

# Rezensionen = Comptes rendues = Reviews

Autor(en): **[s.n.]**

Objektyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **58 (2004)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

## **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 RENDUES – REVIEWS

BOCK-RAMING, Andreas: *Untersuchungen zur Gottesvorstellung in der älteren Anonymliteratur des Pāñcarātra*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002. – XI, 418 S., 10 Tafeln. – ISBN 3-447-0-4589-2. – € 99,-.

Le Pāñcarātra, même s'il se présente parfois comme "védique" (ce qu'a voulu démontrer notamment Yāmunācārya), est la forme tantrique du viṣṇouisme. Il possède une importante littérature religieuse, théologique, rituelle: celle des textes généralement nommés saṃhitā, qui, pour la plupart, ne sont pas très anciens. Le présent travail repose sur deux d'entre eux, l'Ahirbudhnyasaṃhitā (ABS) et la Sātvatasāṃhitā (SS), traditionnellement considérés comme importants et vénérables et dont l'A situe, raisonnablement, la composition entre le 10<sup>e</sup> et le 12<sup>e</sup>/13<sup>e</sup> siècles. Ouvrages "anonymes", ces deux saṃhitas ont (comme c'est ordinairement le cas pour ce genre d'ouvrage) été élaborées au cours des temps en incluant des éléments pouvant provenir de plusieurs sources, ce qui n'empêche toutefois pas leur doctrine de présenter notamment sur le plan métaphysique et théologique une certaine homogénéité. Ce sont ces doctrines (et certaines de leurs sources) qu'examine B-R, qui étudie plus particulièrement une conception de la divinité propre au Pāñcarātra, selon laquelle le dieu suprême, Hari, Viṣṇu ou Nārāyaṇa, se manifeste par le moyen de trois ou quatre hypostases, les *vyūha*, d'où peuvent émaner d'autres *vyūha* ou d'autres entités divines, les *vibhava*. Les passages des deux saṃhitā auxquels l'A se réfère plus particulièrement sont cités en transcription selon les éditions utilisées et traduits en allemand, ce qui est utile car aucune version en une langue occidentale de ces deux oeuvres, intéressantes mais vastes, n'a jusqu'à présent été publiée (une traduction anglaise annotée de la SS a été faite par un chercheur japonais, mais je ne sais pas qu'elle ait été publiée. L'AS, quant à elle, n'a guère été étudiée depuis la brève présentation qu'en avait fait Schrader, parue en 1916).

Méthodologiquement, B-R entend précisément se démarquer de ceux qui avant lui ont étudié ces textes en les traitant comme des constructions homogènes issues d'une rédaction d'ensemble, alors qu'ils les considère, avec raison, comme formés sans doute en plusieurs étapes, en partie par emprunts à d'autres ouvrages et selon les besoins du temps.

Ainsi, après avoir résumé l'état de la recherche dans le domaine du Pāñcarātra et la méthode d'investigation qu'il va utiliser, B-R présente d'abord la

cosmogonie des *vyūha* selon l'AS, chapitres 4 à 7 (mais surtout le ch. 5), où sont décrites les manifestations et résorptions successives de l'univers. Il ressort de cet examen attentif que cette cosmogonie est faite d'éléments de provenances diverses assemblés au cours des temps jusqu'à former un ensemble d'apparence homogène, certains de ces éléments provenant d'ailleurs sans doute de la SS, qui est le plus ancien des deux textes étudiés.

Envisageant ensuite la conception de la divinité de la SS, B-R commence par examiner les passages de cette *saṃhitā* qui ont dû servir à la rédaction du chap. 5 de l'AS. Il rapproche les descriptions iconographiques de la divinité, que l'on y trouve, des portions décrivant les traits des images divines (*pratimalakṣaṇa*) du Viṣṇudharmottarapurāṇa et des chapitres 48 à 52 de l'Agnipurāṇa, la SS se trouvant dans ce domaine plus proche, selon lui, de ces deux textes que de l'AS. Il explique cette différence par le fait que la SS viserait avant tout à donner à l'adepte les éléments visuels nécessaires pour adorer la divinité, le point de vue de l'AS étant plus métaphysique, théologique. Il note en outre que pour la SS la forme divine suprême est Vasudeva alors que pour l'AS, c'est Viṣṇu-Nārāyaṇa. Il voit là le signe d'une opposition entre deux groupes de pāñcarātrins dont l'un (celui qui s'exprime dans la SS) serait plus tantrique, tandis que l'autre, représenté par l'AS, se voudrait plus "védique": c'est une hypothèse concevable, sinon prouvée. B-R consacre à cette occasion un excursus (pp. 185-202) au caractère tantrique de la SS en citant à ce propos un passage du 2<sup>e</sup> chapitre relatif à la *kundalinī* en tant que celle-ci est liée à certains aspects de la parole. Bien d'autres traits tantriques eussent également pu être mentionnés. Ceux-ci ont sans doute été choisis parce qu'ils sont particulièrement développés dans les textes śivaïtes cachemiriens, leur présence tendant donc à confirmer l'origine nord-indienne de cette *saṃhitā*. L'A passe aussi en revue diverses notions tantriques généralement connues. (Je me permettrai de remarquer au passage que contrairement à ce qu'indique la note 273, p.193, le terme *nadānta* se trouve bien dans le Netra Tantra, 22. 21.). Avant d'en indiquer les traits tantriques, B-R souligne le caractère "orthodoxe" de la SS. Celui-ci n'a rien d'étonnant, d'une part, parce que le Pāñcarātra se présente volontiers comme une sorte d'ésotérisme védique; d'autre part, parce que les tantras, même śivaïtes, n'excluent généralement pas les règles brahmaniques-védiques: ils se bornent à les juger sans utilité pour parvenir à la libération par identification au plan suprême de la divinité.

L'excursus suivant (pp. 202-219) concerne deux représentations de Viṣṇu: celles nommées Viśvarūpa et Vaikuṅṭha, dont la description donnée dans la SS correspond à des représentations sculptées que l'on ne trouve guère qu'au Cachemire à partir, semble-t-il, du 9<sup>e</sup> siècle. Si l'on admet avec B-R qu'en Inde

une forme divine se trouve en sculptures avant d’être décrite dans les textes, les passages de la SS contenant ces descriptions ne pourraient qu’être postérieurs à cette date – et être d’origine cachemirienne. Est aussi examinée, à la fin du volume, avec d’autres éléments iconographiques, la stèle de Nand, dont B-R établit de façon assez convaincante qu’elle n’illustre nullement des conceptions du Pāñcarātra, ni même du viṣṇouisme, mais probablement le système des *tattva* du Sāṃkhya. L’évocation (p.182) d’une opposition entre croyance à Narāyana ou à Vāsudeva comme dieu suprême permet à l’A de se référer à la notion d’*inklusionismus* chère à Hacker, dont il applique à plusieurs égards la méthode de recherche. Un chapitre est consacré à l’examen des quatre *vyūha*, puis des 38 *vibhava* qui en sont issus (parmi lesquels Kṛṣṇa et les dix avatāras), en comparant les descriptions du 12<sup>e</sup> chapitre de la SS avec celles du Viṣṇudharmottara et de l’Agni Purāṇa. Si ces descriptions sont utiles, on remarquera pourtant que l’A, en n’en retenant que l’aspect théologique, en a laissé de côté la principale raison d’être, qui n’est pas théologique, mais rituelle. Comme la plupart des textes de cette sorte, en effet, la SS ne décrit les divinités que pour permettre à l’adepte de savoir comment se les représenter pour les adorer. Dire que l’adoration des *vibhava* “fällt in den Bereich der meditativen Verehrung” (p. 106) n’est donc pas tout à fait exact. Il ne s’agit en effet pas d’adoration méditative, mais de culte. Certes une adoration mentale est prescrite, mais c’est celle du culte ‘intérieur’ (*antaryāga*) qui, dans toute célébration tantrique, précède obligatoirement le culte matériellement effectué avec diverses offrandes, ces dernières étant également faites, mais en imagination seulement, au cours de ce rite mental. L’A a toutefois raison de souligner l’importance pour le dévot de ces formes divines qu’il peut se représenter, alors que la divinité suprême, Viṣṇu-Nārāyaṇa ou Vasudeva, transcendante et sans forme, est inaccessible à l’imagination comme à la dévotion.

B-R compare aussi le système cosmogonique et les appellations de la divinité dans l’AS et la SS avec celles d’autres textes, qu’il s’agisse du Nārāyaṇīya parvan du Mahābhārata, du commentaire de Śāṅkara sur les Brahmasūtra ou de la Jayākhyasaṃhitā, autre oeuvre importante du Pāñcarātra. Il se demande notamment si l’appellation d’Acyuta employée dans cette saṃhitā ne serait pas due à une influence des Vaikhānasa. Cela paraît toutefois peu probable, cette secte viṣṇouite très védisante s’étant développée dans le sud de l’Inde (où elle occupe toujours une place importante, les brahmanes vaikhānasa étant les officiants habituels des temples viṣṇouites), alors que la Jayākhyasaṃhitā paraît bien être originaire du nord de l’Inde. B-R se demande en terminant quelle pourrait être l’origine du système tétradique ou pentadique des *vyūha*, sans donner toutefois de réponse à cette question.

Ce travail très méticuleux contribue utilement à une meilleure connaissance, notamment textuelle, de la SS, à quoi aident encore les deux annexes donnant des concordances textuelles. Il y a une bonne bibliographie, des planches à l'appui des développements iconographiques, mais un index plus que sommaire. Le Pāñcarātra ayant jusqu'à présent été relativement peu étudié, il y a tout lieu d'apprécier une étude nouvelle le concernant. Sur la conception de la divinité propre à cette tradition, on pourra aussi se reporter à la thèse de Marion RASTELLI, *Philosophisch-theologische Grundanschauungen der Jayākhyasamhitā*, parue à Vienne (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften), qui n'est pas éditée avec la qualité de présentation de celui de B-R, mais qui est un travail de tout premier ordre.

André PADOUX (Paris)

*Indische Handschriften Teil 15: Die Palmblatthandschriften der Sammlung Janert der Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz*, beschrieben von Gerhard EHLERS. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; Band II, 15). – Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003.

It is plain that this slim volume represents a very large amount of painstaking labour on the part of Gerhard EHLERS. The South Indian manuscripts of the Janert collection acquired by the National Library of Berlin (Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz), numbering just less than 500 palm-leaf bundles, have here been meticulously examined, their texts identified, briskly described (pp. 11-148) and indexed, following the norms of the VOHD (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland), which is to say that we find an index of subject-areas (Literaturbereiche, pp. 151-3), of titles (pp. 154-68), of authors (pp. 169-73), of places mentioned, and of dates of the manuscripts catalogued (p. 174), and a concordance of library sigla and catalogue numeration (pp. 175-84). The brief introduction (pp. 7-8) strikes a rather dispirited tone when speaking of the condition of preservation of the bulk of the collection, and indeed, if one strings together a sample of epithets from the physical descriptions of the palm-leaf bundles, it is a mournful litany that results: “wurmstichig”, “stark beschädigt”, “verklebt”, “kaum benutzbar”, “lückenhaft”, “brüchig”, “stark abgerieben”, “z.T. unleserlich”, “meist unpaginiert” “mit abgebrochener linker Hälfte”, and so forth.

The South Indian technology of the book and the South Indian climate – and no doubt other factors too – mean that old, complete copies of the texts

transmitted in the South, and particularly the Tamil-speaking South, appear to be relatively rare. The oldest dated manuscript of this collection is a damaged incomplete manuscript of the Bāla- and Yuddha-kāṇḍas of the *Rāmāyaṇa* of 1802 AD (catalogue No. 5226).

Apart from lamenting their condition, EHLERS draws attention to the large number of bundles that transmit several small texts or fragments of texts, which of course made his cataloguing task yet more difficult (p. 7):

Um den Arbeitslinien der Akademie der Wissenschaften in Göttingen ... gerecht zu werden, wurde hier die sehr zeitaufwendige Handschriftenbeschreibung gestrafft.

As a result, the texts of nearly 50 of the nearly 500 bundles of the collection are no more closely identified than by a phrase such as “Sammelhandschrift mit Pūjā- und Vidhi-Texten unterschiedlicher Provenienz” (Catalogue No. 5019). The texts of a further 6 bundles are not identified at all (Nos. 4959, 4967, 5095, 5242, 5286, and 5373).

Anyone who has wrestled with poorly preserved South Indian manuscripts must feel compassion and admiration for EHLERS. And future editors of the texts of this collection – which are predominantly from the epics and from Veda and Veda-related literature – will feel gratitude too. As EHLERS remarks (p. 7):

Trotz aller Mängel läßt sich feststellen, daß die Palmblatthandschriften der Sammlung Janert durchaus ihren wissenschaftlichen Wert haben.

Eager text-critics will now be looking forward with more sanguine hopes to the appearance of a catalogue of the Kashmirian manuscripts of the Janert collection.

Dominic GOODALL (Pondicherry Centre  
of the École française d'Extrême-Orient)

EHLERS, Gerhard / EMMERICK, Ronald E. / GAEFFKE, Peter / KÄMPFE, Hans-Rainer / VAN DER KUIJP, Leonard W. J. / SONI, Jayandra / STEINER, Roland / WENK, Klaus: *Süd- und zentralasiatische Literaturen*. Wiebelsheim 2002. (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft; Bd. 24). ISBN 3-89104-072-5.

Die Ziele des *Neuen Handbuchs der Literaturwissenschaft* sind hochgesteckt: Es will nicht mehr und nicht weniger als eine “moderne Gesamtdarstellung der Weltliteratur” sein und soll den “heutigen Stand der Literaturwissenschaft um-

fassend dokumentieren”.<sup>1</sup> Dementsprechend hoch waren die Erwartungen der Rezensentin, als sie den Band 24 aus der Reihe, der den süd- und zentralasiatischen Literaturen gewidmet ist, in der Hand hielt. Der Freude folgte allerdings rasch die Enttäuschung, ausgelöst durch die Feststellung im Vorwort, dass die im Band abgedruckten Beiträge “sich inhaltlich auf dem Stand Mitte der neunziger Jahre” befänden und neuere Literatur und Forschungsergebnisse lediglich punktuell eingearbeitet worden seien. Der Band ist 2002 erschienen. Die Diskrepanz zwischen dem heutigen Stand der Forschung und dem aus der Mitte der neunziger Jahre ist in einigen der behandelten Gebiete sehr gross. Es stellt sich damit von vornherein die Frage, ob es sinnvoll ist, ein Sammelwerk mit Beiträgen zu publizieren, die schon bei der Veröffentlichung durch die neuere Forschung in weiten Teilen überholt sind. Hinzu kommt als weiterer schwerwiegender konzeptioneller Mangel, dass eine Anzahl von Beiträgen, die geplant waren und, wie aus dem Vorwort ersichtlich, wohl vor allem die indische Literaturgeschichte betreffen, in dem vorliegenden Band nicht miteingeschlossen wurden, weil die angefragten Autoren ihre Manuskripte trotz wiederholter Aufforderung nicht rechtzeitig zum Redaktionsschluss eingereicht hatten. Die Rezensentin vermutet, dass es sich hier vor allem um Beiträge zur schöngeistigen indischen Literatur handelt. Dies hat dazu geführt, dass die indische Literaturgeschichte völlig einseitig auf ihre religiösen und philosophischen Aspekte verkürzt wurde. Da sich das *Neue Handbuch der Literaturwissenschaft* an ein breiteres Publikum wendet, haben solche unausgewogene Darstellungen, die jedoch einen umfassenden Anspruch formulieren, eine breitere Öffentlichkeitswirkung. Angesichts der noch immer weit verbreiteten Vorstellung, aussereuropäische literarische Traditionen seien gleichzusetzen mit religiöser Literatur, während die Ausdifferenzierung des Wissens in säkulare Wissenstraditionen allein Europa vorbehalten sei, ist eine solche Aussenwirkung nicht förderlich für das erklärte Ziel, “aus synchroner Sicht die übernationalen gesellschaftlich-kulturellen Voraussetzungen und Strukturparallelen” zur Geltung zu bringen, wie es so schön im Klappentext formuliert ist.

Die hier formulierten Bedenken sind struktureller Art. Sie könnten aufgewogen werden durch die Qualität der einzelnen Beiträge des zu besprechenden Bandes. Wenn die Einzelbeiträge durchweg von hoher wissenschaftlicher Qualität wären und neue Sichtweisen auf die einzelnen süd- und zentralasiatischen Literaturen erschlossen, erschiene eine Publikation trotz der Umstände doch

1 Beide Zitate aus dem Klappentext des Bandes 24.

insgesamt als Gewinn. Leider sind die einzelnen Beiträge aber von sehr unterschiedlicher Qualität, wie im einzelnen zu sehen sein wird.

Der vorliegende Band gliedert sich in insgesamt sieben Kapitel, von denen drei Südasien, drei Zentralasien und ein Kapitel die Literaturen des südostasiatischen Festlands behandeln, ein Umstand, der nicht aus dem Titel hervorgeht. Gerechtfertigt wird das Vorgehen durch die Bemerkung des Verlags im Vorwort, die Gliederung habe sich nicht nur aus geographischen, sondern aus literarhistorischen Gesichtspunkten ergeben, so dass die enge Verbindung zwischen den in den genannten geographischen Räumen vorhandenen Literaturen abgebildet wird. Warum hier aber die singhalesischen Literaturen nicht aufgenommen sind, bleibt ein Rätsel.

Namhafte Gelehrte wie Gerhard EHLERS, Leonard W.J. VAN DER KUIJP, Peter GAEFFKE oder der verstorbene Ronald EMMERICK haben an dem Band mitgearbeitet. Ein beigefügtes Register der besprochenen Werke macht den Band benutzerfreundlich.

