

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 59 (2005)

Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 07.07.2025

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS – REVIEWS

Birmanische Handschriften, Teil 5, Katalognummern 901-1015. Zusammenge- stellt von Anne PETERS, herausgegeben von Heinz BECHERT. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutsch- land; Band XXIII; 5). 179 Seiten. – ISBN 3-515-08460-6.

Die im Einvernehmen mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und im Auftrag der Akademie der Wissenschaften in Göttingen von Hartmut-Ortwin FEISTEL herausgegebenen Orientalischen Handschriften in Deutschland sind bisher nicht nur in einer stattlichen Anzahl im Druck erschienen, sie repräsentieren auch eine Elite namhafter Forscher, die als Herausgeber und Kommentatoren hinter diesen Schriften stehen. Zu nennen wären da unter vielen anderen der Mongolist Walter HEISSIG, die Indologen Walter SCHUBRING und Klaus L. JANERT, die indische und nepalesische Handschriften herausgaben, Klaus WENK, der sich mit Thai-Manuskripten befasste, Ernst WALDSCHMIDT, Heinz BECHERT und Klaus WILLE, die sich Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden widmeten, während Tibetologen wie Manfred TAUBE, Dieter SCHUH und Peter SCHWIEGER für tibetische Handschriften und Blockdrucke zuständig waren. Die Frankfurter Buchmesse des Jahres 2004 hat die arabische Literatur in den Vordergrund gestellt. Welche Wichtigkeit dem Erbe dieser Literatur zukommt, lässt sich leicht an der Zahl und dem Inhalt der Hand- schriften ablesen, die beschrieben und veröffentlicht worden sind. Die Herausgeber und Kommentatoren türkischer und alttürkischer Handschriften sind so zahlreich, dass der mit einer anderen asiatischen Region befasste Leser Informationslücken erkennt. Zugleich fühlt er beim Studium des Verzeichnisses der Orientalischen Handschriften mit Recht Freude über die Leistungen der Asienwissenschaftler in Deutschland. Es sind Männer und Frauen, die nicht im Rampenlicht der Öffentlichkeit stehen, sondern in der Stille der Bibliotheken oder ihrer Arbeitsräume mit Akribie Handschriften zusammenstellen und beschreiben, um die Ergebnisse anderen Asienwissenschaftlern und Studenten der Asienwissenschaften zugänglich zu machen. Es wäre deshalb eine wichtige Ergänzung, wenn die Persönlichkeiten, die im Verzeichnis genannt sind, wenigstens kurz vorgestellt werden könnten. Oder wäre es wert, ein Lexikon

deutscher Asienwissenschaftler zu kompilieren? Jeder weiss heute, dass das Interesse Europas an Asien nicht nur in der Wissenschaft gross ist.

Heinz BECHERT, der nicht nur sanskritische, singhalesische und die vor uns liegenden Birmanischen Handschriften herausgibt und als Autorität in der Buddhismusforschung gilt, hat seinen Namen fest in die Geschichte der Asienwissenschaften eingeschrieben. Der nunmehr erhältliche Teil 5 der Handschriften wurde mit der gleichen Kompetenz wie Part 4 aus dem Jahre 2000 von Anne PETERS zusammengestellt. Sie hatte bereits Heinz Braun bei der Arbeit an dem voluminösen Part 3 assistiert und sich durch eine Reihe von Aufsätzen, wie z. B. “Ergänzendes zur Pāli-Quadrat-Schrift”, “Die birmanischen Kammavācā-Sammlungen mit neun Abschnitten” oder “Die Vinaya-Handschrift Ms. Or. fol. 502” einen Namen gemacht und nunmehr im Teil 5 der Handschriften erneut Beweise ihrer Sorgfalt und Geduld erbracht.

In diesem jetzt vorliegenden Teil 5 der Katalogreihe werden – wie schon im vorausgegangenen – ausschliesslich Kodizes vorgestellt, die sich in den Beständen der Bayerischen Staatsbibliothek in München befinden. Dennoch zeigt dieser Band mehrere Besonderheiten. Unter den insgesamt 115 Kodizes (Nr. 901-1015) befinden sich zwar wiederum religiös, literarisch und wissenschaftlich ausgerichtete Palmblatt-Kodizes mit insgesamt 110 Texten bzw. Textfragmenten, wobei zwischen einzelnen Texten und Sammelhandschriften mit zwei und mehr Texten unterschieden wird, doch im Anschluss daran lernen wir auch kulturgeschichtlich interessante Aufzeichnungen kennen, die vorwiegend medizinischen, astrologischen, magischen und ähnlichen Charakter tragen. Nicht zuletzt deshalb weisen die Beschreibmaterialien Besonderheiten auf. Vertreten sind in dieser Gruppe neben wenigen Palmblattschriften die in Myanmar wohlbekannten Parabaiks (in der Transliteration *pura puik*), und zwar 41 an der Zahl, darunter 8 schwarze und 33 weisse, die insgesamt den deutschen Namen *Faltbücher* haben. Ausserdem sind das 9 Baumwolltücher mit magischen Abbildungen, die als Amulette, Wandbilder oder Baldachine über Buddhafiguren verwendet wurden, 9 gebundene Papierhandschriften und 6 einzelne Blätter. Ins Auge fallend und erstaunlich aber ist: Der gesamte beschreibende Text wird – von der ins Englische übersetzten Einleitung (Seite XV-XIX) abgesehen – in deutscher Sprache präsentiert, nicht wie in den vorhergehenden Bänden in Englisch.

Ein Grund dafür wird nicht angegeben. Der englischsprachige Nutzer dürfte das stirnrunzelnd als Stilbruch abtun, dem deutschen Leser kann es recht sein, obwohl dieser im allgemeinen keine Schwierigkeiten hat, englische Texte zu lesen und zu übersetzen.

Leider musste eine starke Verkürzung der transliterierten einleitenden und abschliessenden Textpassagen in Kauf genommen werden. Auch konnten “die in den umfangreichen Kolophonen enthaltenen vielfältigen Informationen aus zeitlichen Gründen nicht mehr im bisherigen Umfang zur Verfügung gestellt werden” (vgl. Einleitung S. XIII). Das ist bei einem so grossen Unternehmen in der Tat bedauerlich, da so etwas auch in einem der folgenden Bände kaum nachgeholt werden kann.

Die Edition von Handschriften lebt unter anderem auch von der Feststellung genauer Daten. Im neuen Teil 5 sind nach Auskunft der von Anne PETERS verfassten Einleitung aber nur “etwas mehr als ein Drittel der vorgestellten Handschriften, Handschriftenfragmente und Objekte ... datiert” (S. X). Das ist bei der Auswahl bestimmter Objekte nicht verwunderlich. Bei den Palmblattschriften aber lag der Grund im Fehlen des Textendes, wo üblicherweise die Datierung zu finden ist. Wie schon im Part 4 stammen auch in Teil 5 mehr als 50% der Datierungen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Der Rest verteilt sich in etwa gleichem Mass auf die zweite Hälfte des 18. und die erste Hälfte des 19. und 20. Jh. Die älteste Handschrift wurde im Jahre 1760 verfasst. Die jüngste Datumsangabe, nämlich 1963, findet sich auf einem magischen Tuch.

Wichtig ist nicht nur für Myanmaristen die Transliterationstabelle, die bisher nur im Part 1 enthalten war. In der Tabelle im Teil 5 auf Seite XXIX wurde der myanmarische Konsonant vor dem *kha* allerdings verdrückt. Zu denken gibt das unterpunktete *m*. Wie im Part 1 der *Manuscripts* (S. XXII) dargestellt, wird auch im Teil 5 der eine leichte Nasalierung des vorangehenden Lautes anzeigende Anusvāra als *m̄*, nicht als *m̃* transliteriert. Zwar sind beide Möglichkeiten legitim, doch erinnert ein unterpunktetes *m* an einen Zerebrallaut. Ausserdem ist zu bedenken, dass in einschlägigen Werken, z. B. dem *Myanmar-English Dictionary* (YANGON 1993, dargestellt auf den Seiten XIII und IX), *m̃* verwendet wird und dass auch deutsche Verfasser von Pāli-relevanten Werken ein überpunktetes *m* verwenden. Befremdend ist, warum *Vokale in Kombination* und *Töne* unterschieden werden. Die myanmarische Sprache ist eine Tonsprache, das heisst auch die “*Vokale in Kombination*” sind Töne. Für den hier verwendeten Begriff *Abkürzung* sollte in Zukunft besser der Begriff *Sonderform* gewählt werden, auch wenn historisch gesehen eine Verkürzung stattgefunden hat.

Bekannte und weniger bekannte buddhistische, hin und wieder auch grammatisch orientierte Texte im Teil 5 offerieren die Kodizes 901 bis 952. Für den Studenten der Myanmaristik wäre es deshalb lehrreich, vor allem die nicht

wenigen Nissaya-Texte aufzuschlüsseln und Vergleiche mit der Sprache der Gegenwart zu ziehen. Hin und wieder folgt einem Nissaya zu einer Pāli-Passage myanmarische Prosa, Verse oder beides. Auch hier ist ein Ansatz für sprachliche Forschungen.

Das oben Gesagte gilt gleichermassen für die kulturgeschichtlichen Texte, denn die Volkskultur ist nicht nur in Myanmar, sondern in ganz Südostasien vom Animismus beeinflusst. Theoretisch unterscheiden wir den vorreligiösen Animismus, wie wir ihn auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung finden, und den Animismus, der in Symbiose mit der Religion besteht, weshalb er als Volksreligion bezeichnet wird. Das aber ist mehr als Animismus, denn dazu gehören der Ahnenkult, vielfältige magische Praktiken, Begräbnisriten und andere Kulte, die *mutatis mutandis* auch in Religionen übernommen worden sind. So spielt z. B. die aus der Buddhavita stammende Gestalt von Vasundhare (Pāli: *vasudharā*) aus dem Kodex 968 in Myanmar eine grosse Rolle. Noch heute wird die Sitte praktiziert, nach zeremoniellen Opfern aus einer Schale Wasser auf die Erde zu giessen, damit sie Zeuge der vollbrachten guten Tat sei. Die am langen Haar erkennbaren Statuen, die an buddhistischen Sakralbauten aufgestellt sind, gelten daher als Erinnerung an Buddhas Sieg über Māra. Zugleich sind sie Mahnung, Gutes zu tun. Selbst die astrologischen Illustrationen und Texte vom Faltbuch 980 haben ihre Bedeutung nicht eingebüsst. Die Planetengötter auf ihren Reittieren werden nicht nur gern figürlich dargestellt, sie besitzen u. a. Bedeutung bei der traditionellen Namensgebung, die sich von den Buchstaben ableitet, die dem entsprechenden Tag der Woche zugeordnet sind, an dem man geboren wurde.

Wie die beiden ausgewählten Beispiele zeigen, ist die Verknüpfung von buddhistischem Gedankengut mit Elementen des Volksglaubens durchaus eng und kann nicht nur in Myanmar nachgewiesen werden. In ganz Südostasien, und das ist das Besondere, gibt es eine Vermischung von Hoch- und Volksreligion, die wir als religiösen Synkretismus bezeichnen und der man heute noch auf Schritt und Tritt in der Praxis begegnet. Aus diesem Grunde verdienen auch die kulturgeschichtlich relevanten Kodizes der *Birmanischen Handschriften* Teil 5 bewahrt und interpretiert zu werden.

Annemarie ESCHE (Altlandsberg)

Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien. Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit. Herausgegeben von Wolfgang GANTKE, Karl HOHEISEL und Wassilios KLEIN. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. (Studies in Oriental Religions; vol. 49). 244 Seiten, 1 Photo, 15 Abbildungen, 1 Karte. – ISBN 3-447-04574-4.

Hans-Joachim KLIMKEIT, der Bonner Religionswissenschaftler, der sich weit über die Grenzen seines Fachs hinaus um die Zentralasien-Forschung verdient gemacht hat, ist am 7. Februar 1999 verstorben. Der vorliegende Gedenkband, zwei Jahre nach seinem Tod in der von ihm selbst und dem Bonner Mongolisten Walther HEISSIG begründeten Reihe *Studies in Oriental Religions* erschienen, umfasst zwanzig Beiträge aus der Feder von Autorinnen¹ und Autoren, die entweder seine direkten Schüler waren oder aber Kollegen, die ihm durch die Mitarbeit an verschiedenen Forschungsprojekten über lange Jahre hin verbunden waren. Klimkeits religionsgeschichtlicher Forschungsschwerpunkt lag in Zentralasien, genauer in den Gebieten entlang der Seidenstrasse, des bedeutendsten Handels- und Kommunikationsnetzes der Vormoderne. Er hat sich vor allem für die Religionsbegegnung und die hieraus resultierenden Transformationsprozesse, die sich in den schriftlich überlieferten Quellen der verschiedenen Religionen an der Seidenstrasse deutlich abgebildet haben, interessiert. Seine besondere Liebe galt sicherlich dem Manichäismus, einer Religion, die erst durch die an der Wende des 20. Jahrhunderts in Turfan und anderen Oasenstädten der Seidenstrasse ans Licht gekommenen Textfunde näher erschlossen werden konnte. Klimkeit verstand es wie kaum ein anderer Wissenschaftler, Fachgelehrte aus den verschiedenen asienwissenschaftlichen philologischen Disziplinen zur Mitarbeit in Projekten zu bewegen, die in einen übergeordneten kulturwissenschaftlichen Kontext eingebunden waren. Es nimmt daher nicht wunder, dass die in der Gedenkschrift versammelten Beiträge einen weiten Zeit- und Raumhorizont eröffnen und eine Vielzahl von Sprachen und Kulturen berühren. Zentraler Fokussierungspunkt aber bleibt die Seidenstrasse, deren Erforschung eine von einem Einzelnen allein gar nicht zu bewältigende

1 Bedauerlicherweise kommen lediglich zwei Wissenschaftlerinnen mit Beiträgen zu Wort. Hans-Joachim Klimkeit hat während seiner fast dreissigjährigen Lehrtätigkeit in Bonn schon zu einer Zeit, als die Förderung von Frauen in der Wissenschaft noch nicht in aller Munde war und zur *political correctness* gehörte, Studentinnen nachdrücklich zur akademischen Qualifikation ermutigt. Auch die Autorin dieser Buchbesprechung gehört zu den Frauen, die er immer wieder unterstützt und gefördert hat.

Sprachenkompetenz erfordert und daher die interdisziplinäre Zusammenarbeit geradezu herausfordert.

Die Gedenkschrift wird eröffnet mit dem Nachruf, den Klimkeits Freund und Kollege, der Mongolist und Tibetologe Klaus SAGASTER, am 14. Juli 1999 in der 421. Sitzung der Klasse der Geisteswissenschaften der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften gehalten hat. SAGASTER berichtet nicht nur biographische Einzelheiten aus dem Leben seines Freundes, sondern zeichnet auch die enge Verflechtung seiner Biographie und seines wissenschaftlichen Werdegangs nach. Ulrich VOLLMER, der langjährige wissenschaftliche Mitarbeiter am Seminar für Vergleichende Religionswissenschaft der Universität Bonn, hat die verdienstvolle Aufgabe in Angriff genommen, im zweiten einleitenden Beitrag eine Bibliographie von Klimkeits literarischem Schaffen zu erstellen, die insgesamt 360 Titel in einem Zeitraum von fast 35 Jahren umfasst, ergänzt durch eine Liste der von ihm abgehaltenen Lehrveranstaltungen seit dem Sommersemester 1969 und der von ihm betreuten Promotions- und Habilitationsprojekte. Bei der Durchsicht der Titel der von Klimkeit abgehaltenen Lehrveranstaltungen habe ich mich noch einmal lebhaft an die Jahre 1978 bis 1983 erinnert, in denen ich fast sämtliche von Klimkeits Lehrveranstaltungen besucht hatte und mir so den Grundstock meines religionsgeschichtlichen Wissens erworben habe. So ist diese Rezension auch dem Gedenken an einen meiner wichtigsten akademischen Lehrer gewidmet.

Nach den beiden Würdigungen der Persönlichkeit Klimkeits als Mensch, akademischer Lehrer und Forscher folgen die einzelnen Beiträge der Gedenkschrift in alphabetischer Reihenfolge. Obwohl eine solche alphabetische Anordnung stets ihre Berechtigung hat, habe ich doch bedauert, dass die Gliederung nicht nach Sachthemen vorgenommen wurde. Sie hätte der Leserin eine schnellere inhaltliche Orientierung erlaubt. Im folgenden werde ich die einzelnen Beiträge nach Sachkriterien geordnet und nicht in der Reihenfolge, wie sie in der Gedenkschrift abgedruckt sind, besprechen.

