

Überlieferungsstrukturen als Schlüssel zur Mentalitätsgeschichte*

Markus Rüttermann (Kyôto)

Es ist der Österreicher Joseph Alexander von Hübner (1811–92), der, gewissermaßen als Pendant für die „Mysterien europäischer Kochkunst“, in welche die Lerneiferer aus Jung-Japan – drei Jahre nach dem „restaurativen“ Machtwechsel – im Hamagoten 浜御殿 und im Hôtel de France eingeweiht wurden, auf die Tatsache hingewiesen hat,¹ daß es in diesem asiatischen Land „weder Ateliers, noch Akademien und Kunsthandlungen“ gäbe und es scheine, „dass sich die Kunst in gewissen Familien vom Vater auf den Sohn vererbt. Daher ihr stereotypen Wesen.“ Wie oft, so folgt auf die Beobachtung mithin eine Bewertung. Gewöhnlich nämlich, so sagt der weltkundige Globetrotter in seiner vielgelesenen Reisebeschreibung,² läßt auch in Japan „der Kunstfreund den Künstler rufen, zahlt ihm drei oder fünf Rio monatlich, nährt und bewohnt ihn wohl auch während der Zeit, und erwartet von ihm eine gewisse Anzahl Gemälde. [...] Geradeso erging es Murillo Sevilla. [...] Aber glücklicher als seine japanischen Brüder erwarb er im Dunkel der Entbehrung die strahlende Krone der Unsterblichkeit“.

Stereotype Kunst *versus* Größe des Künstlers. Dieses erinnert an die Gegenüberstellung der Charakterisierungen des Herrschers oder der historischen Gestalt in der Geschichtsschreibung; der chinesischen Frage nach Adäquatheit, die am Richtsheit der Riten gewogen wird, auf der einen, der europäischen Betonung der Größe und des Besonderen auf der anderen Seite.³

Nicht nur die Folgen für die künstlerische Produktion an sich, auch die Probleme für die Forscher und deren Mittel, Kunst und Überlieferung zu würdigen, sind vielfach herausgestellt und, so der Tenor der Stimmen, beklagt worden. Es fällt nicht schwer, sich vorzustellen, worüber Eta Harich-Schneider und Dietrich Seckel oder Hermann Böhner miteinander geplaudert haben dürften, als sie aus den Truhen ihrer wissenschaftlichen Arbeit einander austauschten, in der

* Rezension zu Bernhard SCHEID / Mark TEEUWEN (Hg.): *The Culture of Secrecy in Japanese Religion*. London / New York: Routledge 2006. ISBN 0415387132. £ 85,-

1 VON HÜBNER 1882, S.220, 275.

2 Zu den Lesern des ehemaligen Botschafters zu Paris und am Päpstlichen Stuhl gehörte z.B. das Berliner Paar Wilhelm (1840–1924) und Emma Schultze (1855–1931), das in Tôkyô sein Eheglück zu schmieden begann; HESEKIEL (Hg.) 1980, S.86 (6. Okt. 1878). Es handelt sich um Band 2 der deutschsprachigen Erstausgabe (Leipzig: Weigel 1874).

3 SCHMIDT-GLINTZER 1995, S.103, 106.

Drahtseilbahn bei Nikkô oder in Tôkyô. Hier die Musikwissenschaftlerin, da der Kunst- und Architekturforscher, dort der Literaturexperte, der vor beiden im März 1944 aus dem „Blumenspiegel“ von Zeami vorlas.⁴

Harich-Schneider wird ihren Gesprächspartnern und ihren späteren Schülern und Schülerinnen in Wien nicht verschwiegen haben, worüber sie uns Bericht gibt.⁵ Darüber nämlich, daß ihr „Umgang mit den Gakunin [...] seine Probleme“ hatte. Diese „bedienten sich zwar gern meiner Person für ihre Propaganda, lehnten aber eine selbständige Forschung Außenstehender – und zwar sowohl japanischer wie ausländischer – fanatisch ab. Als Verwalter der Reste eines archaischen Klangmuseums klammerten sie sich an ihr Privileg, ihre angeblichen Geheimlehren, waren sich wahrscheinlich auch der Korrekturbedürftigkeit ihrer Theorien dunkel bewußt. Um so stärker pochten sie auf ihre Tabus und wiesen sie Nichtinitiierte ab.“ Um sich schadlos zu halten, hielt sich die Musikwissenschaftlerin an dem Allerlei „historisch fragwürdiger Erklärungen“ und „regelwidriger Lesarten“ nur unter dem Vermerk, die „gegenwärtige Auffassung der Gakunin“ wiederzugeben. Die Lebensschilderung hält darüber hinaus mehrere Hinweise auf den Spagat bereit, sich mit der Wissenschaft einerseits und den Gönnern für ihre Materialstudien andererseits nicht zu überwerfen.

Die Spezialistin des historischen Cembalospiels traf noch auf weitere Forscher, die an dieser Stelle namentliche Erwähnung verdienen:⁶ Oscar Benl zum Beispiel, und, unter Bombenhagel an der berühmten Jesuiten-Universität im Herzen Tôkyôs, Heinrich Dumoulin, der Dienst an seinen teilweise schwerverletzten Mitmenschen tat. Ob die Forscher Zeit fanden, sich über die Qualität ihrer Forschungsmaterialien einander zu belehren? Dumoulin war dazu berufen, hatte er doch 1940 in *Monumenta Nipponica* eine Übersetzung des *Yuiitsu shintô myôbô yôshû* 唯一神道名法要集 („Synopsensammlung zu den Bezeichnungen und Lehren des Alleinen Götterweges“) vorgelegt.

Nach dem Krieg haben zahlreiche Forscher namentlich in der deutschsprachigen Japanologie wie Peter Ackermann, Ingrid Fritsch, Horst S. Hennemann, Klaus Kracht, Erhard Rosner, Clemens Scharschmidt, Roland Schneider, Stanca Scholz-Cionca und viele andere jeweils in ihrem Kontext auf die Eigenschaften und Probleme der Überlieferungsstruktur ihrer Materialien hingewiesen, die insbesondere in der Rekonstruktion der Familien-, Schulgenealogien und der Unterrichtsmethode der, wie wir sie 1999 in diesem Periodikum nannten, „Tradierungen“ (*denju* 伝授 *et al.*) bestand.⁷

Man fühlt sich an ähnliche, um „Tradition“ und „Ratio“ angesiedelte Disputationen erinnert, in denen die europäische Geistesgeschichte, konzentriert im

4 HARICH-SCHNEIDER 1978, S.249, 254.

5 Ebenda, S.323f.

6 Ebenda, S.257, 273.

7 In englischer Sprache hatten, darauf wird dort verwiesen, Gary DeCoker, Susan Matisoff, James Sanford, Mark Teeuwen u.a. bereits zu esoterischen Lehrströmungen publiziert; nachzutragen ist etwa noch IKEDA-YUBA 1993.