Gerhard EHLERS eröffnet die Beiträge mit einem Essay über die vedische Literatur. EHLERS gibt eine klar strukturierte Einführung, die sich meistenteils auf einem aktuellen Forschungsstand befindet. Auch Literatur nach 1995 ist in das kurze Literaturverzeichnis aufgenommen worden, lediglich die umfangreiche Studie von Oberlies zum Veda aus dem Jahr 1998 ist nicht erwähnt. Der Autor versteht es, durch eine ausführliche Darstellung des vedischen Opferrituals und die Akzentsetzung auf die mündliche Tradierung des Veda die Aktualität dieser ältesten indischen Literatur für das heutige religiöse Leben in Indien anschaulich zu machen.

Der zweite Beitrag von Jayandra SONI und Roland STEINER über das "religiös-philosophische Schrifttum Indiens" ist hingegen eine grosse Enttäuschung. Dieser mit 89 Seiten umfangreichste Aufsatz des Bandes ist zu einer Darstellung der indischen religiösen und philosophischen Traditionen anstelle der indischen Literaturen geraten. Darüber hinaus geben einzelne Teilabschnitte, so z.B. der über den indischen Buddhismus, den Forschungsstand der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts wider, was schlicht ein Ärgernis ist. Wenig glücklich erscheint zudem das Unterfangen der Autoren, die vedische Literatur in die Darstellung einzubinden, so im ersten Abschnitt der Einleitung und noch einmal auf fast drei Seiten im Abschnitt über die "hinduistische Literatur". Da hätte ein Hinweis auf den vorangegangenen Beitrag von EHLERS genügt. Hier macht sich das erste Mal eine ungenügende redaktionelle Betreuung des Gesamtbandes bemerkbar, denn ein aufmerksamer Redaktor hätte solche Überschneidungen bemerkt.

Die Gliederung des Aufsatzes von SONI und STEINER folgt für den Hinduismus der heute üblichen indischen Unterteilung der philosophischen Schulen in



sechs *darśana*. Die Autoren rechtfertigen in ihren einleitenden Bemerkungen dieses Vorgehen und problematisieren zugleich die Anwendbarkeit des europäischen Philosophie-Begriffs auf indische Denksysteme. Obwohl die Rezensentin die Meinung der Autoren, die eher von einer Nichtanwendbarkeit europäischer Termini als komparatistische, transkulturell einsetzbare Begriffe überzeugt zu sein scheinen, nicht teilt, begrüsst sie diese kritischen Vorbemerkungen sehr. Die Autoren fassen ihre Argumente jedoch in eine merkwürdig “altmodische” Sprache. Da ist von der “Eigenart des philosophischen Schrifttums” (S. 28), der “Eigenartigkeit” (S. 26) des indischen Denkens und dergleichen mehr die Rede, eine Sprechweise, die einerseits an das indologische Schrifttum des ausgehenden 19. Jahrhunderts erinnert, andererseits aufhorchen lässt hinsichtlich der theoretischen Implikationen, die einem solchen Postulat von “Eigentümlichkeit” zugrunde liegen könnte. Liegt ihm vielleicht der Kulturessentialismus der frühen Indienforscher zugrunde, wie ihn so treffend Hermann Oldenberg formuliert hat: “Für Indien kam Alexander zu spät; als er erschien, hatte das indische Volk in seiner Insichgekehrtheit schon allzu viel von den Zügen eines Sonderlings unter den Völkern angenommen, von Lebensformen und Gewohnheiten des Denkens beherrscht, die für die Massstäbe der nichtindischen Welt inkommensurabel waren.”<sup>2</sup>

Ärgerlich ist der Abschnitt über den indischen Buddhismus, der eine eklatante Nichtkenntnis der Ergebnisse der neueren Buddhismusforschung offenbart. So wird schon zu Beginn die Buddhabigraphie als historische Faktengeschichte mitgeteilt. Nicht einmal in einem Nebensatz verweisen die Autoren darauf, dass es sich hier um eine hagiographische Erzählung handelt, die nicht den Anspruch auf Historizität für sich reklamiert, sondern das erzählt, was für die damaligen Anhängerinnen und Anhänger des Buddha wichtig war (und heute immer noch wichtig ist). Genauso unreflektiert wird von einem “ursprünglichen Buddhismus” gesprochen, ohne die Erkenntnis der Buddhismusforschung zur Kenntnis zu nehmen, dass dieses Konstrukt wohl eher in einer nach-aufklärerischen, romantischen Suche nach den Ursprüngen von Religion zu verorten ist als historische Realität widerzuspiegeln. Das Verhältnis der Pāli-Suttas zum “Wort des Buddha”, das diesen “ursprünglichen Buddhismus” den Autoren zufolge bewahrt, wird ebenfalls nicht weiter problematisiert. Die Einleitung zum Pāli-Kanon (S. 65) suggeriert denn auch, dass nur der *Tipiṭaka* der Theravādin älteste buddhistische Texte bewahrt hätte, was einfach falsch ist. Die anschliessende Beschreibung des buddhistischen Kanons (skt. *Tripitaka*) hat allgemeinen Cha-

2 OLDENBERG, 1961:10. Nachdruck der Erstausgabe Berlin 1897.

rakter, was aus der Verwendung der Sanskrit-Äquivalente anstelle des Pāli hervorgeht. Sie ist aber auf der Grundlage des Pāli-Kanons erarbeitet. Dies führt zu falschen Verallgemeinerungen: So wird das *Parivāra* als Teil des *Vinayaṭṭaka* genannt, obwohl der Text erst in Śrī Laṅkā verfasst wurde und nur in der Theravāda-Tradition bekannt ist. In der Beschreibung des *Sūtraṭṭaka* wird der *Khuddakanikāya* als integrativer Teil desselben genannt, er gehört jedoch nur im Theravāda zum *Sūtraṭṭaka*, die anderen Schulen haben ihn dem *Sūtraṭṭaka* nur zum Teil integriert.<sup>3</sup>

Wie in den Abschnitten zu den hindū-philosophischen Lehren beschränkt sich die Beschreibung der Literatur zum indischen Buddhismus auf eine Beschreibung der buddhistischen religiösen Grundlehren und der Philosophiegeschichte, in deren Verlauf, sozusagen als Beleg für die dargestellten Lehren, die Titel einiger wichtiger buddhistischer Texte genannt werden. Warum in einer Literaturgeschichte auf insgesamt vier Seiten die vier Wahrheiten und das Entstehen in Abhängigkeit erläutert werden müssen, entzieht sich dem Verständnis der Rezensentin. Die Bemerkungen zur Entstehung des Mahāyāna (es entstand den Autoren zufolge in “bestimmten Kreisen”, S. 78) sind so vage formuliert, dass sie jegliche Aussagekraft verlieren. Gerade die Geschichte der Entstehung des Mahāyāna ist durch die Forschungen der letzten Jahre neu geschrieben worden. Da SONI und STEINER ihren Text, wie auf S. 98 vermerkt, 1989 (!) fertiggestellt und lediglich geringfügig überarbeitet haben, hat die neuere Forschung in der vorliegenden Darstellung keine Spuren hinterlassen.

Der kurze Abschnitt über den tantrischen Buddhismus enthält die peinliche Aussage, die Anuttarayoga-Tantras seien “śaktistische Geheimlehren”. Ein Blick in die dem Beitrag beigegebene recht umfangreiche Bibliographie offenbart, dass die Autoren sich auf Werke wie Glasenapps *Buddhistische Mysterien* aus dem Jahr 1940 stützen, das zu seiner Zeit eine sehr gute Einführung in den tantrischen Buddhismus darstellte, heute aber natürlich längst in weiten Teilen veraltet ist. Neuere Literatur zum buddhistischen Tantra wurde anscheinend nicht benutzt (die neueste Literaturangabe zum Tantra datiert aus dem Jahr 1973, s. S. 111).

Auch der Abschnitt über “Die religiös-philosophischen Schriften des Jinizismus” krankt daran, dass nicht die Literatur der Jainas vorgestellt wird, sondern ihre religiös-philosophischen Lehren. Von den etwas mehr als fünf Seiten, die den Jainas gewidmet sind, werden nur auf zwei Seiten die Entstehung des Jaina-Kanons und seine einzelnen Teile abgehandelt. Das ist bedauerlich, da

3 BAREAU, 1964:25.

einer der beiden Autoren des Beitrags, Jayandra SONI, ein bedeutender Erforscher des Jinismus ist.

Insgesamt lässt sich für SONI und STEINERs Beitrag feststellen, dass sie das vorgegebene Ziel, eine Literaturgeschichte zu verfassen, nicht beachtet haben und stattdessen eine ideengeschichtliche Abhandlung vorgelegt haben, die jedoch in vielen Aspekten veraltete Forschungsergebnisse präsentiert sowie zahlreiche Ungenauigkeiten enthält.

Der Beitrag von Leonard W.J. VAN DER KUIJP über die tibetische Literatur gibt sich hingegen nicht mit einem Überblick auf der Grundlage von Sekundärliteratur zufrieden (es gibt hier allerdings auch nur wenig), sondern bildet anhand von punktuellen Ausschnitten aus der tibetischen Literaturgeschichte ihre Komplexität in gelungener Weise ab. Es gelingt ihm, einige Hauptlinien der tibetischen Literaturgeschichte herauszuarbeiten. So beschreibt er den enormen Einfluss, den die indische schöngeistige Literatur auf die tibetischen literarisch tätigen Eliten ausgeübt hat, aber zeigt zugleich auch die Modifizierungen und Transformationen auf, die diese vorgenommen haben. VAN DER KUIJP bedient sich als einer der wenigen Autoren des Bandes einer Sprache, die sowohl die Kenntnis zeitgenössischer literaturtheoretischer Diskurse verrät als auch das Bemühen, einige Hauptentwicklungen der tibetischen Literatur jenseits aller verklärenden "Orientalismen", aber auch ohne jegliche kulturelle Überheblichkeit, wie sie besonders in dem Beitrag zur mongolischen Literatur immer wieder durchbricht, nachzuzeichnen. Seine kurze Abhandlung, die nicht nach einem chronologischen Schema vorgeht wie SONI und STEINER oder auch EHLERS, und die von vornherein nicht einem Bemühen um vollständige Darstellung aller in Tibet gebräuchlichen literarischen Genres gewidmet ist, bietet auch Tibetologinnen und Tibetologen manches Neue. Van der Kuijp legt seinem Beitrag ein Schema zugrunde, das die besprochenen literarischen Werke in vier Gattungen einteilt: (1) Prosawerke, (2) in Versform abgefasste Literatur, (3) in einer Mischung aus Prosa und Versen verfasste Werke und (4) Werke, die aus einem einzigen riesigen Versfuss bestehen und denen zudem die einen Text üblicherweise gliedernden Satzzeichen fehlen. Unter der Fülle von Informationen, die VAN DER KUIJP mitteilt, möchte ich hier den kurzen Passus zur Literaturgattung der "Legenden" (skt. *avadāna*, tib. *rtogs-brjod*) erwähnen. Hinter dieser auf den ersten Blick buddhistisch-didaktischen Literaturgattung "versteckt" sich der Beginn des tibetischen Romans: Die Erzählung "Die Legende vom Prinzen 'Oh-negleichen'" aus dem Jahr 1718, von mDo-mkhar-ba, einem gebildeten Politiker verfasst, gibt eine genaue Schilderung der zeitgenössischen tibetischen Gesellschaft und ihrer politischen Akteure.

VAN DER KUIJPS Exkurs zu den *glu* bzw. *mgur*, den “Gesängen der geistigen Schau”, wie er sie übersetzt, geben eine sehr differenzierte Einführung in dieses Genre oder besser Genres der tibetischen Literatur, sowohl die religiösen, aber auch die säkularen Semantiken der Gattung betonend.

Leider ist der Beitrag von VAN DER KUIJP nicht sorgfältig redigiert worden, so dass sich nicht nur orthographische Fehler im deutschen Text finden, sondern auch in den tibetischen Termini. So wird auf S. 126 *rdo-rje 'i-glu* fälschlich mit *rdo-rje 'iglu* wiedergegeben, und auf S. 127 liest man *tu* anstelle von *glu*, um nur zwei Beispiele hier anzuführen. Der Beitrag ist zudem in Teilen redundant (so werden dieselben Informationen auf S. 122 und S. 131 gegeben, eine kluge Redaktion hätte hier den Text geglättet), und auch die Übersetzung aus dem Englischen ist in manchen Punkten etwas eigentümlich, so wenn auf S. 122 von der “mongolischen Kaiserfamilie” die Rede ist. Der mongolische Terminus *qayan* lässt sich bekanntermassen nicht mit “Kaiser” übersetzen. Die “mongolischen Kaiser” sind entweder eine hübsche Erfindung des Autors oder seiner Übersetzer. Der Begriff taucht in VAN DER KUIJPS Beitrag mehrmals auf, aber in der hier erwähnten Passage ist er nicht nur eine irreführende Wiedergabe des mongolischen *qayan*, sondern auch sachlich falsch: Der 4. Dalai Lama Yon-tan-rgya-mtsho entstammt nicht der Linie des Činggis Qan, deren Mitglieder allein Anspruch auf die Grossqan-Würde hatten, sondern war ein Urenkel des Altan qayan der südostmongolischen Tümed. Altan qayan war zwar zu seiner Zeit *de facto* der mächtigste mongolische Herrscher, *de iure* war er jedoch dem Grossqan untergeordnet.

Die Literaturangaben sind etwas zu spärlich ausgefallen. So fehlt z.B. der Sammelband *Tibetan Literature. Studies in Genre*, von J.I. Cabezon und R.R. Jackson herausgegeben (New York 1996), der einen Beitrag zu den von VAN DER KUIJP so ausführlich besprochenen *glu* und *mgur* enthält (auf den Seiten 368-392).

Aber abgesehen von solchen Kleinigkeiten lohnt sich wegen VAN DER KUIJPS Beitrag fast die Anschaffung des Buches.

Der folgende Beitrag von Hans-Rainer KÄMPFE zur Literatur der Mongolen ist leider eine grosse Enttäuschung, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Seine Darstellung ist nicht nur fachwissenschaftlich nicht auf dem neuesten Stand, wovon allein das recht umfangreiche Literaturverzeichnis Zeugnis ablegt, das lediglich drei Werke aus den Jahren 1998 bis 2000 nennt, während die übrige verzeichnete Literatur den Stand der Forschung vornehmlich der sechziger bis achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts wiedergibt. Darüber hinaus bedient sich der Autor einer wissenschaftsgeschichtlich längst überholten Terminologie. So wiederholt er mit grosser Hartnäckigkeit den Begriff “Lamaismus” und “lamaistisch” zur

Kennzeichnung des tibeto-mongolischen Buddhismus, ein Begriff, der schon im Jahr 1835 von Isaac Jacob Schmidt als “rein europäische Erfindung” kritisiert wurde und schon längst im musealen Magazin pejorativer orientalistischer Zuschreibungen des asiatischen “Anderen” eingemottet worden sein sollte.<sup>4</sup> Dies ist jedoch nicht das einzige Beispiel einer wissenschaftstheoretisch erstaunlich unreflektierten Terminologie. Da ist von einer “synkretistischen Epoche”, einer “lamaistischen” und sogar von einer “Dekadenzepoche” die Rede, die zur Periodisierung der mongolischen Geschichte herangezogen werden. Die Explizierung der “geistesgeschichtlichen Kriterien”, die für diese Einteilung bemüht wurden, fehlt. Die Krönung dieses begrifflichen Instrumentariums findet sich in der Charakterisierung der mongolischen *bilig*-Dichtung als “primitives Analogon der vorderasiatischen Fürstenspiegel-Literatur” (S. 138).<sup>5</sup> Die gesamte Darstellung durchzieht wie ein roter Faden die immer wieder geäußerte Meinung des Autors, die mongolische Kultur sei fast ausschliesslich von fremdkulturellen Einflüssen abhängig gewesen. So heisst es zur Mongolei des 13.-15. Jahrhunderts: “Chinesische, muslimische, mittelasiatisch-christliche und tibetisch-lamaistische Einflüsse in Politik und Verwaltungswesen, in Religion, Literatur und Kunst wurden bereitwilligst aufgenommen und überlagerten sich dem autochthonen schamanistisch geprägten Substrat zu einem eigenartigen Synkretismus” (S. 133-4). Solchen begrifflich nebulösen Beschreibungen (was soll hier “eigenartig” bedeuten?) liegt ein monadischer Kulturbegriff zugrunde, der “Kulturen” als in sich geschlossene homogene Einheiten begreift und nicht als von Menschen hervorgebrachte historische Deutungen von Wirklichkeiten. Dieser statische und a-historische Kulturbegriff mündet in einen Kulturessentialismus, in dem die vielfältigen Transformationsprozesse, denen kulturelle Weltdeutungen stets unterworfen sind, weder diskursiv noch begrifflich abgebildet werden können, da sie lediglich als Defizienzkategorien erscheinen.

Nach Meinung des Autors ist die mongolische Literatur (wegen der fremdkulturellen Einflüsse?) von einer minderen literarischen Qualität, und selbst das mongolische Heldenepos hält seinem kritischen Blick nicht stand. Es zeichne sich durch “krasse Schwarz-Weiss-Malerei um den Sieg des Guten über das Böse, das Gute verkörpert im Helden, das Böse in Tieren, Drachen oder Riesen”, aus. Sein Urteil ob dieser “Schwarz-Weiss-Malerei” fällt dementsprechend

4 Vgl. auch LOPEZ, 1998:15-45.

5 Ganz anders das Urteil von HEISSIG, 1986:71, auf den sich Kämpfe hier in seiner Charakterisierung der *bilig* bezieht, und der den *bilig* eine oft hohe dichterische Qualität zuspricht.

harsch aus: “Ob das mongolische Heldenepos auch qualitativ “ebenbürtig neben die grossen Heldenepen der Weltliteratur” tritt, wie dies von manchen Mongolisten behauptet worden ist, darf allerdings füglich bezweifelt werden” (S. 149). Leider lässt uns KÄMPFE nicht teilhaben an seiner Urteilsfindung, weil er uns nirgends die Qualitätskriterien, die ihn zu diesem Urteil führen, mitteilt.