Von den zwanzig Beiträgen sind drei methodisch-systematischen Fragestellungen gewidmet. Gregor AHN beschäftigt sich in seinem Beitrag “‘Zwei Prinzipien und drei Zeiten’. Divergierende Modelle von Religionsgeschichtsschreibung am Beispiel von Manichäismus und Zoroastrismus” mit einem der wichtigsten Probleme der neueren religionswissenschaftlichen Forschung, der Konstituierung von Religionen als Gegenständen religionshistorischer Forschung. Nach dem Ende der universalhistorischen Entwürfe von Religionsgeschichte betreiben Religionsforscherinnen und -forscher heute zumeist mikrohistorische

Studien, sowohl lokal als auch zeitlich eng begrenzt. Dies zieht eine extreme Fragmentierung der religionsgeschichtlichen Deskription nach sich, die es nach Meinung des Autors fast unmöglich macht, religionsgeschichtliche Kontinuitäten, die über einen längeren Zeitraum für die Selbstwahrnehmung religiöser Traditionen wirksam sind, als solche auszuweisen. Am Beispiel der manichäischen und zoroastrischen Religionsgeschichte zeigt AHN einen Ausweg aus dem Dilemma religionsgeschichtlicher Deskription, die sich zwischen homogenisierender universalhistorischer Betrachtung und fragmentierender mikrohistorischer Studie bewegt, indem er die rezeptionsgeschichtlichen Kontinuitäten innerhalb dieser religiösen Traditionen in den Mittelpunkt des Interesses rückt. Die Fokussierung auf rezeptionsgeschichtliche Dynamiken ermöglicht ihm zufolge, jenseits essentialisierender Verortungen des “Wesens” einer religiösen Tradition ihre trotzdem vorhandenen Kontinuitätsmerkmale und deren komplexe Transformationsprozesse in wechselnden historischen Kontextualisierungen zu beschreiben.

Der zweite, in seinem Anspruch systematische Beitrag ist einem kulturwissenschaftlichen Thema gewidmet, das immer wieder die öffentliche Diskussion in den letzten Jahren bestimmt, der Frage nach den geographischen Grenzen Europas zu Asien bzw. der kulturellen Identität Europas. Der Sinologe Helwig SCHMIDT-GLINTZER behandelt in seinem essayistischen Beitrag “Eurasien als kulturwissenschaftliches Forschungsthema” diese Frage, indem er den Fokus weg von Europa und Asien als kulturell determinierten Grössen auf den neuerdings wieder vermehrt gebrauchten Begriff “Eurasien” lenkt. Diesem Begriff geht er in historischer Perspektive nach, wobei er mancherlei Ausflüge in die deutsche Literaturgeschichte unternimmt. Neben den historischen Implikationen des Begriffs streift SCHMIDT-GLINTZER ebenfalls seine politischen und wissenschaftspolitisch relevanten Dimensionen. Eine neue Perspektive auf eine altbekannte und inzwischen gut untersuchte Problematik zeigt der Autor jedoch nicht auf. Sein Essay beleuchtet lediglich streiflichtartig einzelne Facetten der kulturwissenschaftlichen Europa/Asien/Eurasien-Diskussion, lässt jedoch einen pointierten eigenen Standpunkt vermissen.

Wolfgang GANTKES Homage an seinen akademischen Lehrer, “Mut zur Offenheit: Erinnerungen an Hans-Joachim Klimkeit und einige seiner zentralen Überlegungen zur religionswissenschaftlichen Methodendiskussion”, arbeitet vielleicht am deutlichsten von allen Beiträgen Klimkeits zentrales methodisches Anliegen heraus, die Etablierung einer “problemorientierten Religionsphänomenologie”. Zu diesem grossen Projekt hat Klimkeit vielfältige Beiträge geleistet.

Einer der wichtigsten war sicherlich sein Versuch einer historischen Fundierung der Religionsphänomenologie. GANTKE betont, dass unter dem "Dach" der akademischen Disziplin Religionswissenschaft nicht nur eine Familie, sondern mehrere wohnen, und dass auch in der gegenwärtigen Methodendiskussion innerhalb der Religionswissenschaft einem Methodenpluralismus, der die vielerorts gescholtene Religionsphänomenologie miteinschliesst, stets der Vorzug gegeben werden sollte. Obwohl ich selbst gegenüber der Religionsphänomenologie vor allem aufgrund ihres unscharfen, theoretisch nicht fundierten "Verstehens"-Begriffs grundlegende methodische Bedenken habe, sind doch die – inzwischen wenigen – Stimmen, die die Relevanz religionsphänomenologischer methodischer Zugänge betonen und diese neu zu begründen versuchen, für die allgemeine Theoriediskussion in der Religionswissenschaft von grosser Bedeutung.

Die Mehrzahl der hier vorgelegten Beiträge beschäftigt sich aus unterschiedlichen Perspektiven mit dem Kultur- und Religionskontakt zwischen Manichäismus, Buddhismus und Christentum an der Seidenstrasse, ein Thema, das Hans-Joachim Klimkeit besonders am Herzen lag.² Manfred HUTTER, Klimkeits Nachfolger in Bonn, rekapituliert in seinem Aufsatz "Mani als Maitreya" noch einmal die schon bekannten Bezugnahmen im manichäischen Schriftgut auf den zukünftigen Buddha Maitreya und diskutiert sie im Lichte ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis und die missionarische Tätigkeit der Manichäer im Ostiran und Zentralasien. Ebenfalls mit Maitreya beschäftigt sich der Beitrag des Freiburger Turkologen Jens Peter LAUT, "Die "begangenen" und "angehäuften" Sünden. Ein nur scheinbar verlorenes Fragment der Murtuker Handschrift der alttürkischen *Maitrisimit*". LAUT legt hier die Transkription und Übersetzung eines alttürkischen Fragments aus Murtuk, T III 118 β, vor, das seinerzeit in der Berliner Turfan-Sammlung verlorengegangen war und erst 1998 von Peter ZIEME wiedergefunden wurde unter der Signatur U 1189. Das Fragment gehört dem 24. Kapitel der *Maitrisimit* an und enthält einen Teil einer Belehrung der Mönche durch den Buddha Maitreya über die karmischen Auswirkungen von Handlungen. Die beigelegten Faksimileabbildungen des Fragments ermöglichen eine Überprüfung der Transkription, die jedoch angesichts der gewohnten Sorgfalt von LAUT fast unnötig ist. Für die religionsgeschicht-

2 S. z.B. seine Publikation *Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstrasse*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1986 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften; 283).

liche Rekonstruktion der buddhistischen Lehre an der Seidenstrasse haben solche Übersetzungen grosse Bedeutung.

Hubert SEIWERT rückt in seinem Beitrag “Militante buddhistische Mönche und Maitreya-Glaube im chinesischen Mittelalter” ebenfalls Maitreya ins Zentrum seiner Untersuchung, jedoch im Kontext des Buddhismus im China des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung. Er versucht nachzuweisen, dass Erwartungen einer nahenden Endzeit, die in der “volksreligiösen Tradition” (S. 203) eine grosse Rolle spielten, von einem Teil des buddhistischen Klerus aufgegriffen und mit der Endzeiterwartung des zukünftigen Buddha Maitreya verbunden wurden. SEIWERT stellt die interessante These auf, dass in China in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung zwischen einem “orthodoxen” und einem “heterodoxen” Buddhismus unterschieden werden kann. Diejenigen, die einem “heterodoxen” Buddhismus anhängen, hielten sich nicht an den Vinaya und hatten sogar teilweise den Zölibat aufgegeben. Darüber hinaus führte die bei diesen Gruppierungen populäre millenaristische Vorstellung vom Kommen des Maitreya zu wiederholten Versuchen, die neue, eschatologische Ordnung herbeizuzwingen. Es kam zu teilweise äusserst gewalttätigen Rebellionen, an denen häufig Mönche beteiligt waren, die sich in militanten Aktionen vor allem gegen den “orthodoxen” Klerus wandten. Das hier vorgestellte Szenario bedarf sicherlich noch einer solideren Quellenbasis. Darüber hinaus ist eine Problematisierung der Termini “Orthodoxie” und “Heterodoxie” im Kontext des Buddhismus notwendig, die auch die kürzlich erschienene Monographie von SEIWERT³ religionssystematisch noch nicht geleistet hat.

Claudia WEBER untersucht in ihrem Beitrag “Wenn sie meinen Namen anrufen...” mögliche Einflüsse zwischen buddhistischen Anrufungen des Namens des Buddha Amitābha in der alttürkischen buddhistischen Literatur und der Anrufung des Namens des hl. Georg in einer alttürkischen Fassung der nestorianischen Georgs-Passion aus Zentralasien. Aufgrund eines inhaltlichen und chronologischen Vergleichs der vorhandenen Quellen kommt sie zu dem Schluss, dass die nestorianischen und buddhistischen Texte, so frappierend auf den ersten Blick die Ähnlichkeiten hinsichtlich der Namensanrufung des Buddha Amitābha und des Heiligen Georg sein mögen, doch beide unabhängig voneinander entstanden sein müssen. Ihr kleiner Beitrag ist eine Mahnung, sich nicht von ober-

3 H. SEIWERT, in collaboration with MA XISHA, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Leiden und Boston 2003 (China Studies; vol. 3), S. 161-164.

flächlichen strukturellen Ähnlichkeiten voreilig dazu hinreissen zu lassen, Beeinflussungen und Abhängigkeiten zu konstatieren.

Wie Jens Peter LAUTs Aufsatz ist auch Peter ZIEMES “Alttürkische Fragmente aus dem *Devatāsūtra*” ein Beitrag zur Grundlagenforschung. ZIEME bietet eine Edition und Übersetzung einiger alttürkischer Fragmente aus der Turfan-Sammlung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, die mit dem *Devatāsūtra*, einem wahrscheinlich sehr frühen Hīnayāna-buddhistischen Werk, das in der Indiangeschichte des Rašīd ad-Dīn erwähnt wird, übereinstimmen. ZIEME stellt insgesamt sechs Fragmente des Sūtras vor, die vielleicht aus einer chinesischen Version übersetzt wurden, obwohl nicht für alle Fragmente Vorlagen im Chinesischen existieren. Der Edition und Übersetzung sind, wie im Beitrag von LAUT, ebenfalls die Fragmente in Faksimile beigelegt.

In sogdischer Sprache liegen uns sowohl christlich-nestorianische als auch Mahāyāna-buddhistische Texte vor, die für eine ganze Reihe christlicher und buddhistischer Termini, die aus unterschiedlichen Sprachen übersetzt wurden, das gleiche sogdische Wort verwenden. Dieses Faktum führt Rudolph KASCHEWSKY in seinem Aufsatz “Das Sogdische – Bindeglied zwischen christlicher und buddhistischer Terminologie” zu der Annahme, dass im Umkehrschluss angenommen werden könne, dass “auch die beiden zugrundeliegenden “ursprünglichen” Wörter als gleichbedeutend, d.h. von beiden Religionen anerkannt erwiesen” (S. 121) sind. Wenn im Sogdischen also das lateinische *poenitentia* mit dem gleichen Wort wie das tibetische *gyod pa* wiedergegeben wird, so können wir tib. *gyod pa* daher guten Gewissens als “Reue, Busse” übersetzen und müssen nicht auf nicht religiös besetzte Termini zurückgreifen. KASCHEWSKY geht es mithin um die Möglichkeit einer grundsätzlichen Übersetzbarkeit religiöser Texte. Seine These versucht er mit einer Zusammenstellung einer Reihe sogdischer Termini und ihrer christlichen bzw. buddhistischen Entsprechungen zu untermauern. KASCHEWSKY schränkt die Tragweite seiner These jedoch insofern ein, als er darauf hinweist, dass zuweilen das gleiche sogdische Wort in einem buddhistischen Text eine andere Bedeutung hat als in einem christlichen Text. Gleiche Wortwahl kann daher nicht unbesehen als Indiz für die gleiche Bedeutung genommen werden.

Zwei Beiträge beschäftigen sich mit dem Manichäismus, der Klimkeit so am Herzen gelegen hatte. Werner SUNDERMANN diskutiert in “Das Leiden und Sterben Jesu in manichäischer Deutung” den Stellenwert der doketischen Christologie in der manichäischen Lehre. In der Forschung ist die Meinung geteilt, ob das Leiden und Sterben Jesu (nur des Menschen Jesus, nicht von Jesus dem

Glanz oder die Lebendige Seele) als ein wirkliches, reales Geschehen von Mani verstanden wird, oder ob Jesus nur dem Anschein nach den Kreuzestod erlitt. Die manichäischen Textzeugnisse sind hier nicht eindeutig. SUNDERMANN zitiert neben Textaussagen aus dem *Šābuhragān* des Mani, die das nur scheinbare Leiden Jesu belegen, ein bisher unveröffentlichtes mittelpersisches Fragment einer manichäischen Lehrschrift, die den manichäischen Dokerismus eindrücklich belegt. Neben diese Textzeugnisse stellt SUNDERMANN jedoch manichäische Textpassagen, die die Realität von Jesu Leiden und Sterben beschreiben. Aufgrund der Divergenz der Quellenaussagen kommt er zu dem Schluss, dass die manichäische Christologie sowohl einen leidlosen als auch einen leidenden Dokerismus vertrat, diese beiden unterschiedlichen doketischen Interpretationen jedoch ein diachrones Muster aufweisen: Der leidlose Dokerismus stellt nach SUNDERMANN “die ursprüngliche und authentische Form des manichäischen Dokerismus” (S. 217) dar, während der leidende Dokerismus “eine spätere Entwicklung” (ebenda) ist.

Peter NAGEL diskutiert in seinem Aufsatz “Manichäisches im syrischen *Liber Graduum*” mögliche manichäische Einflüsse auf die Lehren des *Liber Graduum*, das im 4. Jahrhundert von einem anonymen Autor wahrscheinlich im römisch-persischen Grenzgebiet abgefasst worden ist. In diesem Traktat wird die christliche Gemeinde in die *perfecti* und die *iusti* eingeteilt. Die “Vollkommenen” zeichnen sich dadurch aus, dass sie ehe- und besitzlos leben, keinen festen Wohnsitz haben und keiner körperlichen Arbeit nachgehen. Besonders der letztgenannte Aspekt wird im *Liber Graduum* betont. Die Vollkommenen sind darauf angewiesen, dass die “Gerechten” ihnen Almosen zukommen lassen, ein barmherziger Akt, der es diesen wiederum ermöglicht, einen Anteil am Heil zu erlangen. Gerechte und Vollkommene stehen in einem reziproken Verhältnis zueinander: Die einen haben vollkommenen Anteil am Heil, die anderen erwerben einen Anteil am Heil, indem sie die durch körperliche Arbeit erworbenen Früchte den ersten zukommen lassen. Diese Bipolarität der Gemeinde vergleicht NAGEL mit der manichäischen Einteilung in *electi* und *auditores*. Die strukturelle Ähnlichkeit ist in der Tat verblüffend, hinsichtlich ihrer Kontextualisierung lassen sich jedoch grosse Unterschiede erkennen: Während die Zweiteilung der Gemeinde im *Liber Graduum* als eine Folge des Hochmuts des ersten Menschen, Adam, und seiner Vertreibung aus dem Paradies interpretiert wird, sehen die Manichäer Arbeit, die im damaligen historischen und sozialen Kontext vor allem landwirtschaftliche Tätigkeit bedeutete, als eine Verletzung des Lichtkreuzes, das in sämtlicher Materie eingeschlossen ist. Der inhaltliche

Kontext ist damit ein signifikant anderer. Ob sich aus den strukturellen Ähnlichkeiten eine tatsächlich historisch fassbare Beeinflussung konstruieren lässt, bleibt denn auch dahingestellt.

Die restlichen sieben Beiträge der Gedenkschrift sind recht divergenten Themen gewidmet. Helmut EIMER, der Klimkeit in langjähriger Zusammenarbeit verbunden war, geht den verschiedenen tibetischen Versionen des “Sūtra der acht Erscheinungen” nach, eines ursprünglich chinesischen tantrischen Werkes, das vor allem bei den Uiguren und in der Folge auch im tibetischen und mongolischen Kulturraum verbreitet war. Seine Beobachtungen sowohl zu dem Sūtra als auch zu dem in tibetischen *gZungs bsdus*-Sammlungen enthaltenen Text *’Phags pa gnam sa snang brgyad ces bya ba theg pa chen po’i mdo*, “Mahāyānasūtra genannt ‘die acht Himmels- und Erd-Erscheinungen’” möchte ich hier ergänzen hinsichtlich des Vorkommens des Textes im mongolischen Kanjur und in den mongolischen *gZungs bsdus*-Ausgaben. EIMER weist auf die mongolische Übersetzung des Sūtras hin, die wesentlich umfangreicher als der tibetische Kanjur-Text (S. 66) und in der gedruckten mongolischen Kanjur-Ausgabe enthalten ist. In dem handschriftlich überlieferten mongolischen Kanjur, der in St. Petersburg aufbewahrt wird und wohl in die ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts datiert werden kann, finden wir das Sūtra der acht Erscheinungen nicht. Es wird ebenfalls nicht erwähnt in dem im ersten Band *Dandir-a* der Petersburger Handschrift enthaltenen *dKar chag*.⁴ Die Kangxi 46 (1707) gedruckte zweibändige Ausgabe der mongolischen *gZungs bsdus*-Übersetzung, die von dem bekannten Übersetzer Surum / Sürüm angefertigt worden ist, enthält hingegen im zweiten Band, den “kurzen Sūtras” (*Tarnis-un quriyangyui*), eine mongolische Übersetzung des *’Phags pa gnam sa snang brgyad ces bya ba theg pa chen po’i mdo*⁵ unter dem Titel *Qutuy-tu*

4 Dieser *dKar chag*, “Inhaltsverzeichnis, genannt ‘Licht der Sonne’, das die zahlreichen kostbaren Lehren verbreitet, Dharma des Sugata” (*sayibar oduysan-u jarliy nom erdeni-yin toy-a šasin-i delgeregülgüči naran-u gerel nere-tü yarčay*), bildet nicht den Inhalt des Kanjur ab, sondern stellt wiederum eine Stufe in der Konstituierung desselben dar, vgl. Z. K. KAS’JANENKO, *Katalog Peterburgskogo rukopisnogo “Gandžura”*. Sostavlenie, vvedenie, transliteracija i ukazateli, Moskva 1993, S. 10, sowie DIES., “Oglavlenie mongol’skogo ‘Gandžura’ pod nazvanijem ‘Solnečnyj svet’”, in: *Pis’mennye pamjatniki Vostoka: Istoriko-filologičeskie issledovanija*, Ežegodnik, 1978-1979, Moskva, 1987, S. 177.