Begriff der Öffentlichkeit, den Weg zu modernen wissenschaftlichen, wissenschaftsorientierten und spezifischen publizistischen und politischen Institutionen begleitet hat; eine ihrer traditionskritischen Varianten wurde von der berühmten cartesischen Losung – *ex nihilo!* – ins Extrem getrieben.⁸

Insbesondere in unseren Tagen, in denen sowohl in Europa wie in Japan politische und bürokratische Vorgaben sowie akademische Mitläufer Lehre, Verwaltung und Forschung nachhaltig umorganisieren, die Sprache verändern (in Besorgnis erregendem Ausmaß Politjargon, modischen Tendenzen und dem Mammon zueifernd) und tradierte Umgangsformen und Titel (vom Magister zum Master!) radikal abschaffen wollen, ist mit einem starken Interesse für die Erforschung der Mentalitäten der Wissensüberlieferung zu rechnen. Gewiß machen diese Erscheinungen auch vor den Türen der japanologischen, zunehmend als „asienswissenschaftlich“ apostrophierten Disziplin nicht Halt. Fähigkeiten des unabhängigen Zugangs zu den Zeichensätzen asiatischer Kulturen drohen abzunehmen, und hiermit die Urteilsfähigkeit darüber, wie verlässlich und wie dicht Aussagen über Kultur und Kulturgeschichte gewonnen werden. Dabei geht es nicht allein um die Arbeit am Material, insbesondere an den Quellen aus der Zeit bis 1945. Die Tendenz, wissenschaftliche Ergebnisse in der (vermeintlichen) *lingua franca* unserer Zeit zu publizieren, birgt die allseits wahrgenommene Gefahr, große Anteile der Adepten könnten meinen, der Sprachwechsel konstituiere eine andere Öffentlichkeit und könne nun als Passierschein dafür gelten, im Stile vieler angelsächsischer Studien nicht nur japanisch- wie englisch-, sondern vornehmlich französisch- oder deutschsprachige, zunehmend auch chinesischesprachige u. a. Vorleistungen – der Kenntnis um ihre Existenz zum Trotz – vollkommen aus dem Überlieferungsprozeß der Japanologie zu verdrängen und in der Pose von Raderfindern auf dem Buchmarkt aufzuwarten.⁹

Es verdient daher dankbare Aufnahme, daß die Herausgeber im Jahre 2004 in Wien das Thema der Zugänglichkeit zu Wissen und Wissensquellen (sie nennen es „culture of secrecy“) in der japanischen Kulturgeschichte in einem Kongreß aufgehen ließen und nun in ihrem Tagungsband dokumentieren, wie weit ihr Gegenstand von einer Rhetorik, die Töne anschlägt sich aus der Tradition

8 Versuch einer Zusammenfassung in RÜTTERMANN 1999, S.49–58; s. a. Hinweise in: HOHENDAHL (Hg.) 2000, insbes. S. 12, 16, 20.

9 Eine der zahlreichen neuen Raderfindungen unter der Maske des *ex nihilo*, die mir aus verständlichen Gründen unter die Augen kam, war eine Monographie (Todd Andrew SQUIRES: *Reading the Kōwaka-mai as Medieval Myth: story-patterns, traditional reference and performance in late medieval Japan*. Ann Arbor: UMI Dissertation Services [Ph.D. thesis, The Ohio State University] 2001), der anzusehen ist, daß sie wider besseres Wissen die Ergebnisse und die Arbeit der wissenschaftlichen Tradition unterschlägt (vgl. SCHNEIDER 1968). Diesem Programm zufolge darf, wenn überhaupt, im hier besprochenen Buch eine „succinct discussion in English“ (so heißt es auf S.249) oder ähnliches als hinreichende Referenz erscheinen.

herauszustellen, entfernt war; aber es ist eben auch bezeichnend, daß sie selbst vorgeben, es für uns zu „entdecken“.¹⁰

Die Komposition des Buches, insbesondere das „Preface“ und die „Introduction“ beziehen sich ausdrücklich auf den übergreifenden Begriff der Kultur und beschränken sich *explicite* nicht auf „religiöse“ Aspekte; freilich ohne dieses, wie ich zustimme, an sich plausible Vorgehen zu begründen.¹¹ Dies führt zu einem Widerspruch mit dem Buchtitel. Dieser verzichtet andererseits auf jegliche zeitliche Zuordnung, obgleich das Vorwort sie vornimmt (Mittelalter). Das Konzept hält diese Zuordnung wiederum nicht ein, drei Beiträge befassen sich mit Traditionen vor, drei weitere mit Traditionen nach diesem Zeitraum. Gemeint ist also ein Überblick auf die vormoderne japanische Überlieferung, ein in bestimmten Sinnzusammenhängen plausibles und, wie ich meine, schon bewährtes Verfahren.¹²

Wenn wir unseren Blick noch ein wenig auf dem Titel verweilen lassen, wird er auf das Leitmotiv der „secrecy“ gelenkt, das einer Klärung bedarf. Denn das Phänomen der „Geheimhaltung“ generell – etwa ein Staatsgeheimnis, eine spezifische Liebesbeziehung, ein Geheimbrief oder ein Kinderversteck – ist offensichtlich nicht in diesem Diskurs vorgesehen. Die Herausgeber wählen eine ganze Reihe von Alternativen wie „esoteric“, „concealment“ etc., und fassen darunter – im Ergebnis – eine Dreifaltigkeit: bestehend erstens ganz allgemein aus der Mittelbarkeit oder Unnahbarkeit eines verehrten oder respektierten Geistes oder Herrschers (eines Buddha oder Shōgun), zweitens aus dem Topos der schweren Zugänglichkeit einer Erfahrung bzw. Erkenntnis und drittens, aus der spezifischen Etikette eines Vermittlungsvorganges (insbesondere der Initiation). Dieses liest sich als Ausdruck eines – übernommenen¹³ – Konzepts, der Vermutung nämlich, daß in Japan die drei Aspekte ein für die japanische Kulturgeschichte typisches Amalgam in allem, das mit der Überlieferung in der Lehre, der Bildung, des Ritus und der Kunst zu tun hat, darüber hinaus aber auch Autorität stiftet und Herrschaft legitimiert, ausgebildet haben. Dieses Phänomen hat bereits eine authentische Selbstbeschreibung: die erwähnten Tradierungen. Ob das Wort Geheimhaltungen sich eignet, das Thema enger und präziser zu fassen? Der Leser entscheide.

Gleichviel – die vierzehn Beiträge, die jeweils ihren Schwerpunkt auf einen der drei Aspekte legen, konkretisieren das Konzept und lassen darin eine Reihe

10 S. xiv u. 2; „explore“ klingt im Englischen zudem – wie etwa „What Tachikawa-ryū is not“ (S. 207) u. a. Passagen – befremdlich. Die Aussage über Anregungen zum Thema (S. xiv) ist zynisch.

11 Plausibel deshalb, weil intensive Forschung vielfach die historische Entwicklung weiter Teile menschlichen Denkens als Säkularisierung oder Profanisierung formuliert hat. Die Herausgeber folgen *implicite* Einsichten, die beispielsweise Klaus Antoni, Klaus Kracht u. a. in ihren Abhandlungen entwickelt haben; ANTONI 1982; KRACHT 1986.