Abgesehen davon, dass die oben zitierte Charakterisierung des mongolischen Epos schlicht falsch ist, wie ein Blick in die Vielzahl der in Übersetzung publizierten mongolischen Epen sowie die mongolistische<sup>6</sup> wie auch vergleichende Epenforschung zeigt, führt KÄMPFE die Leserinnen und Leser auch in die Irre, wenn er aus der Vielzahl der mongolischen Epen lediglich drei namentlich nennt, von denen eines, *Qan qarangyui*, “eine rein mongolische Erfindung zu sein scheint” (S. 148), während das *Geser*-Epos im tibetischen Kulturraum entstanden ist. So entsteht der Eindruck, dass das mongolische Epos vorwiegend auf Anleihen aus den benachbarten Kulturräumen beruht. Die Bedeutung komparatistischer Untersuchungen der Epenforschung, z.B. zu Motivübernahmen, für geschichts- und kulturwissenschaftliche Fragestellungen thematisiert der Autor jedoch nicht. Umfangreiche mongolische Epenzyklen wie *Bum erdeni* oder *Alamči mergen* werden nicht einmal namentlich erwähnt. Dass eine differenzierte Darstellung, die zudem noch komparatistische Aspekte der Epenforschung berücksichtigt, auch auf wenigen Seiten möglich ist, hat Heissig schon 1986 bewiesen.<sup>7</sup>

Neben den schon genannten wissenschaftstheoretischen und fachlichen Defiziten sind manche sachliche Details unrichtig oder geben einen veralteten Forschungsstand wieder. Als Entstehungsdatum der “Geheimen Geschichte der Mongolen” wird das Datum 1240 genannt. Dieses Datum ist jedoch keineswegs unumstritten. Igor de Rachewiltz, und vor ihm schon andere Mongolisten, hat 1965 überzeugend argumentiert, dass grosse Teile der “Geheimen Geschichte” schon 1228 vorgelegen haben müssen.<sup>8</sup> Merkwürdigerweise erwähnt KÄMPFE in seiner Bibliographie die Übersetzung der “Geheimen Geschichte” von de Rachewiltz nicht, obwohl sie die bisher gründlichste ist und bis heute unübertroffen.<sup>9</sup>

6 So gibt RINČINDORJI einen knappen, aber sehr lehrreichen Überblick über den Sujetaufbau im mongolischen Epos, der immerhin schon im Jahr 1987 veröffentlicht wurde, dem Autor also bekannt sein dürfte, s. RINČINDORJI, 1987:29-44.

7 HEISSIG, 1986:76-77.

8 RACHEWILTZ, 1965:185-206.

9 Zuerst in den *Papers on Far Eastern History* zwischen 1971 und 1985 publiziert, ist nun die Übersetzung in neuer Überarbeitung mitsamt dem umfangreichen Anmerkungsapparat in Buchform erschienen, s. RACHEWILTZ, 2004.

Auf S. 140 wird von einer “zweiten Bekehrung der Mongolen zum Lamaismus” gesprochen. Hier ist der Autor der autochthonen tibeto-mongolischen Periodisierung geschichtlicher Zeiten, die ein ideologisches Konstrukt tibeto-mongolischer buddhistischer Geschichtsschreibung darstellt, unkritisch erlegen. Von einer “zweiten Bekehrung” der Mongolen kann keine Rede sein, weil eine “erste” nie stattgefunden hatte. Auf S. 142 schliesslich wird behauptet, die erste Übersetzung des tibetischen *bKa'-'gyur* hätte in den Jahren 1628-29 stattgefunden. Das ist in der Tat der Wissensstand von 1980. Aber schon 1984 hat Heissig in einem Aufsatz<sup>10</sup> darauf hingewiesen, dass im *Erdeni tunumal neretü sudur* eine vollständige *bKa'-'gyur*-Übersetzung aus den Jahren 1602-07 erwähnt wird.<sup>11</sup> Dies ist inzwischen gesicherter Forschungsstand.

Des Weiteren erstaunt die eklektische Literaturlauswahl. So wird zur europäischen Rezeption der Mongolen auf Bezzola verwiesen, ein Hinweis auf die hervorragende und weit über Bezzola hinausgehende umfassende Darstellung von Schmieder fehlt hingegen.<sup>12</sup> Ebenso wenig findet sich im Literaturverzeichnis die bisher einzige in einer westeuropäischen Sprache abgefasste Arbeit zu den *Iledkel šastir* erwähnt,<sup>13</sup> obwohl KÄMPFE auf die *Iledkel šastir* recht ausführlich eingeht. Da verwundert es dann auch nicht mehr, dass zu zentralasiatischen Nomadenreichen allgemein der von der Forschung längst überholte Grousset in der Auflage von 1970<sup>14</sup> und zur neueren mongolischen Geschichte das Werk von Bawden aus dem Jahr 1968 empfohlen werden.<sup>15</sup>

Zusammenfassend muss festgestellt werden, dass hier eine Chance vertan wurde, einen auf dem aktuellen Forschungsstand basierenden Überblick über die mongolische Literatur zu geben. Zugleich zeigt dieser Beitrag in bedrückender Weise, wie sehr die Mongolistik den Anschluss an den aktuellen kulturwissenschaftlichen Diskurs verpasst hat.

Der Beitrag des vor zwei Jahren verstorbenen Ronald E. EMMERICK, der sich besonders um die Erforschung des Khotanischen verdient gemacht hat, ist fast stichwortartig knapp geraten. Nach einem kurzen Abriss der Entdeckungs-

10 HEISSIG, 1984.

11 KOLLMAR-PAULENZ, 2001:350-1.

12 SCHMIEDER, 1994. Ebenso wenig wird KLOPPROGGE, 1993 erwähnt.

13 VEIT, 1990.

14 Zu zentralasiatischen Nomadenreichen s. die umfangreichen Sammelbände von DAVIS-KIMBALL, 1995 und DANI & MASSON, 1992-1997. Die aktuellste Darstellung (sie war bei Drucklegung des besprochenen Bandes noch nicht erschienen) gibt DI COSMO, 2002.

15 Zur neueren mongolischen Geschichte BARKMANN, 1999 und, aus mongolischer Sicht, BULAG, 2002.

geschichte Zentralasiens (hier besonders die Gebiete an den Seidenstrassen) gibt der Autor nach Sprachen geordnet allgemeine Hinweise zu den in diesen Gebieten entdeckten literarischen Texten. Trotz der Knappheit der Darstellung dürfte seine methodische Vorgehensweise für einen breiteren Leserkreis sehr ansprechend sein: Für die meisten der von ihm kurz vorgestellten Literaturen des vorislamischen Zentralasiens gibt er ein literarisches Beispiel in Umschrift und Übersetzung. Seine Auswahl zeigt Humor, wie der kurze Text über die Undankbarkeit der Frauen aus einer khotanischen Fassung des *Rāmāyaṇa* veranschaulicht. Auf dem neuesten Forschungsstand ist der hier gegebene Überblick natürlich nicht, aber er will es wohl auch gar nicht sein. Der kurze Text versteht sich eher als eine Übersicht über die Vielfalt der Sprachen und Literaturen Zentralasiens im ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung.

Der Beitrag von Klaus WENK über die Literaturen des südostasiatischen Festlands kann hier nur inhaltlich vorgestellt werden. WENK gibt einen recht ausführlichen Überblick über die thailändische Literatur, wobei er den Schwerpunkt auf die schöngeistige Literatur legt, was in dem besprochenen Band sonst nur VAN DER KUIJP und EMMERICK tun. Entlang einer den thailändischen Herrscher-Dynastien folgenden Chronologie bespricht er die bedeutendsten literarischen Werke. Interessant ist die geschickte Verbindung von Literatur- und Sozialgeschichte. Leider endet die Darstellung der Literatur der Gegenwart mit Autoren, die ihre Blüte in den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts erlebten. Man hätte gern noch etwas über die jüngsten literarischen Entwicklungen vernommen.

Auch in dem Beitrag von WENK macht sich die mangelnde redaktionelle Betreuung bemerkbar. Wie auch in den anderen Aufsätzen finden sich eine Reihe von Druckfehlern, zudem fehlen bei den Sanskrit-Wörtern durchgängig die Diakritica.

Peter GAEFFKE, einer der renommiertesten Kenner der modernen Literaturen des indischen Subkontinents, hat es unternommen, die "neu-indoarischen Literaturen Indiens" vorzustellen. Der Autor legt das Hauptgewicht seiner Darstellung auf die Hindī (Khaṛī Bolī)-Literatur, die erst im 19. Jahrhundert ihren Anfang genommen hat, bezieht jedoch auch die bengalische, marathische und die Urdū-Literaturen mit ein. GAEFFKE skizziert konzise und differenziert den Aufstieg des Hindī im 19. Jahrhundert zur Literatursprache, die politischen Gegebenheiten (Zerfall des Mogulreiches und britische Kolonialherrschaft) geschickt in seine Darstellung einbeziehend, die sich auf der literarischen Ebene in der Auseinandersetzung mit dem Urdū und mit der europäischen Literatur, die durch die Vermittlung des Englischen den indischen Eliten bekannt geworden war, bemerkbar machen. Im Folgenden nennt er die auch in Europa durch Über-



setzungen bekanntesten, “klassischen” Autoren wie z.B. Mulk Rāj Ānand oder Premchand. Es wäre hilfreich für die Leserinnen und Leser gewesen, wenn GAEFFKE auch die deutschen Übersetzungen der Werke dieser Autoren angegeben hätte. GAEFFKE reiht nicht nur die Titel der Werke der verschiedenen bengalischen, Hindī- Marathi- und Urdū-Schriftsteller aneinander, sondern bemüht sich, sie nach thematischen Gesichtspunkten zu ordnen und die Inhalte ihrer Werke zu skizzieren. Er hebt vor allem die Schriftstellerinnen und Schriftsteller hervor, die sozialkritisch engagiert sind.

Kritisch ist anzumerken, dass GAEFFKE es versäumt, auch die neuesten Entwicklungen und Autoren zu erwähnen. Die Rezensentin hat sich gefragt, in welchem Jahr der Beitrag GAEFFKES entstanden ist, wenn es auf S. 209 zu den Werken der Pañjābī-Autorin Amrita Pritam heisst, sie seien in “den letzten Jahren” entstanden, oder der 1981 veröffentlichte Roman *Sei samay* von Sunīl Gaṅgopadhyāya als “erst kürzlich” veröffentlicht bezeichnet wird. Auch habe ich manche bekannten Hindī-Autoren wie z.B. Nirmal Varmā in dem Überblick vermisst. Die kurzen Bemerkungen im letzten Abschnitt zu Vikram Seth und Salman Rushdie verwirren insofern, als der Autor nicht erwähnt, dass beide Autoren in Englisch schreiben. Hier hätte auch Arundhati Roy erwähnt werden müssen, die 1997 den Booker Prize für ihren Roman *The God of Small Things* erhalten hat. Dieser letzte Abschnitt wirkt merkwürdig unpassend im Gesamt des Beitrags.

Zusammenfassend muss festgestellt werden, dass die einzelnen Beiträge des Bands 24 des *Neuen Handbuchs der Literaturwissenschaft*, “Süd- und zentralasiatische Literaturen”, von höchst unterschiedlicher wissenschaftlicher Qualität sind. An dem insgesamt negativen Eindruck, den der Band hinterlässt, ist zu Teilen das redaktionelle Vorgehen des Verlags nicht ganz unschuldig, der seinen Autoren nicht nahegelegt hat, vor der Publikation ihrer Beiträge diese auf den aktuellen Forschungsstand zu bringen. Viele der vermerkten Mängel sind indes allein den einzelnen Autoren anzulasten. Wer zu einer fachwissenschaftlich aktuellen und allgemein verständlichen Überblicksdarstellung greifen will, dem kann das vorliegende Werk jedenfalls nicht empfohlen werden.

## Zitierte Literatur

BAREAU, A.

1964 Der indische Buddhismus. In: BAREAU, A., SCHUBRING, W., FÜRER-HAIMENDORF, C. v. (Hg.), *Die Religionen Indiens* III. Buddhismus –

Jinismus – Primitivvölker. Kohlhammer, Stuttgart. (Die Religionen der Menschheit; 13).

BARKMANN, U. B.

1999 *Geschichte der Mongolei oder Die "Mongolische Frage"*. Die Mongolen auf ihrem Weg zum eigenen Nationalstaat. Bouvier, Bonn.

BULAG, U.

2002 *The Mongols at China's Edge*. History and the Politics of National Unity. Rowman & Littlefield, Inc., Lanham [etc.].

CABEZON, J. I. & JACKSON, R. R. (eds.)

1996 *Tibetan Literature. Studies in Genre*. Snow Lion, New York.

DI COSMO, N.

2002 *Ancient China and its Enemies*. The Rise of Nomadic Power in East Asian History. Cambridge University Press, Cambridge.

DANI, A. H. & MASSON, V. M. (eds.)

1992-97 *History of Civilizations of Central Asia*. Vols. 1-4. Paris.

DAVIS-KIMBALL, J. et al. (eds.)

1995 *Nomads of the Eurasian Steppes in the Early Iron Age*. Berkeley.

HEISSIG, W.

1984 Zur 'Biographie des Altan Khan' der Tümet (1507-1983). *UAJb*, N.F., 4:187-221.

1986 Mongolische Literatur. In: WEIERS, 1986:70-85.

KLOPPROGGE, A.

1993 *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert*. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters. Harrassowitz, Wiesbaden. (Asiatische Forschungen; 122).

KOLLMAR-PAULENZ, K.

2001 *Erdeni tunumal neretü sudur*. Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen. Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert. Harrassowitz, Wiesbaden. (Asiatische Forschungen; 142).

LOPEZ, D. S. Jr.

1998 *Prisoners of Shangri-La*. Tibetan Buddhism and the West. University of Chicago Press, Chicago.

OBERLIES, T.

1998 *Die Religion des Ṛgveda*. Wien. (Publications of the De Nobili Redsearch Library; 26-27).

OLDENBERG, H.

1961 *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Wilhelm Goldmann Verlag, München. (Berlin 1897).

RACHEWILTZ, I. de

1965 Some remarks on the dating of the *Secret History of the Mongols*. *Monumenta Serica* 24:185-206.

2004 *The Secret History of the Mongols*. A Mongolian Chronicle of the Thirteenth Century. Translated with a Historical and Philological Commentary by I. d. R. – 2 vols. – Brill, Leiden/Boston.

RINČINDORJI

1987 Mongyol tuuli-yin üile yabudal-un bayiγulumji-yin kögjil [“Die Entwicklung des Sujetaufbaus des mongolischen Epos”]. In: HEISSIG, W. (Hg.), *Fragen der mongolischen Heldendichtung*. Teil IV. Vorträge des 5. Epen-symposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1985. Harrassowitz, Wiesbaden, 29-44. (Asiatische Forschungen; 101).

SCHMIDT, I. J.

1836 Über Lamaismus und die Bedeutungslosigkeit dieses Namens. *Bulletin Scientifique publié par l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg* 1, Nr. 1.

SCHMIEDER, F.

1994 *Europa und die Fremden*. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert. Thorbecke, Sigmaringen. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters; 16).

VEIT, V.

1990 *Die vier Qane von Qalqa*. Ein Beitrag zur Kenntnis der politischen Bedeutung der nordmongolischen Aristokratie in den Regierungsperioden K'ang-hsi bis Ch'ien-lung (1661-1796) anhand des biographischen Handbuchs Iledkel šastir aus dem Jahre 1795. Teil I: Untersuchungen (Iledkel šastir Hefte 45-76). Teil II: Biographien (Iledkel šastir Hefte 45-76). Harrassowitz, Wiesbaden. (Asiatische Forschungen, 111).

WEIERS, M. (Hg.)

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

Karénina KOLLMAR-PAULENZ (Bern)

FRENZ, Margret: *Vom Herrscher zum Untertan: Spannungsverhältnis zwischen lokaler Herrschaftsstruktur und der Kolonialverwaltung in Malabar zu Beginn der Britischen Herrschaft (1790-1805)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000. (Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut Universität Heidelberg; Bd. 188). XI, 256 pp. – ISBN 3-515-07770-7.

In Germany, during recent years, a number of scholars have addressed the question whether Indian kingship and royal power can be understood in a way that is of help in writing not only the precolonial and colonial history of India, but also is of use in interpreting political power in independent India. In Germany, the studies of Georg BERKEMER, Hermann KULKE, and Burkhard SCHNEPEL no longer depend on time-honoured concepts of “Staat und Gesellschaft”. They have taken into account the work of, for instance, Jan HEESTERMAN and Jean-Claude GALEY on classical Indian kingship and that of Bernard COHN and Nicholas DIRKS on the so-called “little kingdom”, and have used the insights of these scholars in a way that is an important step forward in our understanding of Indian political culture. The work of Margret FRENZ, a doctoral thesis prepared under the supervision of Dietmar ROTHERMUND and Hermann KULKE, belongs to this “ethnohistorical” school.

FRENZ’s study analyses the fundamental clash of precolonial and colonial political cultures in early-colonial Malabar, i.e. the northern part of present-day Kerala. She deals with the nature of royal authority in the area and arrives at an understanding of the subject with the help of all-Indian concepts such as *rajadharma*. Secondly, in a kind of case study, she tells the story of how two of these rajas reacted to the penetration of the English East India Company into the political system they were part of: both had vain hopes of being able to negotiate on an equal footing with the British, were disappointed on this score, and finally got stuck in the swamps of resistance, in the case of one of these rajas, and of cooperation in the case of the other.