5 *Tarnis-un quriyangyui*, Pekinger Blockdruck, Band II, po, Fol. 232r5-239r17, s. K. KOLLMAR-PAULENZ and Dorothea HEUSCHERT, *A Catalogue of the Tibetan, Mongolian and Manchu Collection of Block-Prints and Manuscripts Preserved at the University Library of the*

oytaryu-i yajar-un naiman gegen neretü yeke kölgen sudur, allerdings ohne Kolophon. Der Text ist 7 Folios lang, weniger umfangreich als der gleichnamige Text der gedruckten Kanjur-Ausgabe (10 Folios Länge). Im 19. Jahrhundert waren kleine “Taschenbuchausgaben” populärer Werke, meistens Stotras und Dhāraṇīs, bei den Wanderlamas, *badarči*, und auch den Gläubigen in der Mongolei sehr beliebt. Walther HEISSIG erwähnt unter den oft als Faltpuch erschienenen kleinformatigen Werken auch ein Exemplar dieses Werks, unter dem Titel *Qutuγtu oytaryui naiman gegegen neretü sudur*.⁶ Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, dass R. O. MEISEZAHN in seiner Abhandlung “Über zwei mDo-mañ Redaktionen und ihre Editionen in Tibet und China”⁷ recht ausführlich über das *gNam sa snang brgyad ces bya ba theg pa chen po'i mdo* handelt. In der von Tāranātha redigierten Textsammlung findet sich das *gNam sa snang brgyad* in der zweiten Abteilung, den “kurzen Sūtras” (*mdo phran skor*), unter der Nr. *po*, was exakt der Anordnung in der oben erwähnten mongolischen *gZungs bsdus*-Sammlung von 1707 entspricht. Dies kann als erstes Indiz gewertet werden, dass die mongolischen *gZungs bsdus*-Ausgaben sich wohl ebenfalls auf die von Tāranātha besorgte Ausgabe zurückführen lassen.

Walther HEISSIG wirft anhand des von ihm angefertigten Übersetzungsausschnitts aus einem daghurischen Schamanengesang die Frage nach der Entstehung des Motivkomplexes des weisshaarigen, bärtigen alten Mannes auf, der sowohl im mongolischen Märchen als auch in den Erzählungen vom Weissen Alten (*Čayan ebügen*) eine wichtige Rolle in den autochthonen religiösen Vorstellungen spielt. In dem 19zeiligen Ausschnitt werden der Weg des Schamanen in die Unterwelt, das Reich des Erlig Khan, die von dem Schamanen mitgebrachten Geschenke von zwei Ziegen, der Palast des Erlig Khan sowie der Kampf des Schamanen und sein Sieg über die Krankheit, den er erringt, geschildert. Der Gesang zeigt in der Beschreibung des Palastes des Herrn der Unterwelt und in der Gestalt des Erlig Khan selbst erstaunlich wenig tibetisch-buddhistischen Einfluss. HEISSIG wirft angesichts der Schilderung des Erlig Khan als weissbärtiger Alter die Frage auf, ob diese mythische Gestalt nicht mit den Hilfsgeistern des Schamanen, den *Ongyod*, in Verbindung gebracht werden

Catholic University of Leuven/ Belgium, 1998 (unveröffentlicht), Mong. 10, S. 54. Vgl. auch W. HEISSIG, *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache*, Wiesbaden 1954 (Göttinger Asiatische Forschungen; Bd. 2), Nr. 13, S. 22-23.

6 HEISSIG, *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke*, S. 162, Nr. 202.

7 *Zentralasiatische Studien*, 2, 1968, S. 76 [S.67-149].

kann, die zuerst als Ahnherren des Klans verehrt wurden. Diese These kann jedoch erst durch weitere Erforschung der mündlichen und schriftlichen autochthonen mongolischen Überlieferungen verifiziert werden.

In ihrem Beitrag “Bhikṣunī Lakṣmī, Nāgārjuna and the Eleven-headed, Thousand-armed Avalokiteśvara” beschäftigt sich Adelheid HERRMANN-PFANDT mit der Entstehung der Ikonographie des elfköpfigen und tausendarmigen Avalokiteśvara. Sie schildert die ikonographische Entwicklung dieser im tibetischen Kulturraum äusserst populären Form des Avalokiteśvara anhand der zur Verfügung stehenden ikonographischen und textlichen Zeugnisse. Aufgrund der schwierigen Datierungssituation kann sie lediglich inhaltliche Gründe für ihre These, die elfköpfige und tausendarmige Form des Avalokiteśvara sei wahrscheinlich auf die Bhikṣunī Lakṣmī zurückzuführen, geltend machen, die mir jedoch überzeugend scheinen. Zu Bhikṣunī Lakṣmīs Vision des elfköpfigen und tausendarmigen Avalokiteśvara siehe jetzt auch Franz-Karl EHRHARD in seiner Monographie *Die Statue und der Tempel des Ārya Va-ti bzang-po*,⁸ Anm. 253, S. 448-9.

Karl HOHEISEL, der zwei Jahrzehnte lang zusammen mit Hans-Joachim Klimkeit in Bonn gelehrt hat, berichtet in seinem Beitrag “Judentum an den Seidenstrassen” über ein gemeinsames Seminar-Projekt, das Klimkeit und er schon lange geplant hatten, dessen Verwirklichung jedoch immer wieder verzögert wurde aufgrund der schlechten Quellenlage. Die Präsenz des Judentums an der Seidenstrasse ist seit der Antike wohlbekannt; es sind jedoch erstaunlich wenig Textzeugnisse (nur zwei!) überliefert. HOHEISEL kommt das Verdienst zu, die wenigen verfügbaren Daten über die Präsenz von Juden an der Seidenstrasse zusammengestellt und in diesem Aufsatz dargestellt zu haben. Lediglich ergänzend ist zu erwähnen, dass die Auswertung archäologischer Funde in Baktrien, wo immerhin schon für Merv im 3. Jahrhundert die Präsenz von Juden durch Keramikfunde, auf denen hebräische Namen eingebrannt sind, belegt werden kann, wahrscheinlich für die Zukunft neue Ergebnisse erhoffen lässt.

Während die meisten Autorinnen und Autoren des Gedenkbands mit ihren Beiträgen an Klimkeits Forschungsleidenschaft, die Seidenstrasse, anknüpfen, macht der Beitrag von Norbert KLAES eine Ausnahme. Auch er nimmt direkt Bezug auf Klimkeits Forschung, aber sozusagen auf den “jungen” Klimkeit, der in Indien geboren und aufgewachsen ist als Sohn eines christlichen Missionars.

8 *Ein Beitrag zu Geschichte und Geographie des tibetischen Buddhismus*, Wiesbaden 2004 (Contributions to Tibetan Studies; vol. 2).

Klimkeit hatte, damals eine Pionierleistung, 1981 ein Werk zum politischen Hinduismus verfasst.⁹ KLAES knüpft an dieses Werk an und diskutiert in seinem Aufsatz “Wer ist ein ‘Hindu-Christ’? – Zwischen Hindu-Nationalismus und christlicher Inkulturation” das Spannungsverhältnis zwischen der nationalistischen *hindutva*-Idee und Christ-Sein in Indien, angesichts des auf der politischen Bühne inzwischen salonfähigen Hindu-Nationalismus und der kommunalistischen Konflikte, denen auch Christen in Indien immer mehr ausgesetzt sind, eine politisch brisante Frage. Am historischen Beispiel des “Hindu-Katholiken” Brahmabhandhab Upādhyāy (1861-1907) zeigt KLAES einige Facetten christlicher Identitätsbildung in Indien auf. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als noch zwischen “Natur” und “übernatürlicher” Offenbarungsreligion unterschieden wurde, konnten Hindu-Sozialisationsformen wie das Konzept des *varnāśramadharmas* als das “Wesen” der indischen Kultur verstanden werden, während zur gleichen Zeit das Christentum als Offenbarungsreligion in seinem universalistischen Anspruch ernstgenommen wurde. Hindu-Partikularität und christliche Universalität liessen sich in einer Hindu-christlichen Identität neu entwerfen. Dies ist heute nicht mehr ohne weiteres möglich. Das Hindu-nationalistische, inklusivistische Verständnis von *hindutva* blendet soziale, kulturelle und religiöse Unterschiede auf für die betroffenen Gruppen nicht akzeptable Weise aus und führt damit letztlich zur gewaltsam durchgesetzten Zwangshomogenisierung der indischen Bevölkerung. KLAES stellt die verschiedenen Hindu-nationalistischen wie auch die indisch-christlichen Perspektiven recht differenziert dar, lediglich die Hindu-religiösen Traditionen verkürzt er zu einseitig auf die monistischen Traditionen des Advaita-Vedānta, die seit einigen Jahrzehnten in indischen intellektuellen Kreisen *en vogue* sind und sogar eine Universalisierung durch Swami Dayananda Sarasvati und andere erfahren haben.¹⁰

Wassilios KLEIN vergleicht in seiner Studie “Zur Struktur von Beichtspiegeln und Gebotstafeln” sieben Texte aus unterschiedlichen kulturellen und religiösen Kontexten zu unterschiedlichen historischen Zeiten, einen ägyptischen, jüdischen, christlichen, muslimischen, zoroastrischen, buddhistischen und manichäischen Beichttext und kommt zu dem Schluss, dass allen sieben Texten

9 H.-J. KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*, Wiesbaden 1981.

10 S. hierzu A. WILKE, “Der vedische Weltbürger. Zur Globalisierung der Advaitavedānta-paramparā zwischen Traditionalismus und Auto-Orientalismus”, in: P. SCHALK et al. (Hg.), *Religion im Spiegelkabinett. Asiatische Religionsgeschichte zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*, Uppsala 2003, S. 321-356.

ein in den Texten selbst nicht explizierter zweiteiliger Aufbau gemeinsam ist. Sie beginnen alle mit Aussagen, die das Verhältnis der Gläubigen zur Gottheit oder die innere Verfasstheit der Gläubigen thematisieren, dann erst folgen die konkreten ethischen Gebote. KLEIN versteht die Herausarbeitung struktureller Gemeinsamkeiten in divergenten Texten, die zudem einen völlig unterschiedlichen Stellenwert in den einzelnen Traditionen haben, als einen Beitrag zur Entdeckung von Gemeinsamkeiten in religiösen Traditionen, die “Chancen für kulturübergreifend akzeptierte politische Problemlösungen in Bereichen wie Menschenrechte, Friedensarbeit, Ökologie oder Bioethik bietet” (S. 164).

Bernhard MAIER widmet in seinem kleinen Beitrag einigen Ausdrücken aus der 113. Sure des Qur’ān einige Überlegungen. Die Metapher “Herr des Frühlichts” erinnert ihm zufolge an das alttestamentliche Bild vom Tagesanbruch als Zeit der Errettung. Mehr noch beschäftigt er sich aber mit dem Bild vom unheilstiftenden “Neider”, das in unterschiedlichen kulturellen Kontexten in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung auftaucht. Da sowohl in ägyptischen wie auch griechischen, nicht-christlichen wie christlichen Kontexten Dämonen und Teufel häufig als neiderfüllt angesehen wurden und die Lebenden sich durch die neidischen Dämonen bedroht fühlten, folgert MAIER, auch in dem qurani-schen “Neider, wenn er neidet” (Sure 113, 5) “keinen missgünstigen Menschen ..., sondern vielmehr einen nächtlichen Dämon zu sehen” (S. 177). Da diese Feststellung jedoch lediglich spekulativ ist, wird sie von MAIER selbst relativiert und in die Unverbindlichkeit einer allgemein menschlichen Situation, “wenn das erste Licht des erwachenden Tages die düsteren Gedanken und quälende Ängste der Nacht verscheucht” (S. 178), transportiert.

Wie so häufig für Sammelwerke vom Charakter einer Festschrift oder Gedenkschrift festzustellen ist, sind die Einzelbeiträge auch in dieser Gedenkschrift von recht unterschiedlicher wissenschaftlicher Qualität. Das allen Beiträgen gemeinsame Anliegen, den verstorbenen Lehrer oder Kollegen zu würdigen, verbietet es, ein allzu scharfes Urteil zu sprechen. Insgesamt ist es den Herausgebern gut gelungen, die ganze Breite von Klimkeits Forschungsinteressen in den einzelnen Beiträgen abzubilden.

Karénina KOLLMAR-PAULENZ (Bern)

Francine HÉRAIL: *Notes journalières de Fujiwara no Sukefusa: Traduction du "Shunki"*. Tome deuxième (1040-1054). Genève: Librairie Droz S.A., 2004. (École Pratique des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques. Hautes Études Orientales; 37 / Extrême Orient; 3). – VIII, 800 pp. – ISBN 2-600-00896-9.

Das Tagebuch des Fujiwara no Sukefusa, dessen ersten Band Francine HÉRAIL bereits 2001 herausgegeben hat, ist eine Chronik über den Tagesablauf am Kaiserhof. Diese Aufzeichnungen gehören in die lange Reihe japanischer Chroniken. Da sind eingeschlossen die eigentlichen Geschichtswerke wie das *Nihon shoki* von 720, das in dreissig Kapiteln von den mythischen Anfängen bis zum Jahr 696 das Entstehen des japanischen Staates darstellt. Dazu kommen die Aufzeichnungen über die alljährlichen staatlichen Feiern. Im Besonderen ist auf den Jahreszyklus der Feste des Hauses Ononomiya hinzuweisen, verfasst von Fujiwara no Sanesuke. Ein Tagebuch, *Chûyûki*, schrieb Fujiwara no Munetada (1064-1141). Anekdotensammlungen geben ebenfalls Einblick in das Leben am Hof, über Gewohnheiten des Klerus, über die Eigenheiten der Literaten. Interessant ist das *Honchô reisô* – Kunstwerke unseres Landes – kompiliert von Takashima no Moriyoshi im Jahre 1010. In fünfzehn Abschnitten werden u.a. die vier Jahreszeiten, Landschaften, Architektur, ebenfalls die dichterisch gestalteten Tugenden des Kaisers geschildert.

Fujiwara no Sukefusas Chronik über den Staat umfasst in diesem 2. Band die Zeit von 1040 an, d.h. vier Epochen: Chôkyû (1040–1044), Kantoku (1044–1046), Eishô (1046–1054), Tengi (1054 Juni-Juli). Sukefusa gibt nicht nur eine detaillierte Orientierung über die Administration des Reiches, sondern vermittelt auch ein äusserst lebendiges Porträt des Kaisers und dessen Prinzipien in kulturellen Fragen.

Das Jahr 1040 und die zwei Monate 1041 sind am vollständigsten dokumentiert. Als Sukefusa realisiert, dass er in der Beamtenstellung nicht avanciert, werden die Auskünfte spärlicher und kürzer. Zur stilistischen Darstellung einige Zitate aus der Chôkyû-Ära. Thema des 12. September 1040: Der Einsturz des Ise-Heiligtums wird folgendermassen geschildert: "In alten Dokumenten heisst es, das Heiligtum sei von Dieben angezündet worden, und das Götterbild habe sich an einen Baum gehängt. Offenbar hat der Schreindiener den Weg freigelegt und das Götterbild heruntergeholt." Auf diese Nachricht beginnt die Diskussion über den Wiederaufbau. Da der 11. September ein günstiger Tag ist, sei es wichtig, sich möglichst rasch zu entschliessen und die kundigen Meister über Yin und Yang zu informieren. Yin und Yang ist von den Japanern vom Kon-

inent übernommen worden. Die Doktrin gründet einerseits auf kosmischen Zusammenhängen wie auch auf zufälligen Ereignissen auf der Erde, wie dem Vogelflug, merkwürdigem Verhalten der Tiere, Erdbeben, Unwetter usw. Yin und Yang umfasst ebenfalls historische und periodische Gegebenheiten. Sukefusa hält fest, das Ise-Heiligtum verlange eine Wahrsagungszeremonie, und deren Ausführung habe sich nach chinesischem Vorbild zu richten. Als Chronist schliesst er den Tagesrapport mit diesen Worten:

Der Auftrag, dem Kaiser die Beschlüsse zu überbringen, und seine Antwort weiterzuleiten, erfüllt mich mit Angst. Warum eigentlich? Ich fürchte, als Verbindungsmann zwischen verschiedenen Personen zu dienen, meine Unabhängigkeit zu verlieren. Und zu alledem bin ich übermüdet, ich bin völlig erschöpft und voller Widerwillen. Ich weiss nicht mehr, woran ich bin, wie mich benehmen. Was tun? Die Welt ist aus den Fugen, ich begreife sie bloss noch in grossen Zügen.

