Kunsthandwerk beflügelten sich demnach gegenseitig.

In Kapitel 2.2 bietet Jahn einen umfassenden Überblick zum Ausstellungswesen der Taishō- und der frühen Shōwa-Zeit. Neben internationalen (Weltausstellungen) und privaten Ausstellungen werden von Jahn insbesondere die zwei

⁵ Im Meister-Schüler-System wurde das handwerkliche Wissen zumeist an den ältesten Sohn weitergegeben. Weiterführend würde sich daher die Frage stellen, ob sich mit der Öffnung des Ausbildungssystems in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch Frauen zu Keramikerinnen ausbilden lassen konnten.

Hauptkategorien, nämlich Ausstellungen der Kunsthandwerkervereinigungen sowie staatliche Ausstellungen, aufgelistet. Unter ersteren stellt Jahn überregionale/regionale Vereinigungen, Vereinigungen zur Verbesserung des Designs (z. B. *Yūtōen*), Kunsthandwerker/Keramiker-Gruppen (z. B. *Mukei*) vor und bespricht die Bedeutung von Kaufgesellschaften (*hanpukai*) sowie von Kaufhäusern (z. B. Mitsukoshi) als Ausstellungsforum. Ausführlich werden auch die beiden wichtigsten staatlichen Ausstellungen (*kanten*) dargestellt: Die *Bunten* (seit 1907), die Kunstausstellung des Erziehungsministeriums für Bildhauerei und Malerei, sowie die *Nōten* (seit 1919, 1925 umgenannt in *Shōkōten*), die Ausstellung des Ministeriums für Landwirtschaft und Handel für Design und Angewandte Kunst. Ein Schlüsselereignis für die Anerkennung der Keramik als Kunst war die Einrichtung der Abteilung *Bijutsu kōgei* 1927 an der Kunstausstellung der Kaiserlichen Akademie der Schönen Künste (kurz: *Teiten*), die 1919 aus der *Bunten* hervorging.

Die auf der *Teiten* 1927 erreichte offizielle Trennung von Keramik-Handwerk und Kunst-Keramik spaltete nach Jahn die Keramikszene insbesondere auch während des Pazifikkrieges. Kapitel 2.3, *Einwirkungen der Kriegswirtschaft auf die Keramik*, befasst sich mit einem ausserhalb Japans bisher kaum erforschten Thema: der Produktion von *tōjiki daiyōhin*, d. h. von keramischen Ersatzwaren, sowie den Ausnahmeregelungen unter dem Siegel *maru gei/maru gi* („Kreis Kunst(-handwerk)/Kreis Technik“). Mit der Verabschiedung des „Gesetzes zur Generalmobilmachung der Nation“ (*kokka sōdōin hō*) im Jahr 1938 wurden die Rohstoffnutzung und die Produktionsmengen unter staatliche Regulierung und Kontrolle gestellt. Dies traf insbesondere die nichtmilitärische Metallverarbeitung, mit dem Ergebnis, dass für ursprünglich aus Metall gefertigte Produkte alternative Materialien gefunden und getestet werden mussten. Zahlreiche Keramik-Handwerksbetriebe sahen sich daher gezwungen, ihre Produktion umzustellen und zum Beispiel Wasserhähne, Knöpfe, Haushaltswaren oder auch Handgranaten aus Ton herzustellen. Einigen Kunstkeramikern wurden allerdings unter den Kennzeichen *maru gei/maru gi* bestimmte Rohstoff- und Produktionsmengen zugesagt. Jahn argumentiert, dass die Vergabe dieser Siegel die ideologische Basis zur Anerkennung schützenswerter Techniken im Rahmen der Ernennungen zu „Lebenden Nationalschätzen“ (*ningen kokuhō*, offiziell: *jūyō mukei bunkazai hojisha*) unter dem Kulturgüterschutz-Gesetz von 1950⁶ lieferte.

⁶ Im Rahmen einer Revision des Kulturgüterschutzgesetzes (*bunkazai hogohō*) von 1950, wurde 1954 die Kategorie wichtige immaterielle Kulturgüter hinzugefügt (*jūyō mukei bunkazai*) und die Träger von schützenswerten Techniken – erstmals ab 1955 – zu „Lebenden Nationalschätzen“ (*ningen kokuhō*) ernannt.