The question whether these men, and especially the one who fought for his autonomy, the so-called Palassi Raja, must be considered “little kings” dominates the book and, in the end, the author argues convincingly that, taking into consideration the literature on the subject, this is the case. In Kerala, though the “great king” has left the scene centuries ago, the people are still very much aware of his empty throne which continues to define the role of the “little kings” and to guide their behaviour. Also, the rajas are still “vice-regents of the God” and their temple duties as well as their patronage of temples remain crucial for the continuation of their authority, as they once were for the king of all of Kerala. A raja like the Palassi Raja is the centre of a redistributive system in which

the spheres of the political and that of the ritual are undistinguishable. His alliances with other rajas of the Kerala political system are always in flux and are continuously subjected to piecemeal renegotiation. If we adopt a concept of “the little king” that is somewhat more dynamic and contextual than it hitherto was, FRENZ suggests, it will be more useful to historians who, like herself, aim at doing away with eurocentric models of the state. Thus, her work is an important contribution to the historicisation of the concept of the “little king”, though, one could add, in a case like this there seems to be little difference, as far as the meaning of the concept of kingship is concerned, between a “little king” and a small-scale great king.

However, in spite of her intention to overcome eurocentrism, FRENZ’s exercise is still somewhat bogged down by the use of onesidedly European concepts like legitimacy and sovereignty. The first of these dangerously suggests positive legality in the manner of European constitutional law and, therefore, stands in the way of an adequate description of the negotiated and ritually achieved nature of Indian kingship. The term sovereignty, understood as the freedom to decide one’s behaviour independent of others, is bound up with Western, sixteenth-century ideas about the unassailable authority of the state. Such ideas clash with the dharmic, flexible, and shared nature of political and ritual rights in India. There, even consecrated rajas possess no more than a basketful of rights that represent as many claims to participate in politics. Such a basket not only is of a size and has a content different in the case of each of them, its weight diminishes or increases as the wheel of fortune continues to recycle political and ritual power. To introduce all sorts of different sovereignties (“ritual”, “political”, “parcellized”, “shared”), as is sometimes done, doesn’t help. Why not describe things as we observe them: a participation in politics with a certain room of manoeuvre and a continuously refurbished claim to authority and respect. Rather than sovereignty, it is simply a field of different measures of autonomous agency that seems to make itself felt here.

It seems to me preferable, in short, to say that the British introduced the (European) concept of sovereignty and imposed it on the country rather than that they wrested it from the rajas. The rajas were not so much asked to hand over sovereignty (a concept they would not have understood) to the British as denied agency and an autonomous negotiating position. When their right to receive gifts at festivals was stolen from the baskets that represented their political capital, one of the bases of the redistributive system, i.e. of the Malabar political system itself, was removed. European constitutional terminology can only confuse things here. Indian terms like *rajadharmā*, rightly employed by FRENZ, and, to an extent, anthropological concepts seem to be of more assistance.

Another alien term, adopted by FRENZ – and other non-Indian historians, I should add – in imitation of Wink, is *fitna*. This Perso-Arab term is little used in India and then only (*fitna uthana*, to cause mischief) in a pejorative way to denounce and brand as illegitimate the political culture of alliance and negotiation so characteristic of the “little kingdom”. The term belongs to the vocabulary of military-fiscalist propaganda, i.e. to an idiom that branded the hundreds of minor, but autonomous, princes of India as corruption-, disloyalty-, treason-, in short *fitna*-, ridden, and meant to delegitimize them. It sides, in other words, with early-modern military-fiscalist state builders like the Mughal successor states, Mysore, and the Marathas and, subsequently, with the all-too-modern, but equally military-fiscalist, British colonialists. In uncritically embracing this term of abuse and applying it to the Indian “little kingdom”, FRENZ, like WINK, accepts the viewpoint of these military-fiscalist states. As an “ideal type”, the military-fiscalist state, characterized by the attempts of a central ruler at maximizing (often through tax farming) the resources of as wide as possible a region and using them, with the help of a costly standing army, to monopolize power, is the antithesis and arch-enemy of the “little kingdom”, i.e. “the *jajmani* system writ large” (DIRKS), based on exchange and on the sharing (*anteilig* is the apt adjective FRENZ uses) and redistribution of resources. By adopting the military-fiscalist term of *fitna*, therefore, FRENZ unintentionally assumes a position that is intrinsically inimical to the phenomenon (the genuinely Indian “little kingdom”) she means to do justice to. But as one cannot adopt the slogans of these conquerors and, at the same time, be fair to the Indian *ancien régime*, it seems inevitable to recognize that the “complementarity of order and disorder” and the continuous easing off and tightening of alliances denounced by the larger states constitute features of a political culture that is of the essence of Indian history. There is indeed nothing dishonourable about the norms of Indian royal alliance politics and it deserves a better label than the rather nasty un-Indian one of *fitna*. To repeat this military fiscalist predator’s label in decrying the admirable negotiating skills of their preys, India’s “little kings”, is not only unjust, it is also a distortion of history.

FRENZ’s investigation of the end-phase of the Malabar *ancien régime*, in fact, shows how the world of military fiscalism – in this case represented by Tipu Sultan’s Mysore and the British East India Company – and that of the Indian “little kingdom” are locked in what she calls a “dialogue of misunderstanding”. She emphasizes that the Palassi Raja’s behaviour can only be explained by his thoroughly Indian interpretation of *rajadharma*, an attitude that the British, at its most positive, viewed as an extreme, but misguided, love of freedom. In the process, free agency is wrested from the Malabar rajas with the

aim to discipline them according to the procedures, the famous “rules and regulations”, of the Cornwallis Code that can take cognizance of them only as British citizens. What seems to have struck FRENZ most is the inability of almost all EIC servants to empathize with and enter into the complex inner world of their Indian adversaries, with the result that they could only see Indian politics as a world in decay and India’s “little kings” as hopeless relics of the past.

FRENZ’s success in analysing this clash of political cultures is partly due to use she makes of a collection of letters written in old-Malayalam kept in the University Library of Tübingen in Germany. An English translation by FRENZ and Scaria ZACHARIA of a number of these fascinating letters is given in a 35-page appendix to the book.

FRENZ’s dissertation is a well-researched and stimulating contribution to the study of the Indian “little kingdom”. It must be hoped that, in due course, it will become available in an English translation.

D. H. A. KOLFF (Leiden)

*Kratkij katalog sufijskich proizvedenij XVIII-XX vv. iz sobranija Instituta Vostokovedenija Akademii Nauk Respubliki Uzbekistana im. al-Biruni (Handlist of Sufi manuscripts, 18th-20th centuries, in the holdings of the Oriental Institute, Academy of Sciences, Republic of Uzbekistan, Biruni)*, sostaviteli (compiled by): S. GULOMOV, Sh. ZIYADOV, G. KARIMOV, H. MADRAIMOV, A. MUMINOV, N. TOSHEV and Sh. TOSHEVA, red.: B. BABADJANOV, A. KRÄMER, J. PAUL, ed. by Jürgen PAUL. Berlin: Das Arabische Buch, 2000. (ISBN 3-86093-266-7).

und

*Katalog sufischer Handschriften aus der Bibliothek des Instituts für Orientalistik der Akademie der Wissenschaften, Republik Usbekistan / Katalog sufijskich proizvedenij XVIII-XX vv. iz sobranij Instituta Vostokovedenija im. Abu Rajchana al-Biruni Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan*, zusammengestellt von / sostaviteli: Baxtiyar BABADJANOV, Sanjar GULAMOV, Shovosil ZIYADOV, Muzaffar KAMILOV, Gulam KARIMOV, Ashirbek MUMINOV, Nuryoghdi TOSHEV, Sharifa TOSHEVA; Software-Entwicklung, Computersatz / Kompjuternyj nabor, programmy: Ulrike BERNDT, Hindol MADRAIMOV; Redaktion / redakcionnaja kollegija: Baxtiyar BABADJANOV, Ulrike BERNDT, Ashirbek MUMINOV, Jürgen PAUL; herausgegeben von / izdatel’: Jürgen PAUL. Stuttgart: Franz Steiner Ver-

lag, 2002. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 37). (ISBN 3-515-07931-9).

Die in den Jahren 2000 und 2002 publizierten Kataloge sind das Resultat eines Gemeinschaftsprojektes deutscher und usbekischer Mittelasiensforscher, das von der deutschen GTZ (Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit) finanziert worden ist. Sie stellen in mehrfacher Hinsicht ein Novum dar: die *Handlist of Sufi manuscripts* erfasst eine Handschriftensammlung nach thematischen und chronologischen Gesichtspunkten, und der *Katalog sufischer Handschriften* beschreibt die herausragendsten Werke der nach dieser Systematik erfassten Werke; sie sind zudem in russischer Sprache in deutschen Verlagen erschienen (das Vorwort der *Handlist of Sufi manuscripts* ist zweisprachig: Russisch und Englisch, und für das Verständnis der Einträge bedarf es nur der Kenntnis der Kyrilliza).

Die in den beiden Katalogen erfassten Handschriften entstammen der Sammlung des "Beruni"-Instituts für Orientalistik der Akademie der Wissenschaften der Republik Usbekistan. Sie zählt mit fast 26 000 Manuskripten, die gut 45 000 Werke umfassen, und mit einem Fond von annähernd 5000 Dokumenten zu den grössten Kollektionen der Welt.<sup>1</sup> In den bereits existierenden älteren Handschriftenkatalogen dieser Sammlung sind nur rund 20% der darin verwahrten Werke beschrieben.<sup>2</sup> Die Beschreibungen zu einzelnen Themen wie Geschichte, Reiseberichte, Geheimwissenschaften, Sufismus, u.a. sind dabei über die einzelnen Bände verstreut. Im Jahre 1993 wurden die Beschreibungen der Werke der Naqšbandīya,<sup>3</sup> und 1998 die der Geschichtsbücher<sup>4</sup> sowie der mathematischen und naturwissenschaftlichen Schriften<sup>5</sup> – teilweise leicht korrigiert und ergänzt – in je einem Band gebündelt. Die *Handlist of Sufi manuscripts*

- 1 Zur Genese und Zusammensetzung der Sammlung s. Ashirbek MUMINOV, "Fonds nationaux et collections privées de manuscrits en écriture arabe de l'Ouzbékistan", in: *Cahiers d'Asie Centrale 7: Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l'Asie Centrale islamique*, S. 18-20.
- 2 *Sobranie vostočnych rukopisej Akademii nauk Uzbekskoj SSR*, tom I-XI, Taškent 1952-1987; *Katalog fonda Instituta rukopisej*, tom I-II, Taškent 1988-1989 (der Katalog des Handschrifteninstituts, das 1998 aufgelöst, und dessen Sammlung dem "Beruni Institut" zugeführt wurde, beschreibt fast ausschliesslich literarische Werke).
- 3 Šamsuddinxon Z. BOBOCHONOV / Abdulaziz MANSUR, *Naqšbandijja tariqatiga oid qölyozmalar fihristi*, Toškent 1993.
- 4 *Sobranie vostočnych rukopisej Akademii nauk Respubliki Uzbekistan – Istorija*, Taškent 1998.
- 5 *Sobranie vostočnych rukopisej Akademii nauk Respubliki Uzbekistan – Točnye i estestvennye nauki*, Taškent 1998.



und der *Katalog sufischer Handschriften* des 18. und 19. Jahrhunderts gehen über diese Bündelungs-Anstrengungen weit hinaus. In der *Handlist of Sufi manuscripts* sind insgesamt 2009 Kopien aufgelistet, die 570 Texte repräsentieren; 1514 Kopien respektive 274 Texte sind dabei zum ersten Mal erfasst worden. Für den *Katalog sufischer Handschriften* haben die Verfasser aus diesen und einigen weiteren Texten, die noch nicht in die *Handlist* aufgenommen worden waren, 126 Werke für eine detaillierte Beschreibung ausgewählt.<sup>6</sup> Einige Autoren dieser Werke sind bislang vollkommen unbekannt, und die meisten Werke sind hier zum allerersten Mal beschrieben. Ein Vergleich mit jenen Beschreibungen zeigt, dass die Forschung zum Sufismus in Mittelasien in den letzten beiden Jahrzehnten grosse Erkenntnisfortschritte erzielt hat. Die Autoren und Herausgeber des Kataloges können hier sowohl auf ihre eigenen Studien zurückgreifen<sup>7</sup> als auch auf Untersuchungen eines wachsenden Kreises von Mittelasienforschern.<sup>8</sup> Die Wahl des chronologischen Rahmen, das 18. bis 20. Jahrhundert, ist gut begründet: im Verlauf des 18. Jahrhunderts verbreitete sich im islamischen Mittelasien die Naqšbandīya Muğaddidīya, der von Aḥmad-i Sirhindī (st. 1624) begründete Zweig der Naqšbandīya, der seit dem Ende dieses Jahrhunderts dort die Landschaft der Sufi-“Orden” dominiert. Von der zuneh-

6 Einige Fehler der *Handlist* sind im Katalog korrigiert und als solche unmittelbar nach der Nennung der lf. und der Inv.-Nr. kenntlich gemacht.

7 Jürgen PAUL, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin / New York 1991; IDEM, “Doctrine and organization: The Khwājagān/Naqshbandīya in the first generation after Bahā’uddīn”, *ANOR* Nr. 1, Halle-Berlin 1998; Baxtiyor M. BABADŽANOV, “On the history of the Naqšbandīya muğaddidīya in central Māwarā’annahr in the late 18th and early 19th centuries”, in: *Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries* [vol. 1], ed. by Michael KEMPER, Anke VON KÜGELGEN, Dmitriy YERMAKOV, Berlin 1996, S. 385-413; Bakhtiyar BABAJANOV, “La naqshbandiyya sous les premiers Sheybanides”, in: *Cahiers d’Asie Centrale* 3-4: *L’héritage timouride – Iran-Asie centrale-Inde XVe-XVIIIe siècles*, 1997, S. 69-90; Bakhtiyor BABAJANOV, “Mawlānā Luṭfullāh Chūstī – An outline of his hagiography and political activity”, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 149 (1999) 245-270; Aširbek MUMINOV, “Mübeyyidiyye-Yaseviyye alâkası hakkında”, in: *BIR – Türk dünyası incemeleri dergisi*, 1994, No. 1, S. 115-123; IDEM, “O proizchoždenii bratstva yasavija”, in: *Islam i mežcivilizacionnoe vzaimodejstvie*, Moskau 1994, S. 119-131; IDEM, “Veneration of Holy Sites of the Mid-Sirdar’ya Valley: Continuity and Transformation”, in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, ed. by Michael KEMPER, Anke VON KÜGELGEN, Dmitriy YERMAKOV, Berlin, 1996, S. 355-367.

8 An jüngeren Forschern, die über Sufismus im Mittelasien arbeiten, sind hier vor allem zu nennen Aleksej CHISMATULLIN, Devin DEWEESE, Michael KEMPER, Hisao KOMATSU, Anke VON KÜGELGEN, Florian SCHWARZ, Thierry ZARCONÉ.

menden Dominanz dieses Zweiges zeugen auch viele der im *Katalog sufischer Handschriften* beschriebenen Texte (Nr. 3, 6-7, 8-9, 14, 15-25, 27, 40, 45-46, 50-51, 60, 63-69, 72-74, 88-90, 103-104, 118-124, 130, 133, 177).<sup>9</sup> An Schriften von Mitgliedern der Naqšbandīya Muğaddidīya sind vorzugsweise Hagiographien bisher unbekannter Scheiche aufgenommen worden sowie Texte, die interessante rituelle Aspekte enthalten. Daneben sind auch einige gar nicht oder kaum bekannte Schriften anderer Naqšbandīya-Zweige berücksichtigt, wie z.B. die Genelaogie einer der Frauen von Maḥdūm-i A‘zam (Kāsānī Dahbīdī, st. 1542; Nr. 109). Eine Reihe von Beschreibungen ist Texten anderer Sufi-“Orden” gewidmet. Es überwiegen Schriften der Yasawīya (Nr. 11-12, 80, 87, 129, 136, 142-143, 152), doch sind auch Werke der Kubrawīya (Nr. 13, 91, 105), der Qādirīya (Nr. 38) und ‘Išqīya (Nr. 33) vertreten sowie solche, die mehrere *turuq* abhandeln (Nr. 49, 81-83, 135) oder Sufismus im allgemeinen (Nr. 84-86) betreffen (darunter findet sich ein Wörterbuch sufischer Termini, Nr. 29-31). Einige dieser Texte sind aus der Defensive heraus geschrieben (Nr. 11, 87, 129, 136, 144, 145); sie verteidigen und legitimieren die Riten des jeweiligen Sufi-“Orden”, insbesondere das Gottesgedenken mit vernehmlicher Stimme (*dikr-i ġahr/arra*).

Darüber hinaus haben die Herausgeber auch Schriften aufgenommen, die nicht im engeren Sinne “sufisch” sind, um auf diese Weise zum einen die für diese Region zweifelsohne kennzeichnende Hegemonie der an die Mystik gebundenen Vorstellungswelten und Handlungsmuster zu dokumentieren und zum anderen einen möglichst grossen Benutzerkreis anzusprechen (*Handlist of Sufi manuscripts*, S. ii, viii). Zu diesen Schriften gehören die Geschichten heiliger Stätten bestimmter Städte oder Regionen, wie jene von Oš (Nr. 111, 131) Nūr-Ātā (Nr. 97-102, 106), Sayram (Nr. 146-151) und Khorezm (Nr. 132), ein Pilgerführer von Zentralasien nach Mekka und Medina (Nr. 61-62) und eine Reihe von “Katechismen” für Zünfte (Nr. 154-176). Die Zünfte standen in engem Kontakt zu Sufi-“Orden”, und sowohl ihre Entstehungslegenden als auch ihr Weltwissen und ihr ganzer Habitus, d.h. vor allem die einzelnen Handlungen und die dabei zu sprechenden Litaneien sind stark von den *turuq* geprägt. Die Hauptcharakteristika dieses Literaturtypus sind gesondert zusammengefasst (S. 278-281). Darüber hinaus haben die Herausgeber auch Kommentare zu Sufi-Werken der “Klassiker” wie Ġalāladdīn Rūmī (Nr. 1) und Šihābaddīn as-Suhrawardī (Nr. 10) sowie Übersetzungen aus dem Persischen und Arabischen ins

9 Die angegebenen Nummern beziehen sich auf den *Katalog sufischer Handschriften*.

Turkī verzeichnet und teilweise auch beschrieben<sup>10</sup>. Die Übersetzungen sind vor allem aufgrund ihrer jeweiligen regionalen Färbung von sprach- und kulturhistorischem Interesse (Nr. 71: die Briefe von Aḥmad-i Sirhindī; Nr. 59: Farīduddīn ‘Attār’s *Tadkirat al-awliyā*; Nr. 32: Ibn ‘Arabī’s *Fuṣūṣ al-ḥikam*). Nicht alle Manuskripte sind allerdings datiert; bisweilen hat daher neben inhaltlichen Indizien das Datum der Kopie den Ausschlag für die Aufnahme in die Kataloge gegeben.

