

2014 · VOLUME 68 · NUMBER 2

ASIATISCHE STUDIEN ÉTUDES ASIATIQUES

ZEITSCHRIFT DER SCHWEIZERISCHEN
ASIENGESELLSCHAFT
REVUE DE LA SOCIÉTÉ SUISSE-ASIE

EDITOR OF THIS ISSUE

Maurus Reinkowski, Basel

EDITOR-IN-CHIEF

Rafael Suter, Zürich

DE GRUYTER

EDITOR-IN-CHIEF Rafael Suter, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich, Zürichbergstrasse 4,
CH-8032 Zürich, E-mail: sag.editor@aoi.uzh.ch

EDITORIAL BOARD Blain Auer, Lausanne. Norman Backhaus, Zürich. Wolfgang Behr, Zürich.
Daria Berg, St. Gallen. Maya Burger, Lausanne. David Chiavacci, Zürich. Bettina Dennerlein, Zürich.
Karénina Kollmar-Paulenz, Bern. Anke von Kügelgen, Bern. Angelika Malinar, Zürich. Annemarie
Mertens, Zürich. Silvia Naef, Genève. Maurus Reinkowski, Basel. Andrea Riemenschnitter, Zürich.
Ulrich Rudolph, Zürich. Reinhard Schulze, Bern. Pierre Souyri, Genève. Raji C. Steineck, Zürich.
Ingo Strauch, Lausanne. Christoph Uehlinger, Zürich. Nicolas Zufferey, Genève.

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.
Publiée avec le soutien de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales.
Published with the support of the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences.



Inhaltsverzeichnis – Table des Matières – Contents

Aufsätze – Articles – Articles

Ulrich Rudolph und Christoph Uehlinger

Positionen aktueller Mohammed-Forschung — 433

Fred M. Donner

Muhammad und die frühe islamische Gemeinschaft aus historischer Sicht — 439

Tilman Nagel

Der Weg zum geschichtlichen Mohammed — 453

Gregor Schoeler

Tilman Nagels „Authentizität“ in der Leben-Mohammed-Forschung“. Eine Antwort — 469

Andreas Görke und Harald Motzki

Tilman Nagels Kritik an der Isnad-cum-matn-Analyse. Eine Replik — 497

Hussein Ali Abdulsater

To rehabilitate a theological treatise. Inqādh al-Bashar min al-Jabr wa-l-Qadar — 519

Florian Zemmin

Was hat Max Weber mit Kātib Čelebi zu tun? Ein Annäherungsversuch an Gottfried Hagen — 549

Georges Tamer

Den Orient begrifflich denken: Überlegungen zur Erforschung der arabisch-islamischen Geistesgeschichte — 557

Ewald Wagner

Verse über Verse: Wie Ibn al-Ḥaǧǧāǧ seine eigene Poesie betrachtet — 579

Rezensionen – Comptes rendus – Reviews

Karénina Kollmar-Paulenz

Arslan, Saadet. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke* — 619

Karénina Kollmar-Paulenz

Bawden, Charles R. *Another Tract for the Buryats with I.J. Schmidt's recently identified Kalmuck originals* — 623

Sophie Glutz von Blotzheim

Bürgel, Johann Christoph. *Liebesrausch und Liebestod in der islamischen Dichtung des 7.–15. Jahrhunderts* — 627

Martin Lehnert

Paul, Gregor / Schneider, Elisabeth / Paul, Irene (Hg.). *Das große Lexikon des Buddhismus, zweite Lieferung: Bait – D* — 633

Stefan Georg

Knüppel, Michael. *Sprachtabus in tungusischen Sprachen und Dialekten. Am Beispiel von S.M. Širokogorovs „Tungus Dictionary“* — 641

Chiara Formichi

Laffan, Michael. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past* — 657

Martin Lehnert

Radich, Michael. *How Ajātaśatru Was Reformed: The Domestication of “Ajase” and Stories in Buddhist History* — 661

DOI 10.1515/asia-2014-0024

Radich, Michael. *How Ajātaśatru Was Reformed: The Domestication of “Ajase” and Stories in Buddhist History.* (Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXVII). Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2011, 202 pp., ISBN 978-906267-65-1.