Vieles davon liege allerdings noch im Dunkeln, auch deshalb, weil „der politische Aspekt der damaligen [*maru gei/maru gi*] ‚Auszeichnungen‘ [...] verschwiegen [wird]“ (S. 278).

In Kapitel 3, *Stilentwicklung in Seto und Kyoto*, nimmt Jahn zwei Keramikproduktionsgebiete hinsichtlich des wirtschaftlichen, technischen und künstlerischen Wandels in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts genauer unter die Lupe. Kapitel 3.1 legt dar, dass die Keramikproduktion in Seto (Präf. Aichi) und im Mino-Gebiet (Präf. Gifu) um 1900 neben vereinzelt Familienbetrieben vor allem von Betrieben getragen wurde, die auf die industrielle Porzellanherstellung ausgerichtet waren. Allerdings sei auch versucht worden, durch Verbesserungen im Design und durch die Anbindung des Handwerks an die Kunst einer standardisierten Massenproduktion entgegenzuwirken. Keramiker wie Katō Hajime oder Komori Shinobu taten sich Jahn zufolge in dieser Hinsicht besonders durch ihre Neuinterpretationen chinesischer und koreanischer Stile hervor und bezogen sich damit auf das reiche Erbe der Porzellanherstellung in Seto im 19. Jahrhundert. Gleichzeitig begannen sich einige Keramiker wie Arakawa Toyozō und Katō Tōkurō auch für die alten Momoyama-Stile wie *shino*, *kiseto* oder *oribe* zu interessieren. Ein „Traditionsschub“ (S. 296) erfolgte nach Jahn allerdings erst, als einige dieser Stile unter dem Kulturgüterschutzgesetz von 1950 zu schützenswerten Techniken erklärt wurden.⁷ Wie Jahn weiter in Kapitel 3.2 schildert, zeigte sich in Kyoto ein deutlich anderes Bild:

Wie durch ein Brennglas eingefangen, sammelte sich in Kyoto die gesamte Geschichte der japanischen Keramik des frühen 20. Jh. – außer *mingei*. (S. 309)

Anders als in Seto hatte sich, wie Jahn aufzeigt, Kyoto seine Werkstattkultur erhalten. Abschliessend bespricht Jahn in diesem Kapitel die Arbeiten von Einzelkünstlern aus Kyoto wie Ishiguro Munemaro, Arai Kin'ya oder Kondō Yūzō, aber auch die Arbeiten einflussreicher Keramiker-Dynastien wie der Kiyomizu Rokubei-Familie oder der Raku-Familie.

Teil II der Monographie ist neun japanischen Künstlerpersönlichkeiten gewidmet, welche die Keramikszene zwischen 1900 und 1945 auf unterschiedliche Weise geprägt haben: Itaya Hazan (1872–1963), Tomimoto Kenkichi (1886–1963), Ishiguro Munemaro (1893–1968), Kitaōji Rosanjin (1883–1959), Arakawa Toyozō (1894–1985), Katō Tōkurō (1898–1985), Kaneshige Tōyō (1896–1967), Hamada Shōji (1894–1978) und Kawai Kanjirō (1890–1966). Jedes Porträt enthält

⁷ Arakawa Toyozō beispielsweise, wurde 1955 für *setoguro* und *shino* zum „Lebenden Nationalschatz“ ernannt.

eine Biographie sowie eine ausführliche Werkbeschreibung. Insgesamt bietet Teil II geradezu eine Umkehrperspektive: Die Darstellungen der historischen Ereignisse in Teil I erhalten nun endlich ihre Gesichter. Mit Blick auf das Leben und Werk dieser Keramikpersönlichkeiten wird allerdings auch deutlich, dass die in Teil I beschriebenen künstlerischen Strömungen eben genau das waren: Strömungen, von denen sich jeder Künstler in der einen oder anderen Weise unterschiedlich stark mitreissen liess, was eine exklusive stilistische Verortung im Einzelfall schier verunmöglicht.