Die Beschreibungen sind – wie bei einem Autorenkollektiv nicht anders zu erwarten – in der Gewichtung einzelner Aspekte nicht ganz einheitlich und auch der inhaltliche Tiefgang variiert. Einige der Autoren sind erst durch das deutsch-usbekische Gemeinschaftsprojekt in den Umgang mit Handschriften eingeführt worden.

Der Aufbau der Einträge sowie die Indices sind in beiden Katalogen sehr übersichtlich. Die ausführlichen Beschreibungen des *Katalogs sufischer Handschriften* folgen bis auf wenige Ausnahmen den Prinzipien der Kataloge des VOHD. Die Ausnahmen sind der thematischen Ausrichtung des Kataloges geschuldet. So sind bei Sammelhandschriften nur die sufischen Manuskripte detailliert beschrieben, von den übrigen Handschriften werden aber Autor, Titel und Anzahl der Folios verzeichnet.

Beide Kataloge stellen einen wichtigen Beitrag zur Erfassung der sufischen Werke des islamischen Mittelasiens in der Neuzeit dar. Der Wert und Nutzen vor allem des *Katalogs sufischer Handschriften* geht noch weit darüber hinaus. Er erschliesst zum ersten Mal viele bislang unbekannte Werke und Autoren jener Region und Epoche und dokumentiert gleichzeitig die mit der wachsenden Dominanz der Naqšbandīya-Muğaddidīya einhergehenden Legitimierungsstrategien anderer Sufi-“Orden”. Auf diese Weise stellt er auch ein wichtiges Korrektiv zu den meist minderwertigen Sufi-Broschüren dar, die seit dem Zerfall der Sowjetunion den dortigen Markt beherrschen. Beide Kataloge sprechen aufgrund der vielen Textsorten (Hagiographien, Genealogien, theoretische Trakate, Briefe, Stadtgeschichten, Zunft-“Katechismen”) und Sprachen (Persisch, Arabisch, Turkī) auch einen breiten Benutzerkreis an. Die Abfassung des *Katalogs sufischer Handschriften* in russischer Sprache schränkt den Kreis an Nutzniessern – international gesehen – allerdings im wesentlichen auf Mittelasiensforscher, Turkologen, Iranisten und Osteuropahistoriker ein. Andererseits ist es sehr zu begrüßen, dass man sich in diesem Falle nicht der Übermacht des Englischen ge-

10 In der *Handlist* sind 53 Übersetzungen ins Turkī erfasst. Die im Text genannten Nummern beziehen sich auf den *Katalog sufischer Handschriften*.

beugt hat, sondern mit dem Russischen einer seit langem etablierten Wissenschaftssprache das Wort redet.

Anke VON KÜGELGEN (Bern)

Madhyamakahrdayam, Bhavyakṛtam = Madhyamakahrdayam of Bhavya. Ed. by Chr. LINDTNER. Adyar, Chennai: The Adyar Library and Research Center, 2001. (The Adyar Library Series; vol. 123). – ISBN: 81-85141-40-1.

Einer der bedeutenderen Vertreter des von Nāgārjuna (2. Jh. u.Z.) begründeten Madhyamaka war Bhāvaviveka (ca. 6. Jh. u.Z.) oder auch Bhavya, wie er in den Kolophonen tibetischer Übersetzungen genannt wird. Ihm werden mehrere Werke zugeschrieben, sein Kommentar zu Nāgārjunas *Mūlamadhyamakakārikā*, der *Prajñāpradīpa*, zudem die *Madhyamakahrdayakārikā* [MH], das *\*Karatalaratna* und *Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna*. Auch eine Vṛtti, die *Tarkajvālā* [TJ], ein aus Versen und Prosa-Kommentar bestehendes Werk (*miśrakavyākhyāna*), zählt zu diesen. Für die Interpretation der MH ist diese Vṛtti unentbehrlich, da sie reichhaltige Erläuterungen zu den meisten Versen der MH enthält. Die intertextliche Chronologie erlaubt es, die MH als ein frühes Werk von Bhāvaviveka anzusetzen. Als einziger Autor seiner Zeit vertritt Bhāvaviveka das Madhyamaka unter Berücksichtigung und Adaption logisch-erkenntnistheoretischer Entwicklungen wie sie aus der Überlieferung von Vasubandhu und Dignāga her bekannt sind. Darüber hinaus setzt sich Bhāvaviveka, wie auch Dignāga im *Pramāṇasamuccaya*, systematisch mit einer Vielzahl indischer Lehrmeinungen auseinander, versucht mit der von ihm adaptierten und dann eigens ausgeformten Methode der Beweisführung, des *svatantra*, Kernaussagen gegnerischer Lehrmeinungen der Vertreter des Sāṃkhya, Vaiśeṣika, Lokāyata, Tāmraśāṭīya, um nur einige wenige zu nennen, zurückzuweisen und seine Madhyamaka-Position zu begründen. Die heute aus elf Kapiteln bestehende MH nimmt deswegen in der indischen Philosophiegeschichte im allgemeinen und der Entwicklung des Madhyamaka im besonderen eine historisch bedeutsame Position ein. Da dieses recht frühe doxographische Werk in seiner polemischen Auseinandersetzung auch Auskunft über altes Gedankengut gibt, dessen Quellen fast vollständig verloren gegangen sind, trägt es zum Verständnis der noch recht unerforschten Frühgeschichte indischer Philosophie bei.

Die MH liegt sowohl in Sanskrit (ca. 10. Jh. u.Z.) als auch in einer tibetischen Übersetzung (ca. 11. Jh. u.Z.) vor, aber die TJ nur in tibetischer Übersetzung (ca. 11. Jh. u.Z.). Zitate aus der MH sind nur selten in den Werken späterer

indischer Kommentatoren zu finden. Tibetische Kommentatoren hingegen zitieren die MH häufig. Über die mongolischen Übersetzungen der MH und TJ ist fast nichts bekannt.

Das Sanskritoriginal hat sich in vier Textzeugen erhalten. Dabei handelt es sich um eine Abschrift, die Sāṃkṛtyāyana 1936 in Tibet erstellte, um Fotografien, die Tucci 1939 in Tibet machte, und um ein 1966 während einer chinesischen Expedition in Tibet gefundenes Manuskript, das 1991 in einer Faksimileausgabe erschienen ist. Der vierte Textzeuge, die in St. Petersburg vorhandene Abschrift der MH, die auch von Sāṃkṛtyāyana stammt, ist nicht von Bedeutung, da es sich nur um eine recht fehlerhafte Kopie der von Sāṃkṛtyāyana in Tibet erstellten Abschrift handelt. Die drei übrigen Sanskritzeugen gehen letztendlich auf eine Handschrift zurück und geben diese in verschiedenen Zerfallsstadien wieder; kein erhaltener Zeuge ist vollständig. Alle drei ergänzen sich. Zur Restitution müssen alle herangezogen werden. Auch die fünf tibetisch kanonischen Ausgaben der MH und TJ sind für eine Edition zu berücksichtigen, da so manche Lesart der MH durch Prosapassagen der TJ verifiziert werden kann. Für die vollständige Erschliessung der MH sind, wie erste Arbeitsproben gezeigt haben, auch ihre Zitate in autochthon tibetischen Werken heranzuziehen.

Einer Gesamtausgabe der MH stellen sich aufgrund der teils recht undurchsichtigen Überlieferung der MH und TJ nicht unerhebliche Schwierigkeiten entgegen. Auch der beachtliche Umfang der TJ, der z.B. im sDe-dge bsTan-'gyur, Vol. 68, No. 3856, f. 40b7-329b4 umfasst, und die Qualität der Textzeugen, d.h. die Vielzahl der Korruptelen, die Unvollständigkeit mancher Kapitel, die Abweichungen der jeweils in Sanskrit und Tibetisch erhaltenen MH, wie sie z.B. in den Arbeiten von QVARNSTRÖM zu MH VIII und von Kawasaki zu MH IX-X ersichtlich sind, erschweren diese Arbeit.

Im Laufe der letzten fünf Jahrzehnte erschienen verschiedene wissenschaftliche Arbeiten, Ausgaben, die MH I-III, MH V und MH VIII-X erschlossen. MH IV ist aus einer unpublizierten Version von Thurman bekannt. Einige Strophen der MH VI waren von NAKADA ediert worden. Bis auf zwei Strophen fehlt MH VII in den im Sanskrit überlieferten Quellen. Nur eine Anzahl von Strophen des unvollständig überlieferten Kapitels VI und MH XI, ein aus drei Strophen bestehendes Kapitel, das den Abschluss des gesamten Werkes bildet, sowie der Kolophon waren noch nicht vollständig erschlossen.

Mit der Edition von LINDTNER [L] wird eine erste Gesamtausgabe der MH [MH<sub>L</sub>] vorgelegt. Diese Ausgabe besteht aus drei Teilen: Einleitung, Edition und Anhang. In der Einleitung werden der Autor, die ihm zugeschriebenen Werke, seine Philosophie und seine Quellen traditioneller Überlieferung (*āgama*), der

Inhalt des Werkes sowie in wenigen Worten das Quellenmaterial, das der Edition zugrundegelegt wurde, behandelt. Der Hauptteil weist den edierten Sanskrittext auf. Versindex und *apparatus criticus* schliessen die Arbeit ab.

Für seine Ausgabe beschränkte sich L darauf, nur den Sanskrittext unter Berücksichtigung der vier tibetischen Überlieferungen der MH und TJ im Co-ne, sDe-dge, sNar-thañ und Peking bsTan-'gyur herauszugeben. Ausführliche Gründe für eine Neuauflage nannte er nicht. Eine detaillierte Darstellung benutzter Quellen und eine Besprechung ihres Überlieferungszustandes, ihrer sprachlichen Besonderheiten usw., eine Auswertung des Materials und Angaben zu neuen Ergebnissen, Desiderata auf diesem Gebiet, fehlen. Auf einige vorangegangene Arbeiten wies L in der Einleitung zwar hin, aber wichtige Editionsarbeiten wie z.B. die von Hoornaert zu MH/TJ V wurden nicht erwähnt.

L benutzte nur eine Sanskritquelle [MS], aus seinem Privatbesitz stammende Fotografien von dem 1966 während einer chinesischen Expedition in Tibet gefundenen Manuskript, das 1991 in einer Faksimileausgabe in Beijing publiziert worden war. Viele in Sāṃkr̥tyāyanas Abschrift verzeichnete Lesarten, die aus dem ältesten Zeugen stammen, blieben somit unberücksichtigt. Die im dGa'-ldan bsTan-'gyur überlieferte tibetische Übersetzung der MH und TJ und die mongolischen Übersetzungen wurden nicht benutzt; eine Begründung für dieses Vorgehen liegt nicht vor.

Die Edition von L ist mit vielerlei Fehlern durchsetzt. Hierzu gehört, dass ein recht oberflächlicher Umgang mit dem MS – Textverlust im MS wurde häufig nicht vermerkt wie z.B. in MH I.6a, 9c, 18a, 18cd, 23c, 27a, 33cd, MH II.10b, MH III.4d, 11d, 12a, 19a, 22c usw. – jeden, der ernsthaft am Text interessiert ist, dazu zwingt, das Manuskript selbst zu konsultieren. Darüber hinaus muss z.B. MH VIII.1d °*saṃskāra*° lauten und VIII.14b °*bhogābhīmānavad* (cum Tib.). QVARNSTRÖMS MH VIII.24ab *na... yathārthāmeti dhīr matā* (cum Tib.) ist sinnvoller als Ls Korrektur *na... yathārthāmeti dhīr yathā*. Das von L angegebene MH VIII.101b *syāt* fehlt im MS. Eigenheiten des MS wie z.B. MH I.1c *svasaṃvedyam* oder MH II.10d *satyadvayāśrayāt*, die von den tibetischen Übersetzungen abweichen, wurden nicht besprochen.

Mittlerweile ist bekannt, dass die MH eine von der tibetischen Übersetzung verschiedene Überlieferung durchgemacht hat und abweichende Lesarten aufweist. Somit sollten Emendationen wie z.B. Ls MH I.5c *tattvajñānaiṣaṇā* oder MH III.2d *trailokyāhata*° eingehender begründet werden. Ls Angabe in II.5d *sarvaduḥkhopaśāntaye* bedarf einer Erklärung, da das MS *sarvaduḥkhaughaśāntaye* aufweist. Diese wird von der tibetischen Übersetzung der Verse und der Paraphrasierung in TJ mit *sdug bsñal chu bo kun źi'i phyir* ge-

stützt. Ls Konjektur in III.19a *moha-* muss *tamaḥ* lauten, da sowohl im MS noch ein *ta-* sichtbar ist als auch die *Vṛtti* [D58a4], entgegen Ls Anmerkung, diese von der tibetischen Übersetzung der Verse abweichende Lesart mit *gti mug mun pa dag...* unterstützt. MH III.26 muss *bhūtāsvabhāvaṃ* heißen und nicht wie nach L *bhūtasvabhāvaṃ*. Sowohl der tibetische Vers als auch die *Vṛtti* unterstützen diese Lesart mit *ngo bo nyid min*. Diese Negation ist von historischer Bedeutung; sie ist nicht nur Ausgangspunkt für Bhavyas Erläuterungen der zwei Arten der Negation (*pratiṣedha*), der reinen Negation (*prasajyapraṣedha*) und der ausgrenzenden Negation (*paryudāsa*), sondern hiermit wird ein in der Madhyamakatradsition soweit unbekannter Aspekt der Differenzierung in der Beweisführung eingeführt. Diese zwei Negationen werden ausführlich in der TJ dargestellt. Recht willkürlich gibt L im MS nicht überlieferte Verse stellenweise durch im Tibetischen überlieferte wieder. Diese tibetischen Verse wurden von L jedoch nicht ediert. Begründungen für diese Vorgehensweise wie z.B. im Falle von III.65, III.69cd, III.71ab, III.75, III.99cd oder III.109 usw. fehlen.

Damit hat die Liste noch lange nicht ihr Ende gefunden, zu der u.a. auch gehört, dass recto/verso Seitenangaben des MS fehlen, mangelhafte bibliographische Angaben sowohl in der Einleitung als auch im *apparatus criticus* ein Identifizieren der Literatur nicht möglich machen, dass L die Endzeile von Kapitel I, II, III usw. unterschlagen hat und stattdessen seine eigenen Formulierungen anführte, dass eine Edition des Kolophons fehlt und L Sanskrittermini in seiner Einleitung oft nicht übersetzte. Einer, der des Sanskrits unkundig ist, findet sich dort nicht zurecht. Sachlich falsche Darstellungen wie z.B. seine Angabe zu MH I.1-3 “Homage to the Buddha for having taught the *tattva...*” [MH<sub>L</sub>: xxix], im Text steht jedoch nur *tattvaṃ dideśa kārūṇyād yo nirakṣaram akṣaraiḥ | bhāvato 'stu namas tasmai śāstre 'vitathavādine*, und oberflächliche Darstellungen wie z.B. die Inhaltsangabe zu III.1-23 [MH<sub>L</sub>: xxx] oder z.B. die Aussage “Absolute reality (*tattva*) is only to be achieved through the power of reason” [MH<sub>L</sub>: xxx], wo doch Bhāvaviveka selbst schon z.B. in MH I.1 sagte: *apratarkyam... tattvaṃ*, mindern weiter den Wert dieser nicht zu empfehlenden Arbeit.

Annette L. HEITMANN (Bonn)

MYLIUS, Klaus: *Geschichte der altindischen Literatur. Die 3000jährige Entwicklung der religiös-philosophischen, belletristischen und wissenschaftlichen Literatur Indiens von den Veden bis zur Etablierung des Islam*. 2., überarbeitete und ergänzte Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz. 2003. (Beiträge zur Kenntnis südasiatischer Sprachen und Literaturen; 11). X, 417 S. – ISBN 3-447-04772-0. – € 58,-.

Schon in seiner erste Ausgabe (als *Geschichte der Literatur im alten Indien*, Leipzig: Reclam, 1983) hat sich dieses Werk von Klaus MYLIUS zum Einführungswerk für Anfänger und handlichen Referenzwerk für Fortgeschrittene gemausert. Es ist darum zuerst einmal erfreulich, dass es nun wieder aufgelegt wurde, noch dazu zu einem Preis, der zwar als nicht ganz billig, aber immerhin als erschwinglich bezeichnet werden darf.

Allerdings hinterlässt die Lektüre dieser insgesamt dritten Auflage (nach der Originalausgabe von 1983 und der ersten unter dem Titel *Geschichte der altindischen Literatur* veranstalteten Ausgabe des Scherz Verlags, Bern von 1988) ein zwiespältiges Gefühl, insbesondere dann, wenn man über die verdienstvolle Sammlung der Fakten hinaus den Aufbau, die Darstellungsweise und die theoretischen Grundlagen dieser Literaturgeschichte etwas genauer unter die Lupe nimmt.

Was dabei zuerst auffällt ist das Geschichtsbild, das MYLIUS seinem Werk zu Grunde legt: Da ist von der zerfallenden Urgesellschaft (S. 20), vom Feudalismus (S. 111), vom orientalischen Despotismus (S. 190), vom Stand der Produktivkräfte und vom ideologischen Überbau (S. 366) die Rede. Die Begriffe verweisen auf das marxistische Geschichtsbild, das im Vorwort der Ausgabe von 1983 noch explizit eingeführt wurde (S. 5f.):

Literatur als einen Teil des historischen Gesamtprozesses eines Volkes in ihrem Wechselverhältnis zwischen sozialer Basis und gesellschaftlichem Überbau zu begreifen ist im Falle der indischen Literaturgeschichte (...) nur ansatzweise möglich.