12 Vgl. RÜTTERMANN 1999.

13 Vgl. ebd.

von Verbindungen aufleuchten, die sich über drei – auch andernorts gewählte¹⁴ – Sphären erstrecken:¹⁵

- Die Beiträge handeln zum einen von Mysterien in der mediterranen Antike (Albert de Jong = A. d.J.), vom tantrischen Buddhismus in Indien (Ronald M. Davidson = R. M. D.), in China (Martin Lehnert = M. L.) und Japan (Fabio Rambelli = F. R.) sowie von der Ambivalenz des Sehbaren und Unsichtbaren am Beispiel des elefantenköpfigen Vināyaka / Shōten 聖天 (Bernard Faure = B. F.).
- Des weiteren handeln sie von der Ausweitung der „Tantrisierung“ sowie der Initiationsrituale: und zwar auf das Lotos-Sūtra im japanischen Tendai-Buddhismus (Lucia Dolce = L. D.), auf klerikal-tantrisch begründete Inthronisierungsrituale des Tennō seit dem 13. Jahrhundert (Mark Teeuwen = M. T.), auf eine Reihe von Vorstellungen, die auch leidensaufhebende Erfahrung außerhalb der Vinaya-Vorschriften im esoterischen Klerus in Aussicht stellten und u. a. deshalb auch im Verfolg von Interessenkämpfen unschwer Vorhaltungen gegen angeblichen unkeuschen Lebenswandel evozierten (Nobumi Iyanaga = N. I.), auf Drama und Dramaturgie im Nō (Susan Blakeley Klein = S. B. K.) sowie auf die Exegese des Shintō bzw. die schriftliche Fixierung des Mythos im *Nihon shoki* (Atsushi Kadoya = A. K., Bernhard Scheid = B. S.).
- Schließlich geben sie Bericht über neuzeitliche Rezeption bzw. Reaktionen auf das mittelalterliche Erbe: d. h. über die – vom Bakufu geförderte – Reformation des Tendai-Klerus, welche den Tantrismus zurückzunehmen versuchte (William M. Bodiford = W. M. B.), über Aspekte von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit in Audienzen beim Shōgun in Edo (Anne Walthall = A. W.) und am Schluß über das Verhältnis von Zugänglichkeit und Ausschluß in der Diskussion der Mito-Schule (sogen. Suika-Shintō) über obrigkeitliche Rituale, die auch der Bevölkerung vermittelbar bleiben mußten (Kate Wildman Nakai = K. W. N.).

Ein Versuch, die Themen in einen Zusammenhang zu bringen, könnte etwa wie folgt aussehen. Die Mysterien („Initiationen“) im Hellenismus (nicht in „Griechenland“, M. T., S. 6f.) – ihrerseits ein west-östliches Amalgam – repräsentieren Ausschluß und Einschluß von Menschen (A. d.J., S. 51) für das kollektive religiöse Erlebnis, die Erfahrung der Einstimmung und des Durchschreitens. Sie strukturieren existentielle Grunderfahrungen, in denen Menschen aus ihrem Leid zwischen Leben und Tod sowie Wiedererwachen eine in den Mythos zurückreichende, über die Sinne und den Körper ritualisierte Erlösung suchen. Der Faden ließe sich gut zu den Pendants der nach Japan tradierten südchinesi-

14 Vgl. ebd.

15 Außerhalb der Beiträge erleichtern eine Inhaltsangabe (die Einleitung von M. T.), ein umfangreicher Index und den Artikeln nachgestellte bibliographische Quellen- wie Literaturangaben – für welche die Rubriken sogenannter „Modern Sources“ und „Primary Sources“ gesetzt werden – auch jenen, die lediglich partiell Bezüge aufspüren wollen, den Nutzen.

schen Initiationsriten spinnen, insbesondere zu dem gut erschlossenen Izumo-Kultus.¹⁶

Wie dem auch sei, die Initiation (skt. *abhiṣeka*, chin. *guanding*, jap. *kanjō* 灌頂) als ein tief in der Mittelbarkeit religiöser Erfahrung verankerter Aspekt – ihm unterliegt das Reinigungsritual (Taufe) – wird aufgenommen: Zunächst wird die Entwicklung der magischen Formeln und Texte (*dhāraṇī*, *tantra*) indischer Provenienz zu hermetisch („geheim“) tradierten Floskeln (*mantra*, *udāna*; R.M.D., insbes. S.66–73) – denen Wortspiel und Paronomasie bekannt sind und die spätestens im 8. Jahrhundert etabliert waren – nachgezeichnet, daran anschließend die Rezeption des magisch-geheimtradierten Aspekts der *mantra* („Worte, die Wahrheit [konstituieren]“, chin. *zhenyan*, jap. *shingon* 真言) in esoterischen Varianten des chinesischen Buddhismus aufgezeigt (M.L., S.83, 89), in welche der Brauch einer spezifischen Sakralsprache (*yinyu* 陰語) unter taoistischem Einfluß Eingang fand (M.L., S.95). In Verbindung hiermit erfolgten wohl auch die in Japan beliebten magischen Bedeutungszuweisungen der Sanskritzeichen (skt. *siddham*, jap. *shittan* 悉曇), die sich nicht der Disputierbarkeit und Diskursen aussetzen (F.R., S.121), bzw. die Aufnahme einer ganzen Reihe weiterer weltzugewandter Praktiken, die dem Vinaya ferne standen und zumindest in Anklagen und Diffamierungen Erwähnung finden (N.I., S.213).¹⁷

In Indien wie in China, später auch in Japan, haben Herrscher versucht, ihre Autorität und ihre Fähigkeiten durch Einweihung in die magischen Techniken zu stärken: Initiation und Inthronisierung waren dann in einem Ritual vereint. Die Sakralität des Ereignisses implizierte den Geltungsanspruch der Unverletzbarkeit. Mit der Initiation in der Lehrer-Schüler-Beziehung wird sie paradigmatisch für den Lehrbetrieb, wenngleich nebenher andere didaktische Praktiken bestanden und die Unterweisung nicht ausschließlich „one-to-one“ erfolgte (F.R., S.116f., 126f.).

Im esoterischen Buddhismus wurde die leidensüberwindende Einswerdung mit der Welt als Erkenntnis des Spannungsfeldes zwischen „Verborgenen“ (*mitsu* 密) und „Sichtbarem“ (*ken* 顯) aufgefaßt, gleichzeitig die Mittelbarkeit des Verborgenen in besonders rituell hermetischer und vertraulicher Form betrieben. Den Exponenten des Tiantai waren mittelbare wie unmittelbare Erkenntnis am Kanon ein Begriff (L.D., S.134ff.).¹⁸ Das Verhältnis dieser Aspekte, das sich im

16 ANTONI 1982.

17 Jeder Überlieferungsakt teilt nach tradierter ostasiatischer Auffassung mit der Sprache die Eigenschaft, begrenzt zu bleiben. Wer aus Ehrfurcht vor den Ahnen und Respekt vor dem Lehrer Sorge darum hegt, die Überlieferung qualitativ wie quantitativ nicht Schaden nehmen zu lassen, trifft auf die im „Buch der Wandlungen“ (Yijing 易經, „Xicizhuan“ 繫辭傳) verbürgte Aussage, das Geschriebene (*shu*, jap. *sho* 書) könne das Gesagte (*yan*, jap. *gen* 言) nicht, das Gesagte wiederum könne das Gemeinte (*yi*, jap. *i* 意) nicht vollends in sich aufnehmen; obschon diese das historische Werk selbst hiervon, d.h. schließlich von der Interpretierbarkeit, ausnehmen will.

18 Vgl. RÜTTERMANN 1999, S.62f.; hier auch Belege für Zhiyi 智顓 (538–97) und Saichō 最澄 (766–822), welche die Ambivalenz benennen, aber den Kanon über mündliche Tradierung stellen.

Prinzip durchhält, wird von einem der Herausgeber in folgendem schönen Bild eines Sutrenrezitators ohne Zertifikat aufgefangen: Er sei „just as a person who has read a medical handbook [who] is not allowed to practise as a medical doctor“ (M. T., S. 173). Die Frage ist nur, wie das Verhältnis zwischen Buchlektüre und Heilpraxis bestimmt wird. Im Tendai wurden die Relationen geradezu umgekehrt und rituell verankert.