Der Einsturz des Ise Heiligtums beeindruckt, ja verstört den Kaiser. Die Minister, die Beamten und das ganze Volk sind beunruhigt. Der Kaiser gesteht Sukefusa, was in Ise passiert sei, bringe ihn aus dem Gleichgewicht. Für sich persönlich befürchte er nichts, er sorge sich einzig für seine Untertanen. Seit er die Unglücksbotschaft erhalten habe, habe er weder die Götter angerufen, noch Sutren gebetet. Es sei ihm klar, wenn der Herrscher nicht tugendhaft sei, verlieren die Menschen jeden Halt. Er habe Grund zum Weinen, in seiner Unsicherheit wisse er nicht, wie sich verhalten. Eigentlich möchte er zum Heiligtum pilgern. Doch er wisse ja nicht, ob die Gottheit das schätze.

Sukefusa referiert immer wieder die Klagen des Kaisers. Kaiser zu sein, ohne die erforderlichen Eigenschaften zu haben, sei eine Strafe der Götter. Zu dieser Aussage bemerkt der Chronist, er verstehe den Kaiser ganz gut, denn er persönlich sei in der gleichen Situation, auch er habe eine Aufgabe, der er nicht gewachsen sei. Tagebucheintragungen über menschliche Beziehungen verleihen dieser Chronik eine besondere Note. Die realen Tatsachenberichte vermitteln darüber hinaus das historische Bild der Epoche.

Im achten Monat am sechsten Tag, d.h. dem 14. September, wird den Bräuchen zu Ehren des Konfuzius nachgelebt. In einer Kapelle, die den Weisen des Alten China geweiht ist, werden Speiseopfer dargebracht und Lobreden gehalten. Aus den klassischen Schriften wird vorgelesen, danach folgt ein Bankett mit anschliessender Diskussion über Dichtkunst. Doch stets wiederholt Sukefusa, man lebe in einer Zeit, da der Kaiser verzweifle, seine Fehler bedaure und den Himmel um Verzeihung bitte. Er erinnert sich, dass in Indien eine

Kannon-Statue langsam in der Erde versank, bis nur noch ein kleiner Teil sichtbar war. Das wird auch als eine für Japan gültige Metapher betrachtet, sogar für den Weltuntergang.

Alle Entscheidungen am Kaiserhof werden vor dem Hintergrund übernatürlicher Mächte getroffen, es gehören dazu Orakel und Wahrsagekunst; des Weiteren werden die Innen- und Aussenpolitik von Todesfällen in der Kaiserfamilie und in der Adelsgesellschaft mitbestimmt. Aus den täglichen Notaten geht ausserdem hervor, dass fertig ausgearbeitete Pläne dem Kaiser bloss zur Begutachtung vorgelegt werden.

Der Chronist schreibt detailliert mit persönlicher Anteilnahme über das vielfältige Geschehen, insbesondere schildert er die Beratungen, die im Zusammenhang stehen mit den alten Sitten. Da ist beispielsweise der im Tempel aufbewahrte Heilige Spiegel, welcher in der Tentoku-Ära während einer Feuersbrunst seine Rundung bewahrte, wohingegen zur Zeit des Kaisers Ichijō der Spiegel zerstört wurde und ein neuer angefertigt wurde. Nach dem gegenwärtigen Brand im Jahre 1040 ist der Heilige Spiegel nicht mehr zu gebrauchen, und über eine Neuanfertigung wird disputiert. Nach der Entscheidung, die wenigen Überreste zu verehren, fällt eine göttliche Schlange vom Dach und dringt in den Raum der Hofdamen ein. Jederman versteht das Zeichen, und als man später den havarierten Spiegel in den neuen Bau bringt, beleuchtet er das Gebäude. Das will heissen, so Sukefusa, der Beschluss gefällt der Gottheit.

Am letzten Tag, dem einundreissigsten Dezember 1040, werden keine Regierungsgeschäfte erledigt. Wie wichtig das Datum genommen wird, ist aus der langen Reihe der Beamten, der Minister, der hohen und der niederen Würdenträger zu ersehen, die sich in den Gemächern der Prinzessin versammeln. Sukefusa erwähnt den gesamten Hofadel namentlich, selbst jene Personen, die sich für ihr Fernbleiben entschuldigen. Ein Bankett findet statt. Unzählbar viele Sakegläser werden geleert. Gedichte werden rezitiert und vertont. Die Gesellschaft vergnügt sich mit Liedern, die erst seit kurzem in Mode sind. Sukefusa äussert sich abschätzig über den teils religiösen, teils profanen Text, er betitelt ihn als Hanswursterei. Der hohe Würdenträger Fujiwara Shigetada intoniert einen derartigen Gesang, und alle brechen in schallendes Gelächter aus. Gegen neun Uhr abends ist das ausgelassene Bankett beendet. Die meisten ziehen sich zurück, wenige nur, völlig betrunken, singen und tanzen weiter.

Am ersten Tag des neuen Jahres wird den alten Sitten nachgelebt. Da sind die Neujahrsbitten für die Zukunft, in den Heiligtümern wird geopfert, werden Sutren gelesen. Bis zum zweiten Mai 1041 werden die Tagebucheintragungen

spärlicher. Sukefusa, dem der angestrebte Aufstieg innerhalb seiner Karriere nicht gelungen ist, hat offensichtlich das Interesse am täglichen Rapport verloren. Allerdings am siebzehnten Januar in der Eishô-Ära schildert er mit gewohnter Genauigkeit die Festlichkeiten anlässlich der Volljährigkeit des Erbprinzen. Der Prinz wird neu eingekleidet, seine Haartracht verändert; dem Zwölfjährigen werden nach Erwachsenenart die Haare zu einem Knoten gebunden, um den höfischen Kopfputz zu tragen. Während der umständlichen Vorbereitungen wird unablässig diskutiert, wie genau alles abzulaufen habe, ob eher nach den Regeln der Ôwa-Ära oder der Kannin-Ära. Beeindruckend die grosse Gästeschar; die hohen Würdenträger tragen die mit Edelsteinen geschmückten Kostüme. Die Formulierung der Glückwünsche nimmt Bezug auf chinesische Vorbilder der Tang-Zeit. Entsprechend der Wichtigkeit des Anlasses schildert Sukefusa den komplizierten Bankettverlauf, wobei er hie und abschätzig Bemerkungen einfließt; versteckte Kritik ist in den letzten Tagesnotaten ohnehin häufiger als vordem. In der Tengi-Ära im Jahre 1054 existieren noch zwölf Eintragungen, neun im Juni und drei im Juli. Die Übersetzerin Francine HÉRAIL bemerkt, Sukefusa habe vermutlich die Chronik bis zu seinem Tode im Jahre 1057 weitergeführt.

Die minutiös kommentierte Publikation schliesst ab mit einem Anhang aus den Jahren 1038 und 1040. Es folgen Personen- und Sachregister sowie ein Verzeichnis der Errata im ersten Band, danach noch Stadt- und Palastpläne.

Elise GUIGNARD

Martina JACKMUTH: *Die Bildersprache Kālidāsa im Kumārasaṃbhava*. (Beiträge zur Indologie; Band 35). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. – 252 pp. – ISBN 3-447-04603-1.

Comme elle l'indique dans son introduction, Martina JACKMUTH se propose d'analyser les métaphores du Kumārasaṃbhava de Kālidāsa d'après certaines techniques modernes de l'analyse littéraire, et non d'après les méthodes de l'*alamkārasāstra* indien. Plus précisément, elle utilisera la théorie de Harald WEINRICH¹ et sa définition de la "métaphore hardie" (die kühne Metapher).

1 Harald WEINRICH, *Sprache in Texten*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1976.

Tout d'abord, JACKMUTH présente un bref historique des ouvrages traitant de l'interprétation des images poétiques dans les poèmes sanskrits, et rend compte d'une certaine confusion qui règne au sujet de la métaphore: les distinctions entre métaphore et comparaison ne sont pas toujours clairement rendues, et en outre, les indianistes ont l'obstacle supplémentaire de devoir tenir compte des termes techniques sanskrits tels qu'on les trouve dans les *alaṃkāraśāstra* (comme *upamā*, *rūpaka* et autres *utprekṣā*), et de devoir concilier la rhétorique européenne classique, héritée des Grecs et des Romains, avec la rhétorique indienne.

Ensuite, JACKMUTH présente brièvement les deux oeuvres de Kālidāsa qui lui serviront de sources principales: le *Kumārasaṃbhava* (livres 1-8) (désormais K) et le *Raghuvamśa* (dès lors R) et leurs diverses éditions et traductions. Ces deux *mahākāvya*, des chefs-d'œuvre de la poésie classique, constituent un choix idéal grâce à leur "abondance de matériel métaphorique" (p. 18). Le texte de base sera le K, mais des références au R seront fréquentes, car ce texte reprend souvent à son compte et élabore des images déjà présentes dans le K.

Revenant aux problèmes de définition de la métaphore, JACKMUTH remarque que la recherche moderne a généralement abandonné l'explication la plus anciennement utilisée de la métaphore, la théorie de la "substitution", selon laquelle la métaphore remplace un terme banal par un terme imagé, et la définition de Quintilien selon qui la métaphore est une comparaison plus brève (car sans terme comparant). De nombreux chercheurs modernes s'appuient plutôt sur la théorie de l'"interaction", qui ne considère pas que la métaphore soit limitée à un seul terme, ni que l'on puisse substituer à ce terme un autre terme plus banal sans une perte de sens considérable. C'est à cette dernière théorie qu'adhère aussi WEINRICH, qui utilise le concept de métaphore dans un sens large d'"image".

La théorie de WEINRICH de la "métaphore hardie" forme le fondement théorique du livre de JACKMUTH. WEINRICH se distingue d'Aristote dans sa définition de la métaphore hardie. Selon Aristote, en effet, une métaphore était hardie, ingénieuse, surprenante, si le *tertium commune* (la caractéristique commune des deux objets mis en rapport et qui permet précisément ce rapprochement) n'est pas évident à première vue: soit il doit être expliqué par le poète, ou alors le lecteur ne peut le découvrir qu'après mûre réflexion. Mais selon WEINRICH, ce n'est pas là que réside la hardiesse d'une métaphore. Tout au contraire, une métaphore est d'autant plus hardie moins il y a de distance entre les deux choses mises en rapport. C'est ce qu'il appelle en allemand "die Bildspanne", un

terme qui est lui-même la traduction de l'anglais "angle of an image", soit l'angle ou l'écart (Spanne) d'une image. Plus cet écart entre comparé et comparant est petit, plus la métaphore est audacieuse. Ainsi, pour reprendre une métaphore du poète Paul Celan cité en exemple par WEINRICH et repris par JACKMUTH (p. 23), "le lait noir de l'aube" serait une métaphore hardie, car le déplacement, d'un écart minime, se fait à l'intérieur de la catégorie des couleurs, du blanc (couleur habituelle du lait) au noir. En revanche, des métaphores aussi couramment utilisées que "la lumière de la vérité" ou "un flot de paroles" ne nous paraissent pas le moins du monde hardies, car l'écart d'image est très grand entre les deux termes mis en rapport.

Les travaux de WEINRICH se limitaient à la rhétorique occidentale. JACKMUTH, elle, se propose d'appliquer cette théorie aux oeuvres de Kālidāsa et de tenter de déterminer si ce poète était conscient de l'existence de cet "écart d'image", et s'il jouait avec pour produire des effets plus ou moins hardis dans sa poésie. La théorie de WEINRICH se vérifie-t-elle pour Kālidāsa? Pour déterminer cela, JACKMUTH se propose tout d'abord d'établir une hiérarchie des existants afin de mesurer les écarts des images. Pour ce faire, elle se base sur les catégories suivantes élaborées en s'inspirant de celles de Vinod AGGARWAL:²

- | | |
|---------------|----------------|
| 1) divin | 5) végétal |
| 2) démoniaque | 6) élémentaire |
| 3) humain | 7) artificiel |
| 4) animal | 8) abstrait |

Ainsi, une métaphore telle que *bāhu-latā* (la liane qui est un bras, ou le bras semblable à une liane) serait une métaphore possédant un écart d'image (Bildspanne) du degré deux, entre humain (3) et végétal (5). Selon cette procédure, JACKMUTH se propose d'analyser certains vers du K, pour déterminer chaque fois les degrés de la "Bildspanne" entre terme comparé et comparant, en laissant toutefois de côté tout ce qui relève du cliché, comme les métaphores pâlies ou mortes, ainsi que les épithètes métaphoriques de certains personnages.

D'abord JACKMUTH analyse ce qu'elle nomme les "métaphores isolées". Il s'agit des images où les termes comparants et comparés sont tous séparés par le même degré d'écart. C'est par exemple le cas dans le vers suivant (K 1.24), cité

2 Vinod AGGARWAL, *The Imagery of Kalidasa*, Delhi: Eastern Book Linkers, 1985.

et analysé par JACKMUTH à la p. 29, qui décrit Menā, l'épouse de l'Himālaya, tenant dans ses bras Pārvatī, sa fille nouveau-née:

*tayā duhitrā sutarām janitrī sphuratprabhāmaṇḍalayā cakāśe
vidūrabhūmir navameghaśabdād udbhinnayā ratnaśalākayeva*

Grâce à cette fille au halo lumineux étincelant, la mère brilla encore plus, comme la terre du mont Vidūra [brille encore plus] grâce à un éclat de gemme révélé à la lumière du jour par le tonnerre des nouveaux nuages.

Ici les termes comparés sont Menā (divin), Pārvatī (divin), les douleurs d'accouchement de Menā (divin) et la naissance de Pārvatī (divin). Les termes comparants qui y correspondent sont la terre du mont Vidūra (élémentaire), la gemme (élémentaire), le tonnerre (élémentaire) et la cassure des rochers (élémentaire). Ainsi dans tout ce vers, la "Bildspanne" qui sépare les comparés (catégorie 1, divin) des comparants (catégorie 6, élémentaire) est du degré 5. C'est pour cela qu'il s'agit d'une métaphore à "Bildspanne" isolée, isolée dans le sens qu'elle possède le même degré d'écart entre tous les termes comparés de l'image et les comparants qui y correspondent.

JACKMUTH note d'emblée que ce type de métaphore isolée n'est de loin pas le plus courant chez Kālidāsa. Elle analyse ce type de métaphores de la p. 31 à la p. 96, soit une quarantaine de vers du K, présentant chaque fois l'original sanskrit, sa propre traduction allemande, puis l'analyse de la "Bildspanne" de la métaphore contenue dans le vers, citant souvent d'autres vers du K ou du R contenant une métaphore similaire. JACKMUTH procède en commençant par les métaphores ayant une "Bildspanne" du degré 6,³ puis en descendant. Certains degrés d'écart ne sont pas forcément présents: ainsi, l'écart 6 comparant les catégories "divin" et "artificiel" est presque inexistant. D'autres degrés d'écart ne se présentent pas dans le K pour des raisons dues au contexte, car les protagonistes de ce texte sont presque uniquement des dieux: seul le démon Tāraka y est mentionné, et il n'y a pas d'êtres humains dans l'histoire. Il est donc inévitable que les catégories "humain" et "démoniaque" soient sous-représentées.

3 Pour des raisons qui ne me sont pas absolument claires, JACKMUTH n'analyse pas les métaphores dont les termes sont des abstraits. Il n'y a donc pas de "Bildspannen" du degré 7. La principale raison pour cela semble être qu'une qualité abstraite est mise dans la même catégorie que son possesseur: ainsi, la tristesse d'une déesse est placée dans la catégorie "divin" (voir pp. 26-27).

JACKMUTH passe ensuite à l'analyse des "métaphores à écart oscillant" (Metaphern mit oszillierenden Bildspannen), qui forme le plat de résistance de son étude (pp. 97-207). A ce propos, le lecteur rencontre un petit problème d'ordre "organisationnel". JACKMUTH définit d'abord trois types de métaphores à "Bildspanne" oscillante (pp. 29-30 et 97), mais plus tard, dans sa conclusion, elle parle de quatre sortes (p. 209). C'est d'autant plus surprenant que la sorte nommée "Wechsel der Kategorien",⁴ qui n'est d'abord mentionnée qu'en passant sous la deuxième catégorie de la "verkettete Metapher",⁵ s'avère être la sorte la plus productive et a par ailleurs droit – de façon tout à fait justifiée – à tout un chapitre pour elle-même (le chapitre 5.2.3). C'est pourquoi nous avons pris le parti de mentionner d'emblée la subdivision en quatre sortes.

1) Il y a d'abord des métaphores qui oscillent à cause de l'homonymie. Parfois, lorsqu'un terme a deux, voir plusieurs sens, le passage peut être interprété de deux ou plusieurs manières différentes. Ce type d'oscillation ne se produit que deux fois dans le K.