In unserer Auflage fehlt dieser Hinweis, doch die ideologische Grundlage, die zugleich als heuristischer Ansatz wirkt, ist geblieben. Man mag sich darüber streiten, ob das marxistische Geschichtsbild eine noch zeitgemäße wissenschaftliche Methode ist. Es wäre jedoch Klaus MYLIUS zuzumuten gewesen, in der Einleitung auf dessen Verwendung hinzuweisen und seinen Nutzen zu begründen.

Ähnlich unreflektiert – zumindest aus der Sicht des Lesers – verfährt MYLIUS bei der Gliederung der altindischen Literatur. Zugegeben, die von ihm ver-



wendete Einteilung wird in der westlichen Indologie seit über hundert Jahren jedem Anfänger gelehrt. Sie hat aber aus heutiger Sicht grosse Schwächen: So unterläuft die Trennung zwischen hinduistischer, buddhistischer und jainistischer Literatur die historische Realität: Die Koexistenz der verschiedenen religiösen Systeme über eine lange Zeitspanne der indischen Geschichte und ihre gegenseitige Verzahnung und Befruchtung in der Literatur kommt bei dieser Art von Einteilung zu kurz. Ebenso fragwürdig muss die – aus dem westlichen Denken importierte – Trennung von Religion und Philosophie (wobei letztere bei MYLIUS neben die wissenschaftliche Literatur gruppiert wird) erscheinen. In Frage zu stellen wäre zudem die Übertragung von westlichen Gattungsbegriffen wie Epos, Lyrik und Drama auf eine indische Literatur, die namentlich, aber nicht nur im Bereich der Kāvya-Literatur sehr wohl in der Lage ist, über sich selbst zu reflektieren und ihre Gattungen selber zu benennen. In allen diesen Fällen, in denen im Westen entwickelte Einteilungen und Gattungsbegriffe der indischen Literatur übergestülpt werden, vermisst man als Leser das erklärende Wort, warum diese den ebenfalls vorhandenen indischen vorzuziehen sind. Der Satz aus dem Vorwort (S. 3)

Man wird zum Verständnis des Wesens der indischen Literatur nicht vorstossen, wenn man sich nicht von der Last traditioneller europazentrischer Vorstellungen zu befreien vermag.

bleibt von diesem Blickpunkt aus ein reines Lippenbekenntnis.

Wenn MYLIUS schliesslich eine qualitative Wertung der einzelnen Werke vornimmt, ist er weniger europazentrisch als vielmehr subjektiv. Seine Wertung bezieht sich nicht auf die Stellung, die ein Werk in der indischen Rezeptionsgeschichte einnimmt (solche Fragen berührt er nur am Rande), sondern auf seinen eigenen persönlichen Eindruck. So liest sich etwa das Kapitel über die Literatur des Mahāyāna (S. 315-324) als ein einziger Verriss. Aber auch anderswo ist der Autor nicht eben zimperlich mit seinem Vokabular: So ist von minderwertigen Zusätzen (S. 299) die Rede, von Dekadenz (S. 131), von Degeneration (S. 306) und beginnender geistiger Erschlaffung (S. 27), ja sogar von Entartung (S. 123) wird gesprochen. Hier fällt Klaus MYLIUS mit der Sicherheit eines Marcel Reich-Ranicki sein Urteil über die verschiedenen Werke der altindischen Literatur, ohne dass zu erkennen wäre, auf welche objektivierbaren Kriterien sich dieses Urteil gründet oder warum er es überhaupt für notwendig hält, eine solche Wertung in seine Literaturgeschichte aufzunehmen.

Alle diese Eigenheiten zeichneten bereits die Ausgabe von 1983 aus und manches davon erschien gewiss damals noch zeitgemässer als heute. Doch wäre es wünschbar gewesen, Klaus MYLIUS hätte die Gelegenheit einer dritten Auf-

lage genutzt, um sein eigenes Werk grundlegend zu modernisieren. Dies ist leider nicht geschehen. Man hat vielmehr den Eindruck, dass die Erwartungen, die die Ankündigung einer “gründlich durchgesehenen” (Vorwort von Dieter B. KAPP, S. vii) Auflage weckt, nur ungenügend erfüllt werden. Für mich als Rezensenten war es jedenfalls nicht leicht zu erkennen, was für diese Auflage überarbeitet und ergänzt wurde. Als nennenswerte Ergänzung im Text fiel mir einzig ein Absatz zum Yogavāsiṣṭha auf (S. 107), der jedoch nicht von Klaus MYLIUS, sondern von Peter THOMI stammt.

Ähnlich verhält es sich mit den bibliographischen Angaben: die Mehrheit der Ergänzungen bezieht sich auf Neuauflagen von bereits früher erschienenen Werken. Hingegen sind dem Autor offenbar einige neuere Standardwerke entgangen. So fehlen z.B. im Bereich Epos und Purāṇa die *Epic and Purāṇic bibliography*, Wiesbaden 1992, oder John BROCKINGTON, *The Sanskrit epics*, Leiden 1998, oder im Bereich der Philosophie Karl H. POTTER, *Encyclopaedia of Indian philosophies*, Delhi 1970ff. Man gewinnt den Eindruck, der Autor habe seine Bibliographie nicht systematisch ergänzt, sondern eher zufällig diejenigen Werke aufgenommen, die ihm in den letzten Jahren in die Hände gekommen sind.

Entsprechend spiegelt diese Literaturgeschichte in ihrer Auflage von 2003 den Forschungsstand von 1983. Neuere Erkenntnisse wie Fragen der *Oral Poetry*, der Rezeptions- und Überlieferungsgeschichte oder des nicht nur im Bereich des Bhāgavata-Purāṇa wichtigen Einflusses der alttamilischen Literatur bleiben ausgeklammert. Dadurch vermittelt sie dem Leser ungewollt den Eindruck einer Forschung, die sich in den letzten zwanzig Jahren nicht mehr weiterentwickelt hat.

Ein erfahrener Indologe kann leicht erkennen, dass dies so nicht stimmt, nicht aber ein Novize oder ein fachfremder Leser, an die dieses Buch auch, wenn nicht sogar in erster Linie, gerichtet ist. Ein entsprechend ungünstiges Bild werden diese Leser von der heutigen Indologie, namentlich der klassischen Indologie, erhalten. Dies ist zu bedauern, besonders in einer Zeit, da in Deutschland allenthalben indologische Studiengänge und Lehrstühle in Frage gestellt werden und die Universität Tübingen ankündigt, sie wolle das Sondersammelgebiet Südasien nicht mehr weiter führen.

Andreas BIGGER (Basel)

MYLIUS, Klaus: *Wörterbuch Ardhamāgadhī-Deutsch*. Wichtrach: Institut für Indologie, 2003. – 663 pp. – CHF 240.– ISBN 3-7187-0025-5.

Students wishing to study Jain canonical texts are not well served with lexicographical aids. SHETH's *Pāiasasaddamaṅṅavo* (= PSM) is heavy and gives them far more than they need, while the meanings are in Hindi, necessitating access to a Hindi dictionary; GHATAGE's on-going *A Comprehensive and Critical Dictionary of the Prakrit Languages with Special Reference to Jain Literature* is many years away from completion; RATNACHANDRAJI's five-volume *Ardha-Māgadhī Dictionary* (= AMg Dict.) is too bulky for easy use.

Professional scholars of Jainism will probably possess these works, but the average student is unlikely to be in such a happy position – AMg Dict., in particular, is unlikely to be in the possession of most students – and they must needs consult them in a University or Institute library.

Klaus MYLIUS has now produced a one-volume dictionary which will make life easier for such students.

Not all Jain canonical texts are written in Ardha-Māgadhī (= AMg). Some later texts are in Jain Māhārāṣṭrī (= JM), while others are in a mixture of the two Prakrits. These differ phonologically and morphologically, but many words have the same phonological form in both dialects, while the morphological differences are confined to certain case endings. The nominative singular ending of an *a*-stem noun is in *-e* in AMg, but in *-o* in JM. The accusative ending is *-am* in both dialects.

MYLIUS gets around this problem of dialect identification by regarding certain texts as AMg, and listing the words in those. The AMg texts covered in this Dictionary are: the eleven Aṅgas of the Jain canon; seven of the Uvaṅgas; one of the Paiṅgas; four Cheyasuttas; three of the Mūlasuttas; and the special texts Naṃḍīsutta and Aṅuogadārā. The inclusion of a word in this dictionary implies that the word is to be found in one or other of the specified texts.

The dictionary is, for the most part, very easy to use. The AMg form is followed by the Sanskrit equivalent (Sanskrit *chāyā*), where one exists, and then the meaning(s) in German. The meanings appear to be a blend of those given in PSM and AMg Dict., and there is no attempt to give additions and corrections to those, e.g. the suggestion that *kola* sometimes means “jackal”, e.g. at Uttarajjhaṅga XIX.54, is not mentioned.

No text references are given, not even the handful given in AMg Dict. and PSM.

The alphabetical order of words follows the native Indian order, with *anusvāra* preceding the consonants, as the chart on p. 14 makes clear. Those over-

looking this will be surprised at not finding *camkamaṇa*, etc., after *cakkuhara*, and will not necessarily think to look after *caovacaiya*.

The positioning of compounds differs somewhat from that found in AMg Dict. and PSM, and initially may cause confusion for users. In AMg Dict., for example, compounds of *attha* (< Sanskrit *artha*) are treated under the headword *attha*. MYLIUS, however, puts some compounds together in one paragraph, while others are given individual entries. So, for example, there is a paragraph comprising *attha|kara*; *~kāmaya*; *~gavesi*; *~ggha*; *~joṇi*, but *atthaṇaya* and *atthaṇiura* immediately after it have separate entries. They are followed by a paragraph comprising *attha|dhara*; *~pivāsiya*. A compound of *attha* < Sanskrit *asta* comes before the next compound of *attha* < Sanskrit *artha*.

The *chāyā*-s which are given are not intended to be “correct” etymologies, as MYLIUS makes clear (p. 10), but are the equivalents which are usually found in Jain Sanskrit commentaries. These are, for the most part, those given in AMg Dict., so that, for example, the *chāyā* for *caccara* is *catvara*, and MYLIUS makes no reference to the suggestion that *caccara* is more likely to be derived from Sanskrit *carcara*. Where the AMg Dict. gives no Sanskrit equivalent, e.g. for *ulla*, because the word is not a *tatsama* or *tadbhava* formation (see AMg Dict. Vol. II, p. 15 footnote), MYLIUS also omits an equivalent, although PSM gives *ārdrā*. Although AMg Dict. gives no *chāyā* for *ulla*, it surprisingly gives *adrika* (presumably a misprint for *ādraka*) for *ullaga* and *ārdraka* for *ullaya*. Most of the words for which the AMg Dict. gives no *chāyā* are listed as *deśī* by PSM. Although AMg Dict. gives no *chāyā* for *ullaṇa* and *ullaṇiyā*, MYLIUS queries *ādrīkaraṇa* (given by PSM) for the former, and for the latter he gives “*ārdrayanikā*” (with PSM). He makes no mention of the possibility that *ulla* is probably an example of the *-la* suffix replacing the *-ra* suffix, i.e. *ulla* is < \**ud-la* = *ud-ra*, just as *alla* is < \**ārd-la*.

The quotation marks which he places around some *chāyā*-s indicate that the word is “nur lautgesetzlich erschlossen” (p. 10). So, for *allaī* ‘*Pflanzenart*’ he gives “*allakī*” (PSM gives *ārdrakī*) and for *alliyāvaṇa* ‘*Vermischung*’ he lists “*ālāyana*” (with PSM). Neither *chāyā* is included in MONIER-WILLIAMS’ *Sanskrit-English Dictionary* (= MW).

MYLIUS occasionally departs from the other dictionaries, e.g. for *sāmidheya* he gives *sāmidhena* as the *chāyā*, presumably because *sāmidhena* exists in Sanskrit, although both PSM and AMg Dict. give *sāmidheya*, which is not quoted in MW.

The absence of text references means that readers are deprived of the opportunity of seeing whether, by any chance, the word found in the text they are reading occurs in any other AMg text. Similarly, for anyone reading, say, a Pāli

text who wishes to check whether a related Jain term is used in similar contexts in AMg texts, the absence of any references to specific texts is a drawback, and consultation of some of the lexical sources named above becomes essential.

Despite these minor defects, there is no doubt that this dictionary will be very useful for students, who will find it convenient to have a one-volume dictionary containing all the AMg words they will come across while reading any of the listed Jain texts.

K. R. NORMAN (Royston, Herts)

*Die Pockengöttin: Fastenmärchen der Frauen von Awadh.* Gesammelt von Indu Prakash PANDEY, aus dem Hindi übersetzt von Indu Prakash Pandey und Heidemarie PANDEY, mit einem märchentypologischen Anhang von Konrad MEISIG. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. (*Beiträge zur Indologie*; 36). XIV, 189 S. – ISBN 3-447-0-4617-1. – CHF 99,- (ca. EUR 58,-).

Ce trente-sixième volume de la collection *Beiträge zur Indologie* présente 29 “contes” (*Märchen*) hindi réunis par Indu Prakash PANDEY et traduits en allemand par ce dernier et sa femme Heidemarie PANDEY. Comme l’indique le traducteur dans sa préface, cet ouvrage contient une sélection de récits oraux de femmes brahmanes de l’Avadh, parus originellement en hindi en 1967 sous le titre de *Avadhī vrata kathāē* (*Récits de vœux de la région d’Avadh*) et rééditées en 2000 à New Delhi: *Mahilāō kī vrata kathāē* (*Récits de vœux de femmes*). Le titre de la présente édition allemande (*Die Pockengöttin, La déesse de la variole*) reprend celui du premier récit, alors que le sous-titre combine les deux titres hindi et joue sur la polysémie des termes *vrata* (“vœux”, qui, de par sa nature, renvoie fréquemment au sens de “jeûne”) et *kathāē* (“récits”, mais que l’on trouve aussi traduit par “fables”, “légendes”, “contes”), pour devenir ainsi *Contes de jeûnes des femmes de l’Avadh*.

Ces histoires ont à l’origine été récoltées et rédigées par Indu Prakash PANDEY, entre 1952 et 1955. Il les a recueillies auprès de femmes appartenant à une communauté de brahmanes orthodoxes, les Kanya-Kubja, résidant dans l’Avadh, une région du centre de l’Uttar Pradesh englobant les villes de Lucknow et Ayodhyā. PANDEY précise dans la préface sa méthode: il s’est fait raconter chacune des histoires plusieurs fois avant de les retranscrire de mémoire, puis les a présentées aux narratrices pour les leur faire “approuver”. Ces histoires prennent souvent appui sur les épisodes des *Purāṇa*. Originellement racontées en *avadhī* – une langue autrefois importante, à présent reléguée au rang de dia-

lecte hindī – ces histoires ont finalement été rédigées par l’auteur en hindi standard (*kharī bolī*) afin de leur assurer une diffusion hors des frontières de l’Avadh. Un seul récit a été conservé dans sa langue originale, à titre d’exemple – un exemple qui perd bien sûr sa spécificité dans la traduction allemande. Alors que la compilation hindi présentait avant tout, selon PANDEY, un intérêt ethnologique, cette traduction allemande trouve sa raison d’être dans les histoires elles-mêmes. Outre l’intérêt littéraire et culturel que peuvent susciter ces récits “populaires”, c’est en définitive à un travail de préservation d’une tradition orale que s’est livré l’auteur. Il s’inquiète en effet, cinquante ans après avoir réuni ces récits, de voir que la connaissance de ceux-ci et de leur contexte de récitation s’estompe peu à peu chez les femmes, détentrices de ce savoir, par l’impact des moyens audio-visuels modernes comme la télévision.

Dans son introduction, Heidemarie PANDEY nous présente un bref historique de la région d’Avadh et de sa langue, l’*avadhī*. Elle esquisse ensuite un tableau ethnographique du village où ont été recueillies ces histoires, avant de souligner l’importance du jeûne et sa place significative dans la vie des villageois, et notamment des villageoises. Le jeûne poursuit certes un but spirituel, comme le fait de gagner la bienveillance des dieux ou des mérites religieux, mais il aspire aussi à la réalisation de vœux tout à fait concrets, tels que l’obtention de fils, le bonheur du mari ou la fortune familiale. Ces récits ont alors pour fonction de clarifier le sens du jeûne et de lui donner un cadre déterminé. Mais ces jeûnes, réglés sur le calendrier lunaire hindou, ne se limitent pas exclusivement aux restrictions alimentaires. Comme le montrent clairement les histoires rassemblées après l’introduction, les prescriptions et les interdits alimentaires sont très souvent accompagnés, si ce n’est remplacés, par la vénération des dieux, des offrandes cérémonielles ou des bains rituels.

Viennent ensuite les récits eux-mêmes, introduits chronologiquement selon leur place dans le calendrier lunaire hindou. Chacun est précédé d’une brève présentation des aspects importants du rituel ou du jeûne qui lui sont rattachés, du contexte d’énonciation – mais pas systématiquement – et parfois des éléments mythologiques qui le constituent.

Cette première partie de l’ouvrage – qui peut tout à fait suffire en elle-même pour le lecteur non indianiste – est suivie d’un important appendice réalisé par l’éditeur de la série, Konrad MEISIG. Cette seconde partie additionnelle – plutôt que complémentaire – est composée d’une liste explicative des mois du calendrier lunaire hindou, d’une analyse typologique des récits, d’un index de la classification des contes selon AARNE/THOMPSON, d’un index général et d’une liste des termes hindi utilisés dans la première partie avec leur équivalent selon une translittération académique.