Die Initiierung und die Sanktionierung der Mittelbarkeit gewann insbesondere in Japan unter Annen 安然 (841–89/95/903?) an Dominanz. Die Schwierigkeit der Zugänglichkeit zur Erleuchtungserfahrung – bzw. zu der Erkenntnis der an und für sich tröstenden, aber eben den Menschen verborgenen Tatsache, „bereits erleuchtet zu sein“ (*hongaku* 本覺) – ist hier das zentrale Thema (F. R., S. 109f., 119, 123; L. D., S. 144, 147; B. F., S. 259): Der Erleuchtete kann die Erfahrung nicht in jeweils gleicher Sprache vermitteln, seine Zuhörer unterscheiden sich nach Fähigkeit, Reife und Verfassung. Die Überlieferung ist deshalb möglichst in dem Zusammenhang zu erfassen, in dem sie (angeblich) ursprünglich gemeint war, insbesondere aber ist sie mit Hinblick auf die Wirkung der Worte zu vermitteln, für die sie ursprünglich stand. Dieses Verfahren wehrt sich gegen feste systematische Darlegungen, es will nicht festhalten, sondern an die Lehrsituation anschmiegsam sein, knapp und flüchtig genug, vage genug, pragmatisch, analektisch, spontan: Die Betonung geheimer, oraler oder „pseudo-mündlicher“ Tradierung – in der Etikette der Trennpapiere (*kirigami* 切紙, *ittsû nitsû* 一通二通, *isshi* 一紙, *toro* 都廬 [Wortsinn ungeklärt])¹⁹ – ist aus diesem Grunde sein auffälligster Bestandteil (F. R., S. 122f.; N. I., S. 208). Tradierung hieß sehr wohl Memorisation, aber immer – im Prinzip – Sorge um Bewahrung. Der Sinn war nicht zu verändern, ihm war nichts hinzuzufügen und nichts zu nehmen (F. R., S. 123, 125), er blieb daher zu allermeist im schriftlichen Material offen.

Das heißt, Worte sind in dieser Vorstellungswelt nicht als bare Laute oder Schriftzeichen zu lesen, vielmehr zusammen mit ihrer Wirkung auf das Bewußtsein, als individuelle Erfahrung der Erleuchtung, und nur dem, der auch an die Wirkung fest glaubt, zu erwecken, und sei es auch nur in dem Aggregat einer Teilhaftigkeit durch physische wie mentale Übung: in Mudren, Mandaras, Tantra / Dhāraṇīs / Udāna / Mantren, Siddham, Yoga, Dhyāna etc. nicht selbst Buddha zu werden, jedoch in den Genuß seiner Schutzkräfte (skt. *adhiṣṭhāna*, jap. *kaji* 加持) zu gelangen. Die Anlehnung an die Schutzkräfte forderte vom Magister bzw. vom Adepten die Ausmerzungen insbesondere zweier geistiger Leistungen: des Zweifels und der individuellen Deutung, sie werden z. B. in einem Merkblatt *explicite* als schädlich bezeichnet (F. R., S. 123).

Bedeutsam ist die Feststellung, daß die Grundauffassung vom Erleuchtetsein und der Kunde davon in den Zeichen der Welt begünstigt hat, die Übung auf Bereiche nicht-esoterischen Schrifttums, so etwa des Kanons (auf das Lotos-

19 RÜTTERMANN 1999, S. 63f., 68, 77, 82, 85, 91, 102; vgl. ISHIBASHI / DUMOULIN 1940, S. 214f., 222ff.; KRACHT 1986, S. 144, 149, 282f., 287f.

Sūtra, eingehend L.D., S. 152ff.; auch auf apokryphes Material mit einem großen Spektrum an Themen, N.I., S. 216, 220), auszuweiten und mithin, wenn man so will, die ganze Welt und alles Sein als bereits erlösend und schwer zugänglich zugleich in das System zu integrieren.

In dieser Tradition – so läßt sich ergänzend unsere Beschreibung zuspitzen – erfolgt keineswegs die Auftrennung in der Schärfe, wie sie Aristoteles für die westliche Entwicklung wegweisend formuliert hat. Und zwar sagt er, der Großteil der Nachwelt den Zweifel an den Aussagen des eigenen Lehrers in positiver Valenz verkörpert hat, „die, die eingeweiht werden, müssen nicht irgend etwas lernen, sondern etwas erfahren und sich in eine bestimmte Verfassung versetzen lassen.“²⁰ Der tantrischen „Tradierung“ vom Lehrer auf den Schüler blieben hingegen sowohl Studium wie auch religiöser Trost und „Verfassung“ als Ziel und Zweck erhalten.

Und noch eine Hinzufügung, bevor wir unseren Bericht fortsetzen können: Der weitläufige Begriff *denju* 伝授 vereinigt in sich eine Amalgamisierung (nicht Vermischung) mehrerer Traditionsformen. Zunächst die Verbindung des aus Indien stammenden vertraulichen „Beieinandersitzens“ (*upaniṣad*) einerseits – dem die tantrische Mittelbarkeit verpflichtet ist –, mit dem chinesisch-analektischen Rhetorik-Schema der „Fragen und Antworten“ (*wenda* 問答) andererseits.²¹ Gemeinsam mit letzterem – das Diskursformen übernimmt, die zumeist Zweifel am Verständnis des Schülers, nicht aber an den Grundaussagen des Lehrers zulassen und keineswegs Mysterien sein wollen – wird durch den indischen Einfluß der Topos des Unergründlichen und die Akzeptanz des akademisch, artifiziell oder rechtlich wie politisch Unzugänglichen und (fast) Unerreichbaren als individuelle Erleuchtungs- oder Erlösungserfahrung und seelische Entwicklung eingeübt; ihr muß, wie gesehen, der Zweifel fremd, der Glaube heilig bleiben. Beide Überlieferungstechniken gingen jedoch noch eine eigenartige weitere Verbindung ein: und zwar mit der geistigen Anteilnahme an der Vergangenheit, die aus der Ahnenverehrung und der kollektiv-rituellen Einstimmung auf die Ahnenreihe gespeist wird.²² Das heißt, das archaische chinesische Gegenstück zu den Initiations- und Reinigungsriten, das man auch aus der japanischen Rezeption des Ritenbegriffs (chin. *li* = jap. *rei / rai* 礼 · 禮) nicht heraushalten kann,²³ prägte sich dem Geist des *denju* nachhaltig auf. So weit unser Exkurs.

Vor diesem Hintergrund gewinnen die Amalgamierungen mit dem Taoismus und Verbindungen mit der polit-ökonomischen Organisation landsässiger Potentaten einerseits sowie den politischen Eliten der Dynastie bzw. den Ritualen der Reichsprotektion andererseits für das China der Tang-Dynastie an Bedeutung, die uns M.L. vorstellt. Kosmologie, Divination und Alchimie sind

20 Nach HADAS 1963, S. 225.

21 KRACHT 1986; ders. 1997, insbes. S. 211.

22 SCHMIDT-GLINTZER 1995, S. 101.

23 KATÓ 1943.

nicht von Herrschaft zu trennen. Sie alle sind, wie die Auslegung der Schriften vergangener Weiser, als Deutungsarbeit an den Zeichen des Himmels zu verstehen, dessen Mandat richtig zu lesen die Herrschaft legitimiert und sichert. Mit Eingang buddhistischer Sütren und Rituale in die chinesische Kultur mußte es zu einer Überlagerung dieser Auffassung mit dem indischen Muster des *upaniṣad* kommen. Überlieferung blieb auf diese Weise sehr oft dem Mysterium verhaftet. Und dies alles begann sich aufzulösen in einer Phase, in der sich landsässige Geschlechter Genealogien konstruierten und Haus- bzw. Ahnenriten formulierten („wiederherstellen“).²⁴ In dem Maße, in dem buddhistische Rituale sich verbreitet hatten, wurden sie in der folgenden Song-Dynastie als Überfremdung bekämpft, ihre Organisationsformen als Vehikel egoistischer Interessen kritisiert.