2) Les métaphores peuvent ensuite osciller parce qu'un seul terme est comparé avec plusieurs comparants (ce qu'en terminologie d'*alāṅkāraśāstra* on appellerait une *māloṇpamā*) appartenant à des catégories différentes, ou vice versa. Par exemple, K 7.21 compare Pārvaṭī (divin) à la nuit (élémentaire), à un fleuve (élémentaire) et à une liane (végétal). Ainsi, la métaphore oscille entre un écart de 4 et de 5 degrés. (Voir p. 30).

3) Une métaphore peut osciller parce qu'elle comporte plusieurs comparés et comparants qui ne présentent pas tous le même degré d'écart entre eux. C'est la catégorie la plus productive. Un exemple en est fourni dans le vers suivant, où Brahmā reçoit les dieux qui sont tous terrorisés par le démon Tāraka:

*teṣām āvir abhūd brahmā
parimlānamukhaśriyām
sarasām suṭapadmānām
prātar dīdhitimān iva*

4 Voir ci-dessous point 3).

5 Voir p. 97: "Die Zuordnung von einem oder mehreren Bildspendern aus verschiedenen Kategorien zu einem oder mehreren Bildempfängern und umgekehrt geschieht oft innerhalb sogenannter verketteter Metaphern. Es kommt jedoch auch der Wechsel der Kategorien innerhalb nicht-verketteter Metaphern vor."

Brahmā leur apparut, à eux qui avaient perdu l'éclat de leur visage, comme le soleil apparaît le matin aux étangs dont les lotus dorment encore.

Ici Brahmā (divin) est comparé au soleil (élémentaire), produisant un écart du degré 5; les visages des dieux (divin) sont comparés aux lotus (végétal), un écart du degré 4, et enfin, les dieux (divin) dans leur ensemble sont comparés aux étangs (élémentaire), produisant encore un écart du degré 5. (Voir pp. 139-140).

4) Finalement, il peut y avoir oscillation par interprétations diverses. Des éléments nouveaux viennent alors s'ajouter à l'image, non pas parce qu'ils y sont explicitement mentionnés, mais parce qu'ils sont sous-entendus. Ce dernier type nécessite une connaissance approfondie de l'imagerie sanskrite, ainsi que de la mythologie, de la culture et de la religion de l'Inde.

Toutefois, des combinaisons de ces quatre sortes sont fréquentes. Une série de tableaux (pp. 210-213) résume de façon visuelle toutes ces observations.

JACKMUTH conclut que, contrairement à l'idée de WEINRICH, les degrés plus ou moins grands d'écart ne rendent pas une métaphore plus ou moins poétique. Ainsi, une métaphore comportant un écart de degré zéro entre comparants et comparés ne sera de ce fait pas plus hardie qu'une autre qui comporte le degré 6. Selon JACKMUTH, dans la poésie de Kālidāsa, c'est l'oscillation des écarts au sein d'une même métaphore qui produit l'effet poétique (pp. 209⁶ et 214). L'ouvrage se termine par une bibliographie et deux index: tout d'abord un index très exhaustif de tous les termes utilisés comme comparants et comparés (*Bildspender und Bildempfänger*, soit *upamāna* et *upameya*) dans le K et le R, puis un index des vers cités dans le K et le R. Ce dernier index révèle que sur le total de 614 vers que comporte le K dans l'édition critique de SCHARPÉ suivie par JACKMUTH, elle analyse en tout 164 vers.

On peut noter les trois "coquilles" suivantes:

- À la p. 47, ligne 15 il y a une coupure à la fin de la ligne entre *Ṛ* et *ṣis*.
- À la page 66, ligne 14, il faut lire *Tārkshya* au lieu de "Tākshya".
- À la p. 211, ligne 8, il faut de toute évidence lire: Kapitel 5.2.3 et non "4.2.3".

Passons maintenant à la discussion de certaines questions soulevées par cette étude. Un des problèmes qui se posent d'emblée à la lecture de cet ouvrage

6 "Eine Metapher mit einer isolierten Bildspanne der Stufe 6 kann genauso unpoetisch oder poetisch wirken wie eine Metapher mit einer Bildspanne der Stufe 0. [...] Es ist im Kumārasambhava nicht die Enge oder Weite der Bildspanne an sich, die die Kühnheit einer Metapher ausmacht, sondern das Oszillieren zwischen den verschiedenen Bildspannen."

est celui de la catégorisation des choses ou des existants (Seinshierarchie), dont la liste est proposée à la p. 27. Vu que toutes les analyses des “Bildspannen” dépendent de la catégorie dans laquelle on classe les comparants ou comparés, le problème de la classification des existants n’est pas anodin. Or cette classification pose parfois problème. Par exemple, lorsque les bras de Pārvatī sont comparés à des lianes, ou son visage à un lotus, les bras et le visage sont classés dans la catégorie “divin”, car Pārvatī est une déesse. Or, (et étant donné le fort anthropomorphisme des dieux indiens) on peut se demander s’il y a catégoriquement vraiment une différence entre les bras et le visage de Pārvatī et les bras ou le visage d’une femme humaine, qui peuvent (et sont très souvent) comparés à des lianes ou des lotus. Pourtant, lorsque des bras humains sont comparés à des lianes, ou des visages humains à des lotus, la “Bildspanne” n’est que du degré 2 (séparant l’humain du végétal), mais lorsque c’est Pārvatī (ou une autre déesse) qui fonctionne comme *upameya*, cette “Bildspanne” est du degré 4 (séparant le divin du végétal). Dans les deux cas, il est pourtant question de bras et de visages.

Dans le K 1.28, (cité p. 110), une flamme, parce qu’elle brûle dans une lampe qui appartient à la catégorie “artificiel”, est du coup elle aussi classée comme “artificielle”. Là on pourrait objecter qu’une flamme en vaut une autre, qu’elle brûle dans une lampe, une cheminée ou lors d’un incendie de forêt. Dans le K 3.54 (cité p. 144), l’habit de Pārvatī est comparé au soleil. Cet habit est classé dans la catégorie “divin” parce que c’est Pārvatī qui le porte. Là aussi, on peut se demander si un habit ne devrait pas être classé dans la catégorie des “artificiels”, quelle que soit la personne qui le porte. Dans le K 1.30 (cité p. 114), les connaissances que Pārvatī avait accumulées lors de ses vies antérieures se hâtent de la rejoindre à sa nouvelle naissance. Les connaissances de Pārvatī sont ici classées sous la catégorie “divin”, parce qu’elles appartiennent à la déesse. N’aurait-il pas plutôt fallu les placer dans la catégorie “abstrait”? Ce parti-pris d’attribuer à des parties du corps, des objets personnels, ou des qualités abstraites, la catégorie d’existant de leur possesseur présente certes l’avantage très concret d’éviter la multiplication à l’infini des catégories, mais produit à l’occasion une simplification à l’outrance: du moins, les oscillations des écarts d’image au sein des métaphores peuvent s’en trouver considérablement réduites.

Dans un autre ordre de problèmes, à la p. 125, la perle et le corail qui figurent dans K 1.45 sont tous deux placés dans la catégorie “animal”. C’est sans doute correct d’un point de vue scientifique, mais on peut légitimement se demander si les anciens Indiens auraient fait de même. En tant que gemmes, les

perles et le corail pourraient tous deux être classés sous la catégorie élémentaire. En outre, le corail, comme le suggère son nom sanskrit *vidruma*, aurait peut-être plutôt été classé comme un végétal, une suggestion que renforce d'ailleurs dans ce vers même l'épithète qui s'y applique: *sphuṭa* (ouvert, éclos).⁷

JACKMUTH prétend que Kālidāsa jouait consciemment avec ces oscillations entre les “Bildspannen”. En effet, le début du K, un endroit-clé où le poète essaie évidemment de capter l'attention du lecteur, contient les vers avec le plus d'oscillations (voir p. 214). Elle conclut par deux fois (pp. 209 et 214), mais sans trop expliquer par quel raisonnement elle arrive à cette conclusion, que dans le cas des poèmes de Kālidāsa, ce n'est pas la plus ou moins grande “Bildspanne”, mais c'est l'oscillation qui rend la métaphore hardie. Apparemment, la simple accumulation de l'évidence (la majorité des métaphores de Kālidāsa ont effectivement une “Bildspanne” oscillante) compte comme une preuve. Et en effet, nous sommes prêts à accepter l'idée que si le poète utilisait majoritairement des métaphores à “Bildspanne” oscillante, c'est qu'il devait les considérer comme plus hardies que la belle régularité et le parallélisme équilibré des “Bildspannen” à écart unique, quel que soit le degré de cet écart. Mais c'est lorsque JACKMUTH prétend expliquer la hardiesse d'une métaphore uniquement par l'oscillation que ses arguments ne sont pas toujours convaincants. Car d'autres facteurs que l'oscillation peuvent entrer en ligne de compte.

C'est le cas par exemple en ce qui concerne K 5.13, analysé à la p. 161. Ici Pārvatī, qui décide de faire de l'ascèse pour s'attirer les bonnes grâces de Śiva, (et renonce donc à son comportement gracieux et coquet habituel) prête temporairement ses mouvements enjoués aux lianes et ses regards tremblants aux gazelles.⁸ Ainsi, les parties du corps de Pārvatī sont une fois mises en équivalence avec un élément végétal et l'autre fois avec un élément animal. (Il y a donc une fois un écart du degré 4, l'autre fois du degré 3.) Cette oscillation, dit JACKMUTH, sauve l'image du cliché et la rend hardie.⁹ Mais en l'occurrence, n'est pas plutôt l'inversion, dans le cadre de deux comparaisons en soi très communes, qui rend la métaphore hardie? D'habitude, les regards tremblants des femmes sont comparés à ceux des gazelles, et leurs gestes enjoués à l'agitation d'une liane

7 Traduit ici par “rein”, soit “pur”.

8 *punar grahītuṃ niyamasthayā tayā dvayeṣu nikṣepam ivārpitaṃ dvayam
latāsu tanviṣu vilāsaceṣṭitaṃ viloladrṣṭir hariṇāṅganāsu ca*

9 “In dieser oszillierenden Metapher bringt Kālidāsa zwei dichterische Klischees zusammen, die durch dieses Aufeinandertreffen ein neues Bild entstehen lassen, das durch sein Oszillieren nun nicht mehr klischeehaft wirkt.”

(sous l'effet du vent). Les regards des gazelles et les mouvements des lianes fonctionnent en principe de façon paradigmatique. Mais ici, au contraire, c'est Pārvatī, ce parangon de beauté féminine, qui possède la "copie originale" et qui la prête aux gazelles et aux lianes. A mon sens, c'est ce retour de situation inhabituel qui nous frappe et rend la métaphore hardie, bien plus que l'oscillation entre le divin, l'animal et le végétal.

En conclusion, on peut dire qu'il est intéressant d'examiner les oscillations entre "Bildspannen" au sein des métaphores de Kālidāsa. Cette problématique est certainement nouvelle pour les oeuvres sanskrites, et mérite qu'on s'y intéresse. JACKMUTH fournit dans cet ouvrage une analyse et des explications très précises des métaphores tirées d'un grand nombre de vers du K et du R. Ce type d'analyse a le mérite de forcer le lecteur à une lecture très minutieuse du texte. L'étude de JACKMUTH est aussi remarquable dans l'analyse de la quatrième sorte de métaphores oscillantes (voir pp. 183-207), celles qui demandent des connaissances extra-linguistiques, sur lesquelles elle apporte souvent des lumières inédites. L'impressionnant effort de traduction et d'analyse de ces textes rend cet ouvrage incontournable pour quiconque désirerait se pencher sur l'étude des poèmes de Kālidāsa.

Danielle FELLER (Lausanne)

Marlies WHITEHOUSE-FURRER: *Japanische Lesarten von Franz Kafkas "Die Verwandlung"*. München: Iudicium Verlag GmbH, 2004. – 109 S. – ISBN 3-89129-416-6.

Kafkas Erzählung "Die Verwandlung" wurde in den Jahren 1952 bis 2001 elfmal ins Japanische übersetzt; neun Übersetzungen untersucht Marlies WHITEHOUSE-FURRER in dieser Publikation, die ursprünglich als Lizentiatsarbeit an der Japanologischen Abteilung der Universität Zürich eingereicht wurde. Die Verfasserin geht dabei sehr systematisch vor. In einem der ersten Kapitel "Übersetzen und Übersetzen" bietet sie eine Einführung in die Übersetzungswissenschaft und diskutiert die damit zusammenhängenden Theorien. Abschliessend wird festgestellt, dass in einem Text nie 'alles' gesagt wird und der Leser aufgefordert ist, denselben zu vervollständigen, ihn durch sein kulturspezifisches Wissen zu ergänzen.

Der japanische Übersetzer muss sich fundierte Kenntnisse der fremden Sprache und Kultur erworben haben. Im dritten Kapitel stellt die Autorin das Verhältnis zwischen japanischer Germanistik und deutscher Literatur in Japan vor. Als Erstes verweist sie auf den historischen Hintergrund bzw. auf die frühesten Kontakte zwischen Deutschen und Japanern. Sie erwähnt u.a. den Reisebericht des Arztes Engelbert Kämpfer aus dem siebzehnten Jahrhundert. Folgenreich für die japanisch-deutsche Begegnung ist die Ankunft der preussischen Flotte 1860. Ein Handelsvertrag wurde abgeschlossen; anschliessend setzte das japanische Deutschstudium ein. Als Pioniere gelten Itsuki (Kanemori) Ichikawa und Hiroyuki (Kôzô) Katô. Beide waren des Holländischen kundig; auf Befehl der Regierung lernte Itsuki Ichikawa Deutsch, und dieser wiederum weckte das Interesse Hiroyuki Katôs an der deutschen Sprache, was sich dann auf die Studienpläne der Universität Tôkyô auswirkte, wo er 1881 zum Rektor ernannt wurde. Mangels deutschkundiger Japaner wurden zwar vor allem Deutsche als Lehrer angestellt. Karl Florenz war dann der erste Professor für Germanistik an der Kaiserlichen Universität Tôkyô; zwischen 1893 und 1914 dozierte er deutsche Literatur und Sprache. Zu bemerken ist allerdings, dass zu dieser Zeit die Zahl ausgebildeter Germanisten noch gering war und die meisten Publikationen über Sprache und Literatur über das Englische erfolgten.

Schillers "Wilhelm Tell" und ein grosser Teil von Goethes Werk erschien auf Japanisch. Schon 1889 legte Mori Ôgai eine Anthologie europäischer Lyrik vor. Der japanische Germanist und Schriftsteller Chikufû Tobari übertrug Grundlegendes von Friedrich Nietzsche. Um die Jahrhundertwende zeigte sich ein verstärktes Interesse an der dramatischen Gattung. Werke von Gerhard Hauptmann, Wedekind und anderen Autoren wurden übertragen und befruchteten Diskussionen bezüglich des traditionellen japanischen Theaters.

Wie zu erwarten, litten die deutsch-japanischen Beziehungen unter den Kriegen des zwanzigsten Jahrhunderts; ab der zweiten Hälfte der 1950er Jahre belebten sie sich wieder und 1947 wurde die "Japanische Gesellschaft für Germanistik" (JGG) gegründet. Die erstaunliche, im Wesentlichen konstante Entwicklung der Germanistik in Japan ist eine der Komponenten, die im grösseren Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Westen zur Modernisierung seit der Meiji-Zeit beigetragen hat. In der Sparte deutsche Literatur stellt WHITEHOUSE-FURRER grafisch dar, welche Autoren im Zeitraum von 1957 bis 1989 behandelt, d.h. übersetzt wurden. Allen voran Goethe (1854 mal); Thomas Mann (805 mal); Kafka (630 mal), danach noch weitere neun Autoren um die 400 mal und 300 mal; zum Abschluss Hesse (276 mal).

In der Einführung zur Rezeption von Kafkas Werk zitiert die Autorin NAKAZAWA HIDEO, der auf Folgendes hinweist:

Die japanische Kafka-Forschung stand stets und steht heute noch unter starkem Einfluss der jeweils in Europa und in Amerika vorherrschenden Forschungsansätzen. So überwog einmal die von Max Brod betont religiöse Deutung, dann kam die existenzialphilosophische Interpretation unter dem Einfluss von Camus und Sartre, danach die stilistische, erzählperspektivische Untersuchung, die von Friedrich Beissner und Martin Walser angeregt wurde, usw. Heute scheint die durch die moderne französische Philosophie beeinflusste dekonstruktive Interpretationmethode in Mode zu sein.

WHITEHOUSE-FURRER geht nicht weiter auf NAKAZAWAs Feststellung ein, sondern konzentriert sich auf die Translation und die damit verbundene Interpretation der Erzählung “Die Verwandlung”. Sie wurde, wie gesagt, elfmal übersetzt, und zwar unter dem Titel *henshin* (wörtlich: “Veränderung des Körpers” bzw. “Metamorphose”). Neun von den elf Texten werden in der vorliegenden Arbeit behandelt, im Einzelnen und im Vergleich untereinander.