La section la plus importante est celle de l'analyse des récits. Après avoir fait un résumé de l'histoire, découpé et numéroté selon les motifs et thèmes de celle-ci, Konrad MEISIG développe ses remarques et observations, d'après la méthode comparative de l'analyse des contes. Le but de sa démarche est de faciliter des comparaisons plus larges avec le vaste réservoir international des contes. Ses remarques renvoient dès lors, suivant la thématique et les éléments du récit en question, soit aux contes européens, soit aux versions approchantes indiennes, soit encore à la littérature moderne hindi. Ces observations sont de longueurs et de contenus inégaux, voire étonnamment absentes pour les derniers récits. Vu la nature très hétérogène et non systématique des renvois comparatifs avancés par l'éditeur, il est alors préférable de considérer ces comparaisons avec d'autres récits plus ou moins similaires comme de simples pistes de réflexions et non d'y voir un essai d'analyse et de compréhension, littéraire ou anthropologique, des thèmes qui traversent ces récits.

Par son contenu comme par sa présentation, cet ouvrage s'adresse donc à plusieurs lectorats, de l'aveu même de l'éditeur. C'est précisément dans cette ouverture à un lectorat multiple que réside toute la richesse, mais aussi la faiblesse, de ce livre. En effet, la lecture des récits et leur introduction respective donne au lecteur germanophone un accès inhabituel et captivant au monde rural indien. L'indianiste y trouve aussi un intérêt certain, confronté qu'il est généralement et prioritairement aux récits classiques comme les *Purāṇa* ou le *Ka-thāsaritsāgara*. Les récits oraux retranscrits dans ce volume, bien que souvent basés sur la littérature purāṇique – ou grâce à cela même – deviennent d'autant plus intéressants pour le chercheur, qu'il y trouve un matériau riche pour une comparaison ou une étude des relations entre traditions écrites et orales. Mais devant la disparité des remarques contenues dans la deuxième partie du livre, le lecteur n'a d'autre choix que de pousser plus loin lui-même la réflexion et les recherches dans le domaine qui l'intéresse plus spécifiquement (littérature comparée, anthropologie, philologie, etc.). Ce sentiment d'un manque de cohésion qui se dégage des remarques pourra heureusement être corrigé par la consultation des nombreuses références mises à disposition du lecteur dans le texte et dans les notes de bas de page.

Nicola POZZA (Lausanne)

VAN SPENGEN, Wim: *Tibetan Border Worlds. A Geohistorical Analysis of Trade and Traders*. London and New York: Kegan Paul International, 2000. IX, 307 S., Index. – ISBN 0-7103-0592-3.

Seit mehr als einem halben Jahrhundert hat sich in den Geschichtswissenschaften mit der Etablierung der sogenannten “nouvelle histoire”, ein Begriff, den Henri BERR bereits im Jahr 1930 in die Diskussion einbrachte, eine bedeutende Entwicklung vollzogen: die Abkehr von einer positivistischen Geschichtsschreibung, die sich als “Historiographie der Ereignisse”<sup>1</sup> verstand, und die Hinwendung zu einer Geschichtsschreibung der “langen Zeitabläufe”, die in der Analyse der geographischen, ökonomischen, sozialen, psychologischen, religiösen und kulturellen Motive gesellschaftlicher Veränderungen ein “Projekt ... der ‘totalen’ Geschichte”<sup>2</sup> verfolgt. Grossen Einfluss auf die ersten Vertreter dieser neuen Geschichtswissenschaft, die in der 1929 gegründeten Zeitschrift *Annales d’histoire économique et sociale* ihre Konzepte darlegten, hatte von Beginn an die Geographie, genauer die Humangeographie. Dies trifft besonders auf einen der wichtigsten Vertreter der *Annales*-Schule zu, Fernand BRAUDEL, der seit 1947 einen Lehrstuhl für “Geographische Geschichte” an der *VIe section de l’Ecole pratique des hautes études* innehatte. Die methodischen Ansätze der “nouvelle histoire”, seit ihren Anfängen in vielfältiger Weise modifiziert und weiterentwickelt, sind inzwischen längst in verschiedenen asienwissenschaftlichen Disziplinen aufgegriffen und umgesetzt worden. Für die Zentralasienwissenschaft trifft dies jedoch nur bedingt zu. Der, jedenfalls nach Kenntnisstand der Rezensentin, bisher einzige Versuch, das Konzept der “longue durée” für die Geschichte zentralasiatischer Völkerschaften fruchtbar zu machen, datiert aus dem Jahr 1979 und ist auf keine grössere Resonanz gestossen.<sup>3</sup> Nun liegt mit der Monographie von Wim VAN SPENGEN über die Nyishangba von Manang und den von ihnen ausgeübten Fernhandel erstmals seit langer Zeit eine Untersuchung vor, die für den tibetischen Kulturraum das von BRAUDEL entwickelte geohistorische Konzept konsequent anwendet, allerdings mit kleineren Modifikationen.

Nyishang, oder *sNye-shang* in tibetischer Sprache, bildet den westlichsten Teil des Distrikts von Manang im nördlichen Zentralnepal. Es liegt in einer Höhe von 3500 Metern über dem Meeresspiegel und gehört, obschon es durch das Annapurna-Massiv von Tibet getrennt ist, wie das benachbarte Mustang zum

1 VOVELLE, 1994:104.

2 LE GOFF, 1994:14.

3 KWANTEN, 1979.



tibetischen Kulturraum. Die Nyishangba sprechen allerdings selbst keinen tibetischen Dialekt und betrachten sich als Gurung oder als Ghale (VAN SPENGEN, 148). Wie in vielen Himalaya-Regionen können auch die Nyishangba aufgrund der geringen Niederschlagsmenge ihre Lebensmittelversorgung nicht ganzjährig durch den Anbau von hauptsächlich Gerste und Buchweizen sicherstellen, so dass saisonale Versorgungsengpässe durch extra-territoriale Aktivitäten aufgefangen werden müssen. Warum sich die Nyishangba ausgerechnet dem Fernhandel zugewandt haben, möchte VAN SPENGEN jedoch nicht eindimensional im Rahmen einer solchen Theorie der Adaptationsstrategie erklären. Ebenso wenig bemüht er das Erklärungsmodell eines besonderen “social outlook” der buddhistischen Bhotia-Gesellschaften, das VON FÜRER-HAIMENDORF entworfen hat. VAN SPENGEN versucht vielmehr, die Fernhandelsaktivitäten der Nyishangba mit Hilfe des geohistorischen Erklärungsmodells von BRAUDEL in den Kontext der beiden die Himalaya-Regionen über Jahrhunderte hin bestimmenden *économies-mondes*, die indische und die chinesische, einzubetten. Darüber hinaus bezieht er in die “langen Zeitabläufe” die “mittleren Zeitabläufe” der Staatenbildung und der Grenzziehungen ein. Auf diese Weise gelingt es ihm, die bis in den ostasiatischen Raum reichenden Handelsaktivitäten der Nyishangba in einen grösseren historischen und geographischen Kontext einzubetten und nicht nur den Fernhandel der Nyishangba, sondern allgemein den Handel in Tibet und seinen Grenzländern im Spannungsfeld zwischen lokalen und überregionalen ökonomischen “Welten” abzubilden.

Die Studie von VAN SPENGEN ist über Jahrzehnte hin entstanden. Hinsichtlich des Datenmaterials basiert sie auf einer Feldforschung, die der Autor im Jahr 1981 bei den Nyishangba durchgeführt hatte und deren Ergebnisse 1987 in *Kailash* publiziert worden sind.<sup>4</sup> Die Kapitel 5-8 sind im Wesentlichen eine Zusammenfassung dieser schon publizierten Forschung (siehe VAN SPENGEN, 145). Im ersten Kapitel der Monographie legt der Autor Rechenschaft über die Entstehungsgeschichte der Studie ab, erläutert sein Forschungsinteresse und den hieraus resultierenden theoretischen Zugang des “concept of regionality” (VAN SPENGEN, 14). Das folgende 2. Kapitel ist das schwächste des Buches. Der Autor entwirft eine kurze geopolitische Geschichte Tibets, kommt jedoch aufgrund der von ihm herangezogenen, recht eklektisch ausgewählten und häufig von der neueren Forschung längst überholten Sekundärliteratur zu zuweilen recht fragwürdigen Ergebnissen. Nur auf einige wenige sachliche Fehler sei hingewiesen: VAN SPENGEN beschreibt die kulturell-religiöse Atmosphäre wäh-

4 VAN SPENGEN, 1987:131-277.

rend der Zeit des tibetischen Königreichs (7.-9. Jahrhundert) im Spannungsfeld zwischen dem Adel, der sich an der Bon-Religion orientierte, und dem Königshaus, das den Buddhismus förderte. Gerade die Erforschung der Bon-Religion hat seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts enorme Fortschritte gemacht, und heute ist sich die Forschung einig, dass von einer in der Bon-Religion gründenden religiösen Identität der Tibeter während der Königszeit keine Rede sein kann. Die Bon-Religion ist vielmehr genauso wie der Buddhismus eine "importierte" Religion, die nach Tibet im 10./11. Jahrhundert eingeführt wurde.<sup>5</sup> Tibetische Religiosität lässt sich nicht, wie VAN SPENGEN dies tut, in der Bipolarität von Buddhismus versus Bon abbilden, sondern umschließt einen umfangreichen, wenig spezifizierten Bereich von autochthonen Glaubensvorstellungen, die R.A. STEIN "Tradition" oder "namenlose Religion" genannt hat.<sup>6</sup> Die autochthonen tibetischen Konzepte sind inzwischen recht gut erforscht worden,<sup>7</sup> und ihre Kenntnis hätte die Studie VAN SPENGENS sehr bereichert, da das Konzept des Raumes (tib. *gnas*) eine entscheidende Rolle zur Konstituierung einer lokalen religiösen Identität im tibetischen Kulturraum spielt.<sup>8</sup> Es wäre sehr interessant gewesen, den Braudelschen Entwurf einer geographischen Geschichte auf dieses autochthone religiöse Raumkonzept anzuwenden.

Historische Ungenauigkeiten wie die Behauptung, die mongolischen Völkerschaften "paid spiritual allegiance to the Dalai Lamas" (S. 27) seit der Mitte des 16. Jahrhunderts, hätten vermieden werden können, wenn die Sekundärliteratur achtsamer gelesen worden wäre. Manche Behauptungen sind auch schlichtweg falsch in diesem Kapitel, so z.B. die Aussage, "there followed a period of 'Kagyü ascendancy', either in its Kadampa or Karmapa form" (S. 24). Die bKa'-brgyud-pa-Traditionen des tibetischen Buddhismus kennen keine bKa'-gdams-pa-Form. Es ist müssig, sämtliche sachlichen Fehler hier aufzuzählen. Ihre Häufung gerade in dem historischen Kapitel der Studie zeigt einmal mehr, wie schwierig es tatsächlich ist, fächerübergreifend zu arbeiten: Der Autor ist kein Tibetologe, und er verfügt auch nicht über die entsprechende Sprachkompetenz. Sein Forschungsgebiet berührt jedoch die Tibetologie in vielfältiger Weise. So muss es fast zwangsläufig zu Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten in der Darstellung tibetischer Kultur und Geschichte kommen. Die Rezensentin

5 KVAERNE, 1995:9-10.

6 STEIN, 1972:191 ff.

7 Siehe vor allem die Arbeiten von KARMAI, 1998, und die Sammelbände zum Bergkult im tibetischen Kulturraum, BLONDEAU & STEINKELLNER, 1996, und BLONDEAU, 1998.

8 Vgl. HUBER, 1999:20 ff.

hätte sich gewünscht, dass der Autor die neuere tibetologische Forschung mehr in seine Darstellung eingebunden hätte, aber diese Feststellung soll in keiner Weise das Verdienst der geleisteten Forschung schmälern: Hier hat sich ein Wissenschaftler aus seinem Fachgebiet, der Geographie, heraus auf ihm unbekanntes Terrain gewagt, und er hat damit nicht nur der Humangeographie, sondern auch der Tibetologie neue Perspektiven aufgezeigt.

VAN SPENGEN diskutiert seine Feldforschungsergebnisse einerseits auf einem hohen theoretischen Niveau, andererseits übernimmt er unhinterfragt die Rationalitätsparadigmen der europäischen Moderne und überträgt die in der Geschichtswissenschaft gängige Einteilung in “Mittelalter” und “Moderne” auf die tibetischen Gesellschaften (S. 74). Tibetische Geschichte lässt sich jedoch nicht in das Korsett einer europäischen geschichtswissenschaftlichen Periodisierung zwängen, weil die Sinnkriterien, durch die Vergangenheit im tibetisch-buddhistischen kulturellen Kontext konstruiert wird, andere sind als im christlich-abendländischen Kontext.<sup>9</sup>

Zuletzt sei angemerkt, dass der Text zuweilen redundant ist, so auf den Seiten 161 und 162, wo ein einmaliger Hinweis auf den Bevölkerungsrückgang in den frühen siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts für Nyishang genügt hätte. Solche Wiederholungen ziehen sich durch die ganze Studie, was die Lektüre manchmal etwas erschwert.

Insgesamt ist der Eindruck, den die Studie von VAN SPENGEN hinterlässt, sehr positiv. Seine Darstellung der Nyishangba und ihrer Fernhandelsbeziehungen in Ost- und Südostasien ist ein wertvoller Beitrag zur Geographie des Himalayaraumes und ein schönes Beispiel, welches fruchtbare Ergebnisse ethnologische Feldforschung durch die Einbettung in grössere kulturgeographische Zusammenhänge zeitigt.

## Zitierte Literatur

BLONDEAU, A.-M.

1998 *Tibetan Mountain Deities, Their Cults and Representations*. Papers Presented at a Panel of the 7<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Wien. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften; 266. Band).

9 Siehe KOLLMAR-PAULENZ, 2004 (im Druck).

BLONDEAU, A.-M. & STEINKELLNER, E.

1996 *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*. Wien. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften; 254. Band).

HUBER, T.

1999 *The cult of Pure Crystal Mountain. Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*. Oxford usw.

KARMAY, S.

1998 *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu.

KOLLMAR-PAULENZ, K.

2004 “Die Wirklichkeit der Imagination: Zur Religionsgeschichte des Teufel- und Dämonenglaubens in Tibet und der Mongolei”, in: H. HERKOMER & R. C. SCHWINGES (Hg.), *Engel, Teufel und Dämonen*. Bern usw. (Im Druck).

KVAERNE, P.

1995 *The Bon Religion of Tibet. The Iconography of a Living Tradition*. London.

KWANTEN, L.

1979 *Imperial Nomads. A History of Central Asia, 500-1000*. Leicester.

LE GOFF, J.

1994 “Neue Geschichtswissenschaft”, in: J. LE GOFF, R. CHARTIER, J. REVEL (Hg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Mit Beiträgen von Jacques Le Goff, André Burguière, Michel Vovelle, Philippe Ariès, Krzysztof Pomian, Jean-Claude Schmitt, Eveline Patlagean. Frankfurt am Main, 11-61.

STEIN, R.A.

1972 *Tibetan Civilization*. Stanford, California.

VAN SPENGEN, W.

1987 “The Nyishangba of Manang: geographical perspectives on the rise of a Nepalese trading community”, in: *Kailash*, vol. XIII, nos. 3-4:131-277.

VOVELLE, M.

1994 “Die Geschichtswissenschaft und die ‘longue durée’”, in: J. LE GOFF et al., *Die Rückeroberung des historischen Denkens*, 103-136.

Karénina KOLLMAR-PAULENZ (Bern)

YUE JUN: *Geschichten vom Hörensagen. Novellen der Qing-Zeit*. Aus dem Chinesischen übersetzt von Rainer SCHWARZ. Herausgegeben und mit einem Register versehen von Hartmut WALRAVENS. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. (Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin; Bd. 14). 202 S.

Die Erzählsammlung mit dem Titel *Er shi lu* (“Aufzeichnungen von Ohrenfuter”) des wenig bekannten Autors YUE JUN (1766-ca. 1820) gehört dem Genre der in privater Kommunikation mündlich mitgeteilten und darauf in hoher Literatursprache aufgezeichneten Kurzerzählung (sog. *biji xiaoshuo*) an. Von ihrer Entstehungs- und Publikationszeit her war diese Sammlung Indiz für ein um 1790 stark zunehmendes Interesse unter gelehrten Autoren an der Sammlung und Verbreitung von Geschichten über Seltsames und Wunderbares, vor allem aber über Jenseitiges und der Geisterwelt Zugehöriges. Dieser Trend wird meist mit der erst ab 1766 in gedruckter Form greifbaren monumentalen Sammlung *Liaozhai zhiyi* (“Berichte über Seltsames aus dem Studio der Musse”) des PU SONGLING (1640-1715) in einen engen Zusammenhang gestellt. Die vermeintlichen “Folgewerke” zum *Liaozhai zhiyi* unterscheiden sich jedoch durchwegs durch das viel kürzere Format und die ästhetisch und ideell wesentlich weniger komplexe Gestaltung ihrer Einzeltexte. Der Einfluss PU SONGLINGS ist wohl eher dahingehend zu vermuten, dass durch die postume Anerkennung seines Werks die Themen des Seltsamen generell stark an Akzeptanz gewannen.

Im Vergleich zu den Werken berühmter Zeitgenossen wie JI YUNS (1724-1805) und YUAN MEIS (1716-1798) handelt es sich bei YUE JUNs Sammlung um ein Buch von viel bescheidenerem Umfang und Renommee. JI YUN liess seine umfangreichen Aufzeichnungen von einschlägigen Kurzerzählungen unter dem Gesamttitel *Yuwei caotang biji* (“Pinselnotizen aus der Strohütte der Betrachtung des Grossen im Kleinen”; entstanden im Zeitraum 1789-1798) – ebenso wie YUAN MEI seine voluminöse Sammlung *Zi bu yu* (“Worüber der Meister nicht sprach”; spätestens 1796 publiziert) – als Teil seines Alterswerks veröffentlichen, nachdem er sich in der Gelehrtenwelt der Qianlong-Zeit bereits längst einen bedeutenden Namen gemacht hatte. JI YUN und YUAN MEI konnten sich die Assoziation mit dem potenziell immer noch notorischen Genre der “Geistergeschichten” offenbar ohne Imageschaden leisten. YUE JUN war insofern freilich ein anderer Fall, denn er veröffentlichte den ersten Teil seiner Sammlung im jungen Alter von 26 Jahren, also bereits 1792, noch bevor er 1801 die entscheidende Prüfung zum *juren* bestand. Damit erschien seine Sammlung aber noch wenige Jahre vor denjenigen seiner viel älteren und im Gegensatz zu ihm überaus prominenten Zeitgenossen.