In eben dieser Zeit (um die Mitte des 10. Jh.s), im Japan der Heian-Periode, traf das Prinzip der Hausgenealogie auf rege Nachfrage, mit Folgen für die Mentalität im Wissenstransfer. Und dies geschah, ohne mit dem Tang-dynastischen Erbe zu brechen, ein für Japan typischer Fall von Konservatismus. Insbesondere die intensive Wertschätzung des Status in der Überlieferungslinie, d.h. die an Person oder Persönlichkeit geknüpfte Autorisierung und Qualifizierung zur Weitergabe wurde auf klerikalen Listen und mit Schriftengruppen vielfach dokumentiert oder fingiert (F.R., S. 124; N.I., S. 216f.) und in den Etikette- und Zeremoniallehren der aristokratischen Sippen, hier exemplifiziert an der angeblichen Überlieferung der „Inthronisierungsinitiation“ (*sokui kanjō* 即位灌頂) durch das Haus der Nijō 二条, nachempfunden (M.T., insbes. S. 175ff., S. 185ff.).²⁵ Die Monopolisierung dieses zeremoniellen Geschäfts in den Händen eines der wenigen „Regentenhäuser“ (*sekkanke* 摂関家) spiegelt den Machtkampf untereinander um Pfründe neidender Familien und Abtei-Strömungen wider (M.T., S. 183ff.; N.I., S. 216). Rituale und Etiketten wurden durch die privilegierten Erben angeleitet, nicht selbst zelebriert. Die Auswahl von Personal, Kleidung, Utensilien, Habitus, Worten, Ort und Zeit waren nicht recht eigentlich Gegenstand einer zwischen Faktionen ausgetragenen Debatte, sondern blieben prinzipiell im Wissenseigentum und in der Entscheidungsgewalt der spezialisierten „Tradierhäuser“ (*denke* 伝家), die anscheinend (das bleibt aber noch zu prüfen) das tantrische Initiationsritual im frühen Stadium – als die Initiation in den Erwachsenenstatus und Adoptionen ausreichten – noch nicht nötig hatten (M.T., S. 181, 183f.) und, aus Legitimationsgründen, als Gegengabe für Mitteilungen aus der eigenen Praxis Motive aus dem dokumentierten Mythos und bestimmten Schreintraditionen (hier aus Ise) für ihre Ritualpflege nutzbar machten (M.T., S. 185–196; A.K., S. 276). In diesem Kontext werden Verbreitung und Austausch des Ritualwissens in klerikalen Kreisen (seit dem 13. Jh.)

24 EBREY 1991, *passim*, insbes. S. 158ff.

25 Dieses Feld ist namentlich von Hashimoto Masanobu 橋本政宣 erschlossen worden, in Anteilen, die schwerer wiegen als angeführt; vgl. auch die entsprechenden *denju no zu* 伝授之図 in den Lyrikschulen; YOKOI 1980, S. 210ff., 267f., 385f., 568ff.; RÜTTERMANN 1999, S. 80.

diskutiert, und es wird daran deutlich, daß Wissen darum allenfalls inspirierte und half, in Rivalität und Wettbewerb zu bestehen, dieses allein aber kein hinreichendes *tradendum* war. Ganz im Stile der Mysterien, mußte i. d. R. die glaubwürdige soziale Stellung dazukommen, aus der heraus in persönlicher Nähe Zwang, d.h. Anleitung zu Handlungen und Folgediensten ausgeübt wurde (M.T., S.193). Diese Herrschaftsform bezog den Körper und den Gestus der Folgepflichtigen bewußt ein, gewissermaßen wie der Magister über die Mudren und das Yoga Anlehnung an die Schutzkräfte (*kaji*) auslösen kann.

Vor den referierten Traditionen – insbesondere denen des vom Vinaya nicht zwingend in Haft genommenen (W.M.B., S.315ff.) Tendai-Esoterik-Amalgams, welche die Zeichen unserer Welt als erleuchtend, nicht aber erkannt begreifen – gewinnt der Leser ein Gespür für die Öffnung der magischen Erwartungen an den läuternden Zeitvertreib und Lebenserwerb: an Techniken, Inhalte und Ziele, Etiketten und Motive, die nun jeweils auch in den Künsten der etablierten Haus-traditionen (*kaden* 家伝) wie der Literatur, dem Drama u. v. a. angetroffen werden können. Konparu Zenchiku (Ujinobu) 金春禪竹 (氏信) (1405–70?) deutet das literarische Erbe mit assoziativem Wortspiel („correlative thinking“: B.F. / A.K., S.282, Anm.22; vgl. oben den Hinweis von R.M.D.), d.h. identifiziert weder semantisch noch etymologisch zusammengehörende Worte, Phrasen, Allegorien, übt Paronomasie (S.B.K., S.231f.). Darunter ist die Ableitung des „Bergkönigs“ (Sannô 山王) aus dem Tendai-Begriff *santai* 三諦 („Drei Wahrheiten“) ein Beispiel,²⁶ nachgerade die Rezeption der Vorstellung, „bereits erleuchtet zu sein“ (*hongaku*),²⁷ ein weiteres (S.B.K., S.238). Von diesen wissen wir, daß sie in den esoterischen Shintô-Tradierungen, Mythen-Assoziationen und Lyriktradierungen Beliebtheit erlangt hatten. Assoziative Wortspiele dieser Art bezogen sich nicht zuletzt auf die Throninsignien des Himmlischen Souverän (A.K., S.270ff.) oder das Vokabular des *Nihongi*, nachgerade dasjenige, in dem sich Dies- und Jenseits, Dasein und Tod in die Nähe zum Spannungsfeld zwischen „Verborgenen“ (*mitsu*) und „Sichtbarem“ (*ken*) setzen lassen (B.S., S.291f., 297f.).

Ausgerechnet die Nähe zur Welt, die sich in dem Leitmotiv „bereits erleuchtet zu sein“ Ausdruck verschafft hat, wurde in der frühen Edo-Zeit unter dem Druck des Bakufu zurückgenommen. Abteien im Tendai wurden für „Reformen“ gewonnen, die das Vinaya einführten, den Klerus vom profanen Stand abgrenzten und in diesem Verzug auch Initiationen in esoterische Inhalte zurückdrängten (W.M.B., S.315ff., 323). Konfuzianische Gelehrsamkeit hob den Zweifel an einer Initiation, die im Kern eine nur individuelle Erfahrung versprach, nicht aber zum Studium verbindlicher Werte anhielt. Jeder, so ließe sich noch hinzufügen, der um die pragmatische Fähigkeit weiß, mit der Herrschaft in Japan sich in Beziehung zu Konvention und Ideen setzt, wird jedoch um Beispiele dafür nicht verlegen sein, daß das Bakufu die Position von Häusern und

26 Vgl. RÜTTERMANN 1999, S.64, 83.

27 Vgl. ebd., S.62, 83.

Abteien nicht nur geschwächt, sondern auch – vermöge der „Traditions“-Genealogien – gestärkt hat. Im Falle der sogenannten Soga-Strömung (Sogaryû 曾我流) in der an und für sich weitgehend veröffentlichten und publizierten Edo-zeitlichen Brief- und Urkundenlehre blieb bis etwa 1800 nicht zufällig ausgerechnet derjenige Teil im Bannbezirk der Tradierungen, der die Autorität für Kommunikation unter und mit Mächtigen am Hof und im Shôgunat legitimiert hat; teilweise in der Form abstruser fachfremder Inhalte, die nur die Argumentation der Erbensprüche stützten. In diesem Sinne sind Einführung und Audienz am Sitz des Shôgun ein gut gewähltes Thema (A.W., S.334ff.), die feinen Abstufungen der Unzugänglichkeit in der Kommunikation mit der Obrigkeit zu illustrieren; auch wenn hier nicht expliziert wird, daß dies Ergebnis der Etikette-Tradierungen ist, die anhand des reichhaltigen aristokratisch-vorneuzeitlichen Schrifttums zu erhellen sind.