Der äusserst umfangreiche Anhang in Teil III macht die vorliegende Monographie schliesslich zu einem vortrefflichen Nachschlagewerk. Darin enthalten sind: Ein thematisch gegliedertes Glossar (Begriffe und Namen in Kanji und lateinischer Umschrift), eine tabellarische Übersicht zu den im Text genannten Kunsthandwerker-/Künstlervereinigungen, eine alphabetische Auflistung der in Teil I und II besprochenen Künstler mitsamt Lebenslauf, eine Liste der Ausstellungen von Keramikern (und Kunsthandwerkern) bei Mitsukoshi und Takashimaya, eine vollständige Zeittafel der japanischen Kunstepochen sowie der im Text erwähnten chinesischen und koreanischen Zeitperioden, eine Chronologie der Ereignisse in Politik und Keramikwelt von der Meiji- bis zur späten Shōwa-Zeit sowie ein Abbildungsverzeichnis, ein Namensregister, ein Sachregister und eine umfangreiche Bibliographie. Letztere stützt sich sowohl auf Primärquellen wie Zeitschriften (z. B. *Gekkan Mingei*, *Kōgei Jidai* oder *Kōgei Nyūsu*) und Schriften der im Band porträtierten Keramikünstler als auch auf eine Bandbreite an älterer und aktueller kunsthistorischer Literatur zur japanischen Keramik (überwiegend Ausstellungskataloge in japanischer Sprache). Begrenzt wird auch die sozialwissenschaftlich-historische Fachliteratur in deutscher, englischer und japanischer Sprache berücksichtigt.

Trotz des Umfangs dieser Monographie bleibt die Argumentation dank klarer Gliederung und zahlreicher Überschriften, klar definierter Begriffe und Konzepte sowie präzisiertem Sprachstil sehr übersichtlich und nachvollziehbar. Der Lesefluss wird einzig durch die zum Teil etwas zu langen Zitate und Objektbeschreibungen unterbrochen, bisweilen sogar gestört. Es gibt allerdings einige Monita, die hier nicht unerwähnt bleiben sollen. Sehr bedauerlich ist in diesem Zusammenhang, dass der Band ganz offensichtlich nur oberflächlich lektoriert wurde. So finden sich darin mehrere Rechtschreibfehler (z. B. S. 31, Fn. 38: „Hobsbawn“ statt „Hobsbawm“), Fehler in der japanischen Umschrift (S. 140, Fn. 580: „getomono“ statt „getemono“ oder S. 278: „hōshisha“ statt „hojisha“), Formatierungsfehler (Abb. 303a: „Kita?ji“, „muk?zuke“) und ausserdem eine Namensverwechslung (S. 327, rechte Spalte, 2. Abschnitt wird auf „Kusube“ anstatt auf „Kondō“ verwiesen). Da es sich zudem bei den Abbildungen überwiegend um Kopien aus Publikationen handelt, ist ihre Qualität teils

mangelhaft, insbesondere bei kleinformatischen schwarz-weißen Aufnahmen. Von diesen wenigen, eher formalen Abstrichen abgesehen, ist das Werk weit mehr als *nice to have*. Gisela Jahn füllt eine Lücke und leistet mit ihrer Monographie einen wichtigen Beitrag zur bereits bestehenden, aber hinsichtlich der Zusammenhänge zwischen gesamtgesellschaftlichen und künstlerischen Entwicklungen oft zu wenig bietenden kunsthistorischen Forschung, die sich eher auf einzelne Keramikstile, -gebiete und Künstlerpersönlichkeiten konzentriert. *Japanische Keramik – Aufbruch im 20. Jahrhundert* zeichnet sich dagegen vor allem durch die Aufarbeitung der Vernetzungen von Politik, Gesellschaft, Wissenschaft und Kunstwelt unter Berücksichtigung der japanischsprachigen Fachliteratur aus. Es ist damit die erste Monographie im deutschsprachigen Raum zur japanischen Keramikszene zwischen 1900 und 1945 in dieser Breite und Tiefe.

Gisela Jahns Werk beeindruckt durch die schiere Dichte an zusammengetragenen und aufgearbeitetem Wissen. Insbesondere seien in dieser Hinsicht die vielen persönlichen Gespräche erwähnt, welche die Autorin während der Rechercharbeit mit den Nachfahren einiger der porträtierten Künstlerpersönlichkeiten geführt hat. Die Monographie eignet sich sowohl für einen Überblick über die japanische Keramik-Geschichte des frühen 20. Jahrhunderts als auch als Einstiegswerk zur Vertiefung einzelner Themen. Zu hoffen ist, dass auch eine englische Ausgabe geplant ist.