Die kritische Sicht Kafkas auf seine Erzählung wird nicht berücksichtigt; aus diesem Grunde zitiere ich einige diesbezügliche Stellen aus Kafkas Briefen an seine Verlobte Felice Bauer. Da schreibt er am 23. November 1912 aus Prag: “[...] die Geschichte ist ein wenig fürchterlich. Sie heisst ‘Verwandlung’, sie würde Dir tüchtig Angst machen.” Am Tag darauf dann: “Was ist das doch für eine ausnehmend ekelhafte Geschichte, die ich jetzt wieder beiseite lege.” Und am 1. März 1913 (zwei Uhr nachts): “Ein schöner Abend bei Max (Brod). Ich las mich an meiner Geschichte in Raserei. Wir haben uns dann wohl sein lassen und viel gelacht. Wenn man Türen und Fenster gegen diese Welt absperrt, lässt sich doch hie und da der Schein und fast der Anfang eines schönen Daseins erzeugen.” Am 20. Oktober desselben Jahres. “[...] nun las ich zu Hause ‘Die Verwandlung’ und finde sie schlecht.” Und am 19. Januar 1914: “Grosser Widerwille vor ‘Verwandlung’. Unlesbares Ende. Unvollkommen fast bis in den Grund”. Und ausserdem in einem Gespräch mit Gustav Janouch (tschechischer Schriftsteller): “‘Die Verwandlung’ ist ein schrecklicher Traum, eine schreckliche Vorstellung. [...] Der Traum enthüllt die Wirklichkeit, hinter der die Vorstellung zurückbleibt. Das ist das Schreckliche des Lebens – das Erschütternde der Kunst.”

Aus den obigen Zitaten geht hervor, wie problematisch “Die Verwandlung” selbst für Kafka war. Wie befremdlich musste sie erst auf das japanische Lesepublikum wirken. Schon der Anfangssatz: “Als Gregor Samsa eines Morgens

aus unruhigen Träumen erwachte, fand er sich in seinem Bett zu einem ungeheuren Ungeziefer verwandelt.” WHITEHOUSE-FURRER zeigt, wie verschieden das Wort “Ungeziefer” übersetzt wurde. Sieben Übersetzer wählten den Ausdruck *dokumushi* (bzw. *dokuchû*), zwei entschieden sich für *mushi*. *Dokumushi* hat zwei Bedeutungen: einerseits giftiges Insekt, andererseits ein Insekt, vor dem sich die Menschen ekeln. Unter *mushi* wird allgemein Insekt verstanden. Das Adjektiv “ungeheuer” wird sechsmal mit *ippiki* übersetzt und nicht mit dem hier korrekteren *sûshi ippiki*, das für Tiere verwendet wird.

Nicht allein die Übersetzung des ersten Satzes beeinflusst das Bild, das sich der Leser vom Protagonisten der Erzählung macht, sondern ebenso die differierenden Ausdrücke im Laufe der Geschichte wie “Mistkäfer”, “Pferdemist-insekt” oder “Kackekäfer” (*unchi mushi*).

Die gründliche Textanalyse dokumentiert gleichfalls den spezifisch japanischen und den spezifisch deutschen Gesprächston. Als Beispiel dient etwa die Sprachgepflogenheit innerhalb der Familie und andererseits im Verkehr mit Aussenstehenden. Generell ist eine Japanisierung des Gesprächs zu beobachten, hingewiesen wird dabei auf die unterschiedliche Sprechweise von Männern und Frauen; zitiert wird das Postulat von NAKAZAWA (1989): “Man muss zugeben, dass der Unterschied zwischen Männersprache und Frauensprache in der japanischen Umgangssprache noch als Wirklichkeit besteht. Der Übersetzer muss auf diese Wirklichkeit achten.”

Eine noch grössere Schwierigkeit für den Übersetzer sind Redewendungen im Bereich der Religion. Da gibt es beispielsweise den Seufzer von Gregor: “Ach Gott, was für einen anstrengenden Beruf habe ich gewählt!” Der Ausdruck “Ach Gott”, genau so wie das englische “Oh, my God !” oder das französische “Ah, mon Dieu” oder italienisch “Dio mio!” meint jedes Mal den christlichen Gott, dient allein zur emphatischen Betonung. Eine wörtliche Übertragung ist unmöglich, da in Japan prinzipiell unterschiedliche Lehren, der Shintoismus, der Buddhismus, der Konfuzianismus nebeneinander bestehen. Die Übersetzer behelfen sich mit sinngemässen Exklamationen wie etwa *yareyare* (oh je!) Es finden sich teilweise auch Entsprechungen für “Ach Gott, ach Gott!”, was im Japanisch zu *kamisama* wird und “ehrwürdige Gottheit” meint. Ausser einem Übersetzer haben sich alle um eine Translation bemüht. – Schlussbemerkung: Deutsche, im Christentum wurzelnde Wendungen, die im Sprachgebrauch zu Phrasen mutierten, wurden auf Japanisch fast durchwegs mittels sinngemässer Entsprechung wiedergegeben.

Zusammenfassend hält WHITEHOUSE-FURRER fest: “Die literarische Translation ist eine vom kulturellen Kontext stark beeinflusste Handlung. [...] Ein ganzes System konnotativer Bedeutungen ergänzt die sprachlichen Kompetenzen beim Verfassen einer angemessenen Translation.”

Die absurde Erzählung “Die Verwandlung” eignet sich bestens für eine sprachvergleichende Analyse. Gregor Samsons Metamorphose in ein grosses, vielbeiniges Insekt mit menschlicher Stimme, mit Menschenverstand, das innerhalb der Familie zum Aussenseiter wird und doch mit den Eltern und der Schwester kommuniziert bis zum tragischen Ende, ist ein Albtraum. Gregor, eingeschlossen im eigenen Zimmer, wo er über Boden, Wände und Decke kriecht, verweigert die Nahrungsaufnahme und stirbt.

Strukturell ist die Geschichte eine Folge von Gesprächen; sie schildert die Atmosphäre und gibt somit reichlich Stoff her für die komparatistische Analyse. Die “Japanischen Lesarten von Franz Kafkas ‘Die Verwandlung’” eröffnen hochinteressante Perspektiven auf die interkulturelle Kommunikation.

Im Anhang zeigt die Autorin an sechzehn deutschen Sätzen oder Abschnitten, wie die jeweiligen Übertragungen auf Japanisch lauten. Es folgen die Bibliographie und ein Glossar.

Elise GUIGNARD

Klaus KARTTUNEN and Petteri KOSKIKALLIO (ed.): *Vidyārṇavavandanam. Essays in honour of Asko Parpola*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 2001. (*Studia Orientalia*; 94). 511 pp. – Finnmarks 250,- .

This collection of articles, published by the Finnish Oriental Society as a special volume of *Studia Orientalia*, honors the eminent Finnish scholar ASKO PARPOLA on the occasion of his sixtieth birthday. The preface describes PARPOLA’s scholarly career and places him in the history of oriental studies in Finland. There is a select bibliography of PARPOLA’s works. Then follow thirty-one articles contributed by scholars from four continents, and from a broad range of scholarly areas, methods, and styles.

The collection constitutes a fitting tribute to PARPOLA. More than half of the contributed articles cite PARPOLA’s work in their bibliographies, and many more could plausibly have done so. In its overall high quality, furthermore, and

in the particular combination of topics represented, this collection enables us to reflect on the breadth, depth, and significance of PARPOLA's achievement.

PARPOLA has not confined himself to narrow pursuits, either in subject matter or in method. He has mastered many disciplinary approaches, and has been celebrated for his willingness to combine them. In general he has concerned himself with the history of the peoples and cultures of early South Asia. There have been particular recurrent themes: the history of the migration of the peoples speaking Indo-Aryan languages into South Asia; the writing system of the Harappan civilization and the contacts of Harappan peoples with Āryan peoples; and the history of Vedic rituals, especially the Sāmavedic component of them, and in particular the Jaiminīya Vedic school, in its transposition into Kerala, and in its contemporary continuations. Most articles in this volume can be assessed in relation to PARPOLA's work on these specific themes, or to the underlying problems that led PARPOLA to work on them.

The largest group of articles in the collection is devoted to Vedic studies. There are two that continue in the spirit of PARPOLA's own ethnographic-style field work in search of contemporary practitioners of Vedic ritual and recitation. Frederick SMITH contributes a survey of the śrauta ritualists currently active in Mahārāṣṭra. This survey seeks, furthermore, to understand the motivations of the contemporary performers of śrauta sacrifices as they articulate them, and to place these motivations in the context of current trends in religious movements in Western India. One hopes that SMITH will elsewhere discuss what relationship the 'revivalist' impulse that he finds among some of the newer śrautins bears to the upsurge of militant forms of Hinduism in the same region over recent decades.

Wayne HOWARD makes available a series of letters from the late L. S. Rajagopalan ("L.S.R.") which formed part of a joint project to reconstruct the history and current distribution of some subvarieties of Sāmavedic chanting, in particular the so-called 'Prācīna' and 'Navīna' styles of the Kauthuma school. As is HOWARD's intention, the epistolary style of the article lionizes the intrepid L.S.R. as he journeys to many out of the way places in the South, and follows up with greater or lesser success the scantiest of leads.

Klaus KARTTUNEN's contribution, an edition and translation of the Sthālīpāka section of several medieval Gṛhya prayoga texts of the Jaiminīya school, continues PARPOLA's work in the later history of this Vedic ritual school. The copies of manuscripts that KARTTUNEN used came to him from PARPOLA's fieldwork. Being a piece of primary philological work, an edition of previously

unpublished texts, this is probably the most permanent contribution in the volume.

Three studies of Vedic ritual are concerned with textual materials from the classical Vedic period up through the sūtra literature. Masato FUJII sorts out the difficult history of the priestly function of the Brahman in Vedic ritual by a careful analysis of the actions assigned to him in the various schools of the Veda in the successive stages of their development. Jan HOUBEN adds in his contribution here to the history of the principle of *ahiṃsā* that he has proposed elsewhere. HOUBEN shows the anomalous nature of a “non-ritual” use of the term in a passage of the Taittirīya Brāhmaṇa. HOUBEN suggests that this ethical sense of the term came into the sacrificial tradition due to the influence of “outside” movements. Henk BODEWITZ traces the complicated transformations that the *saṃvargavidyā* lore underwent as it passed from the Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa to the Chāndogya Upaniṣad, where it was given different framing material and reworked significances.

To move to the study of even earlier layers of the Vedic tradition, there are three articles that are centered in some way on the study of the Ṛgveda. Of these, Harry FALK’s most resembles the work of PARPOLA, in that it combines historical reconstruction, philology, and the study of material culture. FALK offers a macroscopic history of the social and political life of the peoples whom we associate with the Vedas in the first two millennia B.C.E., especially focusing on the societal means for enforcement of laws through establishing modes of punishment. In support of his reconstruction FALK makes the suggestion that the term *sūrmī-* refers in the Ṛgveda to the shaft furnace, the embracing of which, he suggests, served at one time as a form of self-punishment for certain sins / crimes. T. Y. ELIZARENKOVA presents a formal, semantic, and functional study of the word *dvār-* / *dūr-* in the Ṛgveda, demonstrating distinct patterns of usage in the Āprī hymns, in the Vala myth, and in “solar deity” narratives, respectively. Consideration of later ritual usage would even further illuminate these findings. Stephanie JAMISON, in support of an argument that she has made elsewhere for the early existence of the *svayaṃvara* form of marriage, provides evidence of what she identifies as a well-established pattern of formulaic language embedded in the Ṛgveda, among other places in that text’s descriptions of the wedding of Sūryā.

Jan HEESTERMAN’s article should also be mentioned here, since he analyzes the canonical list of varieties of marriage that are deemed lawful in Brahminical literature. HEESTERMAN demonstrates the internal inconsistencies and

inadequacies of this list, which he seeks to explain by creating a history for it. He bases his explanation on his well-known model of the (pre-)history of Vedic sacrifice and its agonistic “broken world.” As has been the case elsewhere, the approach has profound explanatory appeal here; it would seem to work best if we take HEESTERMAN’s reconstruction of agonistic pre-Vedic ritual not as positivist history of a datable sequence of events so much as a sort of analemmatic projection of complex anthropological insight onto an accessibly historical plane.

Given PARPOLA’s studies of the formation of Mīmāṃsā in the context of the history of Vedic ritual and the teacher Jaimini, mention of Johannes BRONKHORST’s essay on the history of Mīmāṃsā, which responds to PARPOLA’s work, belongs here as well. BRONKHORST seeks to answer the question: why did Mīmāṃsā come to espouse its distinctive and peculiar doctrines about the Veda: beginninglessness, authorlessness, and self-validation? BRONKHORST argues that this is part of a second revolution in the history of Mīmāṃsā, which the school went through as it attempted to enter the arena of open and rational debate with proponents of views that were unsympathetic to the Vedic tradition, especially Buddhists. The intellectual moves implied in these distinctive doctrines freed the Mīmāṃsakas from the need to defend the literal meaning of Vedic myths, which they had found difficult to do. This history would then of course be a paradoxical one, in which the abandonment of a significant portion of the meaning of the foundational texts was effected as part of a conservative project. One hopes to hear more from BRONKHORST about how such external motivations for change in a knowledge tradition should be understood to function in the logic of its internal development; whether it is possible to articulate the scope and boundaries of this sort of institutional influence on doctrinal change more generally, that is.

A second theme of PARPOLA’s research that is reflected in this volume is his study of the Indus civilization, especially its script, and of the migration of the speakers of the Indo-Aryan languages into South Asia. PARPOLA is well-known for combining the evidence from archaeological research with that of historical linguistics. On the Indus script there is the contribution of Iravatham Mahadevan, who uses PARPOLA’s analytical system to describe the Indus-like symbols on a piece of megalithic pottery found in Tamil Nadu. D. T. POTTS identifies a Harappan seal that was sent to the Nicholson museum in Sidney by the Indian Government in 1947, and provides a list of about fifty other small Harappan artifacts sent at the same time.

Michael WITZEL, in arguing that the language of the Harappan culture was perhaps some relative of archaic Munda (against PARPOLA, who thinks it was some variety of Dravidian), evaluates a bit of evidence drawn from the ancient Mesopotamian corpus of texts, and in particular some loanwords that would appear to have come to Mesopotamia from Meluhha. These WITZEL argues, are words from ancient South Asia for varieties of the date palm and the cotton tree. V. SARIANIDI, meanwhile, considers archaeological evidence from Margiana – building design, burial style, and items of material culture – to propose a migration of the the early ‘Indo-Iranian’ peoples into South Asia from northern Mesopotamia and nearby western regions. This too would not agree with PARPOLA, though it responds to migration theories that PARPOLA has proposed.

Historical linguistic studies of an array of language families are further represented, in the first instance by Jorma KOIVULEHTO’s reconsideration of lexical influences on the Finno-Ugric languages by a set of (mostly related) Iranian and Indo-Iranian words, thus continuing a research strand of PARPOLA. Bertil TIKKANEN similar reconsiders the history of the words for ‘mother in law’ and ‘father in law’ in Burushaski, while Yaroslav VASSILKOV argues for the restoration of a proposed etymological relationship between Indo-Iranian *vāyu-* and the Proto-Slavic **vey-*, the latter term instantiated in Russian as *viy-* most memorably in a short story of N. Gogol, who claimed to have drawn the word from Russian folklore. Minoru HARA, meanwhile, has provided a well-constructed synchronic study of a particular usage of the root *pā-* in Sanskrit epic and *kāvya*, in phrases that means to drink in with the eyes, or to drink in some related figurative sense.

There are more than a half dozen contributions in the field of Sanskrit epic studies and related classical or popular narratives. As a tribute to PARPOLA’s Vedic researches, John BROCKINGTON demonstrates that Indra’s decline in status as a deity among other deities took place as a development *within* the historical layers of the two Sanskrit epics; in the oldest parts of the epic texts, BROCKINGTON shows, Indra was still depicted as a deity with a status similar to the one accorded him in Vedic religion.

Alf HILTEBEITL, meanwhile, provides an imaginative exploration of the Mahābhārata’s accounts of Bhīṣma’s descent to human incarnation, emphasizing the integrity of conception, in literary and ideological terms, of the several accounts. Virpi HÄMEEN-ANTILLA’s study of the Śunaḥśepa story in the Aitareya Brāhmaṇa should be mentioned here, as she also offers a reading guided less by ritual studies or by analyst philology and more by a unitarian literary sensibility.

The AB Śunaḥśepa story is for her a “technically accomplished narrative” with a thematic unity. HÄMEEN-ANTILLA also makes some suggestions about the origins of the narrative technique of the frame-story, which leads her to argue with a theory offered by this reviewer some time ago. Space does not permit a full discussion here of her intriguing, but so far incomplete, comments on this topic.

W. L. SMITH collects various accounts of kingdoms of women that appear to have haunted the imagination of authors in Indian antiquity, while Gabriella EICHINGER FERRO-LUZZI studies the adaptations and reworkings of Sanskrit Hindu mythological motifs and stories in Tamil folktales. As a way of interpreting the Andhaka myth in the Śiva Purāṇa, Don HANDELMAN projects a vision of Śaiva cosmology based on an imaginative metaphysics of holism and infinity, encrustation and melting.

The contribution of Edwin GEROW, a brief intellectual history of the theory and practice of humor in classical Indian culture, is difficult to group with any of the other studies in this volume. Filled with a subtle irony that works at several levels, it is certainly the funniest contribution. One imagines that GEROW dared himself to attempt a task which few have accomplished: to present a discussion of humor that is itself humorous. This reviewer advises that one read this article last, or separately, as it may unduly color one’s reading of other studies of, say, “Suicidal Self-scorching.”