Gewiß hat sich im Verhältnis zwischen exklusiver Tradition und allgemeiner Zugänglichkeit in der Neuzeit die Spannung verschärft, da in wachsendem Maße Gemeinständische (*sho* 庶) Beteiligung an läuternder Kunst und Lektüre der Eliten suchten und erwarben. Das lag nicht im Sinne des klassischen konfuzianischen Ritentheorems (*Liji* 禮記): 禮不下庶人; japanisch: *rei wa shonin ni kudarazu*). Ergebnis war keineswegs ein Ende, wohl aber eine gewisse Verschiebung kultureller Tendenzen: In diesem Kontext steht die Diskussion um Gestaltung, Sinngebung und das Maß der sozialen Einbindung der Gemeinen in bezug auf das staatlich-obrigkeitliche Ritual (K.W.N., S.364ff.), nachdem dessen Shintô-Motive und das auf tantrische Wirkung angelegte Schema der Tradieretiketten (Trennpapiere) von Hayashi Razan 林羅山 (1583–1657) und Aizawa Seishisai 会沢正志齋 (1781–1863) (K.W.N., S.358, 362) aus dem Tendai/ Shintô-Synkretismus in das – prinzipiell – konfuzianische Amalgam des Suika-Shintô und mithin in das auf Lernen ausgelegte Schema der analektischen Unterweisung überführt worden waren.²⁸ Prinzipiell, d.h. mit einer Prise Vorenthaltung: Wenn unter Mito-Gelehrten die Losung ausgegeben wurde, die höchste sakrale Autorität durch das Volk und seine Potentaten entweder nur mittelbar, nämlich durch die Regionalschreine, oder, wenn schon unmittelbar, so lediglich in „Verbeugung mit ineinandergelegten Händen aus der Ferne“ (*yôhai* 遥拝) zu ehren (K.W.N., S.373f.), so verrät sich in dieser Idee (oft unter dem Wort *kanka* 感化 – „einfühlen lassen“ – verbreitet) noch immer eine gewisse Affinität zum Genuß der Schutzkräfte Buddhas (*kaji*), und dieses erscheint wie ein tantrisch aufgeladenes Wort aus dem *Lunyu* 論語, dessen sich auch heute noch konservative Politiker gerne bedienen: Das Volk, sagt Konfuzius, sei nicht zu unterrichten, es sei zu folgsamer Zuneigung zu bewegen (民可使由之不可使知之; japanisch: *min wa kore ni yorashimubeshi, kore o shirashimubekarazu*).

Soweit unser Versuch, den Sinnzusammenhang der Beiträge herzustellen. Die Sammlung gerät, wie zu erkennen ist, zu einer verdienst- und bedeutungsvollen Darlegung, mehr noch: zu einer Einladung, sich diesem wissenssoziolo-

28 S.a. KRACHT 1986.

gischen Komplex weiterhin eingehend zuzuwenden, eine Einladung gleichwohl, die sich selbst auf ironische Weise manchenorts und, wie ich glaube, unter Vor-satz die hohe Aufgabe schuldig bleibt, die Quellen und Vorgaben ihres Konzepts dem Leser offenzulegen.

Dieser kleine Einwand ist anhand zweier Punkte zu verdeutlichen. Zunächst ist an den Grundsatz der Pietät gegenüber den Vorarbeiten – repräsentiert z. B. von der vielfach zitierwürdigen Übersetzungsleistung Dumoulin's – zu erinnern.²⁹ Die geistige Affinität zum „Vorwissen“ wird im hier besprochenen Buch regelrecht geschnitten, gewissermaßen das traditive Generationenband aufgelöst. Von den gewichtigen Ergebnissen der japanischen Forschungsgeschichte und ihrer Relevanz ganz zu schweigen: In diesem Sinnzusammenhang ist nun der Ausfall des *Kokin denju* besonders auffällig. Wo liegen die Gründe für diese Ausklammerung? Einleuchtend und zwingend ist sie nicht, denn vor dem Nô und gleich nach dem Lotos-Sûtra steht die Dichtung. In der Exegese der *Kokinshû*-Lieder durch mittelalterliche Hausschulen kommt nicht nur das Amalgam aus Lyrikauslegung und tantrischem Buddhismus wie Shintô sowie deren Autorität in der Hofgesellschaft zu außerordentlich klarer Anschauung, insbesondere die Techniken der Assoziation lassen sich auf lyrische Wortspieltechniken zurückführen, die eine Erwartung an die Verbindung aus *shingon*, *darani* = *dhāraṇī*, *waka* und Leidensaufhebung nach dem „*waka-abhiṣeka*“ (*waka kanjō* 和歌灌頂)³⁰ in der Mission des Buddhismus erfolgreich steigerte. Qualität wie Umfang der Trennpapiere dieser Tradition geben fast allen Themen des Bandes Antworten auf gestellte und ungestellte Fragen. Und, dies ist der zweite Ausfall, in keiner Sphäre ist die neuzeitliche Reaktion auf die geheime Tradierung in Lehrströmungen des Hofadels so deutlich und vehement ausgefallen wie im Bereich der Ausdeutung der ersten kaiserlich verfügt und, je nach Lesart, buddhistisch strukturierten Anthologie. Wo liegen die Gründe für diese Ausklammerung? Einleuchtend und zwingend ist der Ausfall auch an dieser Stelle nicht, denn expressiver als im späten Suika-Shintô, als in Audienzen beim Shôgun und als die Reform im Tendai-Buddhismus ist die akademische und weltanschauliche Diskussion um Dichtung und die Poetik. Mit ihr stehen Motive, Gegenstände und soziale Entfaltung dessen, was die letzten drei Beiträge aufzeigen, näher noch und maßgeblicher am Thema, und sie werden in größerer sprachlicher Klarheit und Dichte widergespiegelt; auch von der Literatur schon erläutert.³¹ Hierzu wäre, meine ich, vor dem mehrfach erhobenen Anspruch, das

29 Nach m. E. würdigt auch Albert de Jong die forschungsgeschichtliche Entwicklung und die „Inhalte“ des kultischen Erzählens nicht angemessen. Die grundlegenden, nicht „veralteten“ Argumentationen und Beiträge von S. Angus, O. Kern, G.E. Mylonas, A.D. Nock, R. Reitzenstein, M.P. Nilsson, W.F. Otto u. a. werden überhaupt nicht aufgenommen. Das, wovon der mythische Kultus den Eingeweihten erzählt und das, was er umgedichtet hat und in Teilen das Juden- und Christentum nacherzählt haben, kommt exemplarisch nicht recht zu Wort.

30 RÜTTERMANN 1999, S. 86.

31 Jüngst in BUCK-ALBULET 2005.

kulturelle Spektrum des Phänomens zu „erschließen“, zumindest eine Erklärung der Herausgeber zu erwarten gewesen.