Bibliographie

- Bambling, Michele (2005): "Japan's Living National Treasures Program: The Paradox of Remembering". In: *Perspectives on Social Memory in Japan*. Edited by Tsu Yun Hui, Jan van Bremen and Eyal Ben-Ari. Folkestone: Global Oriental, 148–169.
- Brandt, Kim (2007): *Kingdom of Beauty: Mingei and the Politics of Folk Art in Imperial Japan*. Durham: Duke University Press.
- Kikuchi, Yuko (2004): *Japanese Modernisation and Mingei Theory: Cultural Nationalism and Oriental Orientalism*. London / New York: Routledge Curzon.
- Moeran, Brian (1997): *Folk Art Potters of Japan: Beyond an Anthropology of Aesthetics*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Surak, Kristin (2012): *Making Tea, Making Japan: Cultural Nationalism in Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Tōkyō Kokuritsu Kindai Bijutsukan (ed.) (2002): *Shōwa no momoyama fukkō: tōgei kindai no tenkanten*. Tōkyō: Tōkyō Kokuritsu Kindai Bijutsukan.
- Yamada Hirotaka (ed.) (2012): *Ningen kokuhō jiten*. Tōkyō: Unsōdō.

S. Sambandhaśivācārya/B. Dagens/M.-L. Barazer-Billoret/T. Ganesan, with the Collaboration of Creisméas J.-M. *Sūkṣmāgama. Volume II. Chapters 14 to 53. Critical Edition.* (Steles: Jean Filliozat Series in South Asian Culture and History; 3). Pondichéry: Institut Français de Pondichéry, 2012. clxxiii + 403 pp., ISBN 978-8-184-70190-6.

Besprochen von **Marion Rastelli**, Institut für Kultur- und Geistesgeschichte, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Apostelgasse 23, 1030 Wien, Österreich, E-mail: marion.rastelli@oeaw.ac.at

DOI 10.1515/asia-2015-1030

Nur zwei Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes ist der zweite Band der kritischen Edition des Sūkṣāgama mit einem durch B. Dagens, M.-L. Barazer-Billoret und J.-M. Creisméas erweiterten Herausgeberteam erschienen. Die Edition der Kapitel 14 bis 53 (S. 53–403), die die im ersten Band schon erreichte hohe Qualität aufrechterhält, ist begleitet von einem Vorwort in Französisch (S. v), einer Einleitung (S. vii–lviii) und einer Liste der für diesen Band benutzten Manuskripte in Englisch (S. lix–lx) sowie äußerst nützlichen, zum Teil durch Tabellen ergänzten, Zusammenfassungen des Inhalts der edierten Kapitel in Englisch und in Sanskrit (S. lxi–clxxiii und 1–51).

Die Einleitung beinhaltet eine Beschreibung der Quellen, die dieselben wie die für den ersten Band benutzten sind, der wichtigsten Themen, die in den edierten Kapitel behandelt werden, und eine Darstellung des Verhältnisses des Sūkṣmāgama zu anderen Āgamas.

Letzteres ist für das Verständnis des Überlieferungskorpus der Āgamas insgesamt wichtig. Wie die Herausgeber selbst schreiben (S. xlvi), werden viele Themen in mehreren Āgamas behandelt, zum Teil jedoch nicht unabhängig voneinander, sondern wir finden manchmal in zwei oder mehreren Āgamas wortwörtlich gleiche Passagen oder sogar Kapitel. Dies kann uns helfen, Abhängigkeitsverhältnisse zwischen zwei Werken und somit deren relative Chronologie zu klären. Im Falle von Teilen des Sūkṣmāgama konnten die Herausgeber eine klare Abhängigkeit von Dīptāgama, Santānāgama, Aṃśumadāgama und möglicherweise Pūrvakāraṇāgama feststellen. Kapitel 42 und 43 des Sūkṣmāgama sind den Kapiteln 20 und 21 des Dīptāgama so ähnlich, daß sich die Herausgeber sogar entschieden haben, diese in der Edition des Sūkṣmāgama nicht abzdrukken, die ursprüngliche Nummerierung aber beizubehalten, sodaß nun diese Kapitel fehlen. Dies geht nach meiner Meinung zu weit. Die Kapitel 42 und 43 sind in den meisten der vorhandenen vollständigen Manuskripte und Transkripte überliefert (siehe S. x–xii). Wir können also davon ausgehen, daß sie von der Tradition als Teile des Sūkṣmāgama