There are four studies of Indian religion in the volume. These treat the powerful deities of Tantric traditions or of popular practices. André PADOUX essays to reconstruct the history of the Tantric tradition’s conceptualization of one of its central theoretical entities, the mantra. He is particularly interested in the two-fold nature of this conceptualization as powerful sound form (*mantra*) and / or as powerful deity (*devatā*).

Two authors work from the evidence of deity images or their textual prescriptions: Adalbert GAIL argues that certain ninth / tenth century images of Avalokiteśvara as Amoghapāśa that are found in Orissa draw specific iconic details from the influence of similar images in Gaya. Hans BAKKER uses both ritual and iconographic texts to attempt a solution to the problem of Dakṣiṇāmūrti, whose image is found in many Śaiva temples: why is there no origin myth for this name or form of the god, and what does the name *dakṣiṇāmūrti* have to do with the form and uses of the image?

David KNIPE, who, in the same spirit as PARPOLA, has done extensive fieldwork on the contemporary practice of Vedic ritual, (in KNIPE’s case in the Godāvarī river delta,) here offers a study of the practice of fierce (*raudra*) forms

of possession in that region. The analysis is broken down according to a set of binary divisions: whether the possessor is goddess or deceased child, and whether local or trans-regional; whether the possessed is professional or “lay”, male or female, a resident of city or village. KNIPE points out that all types of possession that he records are positively valued and sought for by the communities in which they occur.

I save the essay by Klaus MYLIUS for last, because it presents the approach with which it is most useful to conclude. MYLIUS seeks to articulate a vision for the future of the field of Jain studies, and to make arguments for the desirability of this future. He begins by describing the historically marginal position of Jain studies within Indology, due in part he suggests, to past unfavorable comparisons with Buddhism. He then offers a synoptic list of the scholarly needs of the field, as well as suggestions for future intellectual directions. The scholarly needs are not surprising, and no doubt correct: a bibliography of work done to date, an encyclopedia of current knowledge, updated philological and linguistic reference tools, proper critical editions of key texts, and so on.

As for intellectual directions, MYLIUS points correctly to the intrinsic interest of Jaina attitudes to pluralism, perspectivism, and non-violence. Whether or not one agrees with MYLIUS’ specific recommendations, however, it is the very idea of proposing a discussion of future intellectual directions that should be taken note of. The proposal that we reflect on the future of the field and its relationship to questions of general interest is an apt one in a Festschrift of this kind. One might suggest that it be undertaken for Indology as a whole. Put another way, one might ask how the future of the field looks, judging from this particular collection of articles, (leaving aside, of course, such inadvertent results as that from this perspective it would seem destined to be dominated by Finns).

We see here a healthy variety of styles of inquiry, ranging from the intentionally narrow to the intentionally broad. Many Indological methods are on display here, competently practiced, in some cases nearly for their own sake. At the same time there lurks in most of the articles an awareness of larger questions about different varieties of historical change: transitions, transformations, and transpositions of peoples, practices, institutions, and texts. The question that remains to be considered is how well configured are the methods that we use with the larger historical purposes for which we intend to use them.

Christopher MINKOWSKI (Cornell University)

Natubhai SHAH: *Jainism. The World of Conquerors*. Vol. I: XVI, 330 S.; Vol. II: XVI, 322 S. (Lala Sundarlal Jain Research Series. General Editor: Prof. Satya Ranjan Banerjee; vols. XVIII-XIX.) Motilal Banarsidass, first Indian edition, Delhi 2004. – ISBN 81-208-1940-3.

Immer noch nimmt die Erforschung des Jinismus im Rahmen der Indologie eine untergeordnete Stellung ein. Eine einschlägige, enzyklopädisch angelegte Publikation, wie sie von SHAH vorgelegt wird, ist daher sehr willkommen. Die Stärken, aber auch die Schwächen dieses Werkes sollen hier wenigstens in flüchtigen Umrissen dargelegt werden.

Band I beginnt im ersten Kapitel mit einer kurzen Einführung in das Wesen des Lebens. Hier werden fundamentale Fragen über die Herkunft, die Schicksale und den Daseinszweck der Individuen gestellt. Die Grundfrage “Was bin ich?” wird bereits hier sinngemäss so beantwortet: eine Seele, die verschiedene Arten von Körpern haben kann und je nach ihrem *karma* als Himmelswesen, Mensch, Tier oder Höllenwesen in Erscheinung tritt (I, 6). In einer kurzen, prägnanten Zusammenfassung der Lehren des Jinismus wird auf die Selbstdisziplin hingewiesen, besonders was die Bekämpfung jedweder Art von Gier anlangt. In diesem Sinne ist der Jaina ein “self-conqueror” (I, 7).

Im zweiten Kapitel (“History”) ist besonders die Tabelle mit der Aufzählung der 24 Tirthankaras und ihrer ikonographischen Symbole nützlich (I, 21). Auch auf die kosmischen Phasen wird kurz eingegangen. Umfangreichen Raum nehmen die Biographien des Pārśva und des Mahāvīra ein, wobei vor allem auf die organisatorischen Fähigkeiten des Letzteren, seine Lehre und seine Gemeinde Wert gelegt wird. Bemerkenswert sind dabei die Ausführungen über *yati* und *bhattaraka* (I, 45), die man in vergleichbaren Werken nicht findet. Angeschlossen sind Kurzbiographien berühmter jinistischer Lehrer von Mahāgiri bis Vallabha Vijaya (1870-1954), dem eine “Speisung der 15 000” zugesprochen wird (I, 55), und Tulsi (1914-1997). Ebenso wichtig und anderwärts kaum zu finden ist die Namhaftmachung berühmter Laienanhänger. Die Schismen und mit ihnen auch die Untergruppen der Digambaras und Śvetāmbaras werden ausführlich behandelt. Gleiches gilt von den Jaina-Gemeinden ausserhalb von Indien, besonders England und hier vor allem in Leicester. Die Geschichte dieser religiösen Gruppen wird bis zum Ende des 20. Jahrhunderts geführt.

Kapitel III enthält speziell die Lehren des Mahāvīra: die fünf grossen Gelübde, die Lehre vom *karma* und – etwas ungeordnet – Erkenntnismittel,

Ethik, die *bhāvanās*, *ahimsā*, *aparigraha*, *anekāntavāda*, Bussübungen, Meditation und die *leśyās*.

Im Kapitel IV (“Jain Community”) finden sich viele wertvolle Angaben über das praktische religiöse Leben der Jainas. Die Pflichten der Mönche und Nonnen einschliesslich ihres nach Stunden eingeteilten Tagesablaufs werden minutiös dargestellt. Übrigens räumen die Śvetāmbaras den Nonnen einen höheren Stand ein, als es die Digambaras tun. Einen weiteren Schwerpunkt bildet die Rolle der Laienanhänger. Betrachtungen über die Jaina-Gesellschaft im Spiegel der Erzählliteratur sind durch ihre sozialhistorischen Angaben interessant, passen an diese Stelle aber allenfalls als Exkurs. Abschliessend schildert Vf. die gegenwärtigen Bemühungen um die weltweite Erhaltung und Weiterentwicklung des Saṅgha.

Kapitel V befasst sich mit “Popular Jainism”, nämlich mit jinistischen Praktiken und Ritualen. Dazu zählen die sechs täglichen Pflichten (*āvaśyaka*) und das *pratikramaṇa*, zu welchem 57 *sūtras* aufgeführt werden. Hochzeitszeremonien und Feste werden auch tabellarisch erfasst (I, 211). Aufhorchen lassen die Fälle von Sterbefasten im 20. Jh. (I, 200).

Kapitel VI (“Jainism in the modern world”) beginnt mit beachtenswerten Überlegungen: hervorgehoben werden die Fragwürdigkeit des seit dem 19. Jh. erzielten materiell-technischen Fortschritts bei gleichzeitigem Zurückbleiben der geistigen Veredelung und die Gefährdung des Lebens auf der Erde durch ABC-Waffen, Luft- und Bodenverschmutzung (I, 220). Nach einem Zitat von M.K. Gandhi hat die Erde genügend Ressourcen, um alle Bedürfnisse, aber nicht jede Gier zu befriedigen. Die grundlegende Antwort der Jainas auf diese Fragen lautet *ahimsā*, die den Schutz auch der Tiere und Pflanzen einschliesst. Hierzu gibt es wichtige und hochaktuelle Bemerkungen zum Umwelt- und insbesondere zum Waldschutz. Auf den Tierschutz wird verständlicherweise besonderer Wert gelegt, wobei sich die Jinisten gegen das Halten von Haustieren aussprechen. Postuliert werden eine ökologische Wirtschaft und vegetarische Ernährung, zu der es genaue Vorschriften gibt. Zu diesen weithin vernünftigen, ja richtungweisenden Betrachtungen will die Forderung, wonach Witwen nicht wieder heiraten, sondern sich einzig der seelischen Vervollkommnung widmen sollen (I, 222), nicht recht passen.

Im Kapitel VII (“Current Trends and Conclusions”) wird erneut der Jinismus der Gegenwart behandelt und vieles bereits Gesagte wiederholt. Zentrales Anliegen sind internationale Aktivitäten, um den Bekanntheitsgrad des Jinismus zu erhöhen.

Am Schluss dieses Bandes befindet sich ein Appendix “Major Events in the chronological History of Jains”, der aber nur mit grösster Vorsicht zu gebrauchen ist. Weitere Appendices befassen sich mit dem Kaloriengehalt der für Jainas geeigneten Nahrungsmittel. Ein Glossar folgt dem lateinischen Alphabet. Die Bibliographie – Werke für Anfänger sind dankenswerterweise eigens gekennzeichnet – ist zweigeteilt, nämlich in Bücher, die in Englisch, und solche, die in indischen Sprachen erschienen sind. Ein Index der Namen, Sachen und Begriffe, wieder nach dem lateinischen Alphabet geordnet, schliesst den ersten Band ab.

Das erste Kapitel des zweiten Bandes ist wiederum eine Einführung. Teilweise rekapituliert sie schon Bekanntes; ansonsten gibt sie eine kurze Vorschau auf den Inhalt dieses Bandes.

Kapitel II (“Sacred Literature”) gibt eine Übersicht über die kanonische Literatur, die nichts wesentlich Neues bringt. Hier wurde versäumt, Übersetzungen und Studien zum Kanon aufzuführen und sie kritisch zu bewerten. Besser gelungen ist der Ausblick auf die moderne Jaina-Literatur.

“The Jain View of the Universe” vermittelt Kapitel III. Der Aufbau des Kosmos wird bildlich veranschaulicht (II, 26); Himmels-, Höllen- und andere Welten werden aufgezählt. Diagramme veranschaulichen die ursprünglichen Vorstellungen der Jainas von der Geographie. Die schon früher behandelten ab- und aufsteigenden Weltperioden werden durch ein inhaltsreiches Diagramm (II, 36) veranschaulicht. Nur kurz abgehandelt werden die hier ohnehin nicht glücklich platzierten sechs *astikāyas*.

In Kapitel IV (“Jain Philosophy”) spielt das *karma* als selbstevidentes Dogma eine zentrale Rolle. Ausführlich dargestellt werden die Arten des *karma* und die Möglichkeiten, es zu beseitigen bzw. sein Einströmen zu verhindern. Diese jede kritische Haltung vermessen lassenden Betrachtungen gehören zu den schwächsten Teilen des Buches. Eine Auseinandersetzung mit gegenteiligen Ansichten indischer Denker hätte zum mindesten versucht werden müssen. So konstatiert die Philosophin Sukumari Bhattacharji, “... that the theories of karman and rebirth were two of the most vicious ever invented by man.”¹ Wir fügen hinzu: “Angesichts des moralischen Anspruchs der *karma*-Lehre ist zu fragen, wer die Massstäbe eines moralischen Wandels festsetzt. Gibt es eine allgemeine, zeitlose, über den sozialen Klassen und Gruppen stehende Gerechtigkeit? Werden positive Begriffe nicht vielmehr nach dem jeweiligen Standpunkt pejorativ

1 BHATTACHARJI, S., *Fatalism in Ancient India*, Calcutta 1995, Preface.

in ihr Gegenteil verkehrt: Unbeugsamkeit – Sturheit, Unbelehrbarkeit, Borniertheit; Revolution – Meuterei; Solidarität – Kumpanei? Wer, welche Klasse oder Schicht bestimmt, was eine gute oder eine böse Tat ist?“²

Die weiteren Teile dieses Kapitels sind besser durchgearbeitet; so werden etwa die Begriffe *anekāntavāda*, *nayavāda* und *syādvāda* z.T. tabellarisch verdeutlicht. Die graphische Darstellung der *guṇasthānas* ist besonders gut gelungen und die einzelnen Stadien der seelischen Vervollkommnung werden mit einer in der Fachliteratur sonst kaum zu findenden Detailtreue abgehandelt.

Das Kapitel V “Jain Logic” hätte eigentlich unter dem vorhergehenden subsumiert werden müssen. Interessant ist jedoch eine Drei-Stufen-Periodisierung der Entwicklung der Jaina-Logik (II, 93). Informativ ist ferner die Tabelle der Erkenntnisquellen in den einzelnen altindischen Philosophiesystemen (II, 120), auch wenn die *Cārvākas*, wie gewöhnlich, einseitig behandelt werden.

Das in mehrfacher Hinsicht interessante Kapitel VI “Science and Jainism” beginnt mit einer Kritik an den Auswirkungen der modernen Wissenschaft. Vf. bezeichnet den Jinismus als “a scientific religion” (II, 133). Eine Tabelle stellt jinistische und westlich-wissenschaftliche Methodologie einander gegenüber (ebenda). Im Abschnitt über Physik wird das über die Materie bereits Gesagte wiederholt. Dass die berühmte jinistische Atomtheorie hier im Mittelpunkt steht, leuchtet ein. Bezüglich der Biologie ist die jinistische Methode der Artengliederung informativ; eine Tabelle (II, 138-139) stellt moderne und jinistische Klassifikation von Pflanzen und Tieren gegenüber. Medizin wird hauptsächlich auf der Basis des *Ugrāditya* (9. Jh.) diskutiert. Einen weit über das übliche Mass hinausgehenden Rang nehmen Mathematik und Astronomie ein. Eine Tabelle (II, 172) zeigt, wie Sonne und Mond im Kanon rezipiert wurden.

Kapitel VII “Jain Heritage” stellt die Kunst und besonders die Architektur in den Vordergrund. Schwerpunkte sind auch Ikonographie und Höhlentempel. Wertvoll sind die Mitteilungen über Museen in aller Welt, die Jaina-Kunstschätze beherbergen (II, 202-203). Jinistische Pilgerstätten und ihre jeweilige Bedeutung werden tabellarisch aufgeführt (II, 213). Auch soziale und Wohlfahrtseinrichtungen der Jainas werden erwähnt. Hinsichtlich der religiösen Institutionen ist bemerkenswert, dass die *yatis* der *Śvetāmbaras* praktisch verschwunden sind, während die *bhattarakas* der *Digambaras* fortexistieren.

2 MYLIUS, K., “Materialismus und Jinismus”, in: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, Band 66, Berlin 2004, S. 46.

Für die vergleichende Religionswissenschaft ist das Kapitel VIII “The World’s spiritual quest” besonders wichtig. Zunächst wird festgestellt, dass die fortschreitende Globalisierung einen Rückgang an Spiritualität mit sich bringt (II, 221). Sodann folgt eine Übersicht über die nichtjainistischen Religionen der Gegenwart: Hinduismus, Buddhismus, Sikhismus, Parsismus, Judentum, Christentum, Islam und Bahai. Sie werden auf eine sehr einprägsame Weise jeweils mit dem Jainismus verglichen.

Kapitel IX enthält die “Conclusions”. Danach bietet Appendix I eine Auflistung der kanonischen Literatur. Appendix II gibt eine unvollständige und bibliographisch nicht ausreichend fundierte Liste der Übersetzungen von Jainawerken ins Englische, Deutsche und Französische. Appendix III verzeichnet ausgewählte Studien über den Jainismus und seine Aspekte in modernen westlichen Sprachen. Das Glossar und die “Bibliography and Sources for References in English” (und das Gleiche “for References in Indian Languages”) sind mit den Angaben in Band I identisch. Auf den II. Band bezieht sich dagegen der Generalindex.

Der Stil des Werkes ist klar, leicht verständlich und flüssig, doch leidet die Darstellung unter einer Überfülle von Redundanzen.

Die beiden Bände bieten eine Fülle von – teilweise sonst nicht oder nur schwer zugänglichem – Material. Vieles wird mit grosser und ungewohnter Ausführlichkeit dargestellt. Vf. betont in seinen Vorbemerkungen, dass er die Leserschaft besonders mit den praktischen Aspekten des Jainismus bekannt machen möchte. In der Tat ist die auf die Gegenwart und die praktische Religionsausübung orientierte Darstellungsweise lobend hervorzuheben.