Doch nun zu unserem zweiten Punkt, der in Verlängerung meiner kritischen Anmerkungen fort von dem führt, was nicht im Buche steht – und zurück zum dargelegten Gehalt. An ihm ist auffällig, daß dort, wo die Referatebene der Literatur grob bleibt oder verlassen wird bzw. in denjenigen Passagen, in denen Termini oder Quellenzitate Eingang finden, das Auge ab und an durch sprachliche Unschärfe oder Mißverständnisse irritiert wird. Was ich damit meine, sei exemplarisch illustriert:

Das geflügelte *hi sureba hana* 秘すれば花 läßt sich nicht mit „Hidden is the flower“ (N.I., S.221) übersetzen (grammatisch ist dieses kaum sinnvoll, und von „hidden“ und „flower“ ist in diesem Satz nichts zu sehen). Das *kakure miya* (auch *kakure no miya*) – übrigens nicht 隠宮, sondern 幽宮 – ist nicht „hidden palace“ (B.S., S.292), sondern ein „Schrein des Sich-Zurückziehens“ (des Verschwindens), entsprechend ist auch *nagaku kakuru* 長隠 hier nicht „long hiding“ oder „concealment“ (ebd.), sondern vielmehr „auf ewig verschwinden“. Und die Übersetzung „and thus he [= Ôanamuchi] is preserved“ (B.S., S.297) für *maburôzo* 守 (マブラウソ) geht fehl (besser: „und dort [im Herzen der Menschen] schaut Er / gibt Er acht / beschützt Er“). Das aus dem *Nihongi* zitierte *arawa no koto* 顕露之事 liest B.S. konsequent „*arawani no koto* 顕露事“ (S.291, 292, 298). Die Literatur – etwa Beiträge in dem von B.S. konsultierten Beitragsband der *Kokubungaku, kaishaku to kanshō* 国文学 解釈と鑑賞 (Bd.64.3, 1999, S.114 [Nishioka Kazuhiko 西岡和彦]) – tut das zwar bisweilen, auch Motoori Norinaga 本居宣長 (1730–1801) noch vereinzelt, dadurch ändert sich aber nichts an dem in der Annotation des *Nihon shoki* 日本書紀 (Bd.1, NKBT Bd.67, Iwanami Shoten 1967, S.150, Anm.7) formulierten Schluß, daß die Lesung nicht plausibel ist. Nun wird zwar im *Nihon shoki sanso* 日本書紀纂疏 (*Shintō taikai, Koten chūshaku hen*, Bd.3, S.311) tatsächlich an dieser Stelle mit einem Kommentar aus dem *Nihon shoki* erläutert (顕露 als *arawa ni to iu*; Bd.1, NKBT Bd.67, S.156). Dieser Kommentar allein setzt eine Adverbialkonstruktion, die man nicht bedenkenlos wie der mediävale Kommentar auf weitere Stellen beziehen kann.

Das Zitat einer Feststellung Donald Keenes von 1984, die in der neokonfuzianischen Textedition einen Schritt zum „ending [of] medieval traditions“ sieht, die Behauptung gar, gegen Ende des Säculums habe japanische klassische Literatur „passed totally out of the hands of private lineages“, schließlich die Aussage, Keichū 契沖 (1640–1701) habe unter Rückgriff auf buddhistische Hermeneutik die „secret traditions of the high-ranking court families“ nicht mehr konsultiert – die überdies nicht so bei Peter Nosco, dem sie unterlegt wird, zu finden ist – bündeln grobschlächtige Generalisierungen (W.M.B., S.309) und erwecken den Eindruck, als seien die Bemühungen der philologischen Schulen im 17. und 18. Jahrhundert nicht unter Konflikten, Widerspruch und gegen beharrliche konservative Bestrebungen erfolgt, in denen weitläufig gegen die Deutungen der mediävalem Lieder-Tradierungen emotional, kritisch und analytisch

argumentiert worden ist; mit dem bezeichnenden Ergebnis, daß sich die mittelalterliche Überlieferung in den qualitativen Veränderungen neuzeitlichen Lehrbetriebs gerade nicht einem Wegfall oder Abbruch ausgesetzt sah.³²

Fehlerhafte und unvollständige Zitate (A.W., S.340f.) demonstrieren, daß ungeprüfte Übernahmen aus der Literatur zum einen nichts über die Herkunft der Quellenaussagen und deren Qualität verraten und, zum anderen, auch die Übersetzung leiden muß. Das erste Zitat stammt aus den von Shinoda Kôzô 篠田鈺造 (1871–1965) verfaßten Anekdoten.³³ Hier erinnert sich mithin nicht, wie angegeben, ein *hatamoto* selbst, die Schilderung eines Kriegers wird nur paraphrasiert. Natürlich wußte – anders als übersetzt wird – der Krieger während der Audienz von dem Ort, an dem der Shôgun saß, doch stellt er vielmehr fest, daß er dessen Anwesenheit nicht recht eigentlich hatte wahrnehmen können. Darüber, daß Asano Nagakoto 浅野長勲 (1842–1937), der viele Jahre nach der Restauration *oral history* hinterlassen hat,³⁴ von einer eigenen Audienz berichtet, zeugt die Aussage in dem letzten der beiden Zitate nicht. Asano erzählt hier lediglich, was er ganz allgemein hörte und für gegeben nahm. Die Möglichkeit, daß der Shôgun in bestimmten Fällen gar nicht erschienen sei, ist hier nicht angesprochen, die Rede beschränkt sich lediglich auf die Feststellung, der Heeresführer habe, da der direkte Sichtkontakt aufgrund der Raumteilung nicht bestand, eventuell nicht Platz nehmen (*chakuza* 着座) müssen. An beiden Auszügen fehlen zudem Kennzeichnungen für Auslassungen.

Wenn mithin in bezug auf konkrete Quellenaussagen auch Desiderata bleiben und die Errata zusammen mit kleineren formalen Fehlstellen³⁵ bei einer

32 Vgl. RÜTTERMANN 2000; ders. 1999.

33 *Zôho Bakumatsu hyakuwa* 増補幕末百話. Nach einer Serie von Zeitungsartikeln in Buchform 1929; Iwanami shoten 岩波書店 1996 (Iwanami bunko 岩波文庫, Bd.33-469-1), S.178.

34 Festgehalten von Mitamura Engyo 三田村鳶魚 (1870–1952) in den *Edo hyakuwa* 江戸百話, Dainichisha 大日社 1939; auszugsweise übernommen von Shibata Shôkyoku 柴田宵曲, *Bakumatsu no buke* 幕末の武家, Seiabô 青蛙房 1965 (Seia sensho 青蛙選書, Bd.7), S.21f.

35 Eine Auswahl, zu zeigen, was ich meine: *Nihon shisô taikai* 日本思想体系 › 日本思想大系 (S.xvi); *Shintô taikai* 神道体系 › 神道大系 (S.xvi); *soshijji* › *soshitsuji* (S.153, 154); *Soshijikyô shô* 蘇悉地経疏 › *Soshitsujikyôsho* (S.170); Hôsyôyoku › Hôsyôkyoku (S.170); Maruyama Shûichi 村山修 › 修一 (S.200); *paranomasia* › *paronomasia* (S.73); Suppan › Shuppan (S.282), *Nihongi no ie* 日本書紀 › 日本紀之家 (S.289); *kumade* 手 › 隈手 (S.291). *ietsukasa* › *iezukasa* (S.303); *hisetsu* 秘訣 › *hiketsu, kenkyô* 研究 › *kenkyû* (S.306); Jinjahan 社編 › 神社編 (S.328), *tsûsh* › *tsûshi* (S.334), *rokudai shogun* 六代家宣 › *rokudai Ienobu* (S.354), *yassoku* 八朔 › *hassaku* (S.355), Nakamura Yukihiro 中村幸彦 › Yukihiro (S.355), *shogunke* › *shôgunke* (S.355). Dem letzten Beitrag sind, wohl versehentlich, mindestens drei Übersetzungen, auf die der Autor teilweise mehrmals verweist, in den Literaturangaben der Bibliographie abhanden gekommen: H. Paul VARLEY: *A Chronicle of Gods and Sovereigns: Jinnôshôtôki of Kitabatake Chikafusa*. New York: Columbia University Press 1980; Bob Tadashi WAKABAYASHI: *Anti-foreignism and Western Learning in Early-modern Japan: the New Theses of 1825*. Harvard, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University 1986 (Harvard East Asian monographs, v. 126); Richard WILHELM:

etwaigen Überarbeitung bereinigt werden können, so leidet doch das Resultat keinen Zweifel, daß Analysen der Überlieferungsstruktur wie die hier vorgestellten uns den Blick auf die Funktion großer Textbestände sowie die Mentalitäten, die sich aus dem Umgang mit ihnen herausgebildet haben, öffnen. „Mysterien europäischer Kochkunst“ versus „Blüte qua Vorenthaltung“: Vor unserem Auge erstehen Strukturen, in denen auch heute noch vielfach in der Religion, der Politik, der Kunst und der Wissenschaft Menschen in Japan „Vertrauen“ erwerben und einwerben – und kommunizieren. Konkret äußert sich dies in den oft über mehr als zehn Generationen bestehenden Haustraditionen (Tee-, Blumen-, Töpfer- und Schmiedkunst, Kampfübungen, Tanz, Drama etc.), die noch heute Zertifikate gegen Gebühren verteilen, die geheimsten und ranghöchsten Techniken jedoch nur dem Haupterben vermachen. Allgemeiner aber äußert sich dies noch anders. Das Phlegma in vielen als abstrakt empfundenen, andererseits die Motivation in vielen aus personaler Nähe unterstützten Konventionen, starke Vorbehalte gegenüber dem Prinzip des öffentlichen Zweifels an der Person des Lehrers oder einer Autorität innerhalb einer Faktion, die Beschränkung der letzten, ziemlich verdeckten Entscheidungsfindung auf Oligarchien, die Vorliebe für Dialoge, analektische und episodenhafte Darbietungsformen, die Betonung der (nicht selten angeblich) ungebrochenen und dauerhaften Überlieferung und die tief verwurzelte Orientierung an Präzedenzen, der Hang zum Verzicht auf kohärente und zuspitzende Argumentationsstrategien, die Neigung zur Kürze und die Abscheu vom großen Zusammenhang:³⁶ Ausgeprägte Tendenzen wie diese speisen sich in Japan nicht zuletzt aus den mentalitätsgeschichtlichen Aspekten, über welche die in Rede stehende Aufsatzsammlung in großer Breite aufklärt.

I Ging: Das Buch der Wandlungen [aus dem Chinesischen übertragen und erläutert]. München: Diederichs 1967 (Diederichs-Taschenausgaben; Bd. 6).

- 36 Die genannten Aspekte werden in erschütternder, für manche sogar letaler Weise an Fällen sichtbar, in denen Ergebnisse teilweise über viele Jahre hinweg aus fingierten und gefälschten Daten abgeleitet und teilweise in Schulbüchern übernommen wurden. An ihnen wird die Anfälligkeit der wissenschaftlichen Verbände, der Politik, der Behörden und des Medienmarktes für Sensation im Kontext der Frühdatierbarkeit eines Artefakts (d.h. oft „der Tradition“ *per se*) besonders deutlich. Siehe zu diesem Aspekt das illustrative Beispiel des „Gräbers“ Fujimura Shin'ichi 藤村新一 (1950?–) und einer Reihe von Archäologen, die sich seiner „Daten“ bedienen: KAWAI 2003.

Literatur

- ANTONI, Klaus J.: *Der weiße Hase von Inaba. Vom Mythos zum Märchen* (Münchener Ostasiatische Studien; Bd. 28). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1982.
- BUCK-ALBULET, Heidi: *Emotion und Ästhetik: Das „Ashiwake obune“ – eine Waka-Poetik des jungen Motoori Norinaga im Kontext dichtungstheoretischer Diskurse des frühneuzeitlichen Japan* (Izumi: Quellen, Studien und Materialien zur Kultur Japans; Bd. 9). Otto Harrassowitz Verlag 2005.
- EBREY, Patricia Buckley: *Confucianism and Family Rituals in Imperial China. A Social History of Writing about Rites*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1991.
- HADAS, Moses: *Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1963 (Übers. v. Egidius Schmalzriedt; Originalausgabe: *Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion*. New York: Columbia University Press 1959).
- HARICH-SCHNEIDER, Eta: *Charaktere und Katastrophen. Augenzeugenberichte einer reisenden Musikerin*. Berlin et al.: Ullstein 1978.
- HESEKIEL, Toska (Hg.): *Ein deutscher Chirurg und seine Frau in Japan vor 100 Jahren. Briefe von Dr. Wilhelm Schultze und seiner Frau Emma geb. Wegscheider an die Eltern Dr. Wegscheider in Berlin aus Japan 1878–1881*. Selbstverlag 1980.
- HOHENDAHL, Peter Uwe (Hg.): *Öffentlichkeit. Geschichte eines kritischen Begriffs*. Stuttgart: J. B. Metzler 2000.
- HÜBNER, Alexander [Joseph] Freiherr von: *Ein Spaziergang um die Welt*. Leipzig: H. Schmidt & C. Günther 1882.
- IKEDA-YUBA, Janet: *Triumphant Survivor on Japan's Cultural Battlefield of the Sixteenth Century. Hosokawa Yusai, 1534–1610: Warrior, Nijo Poet and Guardian of the Kokin denju*. Ann Arbor: UMI Dissertation Services (Ph.D. thesis, Princeton University 1993).
- ISHIBASHI, T. / DUMOULIN, Heinrich (Übers.): „Yuiitsu-Shintô Myôbô-yôshû. Lehrabriss des Yuiitsu-Shintô“, in: *Monumenta Nipponica* 3 (1940), S. 182–239.
- KATÔ Jôken 加藤常賢: *Rei no kigen to sono hattatsu 禮の起原と其發達*. Chûbunkan shoten 中文館書店 1943.
- KAWAI Nobukazu 河合信和: *Kyûsekki iseki netsuzô 旧石器遺跡捏造* (Bunshun shinsho 文春新書, Bd. 297). Bungei shunjû 文芸春秋 2003.
- KRACHT, Klaus: *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts. Chu-Hsi-Konfuzianische „Geist-Diskurse“* (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum; Bd. 31). Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1986.

- Ders.: „Zum Verständnis der ‚Nishida-Philosophie‘ unter dem Aspekt des Verhältnisses von Form und Inhalt“, in: *Japonica Humboldtiana* 1 (1997), S. 199–217.
- RÜTTERMANN, Markus: „Pflege und Kritik der ‚Tradierungen‘ (*denju*). Zum Verhältnis zwischen Tradition und Strukturwandel der Öffentlichkeit im Japan der frühen Neuzeit“, in: *NOAG* 165–166 (1999), S. 45–144.
- Ders.: *Unbefangenheit 無私. Keichûs Beitrag zur Wissenschaftstheorie im frühneuzeitlichen Japan* (Izumi. Quellen, Studien und Materialien zur Kultur Japans; Bd. 8). Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2000.
- SCHMIDT-GLINTZER, Helwig: „Herrschaftslegitimation und das Ideal des unabhängigen Historikers im mittelalterlichen China“, in: *Oriens Extremus* 38.1/2 (1995), S. 91–107.
- SCHNEIDER, Roland: *Kôwaka-Mai: Sprache und Stil einer mittelalterlichen japanischen Rezitationskunst* (Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens; Bd. 51). Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 1968.
- YOKOI Akio 横井金男: *Kokin denju no shiteki kenkyû* 古今伝授の史的研究. Kyôto: Rinsen shoten 臨川書店 1980.