Michael Radichs Studie behandelt die historische Entwicklung und Variabilität der Ajātaśatru-Narrative von den frühesten überlieferten Zeugnissen bis hin zu ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert. Das Augenmerk liegt auf den motiv-, rezeptions- und wirkungsgeschichtlichen Aspekten, soweit sie ihre kulturhistorische Bedeutung im mittelalterlichen China und später im Japan des 19. und 20. Jahrhunderts betreffen, d.h. die Momente der kulturellen Aneignung („domestication“). Das Erkenntnisinteresse gilt der Herausarbeitung und kritischen Bestimmung der entsprechenden Einflüsse und damit verbundenen Motiven:

To anticipate, I will argue that the Ajātaśatru narrative has always, for as long as we can trace its history, been a malleable vehicle for the articulation of various agendas, ideals and projects of human perfection or melioration. [. . .]. I will further argue that successive transformations of the narrative and its use can be read as refracted glimpses of particular pressures and problematics. (3)

Radichs Studie ist die bislang wohl umfassendste Forschungsarbeit zum Ajātaśatru-Thema; in methodischer Hinsicht verfährt sie ähnlich wie Yü Chün-fangs umfangreiche Arbeit über die „chinesische Transformation“ des Bodhisattva Avalokiteśvara (*Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, New York: Columbia University Press, 2001), d.h. im Wesentlichen motivgeschichtlich unter Berücksichtigung so weit als möglich breit gestreuter Quellen, unterscheidet sich aber von dieser durch eine besondere Gewichtung der Entwicklungen im 20. Jahrhundert. Ohne dass Radich explizit einen entsprechenden Anspruch reklamierte, könnte seine Studie als Aufarbeitung der historischen, kulturellen und politischen Voraussetzungen der Ajātaśatru- bzw. (jap.) Ajase-Aktualisierung im modernen Japan gelesen werden, während die Darstellungsweise vornehmlich historisch-chronologisch ist, d.h. eine mehr oder weniger kontinuierliche Geschichte von Aneignungen auf Grundlage von motivischen Ähnlichkeiten und Rezeptionszusammenhängen konstruiert. In Anbetracht der in der religiösen Tradition wie in der buddhologischen Forschung geführten Debatten

und – wie Radich dann im Einzelnen auch zeigt – problematischen Annahmen zur Authentizität und Repräsentativität der betreffenden Narrative, wäre eine systematische Darstellungsweise möglicherweise dem Anspruch der Thematik eher angemessen: Die Variabilität der Narrative von Ajātaśatru, der seinen Vater tötet, um dessen Thron zu usurpieren, schließt nämlich die normative Identifizierung oder Rekonstruktion einer mustergültigen Version von vornherein aus, während eine Reduktion der Variabilität auf die Figur des Ajātaśatru als kleinster gemeinsamer Nenner gerade die kulturelle Bedeutung der Entwicklungen, für die sich Radich interessiert, aus dem Blick verlore. Die gewählte chronologisch-historische Darstellungsweise erfordert indessen, zwischen den einzelnen Texten und einer heuristisch extrapolierten „meta-narrative“ (7) zu unterscheiden, auf die sich später auch die von Radich thematisierte Unterscheidung vom Partikularen und Universalen bezieht (136–137). Folglich werden in Kap. 2 insgesamt vierzehn für die Narrative signifikante inhaltliche Elemente, die ihnen entsprechenden Varianten und jeweiligen Quellen aus der Pāli-, Sanskrit- und der chinesischen Literatur identifiziert und im Einzelnen dargestellt. Radich spricht deshalb von der kaleidoskopartigen Bandbreite eines narrativen Komplexes („kaleidoscopic range of the narrative complex“, 8–18). Die Unterscheidung zwischen den einzelnen überlieferten Versionen und einer extrapolierten allgemeinen Thematik wird so zur Voraussetzung einer historischen Untersuchung, die darauf abzielt, unterschiedliche Quellen in Traditionszusammenhängen abzubilden, aus deren Selektion und Mischung sich schließlich die japanische Rezeption im 20. Jahrhundert speist.