Eine schöne Auswahl aus Ji YUNs Sammlung hat uns vor zwei Jahrzehnten der Übersetzer Konrad HERRMANN präsentiert (Leipzig und Weimar: Gustav Kiepenheuer, 1983); “einige Kostproben” aus YUAN MEIs Werk konnte der Übersetzer des hier zu besprechenden Bandes, Rainer SCHWARZ, unter dem Titel *Chinesische Geistergeschichten* im Insel-Verlag (Frankfurt/M. und Leipzig, 1997) platzieren und im Taschenbuchformat hoffentlich an eine breitere Leserschaft bringen. Die grosszügige Auswahl an Übersetzungen aus dem *Er shi lu*, die uns Rainer SCHWARZ in Zusammenarbeit mit Hartmut WALRAVENS unter dem Titel *Geschichten vom Hörensagen* vorgelegt hat, wurde hingegen in der wissenschaftlichen Reihe “Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin” publiziert. Durch diesen Umstand wird die Verbreitung dieses Bandes wohl auf den engsten akademischen Zirkel beschränkt bleiben. Das ist grundsätzlich zu bedauern, denn die solide und sorgfältige Arbeit des Übersetzers hätte auch in diesem Falle ein breiteres Publikum verdient gehabt. Allerdings bleibt fraglich, inwiefern eine breitere Leserschaft tatsächlich Gefallen gefunden hätte an dieser Sammlung. Und dies liegt keineswegs am peripheren Status des Werks, der durch das konsequente Fehlen von Einträgen in den gängigen westlichen Referenzwerken zur chinesischen Literatur bestätigt wird. Die Probleme sind vielmehr im Wesen des Genres selber zu suchen sowie wohl auch bei der Textauswahl.

Im vorliegenden Band enthalten sind ein biographisches Vorwort des Übersetzers, “Über Yue Jun” (S. 7-13), welches die nicht sehr reichhaltig überlieferten lebensgeschichtlichen Daten zu diesem Autor zusammenträgt und ein wenig in den historischen Zusammenhang stellt. Die darin etwas unklar behandelte Publikationsgeschichte des *Er shi lu* wird durch eine “Bibliographische Notiz” (S. 143) des Herausgebers etwas erweitert, bleibt aber unvollständig. Dazu kann hier nachgetragen werden, dass gemäss dem Vorwort des Autors das Skript der 12 Kapitel (*juan*) umfassenden ersten Serie der Sammlung 1791 vollständig vorlag und 1792 für den Druck vorbereitet wurde. Die Entstehung der zweiten Folge (*Er bian*) der Sammlung profitierte insofern von der Veröffentlichung der ersten, als einige Leser durch die Lektüre der ersten Serie ermutigt wurden, dem Autor ihre eigenen Geschichten mitzuteilen, wodurch sie ihm ausreichend Stoff für einen Folgebund lieferten. Bereits 1794 war die Arbeit an diesem 8 Kapitel umfassenden zweiten Teil abgeschlossen. Die zweite Folge wurde aber offenbar nicht mehr zu Lebzeiten des Autors veröffentlicht, sondern erst in der auf 1824 datierten Neuausgabe mit aufgenommen.

Der Herausgeber hat sich dafür entschieden, dem Übersetzungstext die chinesische Textvorlage nach einer Ausgabe in vereinfachten Schriftzeichen von 1991 (Ji'nan: Qi Lu shushe [erratum: Jinan: Jilu shushe]; S. 142) im Anhang

beizugeben. Dies begründet er mit dem Hinweis auf eine angebliche geringe Verfügbarkeit des Textes. Hierzu ist allerdings zu bemerken, dass neben der Referenzausgabe immerhin noch zwei weitere moderne, vollständige und editorisch kompetent betreute Ausgaben bekannt sind: (1) Hg. CHEN SHUGUO (Changsha: Yue Lu shushe, 1986); und (2) Hg. SHI JICHANG (Changchun: Shidai wenyi chubanshe, 1987). Insofern kann man dem Herausgeber hinsichtlich der behaupteten Obskürtheit des Textes nicht ganz beipflichten. Eine Wiedergabe des chinesischen Quellentextes hätte sich allenfalls bei einer seltenen älteren Ausgabe gerechtfertigt. Der im Anhang mitgelieferte, immerhin rund 50 Buchseiten umfassende, doppelseitig und um 90° gedreht wiedergegebene Text in vereinfachten Schriftzeichen erscheint hingegen nicht nur unnötig, sondern in der vorliegenden Form auch in mehrfacher Hinsicht als eine ungeeignete Lösung. Weil nämlich nur die Quellentexte der ausgewählten übersetzten Einzeltexte wiedergegeben sind (d.h. zusammengeschnipselt wurden), ist der Text für wissenschaftliche Referenzzwecke unbrauchbar. Andererseits sind aber etwa die Kommentare des Autors (jeweils eingeleitet mit der Phrase: *Feifei Zi yue* [“Meister Nein-Nein spricht”]), die konsequent nicht übersetzt wurden, im chinesischen Text dennoch erhalten geblieben. Ebenfalls störend wirkt der Umstand, dass die Paginierung der Referenzausgabe nicht bei 1 beginnt, sondern bei 149. Statt eines Nachweises der “Fundstellen” (S. 145-146), der kaum mehr bietet als ein Inhaltsverzeichnis, hätte man sich vom Herausgeber lieber Angaben zur Einteilung in Kapitel (*juan*) sowie zu den nicht übersetzten Texten, die zumindest dem Titel nach hätten aufgeführt werden können, gewünscht.

Von den 199 Einzeltexten, die in den 20 Kapiteln der beiden Teile des *Er shi lu* enthalten sind, wurden 84, also rund 42%, übersetzt. Allerdings hat der Übersetzer gerade die längeren Texte mehrheitlich nicht berücksichtigt, sodass umfangsmässig vielleicht nur etwa ein Drittel des Textmaterials übersetzt wurde. Dass gerade die längeren Texte beiseite gelassen wurden, ist insofern bedauerlich, als meist gerade diese erst jenen Grad an erzählerischer Komplexität aufweisen, der sie auch als literarische Texte interessant macht. Von den fünf Texten aus dem *Er shi lu*, die in einer kürzlich erschienenen, vorzüglichen Anthologie Qing-zeitlicher klassischer Erzählungen als repräsentative Beispiele aufgenommen wurden,<sup>1</sup> hat der Übersetzer leider nur gerade einen berücksichtigt. Über die Textauswahl lässt sich natürlich stets streiten, da verschiedene Leser bekanntlich immer auch unterschiedliche Interessen und Kriterien mitbringen.

1 Vgl. *Guti xiaoshuo chao: Qingdai juan*, Hg. CHENG YIZHONG et al. (Beijing: Zhonghua shuju, 2001), S. 218-232.

Die Kurz- und Kürzesttexte, die vom Übersetzer mehrheitlich ausgewählt wurden, können jedoch in manchen Fällen nicht als Erzählungen – und erst recht nicht als “Novellen”, als welche der Untertitel des Bandes sie bezeichnet – gelten, da sie den Minimalkriterien eines erzählerischen Textes oft nicht genügen. Die Qualität der Texte im *Er shi lu* ist denn auch sehr unausgewogen, was, produktionsästhetisch betrachtet, sicherlich auch die Arbeitsweise des Autors spiegelt, der die mündlichen Erzählungen von Gewährspersonen verschriftlichte. Die Informanten, die in einigen Texten namentlich erwähnt sind und teilweise identifiziert werden konnten (vgl. S. 135), verfügten wohl über sehr unterschiedlich ausgeprägte erzählerische Talente. Im Unterschied etwa zu PU SONGLING, der seine gesammelten narrativen Ausgangsmaterialien jeweils zu Kunsterzählungen weiterentwickelte, beließ YUE JUN viele seiner Quellenmaterialien gewissermaßen im Rohzustand, sodass wir es teilweise mit ziemlich kruden und banalen Berichten zu tun haben. Während mehrere Texte Witzen zumindest ähneln (z.B. “Das Grab von Fangbos Lustknaben”, S. 69, oder “Herr Pi”, S. 97), handelt es sich bei den unter dem Titel “Unachtsamkeiten” (*Wangwu*, S. 128-130) versammelten acht Kurztexten eindeutig um eine Serie von Witzen zu einem beliebten Themenbereich des Humors. Dass der Übersetzer auch solche Texte in seine Auswahl aufgenommen hat, lässt sein Bemühen erkennen, das *Er shi lu* in seiner ganzen Bandbreite zu repräsentieren.

Thematisch bietet uns das *Er shi lu* vor allem eine breite Palette der vielfältigen Themen und Figuren des Seltsamen und Wunderbaren. Dem Genre entsprechend überwiegen Beschreibungen unheimlicher Erfahrungen der Menschenwelt mit der Geisterwelt. Dennoch wäre es ungerechtfertigt, die Texte der Sammlung pauschal als “Gespenstergeschichten” abzutun, obwohl auch welche darunter sind. Als Grundprinzip der Geschichten lässt sich erkennen, dass das Seltsame ergründet, motiviert und dadurch gleichsam bedeutsam gemacht und in die Menschenwelt eingeordnet wird. Als ein schönes Beispiel dafür darf die Geschichte “Der Schnee als Ehevermittler” (*Xue mei*, S. 32-34) gelten, ein erzählerisch rigide und mit präzisiertem Detail gestalteter Text, der diesbezüglich leider eher eine Ausnahme innerhalb der Sammlung darstellt: Zwei gegensätzliche junge Frauen aus dem gleichen Dorf heiraten am selben Tag. Ein heftiger Schneesturm führt dazu, dass die Brautsänften verwechselt werden, wodurch die reiche Braut zur Familie des armen Bräutigams gebracht wird und umgekehrt. Diese verkehrte Zuordnung wird von den Familien der Brautpaare aber als Fügung des Himmels gedeutet und akzeptiert. Die Schicksale werden nachträglich vom Himmel auch wieder ausgeglichen. In “Die Tochter der Familie Qian” (*Qian shi nü*, S. 25-26) geht es ebenfalls ums Heiraten, wobei hier allerdings ein Geistwesen für Verwirrung sorgt, denn die Braut verdoppelt sich: Wie kann nun



die gespenstische Doppelgängerin vom Original unterschieden werden? Der Trick der Brautmutter, die körperliche Beweglichkeit der duplizierten Bräute auf die Probe zu stellen, wobei die richtige Braut sich durch ihre Ungelenkigkeit zu erkennen gibt, kommentiert indirekt auch einen Aspekt der damaligen Lebensbedingungen der Frauen.

Die Geisterwelt folgt zwar ihrer eigenen Handlungslogik, in manchen Fällen fehlt aber auch schlicht jegliche Auflösung des Problems – gleichsam die Pointe. In “Deng Schattenlos” (*Deng Wuying*, S. 16) verselbständigt sich der Schatten eines Menschen, wird zunächst zum willfährigen Diener, der sich nach den Wünschen seines Besitzers verwandelt. Schliesslich löst er sich aber ganz vom Körper seines Herrn, reist fort und hinterlässt einen schattenlosen Menschen. An diesem Text frappt vor allem die Idee, zu der sich *Peter Schlemihls wundersame Geschichte* allerdings nur auf den ersten Blick assoziiert. Eine ebenfalls komparativistisch interessante Idee findet sich in “Der Maler” (*Huashi*, S. 39). Der darin beschriebene physische Eintritt des Malers in das von ihm gemalte Bild schliesst zunächst einmal nahtlos an bekannte daoistische Mikrokosmos-Makrokosmos-Vorstellungen an. Indem jedoch die Idee, “in das Bild einzusteigen”, offenbar durch dessen durch die zentralperspektivische Darstellung bewirkte Illusion räumlicher Tiefe – “wie auf einem europäischen Bild” (*lei Xiyang hua*) – inspiriert ist, wird dieser erzählerisch ansonsten unbedeutende Text kulturgeschichtlich interessant (vgl. die Anmerkung des Übersetzers, S. 133-134).

Zwei ebenfalls erwähnenswerte Erzählungen befassen sich mit den geistigen Grundvoraussetzungen des Bücherstudiums. In “Der Beamte in Lila” (*Zi yi li*, S. 56-57) will ein reicher Kaufmann seinen Sohn mit allen Mitteln zu einem Gelehrten machen, um dadurch ihm und sich selber das Prestige der Bildung zu verschaffen. Nachdem aber dem beschränkten Sohn die Büchergelehrsamkeit auch nach Jahren des Studiums völlig fremd geblieben ist, gerät der Vater in Wut und bringt ihn im Affekt um. Als der Sohn jedoch ins Leben zurückkehrt, zeigt er nun die verblüffendsten geistigen Fähigkeiten. Die wundersame Wandlung wird damit begründet, dass ihm im Jenseits das Herz (d.h. das Geistesorgan) ausgewechselt worden sei. In der Erzählung “Chen Zhu” (*Chen Zhu*, S. 114-116) wird in einer interessanten Laborsituation das Verhältnis des Bücherwissens zum Weltwissen und damit die Frage der Referentialität thematisiert: Ein junger Mann liest ohne jegliche Voraussetzungen und abgeschirmt von der Welt im Selbststudium eine grosse Menge Bücher. Beim Versuch, seine Umwelt mit Hilfe der unverstandenen Büchern zu deuten, unterlaufen ihm die grotesksten Missverständnisse. In solchen Texten wird auch ein Zusammenhang zur Lebenswelt des Autors selber ansatzweise greifbar.

Hinsichtlich des ethischen Horizonts der Geschichten im *Er shi lu* dominieren volksreligiöse, neokonfuzianische und daoistische Ideen, während buddhistische Themen nur am Rande vertreten sind (Ausnahme: “Der Mönch in den Lushan-Bergen” [*Lushan seng*, S. 116-118]). Als Grundprinzip von Gerechtigkeit herrscht ein universales, auch von der Geister- und Götterwelt durchgesetztes Vergeltungsdenken, wie es auch in der längeren vernakulären Erzählung (sog. *huaben*) allgegenwärtig ist. Die landläufigen erzählliterarischen Topoi und Figurentypen (Unsterbliche, Bettler, Fischer, Recken, Füchsinnen usw.) werden oft recht konventionell behandelt. In Ausnahmefällen kommt es zwar zur Brechung eines gängigen Musters, welche allerdings ihrerseits bereits wieder zur Konvention geworden war, wie z.B. im Falle der Glück statt Verderben bringenden Füchsin in “Der Kaufmann aus Shu” (*Shu shang*, S. 36-37). Eine auffällige thematische Konzentration lässt sich im Bereich “ritterlicher” (*xia*) Rollen und Verhaltensweisen erkennen, welcher während der Qing-Zeit tatsächlich deutlich an Beliebtheit gewann (vgl. S. 47-48, 92-93, 94-95, 97-99, 101-102, 106-109, 124-127). Gerade an dieser Thematik lässt sich aber eine starke Tendenz zum Topischen erkennen.

Während YUE JUN wohl tatsächlich viele seiner Geschichten nach mündlichen Berichten von Freunden und Bekannten niederschrieb, griff er im Falle von “Hier war ich” (*Wolaiye*, S. 82-83) wohl eindeutig auf eine schriftliche Vorlage zurück. Der Autor vermerkt zwar lediglich, “dieser Vorfall könnte eine[r] Erzählung aus der Song-Zeit entstammen” (S. 83), aber er scheint die einzige bekannte frühe Version dieser Geschichte über den Einbrecherkönig von Hangzhou wohl auch gekannt zu haben.<sup>2</sup> Der kundige Übersetzer hat es nicht versäumt, auf diese mutmassliche Quelle hinzuweisen (S. 137). An dieser Stelle ist ein Lob auf den ungewöhnlich ausführlichen Anmerkungsapparat (S. 131-141) anzubringen, in welchem der Übersetzer keineswegs nur Sacherläuterungen aufgenommen hat, sondern mitunter auch Hinweise auf motivliche Parallelen in anderen Texten oder mögliche Quellen. Allerdings hätten die Quellenverweise um einiges präziser ausfallen dürfen. Zudem setzen die diversen sekundärliterarischen Kurzverweise eigentlich einen bibliographischen Nachweis voraus, der offenbar schlicht vergessen wurde.

Man merkt dem Übersetzungstext durchwegs an, was für ein erfahrener und sicherer Übersetzer Rainer SCHWARZ ist. Auch übersetzerische Schwierigkeiten wie Wortspiele oder Missverständnisse (z.B. S. 55) meistert er souverän. Der

2 SHEN CHU, *Xie shi* (Baibu congshu jicheng), S. 8b-10b; vgl. LING MENGCHU, *Erke paian jingqi* (2 Bde., Xianggang: Gudian wenxue chubanshe, o.J.), Kap. 39, Bd. 2, S. 754-756.

gewählte lakonische deutsche Sprachstil entspricht der sprachlichen Ökonomie der Vorlage recht genau. Dass sich das Lesevergnügen an diesem Band dennoch in Grenzen hält, liegt vielmehr an der Textauswahl, die sich wohl eher auf die längeren Texte hätte konzentrieren müssen, sowie am heterogenen Grundcharakter des *Er shi lu*. Religionswissenschaftler, Ethnologen und Volkskundler werden insgesamt wohl eher ihre Freude an diesem Buch haben als die Literaturwissenschaftler, denn an erzählliterarisch einigermaßen interessanten Texten findet sich in der getroffenen Auswahl leider nicht viel mehr als ein Dutzend. Insofern und angesichts der eindeutig akademischen Positionierung der Publikation wäre ein analytischer Motivindex zu allen Texten der Sammlung eine willkommene Zugabe gewesen.

Roland ALTENBURGER (Zürich)