betrachtet wurden und werden. Der von den Herausgebern vermutete Grund für die Textübernahme, nämlich, daß die Werke auf diese Weise vervollständigt wurden, um das Prinzip, daß stets dem gleichen Āgama zu folgen ist, aufrechterhalten zu können, (S. lviii) ist durchaus schlüssig und bestärkt diese Annahme noch. Mit welchem Recht werden diese Kapitel nun aus einem Text gestrichen, nur weil sie ursprünglich einem anderen Text zugehörten? Das Phänomen dieser ausgedehnten Textübernahmen finden wir nicht nur bei den śivaitischen Āgamas, sondern auch z.B. in den viṣṇuitischen Pāñcarātra-Saṃhitās oder in den Purāṇen, es ist also weit verbreitet. Wenn wir alle Passagen, von denen wir wissen, daß sie ursprünglich aus einem anderen Text stammen, streichen würden, würde von diesen Werken möglicherweise nicht mehr viel übrig bleiben. All diese Passagen stehen in dem Werk, von dem sie übernommen wurden, aber in einem eigenen, neuen Kontext, bekommen dadurch möglicherweise eine neue Bedeutung und sind jedenfalls konstitutiv für das neue Werk und für das Verständnis der Tradition von diesem Werk.

Ingesamt gesehen, ist es sehr erfreulich, daß die Herausgabe von kritischen Editionen von śivaitischen Āgamas in Pondichéry so zügig und auf hohem Niveau vorwärts kommt. Wir sehen in froher Erwartung dem Erscheinen des abschließenden dritten Bandes des Sūkṣmāgama entgegen.

Zhang Yinde: *Mo Yan, le lieu de la fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 2014, 315 pp., ISBN 978-2-021-11427-0.

Besprochen von **Phung Tran**, Université de Genève, Unité des études chinoises, bvd des Philosophes 22, 1205 Genève, Suisse. E-mail: phung.tran@me.com

DOI 10.1515/asia-2015-0044

L'œuvre que Mo Yan poursuit depuis trente ans a suscité des travaux critiques importants. Zhang Yinde contribue doublement aux recherches existantes en offrant une première étude en langue française entièrement consacrée à l'écrivain, qui se caractérise de surcroît par la grande qualité des analyses et réflexions. Adressé à un public aussi bien généraliste que spécialisé, l'ouvrage, constitué de huit chapitres regroupés en deux parties, est accompagné d'un index, de notes très fournies et d'une bibliographie exhaustive. Celle-ci est toutefois limitée aux traductions françaises des textes de Mo Yan, aux études qui lui sont consacrées en français et en anglais, et aux adaptations cinématographiques de ses œuvres. En annexe de l'ouvrage figure une enquête minutieuse sur la réception de l'auteur en France. Rappelant la spécificité de l'œuvre profuse de Mo Yan qui se situe à la croisée de l'Histoire et de la fiction, du réel et de l'imaginaire, du local et de l'universel, Zhang Yinde propose d'examiner la création de l'écrivain à partir du « lieu de la fiction » situé entre le texte et le contexte. L'auteur de l'ouvrage revendique en effet une approche « plurielle et multidimensionnelle » (p. 26), proposant tant une présentation de la création littéraire de Mo Yan et un examen de son écriture, qu'une analyse singulière et croisée de ses œuvres, le tout étayé par des données biographiques et des références à l'histoire littéraire.

Zhang Yinde initie la première partie de son travail par un chapitre consacré à la présentation du parcours créatif de Mo Yan, de ses premiers récits non publiés à ses romans les plus récents, en passant par ses écrits théâtraux, télévisés et cinématographiques. L'itinéraire est éclairé par des informations biographiques relatives à la formation professionnelle et intellectuelle de Mo Yan, sélectionnées en vue d'expliquer les événements et les rencontres ayant exercé une influence décisive sur l'écrivain. L'analyse du parcours créatif de l'auteur est également enrichie par un descriptif de la littérature chinoise et de son évolution durant ces trois dernières décennies. Les informations permettent à la fois de situer le contexte dans lequel a évolué l'auteur et de le positionner par rapport aux grands courants littéraires et tendances ayant émergés depuis la période post-maoïste.