Kap. 3 thematisiert die im *Mahāparinirvāṇa-sūtra* und im *Guan wuliang shou fo jing* (觀無量壽佛經, T 365; *Contemplation sūtra*) enthaltenen Erweiterungen des narrativen Komplexes, d.h. vor allem die Motive um Ajātaśatrus Mordabsichten gegenüber seiner Mutter Vaidehī. Die im 20. Jahrhundert für deren Psychologisierung bedeutsame Problematik der Mutter-Sohn-Beziehung hat vermittels dieser beiden Schriften Eingang in den chinesischen Sprachraum gefunden. Kap. 4 und 5 sind der chinesischen Aneignung der Ajātaśatru-Narrative und den entsprechenden autochthonen Entwicklungen gewidmet. In Kap. 4 werden textgeschichtliche aber auch sozialhistorische und kulturelle Aspekte wie beispielsweise der Stellenwert des buddhistischen Königsideals in der politisch instabilen Herrschaftsordnung des Mittelalters, Thronfolge und Königsmord (51–53), sowie allgemeiner die Problematik der Kindesliebe (*xiao* 孝, 55–56) in Bezug auf die buddhistische Sinndimension der Narrative erörtert. Radich erkennt dabei an, dass solches Kontextwissen keine wirkungsgeschichtlich eindeutigen Schlüsse hinsichtlich des untersuchten Materials zulässt, und daher bestenfalls heuristisch aufzufassen ist:

All of this is of course merely circumstantial, and does not by any means prove that Dharmakṣema's MPNS version of the Ajātaśatru narrative, or the *Cont.* version, were tailored specifically to the needs of such Macbeth-like lords. (53)

In motivgeschichtlicher Hinsicht sind vor allem die in Kap. 5 aufgezeigten Komplexitätsanreicherungen der Narrative zur Sui- und Tang-Zeit aufschlussreich; sie führen weitere thematische Figuren ein, die für die in Kap. 6 bis 9 dargestellten Entwicklungen der Ajase-Thematik von der Kamakura-Zeit bis in das 20. Jahrhundert in Japan von Bedeutung bleiben. Dies zeigt sich zunächst in Shinrans (1173–1262) Vorstellung von den Voraussetzungen der Erlösungsfähigkeit „schlechter Menschen“ (*akunin* 悪人) unter den Bedingungen des „endzeitlichen Dharma“ (*mappō* 末法) sowie in den Erzählungen um die Figur der Chūjō-hime (中将姫) und das mit ihr verbundene Taima maṇḍala, Elemente von zentraler Bedeutung für die Reines-Land-Bewegung (Kap. 6 und 7).

Das Hauptaugenmerk von Radichs Arbeit gilt jedoch der Aktualisierung der Ajase-Narrative in Japan und ihren Protagonisten während des späten 19. und 20. Jahrhunderts, als die psychoanalytische Theorie Sigmund Freuds allmählich bekannt wurde, und es erste Bestrebungen gab, die Ajase-Thematik dem Ödipus-Komplex der Freudschen Psychoanalyse als eine ebenbürtige Referenz an die Seite zu stellen, respektive als kulturspezifischen Gegenentwurf zu behaupten (117). Dies ging einher mit buddhistischen Bestrebungen, die Anschlussfähigkeit der Religion an westliche Theoriebildungen und modernes Wissenschaftsverständnis zu erweisen, nicht zuletzt auch im nationalistischen Reflex, einen Universalitätsanspruch als Indiz kultureller Überlegenheit zu etablieren. Radichs Interesse gilt indessen nicht der inhaltlichen Problematisierung der betreffenden psychoanalytischen Theoriebildung; vielmehr stellt er historisch-chronologisch die Umformung der Ajātaśatru-Thematik zum psychoanalytischen „Ajase-Komplex“ bei Kosawa Heisaku (1897–1968) und dessen Schüler Okonogi Keigo (1930–2003) dar, und zwar unter Berücksichtigung zeitgenössischer Quellen und Kontexte (Kap. 8). Schließlich werden der nationalistische Charakter der Ajase-Rezeption, ihre Bedeutung für die Anfänge des *nihonjinron* und in den kulturalistischen Debatten über die universale Gültigkeit von Legenden und buddhistischen Narrativen bis hin zu den entsprechenden Reaktionen und Aktualisierungen etwa in der akademischen Buddhologie oder der Medizin behandelt (Kap. 9). Diese mit Vorbehalt als Prozesse der „Privatisierung“ und „Metaphorisierung“ (119–120) beschriebenen und weitgehend säkularen Aneignungen religiöser Vorstellungen werden schließlich kulturgeschichtlich eingeordnet (125–126).