Vf. erbittet im Vorwort aber auch Ratschläge für Verbesserungen in künftigen Auflagen. Leider sind solche Ratschläge in nicht geringer Zahl tatsächlich erforderlich. Als erstes wären die Gliederung zu straffen und die zahlreichen Wiederholungen zu beseitigen. Einige wenige Beispiele mögen dies verdeutlichen. Die an sich nützliche Tabelle über die Typen des *jīva* (I, 5) würde an dieser Stelle niemand suchen, denn sie gehört natürlich ins Kapitel II, 4, wo die *navatattvāni* behandelt werden. Epistemologische Sachverhalte hätten nicht in das Kapitel über Logik, sondern in das über “Jain Philosophy” aufgenommen werden sollen, die, wie bereits erwähnt, besser nicht getrennt worden wären.

Dem Leser muss klar sein, dass Vf. vollständig auf dem Boden des Jainismus steht, den er in allen seinen Teilen zu rechtfertigen, zu verteidigen und zu missionieren versucht. Insofern ist das Buch mit den Werken von W. SCHU-

BRING³ und H. VON GLASENAPP⁴ nicht vergleichbar. Die apologetische Haltung des Vf. zeigt sich auch darin, dass er auf jede Weise versucht, das hohe Alter des Jainismus zu beweisen, wozu er literarische, archäologische, geologische (!) und philosophische Quellen heranzieht. Die diesbezüglichen Ausführungen gehören zu den schwächsten Teilen des Buches. So wird ohne die Spur eines Beweises behauptet, der ṚV sei in Teilen um 4500 v. Chr. entstanden. Weiter behauptet Vf. (I, 9), dass der erste Tīrthāṅkara (Ṛṣabhadeva) als in der *śramaṇa*-Tradition stehend ebenso im ṚV genannt worden sei wie der 22. Tīrthāṅkara (Nemi-nātha). Letzterer komme als Ariṣṭanemi sogar viermal im ṚV vor (I, 23). Dass es sich dabei um Adjektiva handelt, wird ignoriert. Um sich Klarheit zu verschaffen, hätte Vf. neben dem bekannten ṚV-Wörterbuch von H. GRASSMANN das Veda-Wörterbuch von SURYAKANTA⁵ heranziehen sollen; das richtungweisende Kompendium von M. MAYRHOFER⁶ konnte er nicht mehr benutzen. Vf. musste dann auch selbst einräumen, dass alle derartigen Datierungsversuche spekulativ sind.

Viele Behauptungen – das muss leider gesagt werden – entspringen einer Phantasie, die auch durch die Tradition nicht gerechtfertigt wird. So soll Ṛṣabhadeva derjenige gewesen sein, der die Bevölkerung in drei *varṇas* aufgeteilt hat (I, 16). Die Brahmanen als Intellektuelle seien erst später hinzugekommen (I, 17). Ṛṣabhadeva sei es auch gewesen, der die vierfache Struktur der Jaina-Gemeinschaft errichtet habe. Mahāvīra habe die Gabe des Hellsehens (*avadhijñāna*) besessen (I, 29). In seiner früheren Existenz sei er ein Löwe gewesen (II, 76). Dass er von 599 bis 527 v. Chr. gelebt haben soll (I, 2), ist durchaus nicht so “generally accepted”, wie der Autor meint. Unbeweisbar und absurd ist die Behauptung des Autors, dass die “Reichweite” des Hellsehens bei Höllenwesen sechs bis 13 Kilometer nicht überschreiten könne (II, 111). Hier wie auch an zahllosen anderen Stellen bleibt Vf. die Nennung einer Quelle –

3 SCHUBRING, W., *Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt = Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*, vol. III, Nr. 7, Berlin und Leipzig 1935. Englisch unter dem Titel *The Doctrine of the Jainas* von W. BEURLIN, Delhi 1962. Neue englische Übersetzung von Willem B. BOLLÉE und Jayandra SONI, Delhi 2000.

4 VON GLASENAPP, H., *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion*, Berlin 1925; 2. Nachdruck Hildesheim 1984.

5 *Suryakanta: A Practical Vedic Dictionary*, New Delhi 1981.

6 MAYRHOFER, M., *Die Personennamen in der Rgveda-Samhitā. Sicheres und Zweifelhafes = Bayerische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse, Jahrg. 2002, Heft 3, München 2003.*

geschweige von genauen Belegstellen – schuldig. Man vergleiche damit gerade in diesem Punkt die Werke von W. SCHUBRING und W. B. BOLLÉE!

Die Transliterationsregeln verdienen diesen Namen nicht, denn das Buch enthält keine (!) diakritischen Zeichen. Die Umschreibung des *ā* mit *aa* wirkt geradezu archaisch. Andere Längen werden überhaupt ignoriert. Das silbische *ṛ* wird gar mit *ru* umschrieben. Wieso das zu den Cheyasuttas gehörende Kappasutta als Brritakalpa (sic) bezeichnet wird, ist unerklärlich. Die Jaina-Termini sind fast durchweg nicht in Ardhamāgadhī, sondern in Sanskrit wiedergegeben. Bei der Behandlung von Texten des kanonischen Jinismus ist aber die Ardhamāgadhī unverzichtbar. Benutzerfreundlich wäre dann die jeweilige Beigabe der *chāyā* gewesen. Die Ausspracheregeln sind lückenhaft und ungenau. Vf. muss dies selbst gefühlt haben, als er schrieb: “Interested readers are requested to seek expert help” (I, p. XIV). Angesichts dieser Mängel kann man nicht umhin zu wünschen, dass dem Editorial Board vor einer Veröffentlichung Einblick in die betreffenden Werke gewährt werden sollte.

Die Beurteilung des vorgelegten Werkes ergibt also ein zwiespältiges Bild. Liest man es mit der notwendigen Kritik, so kann man aus der Fülle der besonders zum kontemporären und praktischen Jinismus gegebenen Informationen sehr wohl Nutzen ziehen. Unter diesem Aspekt mag man, wie dies S. R. BANNERJEE und L. M. SINGHVI in ihren Vorbemerkungen getan haben, das Werk – ungeachtet aller notwendigen Kritik – als *magnum opus* seines Verfassers bezeichnen.

Klaus MYLIUS (Frankfurt a.M.)

Dominique SCHIRMER: *Soziologie und Lebensstilforschung in der Volksrepublik China. Perspektiven einer Mikrotheorie gesellschaftlichen Wandels*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2004. ISBN 3-89942-258-9. – 248 Seiten, kartoniert, ca. € 29,00 / CHF 52,--.

Nach beinahe dreissigjährigem Verbot unter Mao wurde die Soziologie in der VR China 1979 im Rahmen der Modernisierungspolitik rehabilitiert und erneut

eingrichtet.¹ Im Jahre 1981 begann alsdann die Entwicklung der Lebensstilforschung als eines neuen Forschungszweigs der chinesischen Soziologie. Dass der Beginn der Ära von *Reform und Öffnung* (ab 1978), die Wiedereinrichtung des Faches Soziologie (1979) und die Begründung der Lebensstilforschung zeitlich so nahe zusammenfallen, ist kein Zufall, denn die drei Aspekte – gesellschaftlicher Wandel, Soziologen und Soziologie sowie die Lebensstilforschung – sind direkt und sehr eng miteinander verbunden. Die chinesische Soziologie und die Lebensstilforschung sind somit sowohl Produkte des gesellschaftlichen Wandels, gleichzeitig aber auch Beobachter und Erzeuger ebendieses Wandels.

Die Autorin, Dominique SCHIRMER, untersucht in ihrem Buch, das zugleich ihre Dissertation ist, sowohl die Makroperspektive der Wechselbeziehungen zwischen den drei oben genannten Aspekten als auch die einzelnen Verbindungen und Abläufe auf der Mikroebene, die diese Beziehung darstellen und die den gesellschaftlichen Wandel ausmachen. Da in der westlichen Chinaforschung und Soziologie bisher eine Einführung und Analyse der gegenwärtigen festlandchinesischen Soziologie und Lebensstilforschung fehlt, schliesst die Arbeit von SCHIRMER hier eine wichtige Lücke.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil werden zunächst grundlegende theoretische Begriffe und Konzepte zur chinesischen Soziologie und Lebensstilforschung eingeführt. So werden die drei Felder Soziologie, Politik und Gesellschaft (die auch die Lebensstile beinhaltet), die Interaktionen zwischen diesen drei Feldern und das gegenseitige Ineinandergreifen derselben erläutert sowie der Begriff der *chinesischen Gesellschaft* näher definiert. Weiter bespricht die Autorin das Verhältnis von Soziologie und Praxis in der chinesischen und in der deutschen Soziologie, wobei sie die starke Praxisbezogenheit und Betonung der politischen Verwertbarkeit der chinesischen Soziologie im Vergleich mit dem Positivismus- und dem Methodenstreit in der deutschen Soziologie in den 1960er bzw. in den 1980er und 1990er Jahren diskutiert.² Es stellt sich heraus, dass das Konzept der angewandten Forschung in der chinesischen Soziologie eine zentrale Rolle spielt, während es in der deutschen

1 Detailliertere Erläuterungen zur Geschichte der Soziologie in China sind zu finden in GRAN-SOW, Bettina (1992): *Geschichte der chinesischen Soziologie*. Campus Verlag, Frankfurt am Main.

2 Nähere Angaben zum Positivismusstreit in: ADORNO, Theodor W. et al. (1972): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Luchterhand Verlag, Darmstadt.

Soziologie (im Gegensatz zur theoretischen und empirischen Forschung) beinahe bedeutungslos ist (SCHIRMER, S. 40).

Als Schwerpunkt des ersten Teiles entwickelt die Autorin anschliessend Grundlagen der Lebensstilforschung als einer Mikrotheorie gesellschaftlichen Wandels und diskutiert dazu wichtige Elemente, die in der chinesischen und in der deutschen Lebensstilforschung angewandt werden. An einigen dieser Elemente nimmt SCHIRMER verschiedene Korrekturen und Veränderungen vor, um so die Lebensstilforschung als Mikrotheorie gesellschaftlichen Wandels anwendbar zu machen. Im Zentrum steht dabei die *Stilisierung* als Formung von Lebensstilen. Stilisierung wird allerdings nicht als elitärer oder ästhetischer Habitus, sondern vielmehr als ein Stilisierungsautomatismus verstanden, als Integrationshandeln, das die Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen Gruppen angibt und somit kein Kennzeichen von Individualität bzw. individuellen Verhaltens sei (S. 47).

Schliesslich diskutiert die Autorin anhand der Individualisierung und der Privatisierung zwei wichtige Konzepte der Lebensstilforschung und fordert dazu auf, die bisher massgebliche Untersuchungs- und Erhebungseinheit soziologischer Lebensstilforschung – das Individuum – kritisch zu hinterfragen (S. 61).

Im zweiten Teil wird die Entwicklung der Soziologie in der VR China in der Zeit von Reform und Öffnung, d. h. während der letzten 25 Jahre seit der erneuten Etablierung, näher erläutert. Dabei kommt dem Wechselspiel von gesellschaftlichem Wandel und dem gleichzeitigen Wandel des Faches Soziologie sowie dessen Suche nach seinen theoretischen und methodischen Grundlagen in einem sich ständig verändernden Umfeld eine besondere Bedeutung zu. Ein zentraler Aspekt ist in diesem Zusammenhang auch das Verhältnis der Soziologie zur Politik, welche die Wiedereinrichtung des Faches erst ermöglicht hatte. SCHIRMER schildert an dieser Stelle, wie sich im Verhältnis der drei Felder Gesellschaft, Soziologie und Politik ein Wandel der Einflussnahme von top-down (*Politik* → *Soziologie* → *Gesellschaft*) zu bottom-up (*Gesellschaft* → *Soziologie* → *Politik*) vollzieht (S. 75).

Anschliessend sind dem Verhältnis von Soziologie und Praxis zwei Kapitel gewidmet. Die Autorin geht dabei der Frage nach, weshalb die Praxisnähe in der chinesischen Soziologie so stark betont wird und zählt vier Bedeutungen von Praxisbezug auf, die sich in soziologischen Texten unterscheiden lassen: 1) politische Verwertbarkeit, 2) Nutzbarkeit der Forschung als Reparaturwerkzeug und Lenkungsfunktion von Wissenschaft, 3) politische Korrektheit und 4) die Popularitätsdoktrin von Wissenschaft (Volksnähe, Verständlichkeit) (S. 78-79).

Diese Praxisbezogenheit der chinesischen Soziologie hat natürlich auch Auswirkungen auf das Methodensystem der chinesischen Soziologie und auf das Verhältnis von Theorie und angewandter Forschung. Nach einer kurzen Besprechung von zwei Faktoren aus der Forschungspraxis – der Barfusssoziologie und der Verwendung von Theorie-Enklaven – folgt eine Darstellung der Grundzüge des gängigen Methodensystems der chinesischen Soziologie und die Beschäftigung mit der Diskussion um die *Sinisierung* der Soziologie, also um den Umgang mit und die Anpassung von westlichen Theorien und Methoden an chinesische Erfordernisse und Gegebenheiten. Die Autorin benennt rückblickend vier Phasen der Auseinandersetzung der chinesischen Soziologie mit nichtchinesischen Theorien, Strömungen und Ansätzen und beschreibt die Suche des Faches nach seiner Identität zwischen Verwestlichung und Sinisierung und seiner Rolle in der gegenwärtigen Gesellschaft. Im letzten Kapitel erfolgt schliesslich nochmals ein Rückblick auf die Entwicklung der chinesischen Soziologie in der VR China während der vergangenen 25 Jahre mit dem Resultat, dass heute eine deutliche Entwicklung hin zu zunehmender Professionalisierung des Faches und zu vermehrten theoretischen und methodologischen Diskussionen feststellbar sei.

Der dritte Teil und eigentliche Hauptteil des Buches ist der soziologischen Lebensstilforschung in der VR China gewidmet. Da diese hier zum ersten Mal in den deutsch- und westlichsprachigen Raum eingeführt wird, werden zunächst die Grundlagen und Kategorien der theoretischen Lebensstilforschung und ihr Vergleich mit der angewandten Lebensstilforschung vermittelt. Die Autorin erläutert den Begriff des Lebensstils und sein Wandel während der vergangenen zwanzig Jahre sowie die sieben Wandlungen der chinesischen Lebensstile hin zu einer offeneren, stärker nach aussen gerichteten Gesellschaft. Auch die Entstehung und Entwicklung des soziologischen Teilfaches der Lebensstilforschung wird geschildert, und am Beispiel der angewandten Lebensstilforschung werden Forschungsgegenstände und -subjekte (z. B. Gruppen, Individuen etc.) sowie die relevanten Forschungsbereiche vorgestellt.

Dabei stellt sich heraus, dass die Lebensstilforschung als wissenschaftliche Teildisziplin der Soziologie in China ein Produkt ihrer Zeit und ohne ein völlig verändertes gesellschaftliches Klima undenkbar ist. Für SCHIRMER dient die Beobachtung und Analyse von Lebensstilen in China dazu, den gesellschaftlichen Wandel beobachten und analysieren zu können, denn der langfristige und allgemeine, umfassende soziale Wandel lässt sich auf direkt erfahrbare soziale Veränderungen herunterbuchstabieren. Die Beobachtung der kleinsten sozialen

Prozesse dient der Beschreibung fortwährender Abläufe, die zugleich Auslöser oder Voraussetzung für einen umfassenden gesellschaftlichen Wandel sein können (S. 122). Die Betonung liegt dabei grundsätzlich auf Bewegung und Dynamik, denn es ist ein wichtiges Ziel der Lebensstilforschung, den gesellschaftlichen Wandel zu erklären, zu verstehen und zu beeinflussen (S. 138). Auch hier wird auf theoretischer Ebene die enge Verflechtung von Soziologie, Politik und Gesellschaft und deren Wandel deutlich, ebenso wie die Tatsache, dass auch die Lebensstilforscherinnen und -forscher vielfach ihren eigenen Standpunkt noch finden müssen. Zum Schluss gibt die Autorin einen kurzen Überblick über eine Auswahl von Arbeiten der theoretischen und der angewandten Lebensstilforschung.

Von besonderem Interesse für Chinawissenschaftler und -wissenschaftlerinnen wie auch für Soziologen und Soziologinnen mit Chinesischkenntnissen ist das Glossar, welches bekannte, aber auch bisher unübersetzte Fachbegriffe enthält, die von der Autorin übersetzt wurden, und somit ein kleines soziologisches Fachwörterbuch darstellt.

Insgesamt bietet das Buch sowohl für Soziologen und Soziologinnen als auch für Chinawissenschaftler und -wissenschaftlerinnen eine gute allgemeine Einführung und Analyse der gegenwärtigen Situation der Soziologie und der soziologischen Lebensstilforschung in der VR China vor dem Hintergrund eines rasanten gesellschaftlichen Wandels. Eine solche Einführung fehlte bisher in der deutschsprachigen Soziologie und Chinaforschung. Obwohl der Lesefluss manchmal durch m. E. zu zahlreiche (unnötige) Verweise auf andere Kapitel innerhalb des Werkes beeinträchtigt wird, ist das Buch klar, interessant und auch für Nicht-Soziologen verständlich geschrieben und bietet eine abwechslungsreiche Lektüre.

Dominik LINGGI (Zug/CH)