Dans le deuxième chapitre, Zhang Yinde examine la notion de langue vernaculaire, qui fait l'objet d'une forte revalorisation de la part de Mo Yan et qui

est étroitement liée au concept de *minjian* 民間, le « populaire », littéralement l'« espace du peuple ». Mo Yan exploite la polysémie du terme *minjian* pour l'allier en premier lieu au régionalisme verbal et au particularisme national dans le but de contrer l'hégémonie occidentale et la mondialisation. L'écrivain ne succombe pas pour autant à l'idéologie nationaliste, puisqu'il insère également la bataille du vernaculaire au sein d'une problématique postcoloniale : la critique est cette fois-ci dirigée contre la politique linguistique nationale dont la promotion de la langue véhiculaire a pour corollaire l'appauvrissement de la langue. Mais la défense du vernaculaire chez Mo Yan traduit surtout la tension, encore palpable aujourd'hui, entre création littéraire et communauté linguistique qui a émergé avec la naissance de la langue chinoise moderne à l'orée du XXe siècle. Afin d'émanciper la littérature des normes de la langue utilitaire, l'écrivain explore une langue vernaculaire qui, par glissement sémantique, est identifiée à la littérature chinoise traditionnelle écrite dans la langue vernaculaire raffinée des lettrés. C'est ainsi que l'emploi d'une langue « vernaculaire », oscillant entre la culture populaire et lettrée, entre l'oralité et l'écriture, entre l'élégant et le vulgaire, garantit à Mo Yan une liberté dans l'écriture tout en préservant la cohésion collective. Zhang Yinde démontre de manière convaincante que l'« espace du peuple » dans le vocabulaire de Mo Yan est en réalité le lieu de création du sujet individuel.

La permanence de l'ironie dans l'écriture de Mo Yan motive Zhang Yinde à lui accorder le troisième chapitre de son étude. Celle-ci est principalement dirigée à l'encontre de l'idéologie officielle, du pouvoir et des institutions. Afin de contourner la censure, cette ironie s'appuie sur un discours détourné revêtant fréquemment l'aspect de la parodie. C'est le cas par exemple du *Clan du sorgho rouge* 紅高粱家族, qui constitue une parodie sophistiquée du roman de guerre consacré à l'apologie de l'armée. Mo Yan s'attaque dans *Le Pays de l'alcool* 酒國 à l'idéologie d'État en subvertissant de manière parodique le discours nationaliste ayant récupéré la gastronomie chinoise pour en faire le symbole de la quintessence nationale. Mais l'ironie de Mo Yan comprend également une dimension autoréflexive : la contestation de l'orthodoxie s'accompagne chez l'auteur du refus radical d'instaurer une autorité alternative, notamment la sienne qu'il discrédite à travers des mises en scènes provoquant la rupture de l'illusion mimétique et la distanciation autocritique. Cette ironie autoréflexive est particulièrement saisissante dans *Le Pays de l'alcool* et s'observe notamment à travers la figure de Li Yidou 李一斗, dédoublement du Moi de l'auteur par l'entremise de sa participation active dans la rédaction du roman, et dont l'autorité et la crédibilité sont invalidées par des discours carnavalesques et incohérents. Après avoir démontré l'utilisation efficace de l'ironie chez Mo Yan qui lui permet de remettre en question le système normatif ainsi que toute forme

d'autorité extérieure ou autogénérée, Zhang Yinde met en lumière la présence parallèle au sein du corpus de l'écrivain d'une ironie « mise à l'épreuve du politique et du social » (p. 85). En effet, Mo Yan instaure dans ses romans des scènes ironiques entre les personnages qui révèlent les rapports de forces sous-jacents à l'ironie ainsi que les limites du procédé dont le fonctionnement repose sur l'interaction entre l'ironiste et son interlocuteur. Dans *Le Pays de l'alcool*, Mo Yan décrit un inspecteur qui, sous l'emprise de l'alcool, est incapable de saisir l'ironie des cadres locaux qui assoient par conséquent leur domination sur celui-ci. C'est la réversibilité des rapports de force dans le processus ironique que l'auteur met en scène dans *Grenouilles* 蛙. Les allusions malveillantes du juge à l'encontre de la mère porteuse finissent par se retourner contre lui, car elles dévoilent involontairement sa complicité avec la société de commercialisation des corps qui se cache derrière l'entreprise d'élevage des grenouilles. Ces scènes contextualisées révèlent ainsi les limites du dispositif ironique auxquelles peuvent se heurter l'écrivain dans son propre discours.