Indem Radich die Ajase-Thematik als „Spiegel“ von kulturspezifischer „Dynamik“ auffasst, die an den motiv-, wirkungs- und rezeptionsgeschichtlichen Entwicklungen der einzelnen Narrative beobachtet werden kann, stellt sie sich

ihm grundsätzlich als Spannungsverhältnis zwischen Partikularem und Allgemeinem dar. Die Quellen indessen geben kaum Auskunft darüber, wie sie sich zueinander verhalten und inwiefern sie repräsentativ für ihre Zeit am Ort ihrer Entstehung waren. Letztlich hat man es mit einer historisch wachsenden Anzahl von Varianten zu tun, deren Provenienz und statistische Häufung im Rahmen der überlieferten Auswahl unterschiedlicher Texte verschiedenen Zeiten und Orten zugeschrieben werden können. Unter dieser Voraussetzung reproduziert Radichs Ansatz die Aporie einer Geschichtswissenschaft, in welcher einerseits einzelne Quellen quasi als Indizien für größere Zusammenhänge gewertet werden, ihre Deutung jedoch immer unter Bezug auf die damit schon vorausgesetzten Zusammenhänge erfolgt. Radich ist sich dieses Zirkels durchaus bewusst, wie seine abschließenden Betrachtungen in Kap. 10 („Conclusions“) zeigen. Anstatt aber quellspezifisch eine Kritik der historischen Methode und ihrer erkenntnistheoretischen Tragweite zu versuchen (also das zu tun, was bspw. bei Kosawa/Okonogi und ihren Kritikern fehlt), versucht er den Zirkel zu entschärfen, indem er ihn als Resultat eines den Humanwissenschaften angeblich inhärenten wenn nicht allgemeinmenschlichen Drängens vom Partikularen zum Allgemeinen betrachtet („*driving at the universal*“, 136). Folgerichtig wendet er das wirkungsgeschichtliche Modell, das ihm erlaubt, vom einzelnen Ajātaśatru-Narrativ ausgehend über die Ajātaśatru-Thematik hin zum kulturspezifischen Ajase-Komplex zu gelangen, historistisch auf sein eigenes Verfahren an (117, 136):

...this tension between the particular (local) and the universal is a common theme running through several other dimensions of the history I have traced, and my analysis of it. (136)

Dass aber für das Entstehen dieser Spannung weder ein quasi ontischer Drang zum Universalen noch psychologische Konstanten verantwortlich sind, würde deutlich, wenn man reflektierte, dass jeder sprachlich-begrifflichen Behandlung von Wirklichkeit ein Moment der Verallgemeinerung inhärent ist. Mit anderen Worten: Das Partikulare bspw. einer Handlung ist nicht ontisch gegeben, sondern wird erst durch das System als Partikulares konstituiert, welches ein Partikulares als Partikulares für Verallgemeinerungen in Anspruch nimmt.

Der bei Radich mit der Unterscheidung vom Partikularen und Allgemeinen verbundene Anschein der Möglichkeit einer Selbstbeobachtung der historischen Betrachtung als Historisierung ihrer selbst, mag seinem wissenschaftlichen Anspruch geschuldet sein, den eigenen Drang zum Allgemeinen zu objektivieren (137), führt jedoch nicht nur die Grenzen seiner Methode vor Augen, sondern auch zu paradoxen Konsequenzen. So wird ohne Zwang die bislang operative Unterscheidung von Narrativ und Geschichte des Narrativs, d.h. von Beobachtung erster und zweiter Ordnung, auf eine Frage der persönlichen Vorliebe reduziert:

Certainly, it seems, this theme is one place where the illusory distance between our analysis and its object collapses, and we are all in the same boat. [. . .] In the end, the biggest difference between Okonogi's use of the Ajātaśatru/Ajase narrative and mine, for instance, might merely be a matter of taste. Okonogi's universal of preference happens unaccountably to be "the human mind", while I happen to like the hunt for general processes and contours of "cultural history". In this light, my study of the Ajātaśatru/Ajase narrative complex is itself merely another chapter in its long history [. . .]. (137)

Damit ist die Ebenendifferenz aufgegeben und dem Narrativen der Stellenwert eines selbstreferentiellen Ausgangs- und Endpunktes jeder historischen Analyse zugewiesen, ganz so, als wären bereits an den „variations and transformations“ wie von selbst und weitgehend ohne eigene Interpretation, dann aber doch der eigenen Vorliebe unterstellt, die einzelnen „Strömungen“ der als Fluss vorgestellten Geschichte ablesbar:

Narrative complexes might in this sense be imagined as a kind of visible dye that we drop into the transparent water of a river, in order to better analyse the intricacies of the currents running through it, and perhaps, from that information, to infer things about the shape of the riverbed or what has gone on further upstream. (134)

Dieses eigenartigerweise an naturwissenschaftliche Versuchsanordnungen erinnernde Bild lässt sich aber nur mit Mühe auf die Probleme geschichtswissenschaftlichen Arbeitens übertragen. Die ihm eigene Perspektive verdeutlicht aber, weshalb die am Gegenstand kritisch diagnostizierten historischen Essentialisierungen von „Japaneseness“ oder „sinification“ des Buddhismus (131, 134) auf der analytischen Seite als Vorannahme kulturspezifischer Gegebenheiten wiederkehren müssen (dann aber in Anführungszeichen, 134, 137): Ohne die von Radich bemühte Metaphorik überbieten zu wollen, müsste man schließlich fragen, ob sich nun der Historiker, der den Fluss der Geschichte beobachtet, am festen Ufer oder auf dem oben erwähnten sprichwörtlichen Boot vermutet, in dem wir mutmaßlich alle sitzen (137). Wer kulturgeschichtliche Strömungen beobachten möchte, wird nicht ohne kulturspezifische Bezugspunkte auskommen; ob diese nun essentialistisch oder als quasi im Fluss befindlich, mit oder ohne Anführungszeichen vorgestellt werden, macht für die Operation der Beobachtung nur einen semantischen (oder besser: ideologischen) Unterschied. Insofern behält Radich Recht, wenn er von Vorlieben spricht.

Allerdings bleibt sein Hang zur Metaphorik weitgehend auf das abschließende Kap. 10 beschränkt; die darin zum Ausdruck gebrachten Überlegungen überzeugen in theoretischer Hinsicht nicht immer. Irritierend ist dabei, dass der in Kap. 10.4 und 10.5 ansatzweise formulierten wissenschaftstheoretischen Kritik an den zuvor herausgearbeiteten Selbststilisierungen akademischer Ajase-Rezeption die wünschenswerte Schärfe fehlt; irritierend auch, weil sie der histori-

sierenden Haltung mancher philologischen und buddhologischen Kritik (135) an den Aktualisierungen der Ajātaśatru-Thematik etwa bei Kosawa oder Okonogi wenig entgegensetzen kann, wenn sie sich sprichwörtlich mit in das historicistische Boot setzt.

Die buddhologische Perspektive wird im umfangreichen Anhang wieder bestätigt: Appendix 1 listet systematisch sämtliche überlieferten Primärquellen der Ajātaśatru-Narrative auf, Appendix 2 sekundäre Textstellen, in denen die Figur des Ajātaśatru in verschiedenen Zusammenhängen vorkommt, Appendix 3 enthält eine detaillierte Darstellung aller alternativen und Beinamen des Ajātaśatru in den betreffenden textgeschichtlichen Kontexten; Appendizes 4 bis 6 schließlich stellen weitere text- und überlieferungsgeschichtliche Bezüge zum *Mahāparinirvāṇa-sūtra* dar, soweit sie die Figur des Ajātaśatru betreffen. Eine sehr sorgfältige Bibliographie und ein gut durchdachter und darum sehr hilfreicher Index runden diese anspruchsvolle Studie ab.

Alles in allem ist Radichs Arbeit eine wohlthuend diskursive, mit sorgfältigen Anmerkungen und Referenzen ausgestattete und inhaltlich wohl gefüllte Studie zu den Ajātaśatru-Narrativen. Ihr übersichtlich gegliederter Aufbau und die prägnanten Zusammenfassungen am jeweiligen Kapitelende helfen nicht nur, die komplexen text-, motiv- und wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge leichter im Blick zu behalten, sondern machen auch die Operation des historischen Konstruktionsapparates transparent. In gewisser Hinsicht verführt Radichs Studie dazu, sie als eine Art rekursives Exempel auf bestimmte methodenabhängige Aporien zu lesen, und es ist nicht zuletzt dieser Aspekt, der bei ihrer Lektüre besonderes Vergnügen bereitet.