Dans la seconde partie de son ouvrage, Zhang Yinde examine chronologiquement six romans de Mo Yan : *Le Pays de l'alcool*, *Beaux seins, Belles fesses* 丰乳肥臀, *Le Supplice du santal* 檀香刑, *Quarante et un coups de canon* 四十一炮, *La Dure loi du karma* 生死疲勞 et *Grenouilles*. La qualité des analyses proposées repose sur une lecture extrêmement fine des œuvres. Non seulement Zhang Yinde restitue de manière éclairante leur sophistication structurelle et thématique, mais il expose de surcroît les difficultés herméneutiques générées par cette complexité même. L'étude du *Supplice du santal* constitue un exemple parlant. Zhang Yinde souligne dans ce roman le double processus d'historicisation et de métaphorisation dans lequel Mo Yan inscrit son récit afin de constituer une critique anti-coloniale. Les événements se déroulent dans le contexte de la révolte des Boxers ayant éclaté autour de 1900 au Shandong contre les Allemands. Afin de représenter la conquête du pays par l'impérialisme étranger, l'auteur associe métaphoriquement le territoire au corps humain et l'expose à différentes formes de violations et d'atteintes que Zhang Yinde identifie principalement au nombre de trois : la construction du chemin de fer, le viol de la femme du protagoniste Sun Bing 孙丙 et l'empalement de celui-ci. Dans un second temps, l'écrivain procède à la subversion de la domination étrangère à travers une écriture carnavalesque se matérialisant notamment dans la description d'une anti-scène. L'exécution de Sun Bing est sabotée par le spectacle simultanément donné par la troupe de l'opéra à voix de chats dont les chants et les danses entraînent la population. L'image du corps solitaire supplicié est ainsi dépassée par le corps carnavalesque constitué par la masse populaire. Zhang Yinde émet en revanche des réserves sur l'écriture carnavalesque appliquée au supplice du pal. Soumettant l'empalement, dont l'existence n'est pas avérée dans la culture chinoise, à une réorientation

interprétative, Mo Yan le conçoit comme un instrument soutenant la cause nationale : Sun Bing appréhende le châtement qui lui est infligé comme le moyen de prouver aux étrangers l'héroïsme des Chinois, tandis que le bourreau s'applique à faire du supplice un chef-d'œuvre afin de démontrer la supériorité chinoise en la matière, confirmant ainsi le cliché du gouverneur général allemand. La contestation de l'impérialisme étranger s'effectue par conséquent à travers une argumentation qui rejoint paradoxalement les poncifs occidentaux décriés. Ce discours sur le supplice du santal favorise, selon l'avis de Zhang Yinde, une ambiguïté herméneutique en raison d'un usage trop discret du ton ironique. L'ambivalence est en revanche dépassée lorsque l'auteur s'éloigne des préoccupations nationalistes pour opposer la communauté à toutes formes d'oppression colonialiste ou étatique. La mise à mort du chanteur, au moyen d'un coup de poignard dans le cœur après son empalement, autorise à appréhender le supplice du santal, non plus uniquement comme la manifestation de la violence de l'État, mais comme un sacrifice communautaire au terme duquel la vitalité populaire est régénérée. Le peuple, incarnant la vie inextinguible, défie ainsi le pouvoir qui est quant à lui éphémère. Zhang Yinde conclut son analyse en mettant en avant une lecture post-colonialiste de la Révolte des Boxers. Les violences exercées par l'État dans sa marche vers la modernisation à l'orée du XXI^e siècle ne sont en effet pas sans rappeler les exactions colonialistes à l'aube du XX^e siècle.

L'ouvrage de Zhang Yinde constitue une étude majeure consacrée à l'œuvre de Mo Yan. Il restitue la complexité d'une création qui se caractérise par son jeu de variation et de permanence et qui, à partir du pays natal Gaomi, investi d'une dimension mémorielle, critique et imaginaire, est progressivement entré dans un processus d'universalisation à travers l'introduction de problématiques internationales telles que la critique post-coloniale, la compassion envers les animaux, la politique démographique ou la bioéthique.