

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

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 54 (2000)

**Heft:** 2

**Buchbesprechung:** Buchbesprechungen = Comptes rendus

**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:** 01.02.2026

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

## BUCHBESPRECHUNGEN/COMPTE RENDUS

AL-MASSRI, Angelika: *Göttliche Vollkommenheit und die Stellung des Menschen. Die Sichtweise ʻAbd al-Karīm al-Djīlīs auf der Grundlage des „Šarḥ Muškilāt al-Futūḥāt al-makkiya“*. Stuttgart, 1998, 340 S. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. LII,2

Im vorletzten, dem 559., seines Riesenwerkes *Die mekkanischen Eröffnungen* hat der hervorragende Sufi-Theologe Ibn (al-)<sup>c</sup>Arabī (1165-1240) die wesentlichen Gedanken der 558 vorhergehenden Kapitel zusammenzufassen versucht. Zweihundert Jahre später hat es der in Ibn <sup>c</sup>Arabīs Fussstapfen wandelnde sufische Theologe ʻAbd al-Karīm Al-Ǧīlī (1365-1428) für nützlich erachtet, aufgrund dieser Zusammenfassung die “Schwierigkeiten” (*muškilāt*) der ersten zehn Kapitel zu erklären.

Die Vfin hat der Ausgabe dieses Textes ein um 1688 entstandenes Manuskript zugrunde gelegt. Für den kritischen Apparat standen ihr neun Manuskripte und ein auf drei weiteren Manuskripten beruhender älterer Druck zur Verfügung. Sie hat den Text in 248 kleine Einheiten aufgeteilt und jeder Einheit einen den Inhalt anzeigen Titel vorausgesetzt. Diese Titel sind in einer Art detaillierter Inhaltsangabe aufgelistet, was in der Tat einen raschen Überblick über den Gedankengang ermöglicht. Ein sehr nützlicher Index der wichtigsten Begriffe erlaubt weitere Orientierung und Vertiefung.

Mit der seltsamen Begründung, eine Übersetzung sei für das Verständnis eines spekulativen Textes nicht hilfreich, hat die Vfin eine Übersetzung des Textes nicht für nötig erachtet, sondern sich mit einer zusammenfassenden Paraphrase begnügt. Dabei kommen gelegentlich wichtige Einzelheiten zu kurz. Wenn sie nur an Arabisten als Leser gedacht hat, hätte sie auch auf die Paraphrase verzichten können.

Al-Ǧīlī will das Kapitel 559 der *Futūḥāt* erklären. Damit begnügt er sich aber nicht. Vielmehr greift er aus den dort zusammengefassten ersten zehn Kapiteln des Gesamtwerkes charakteristische, für Laien nicht ohne weiteres verständliche Begriffe heraus und erläutert sie in der Perspektive Ibn <sup>c</sup>Arabīs. Diese Erläuterungen sind knapp und treffsicher; ein mit der

Gedankenwelt Ibn ḨArabīs vertrauter Leser freut sich, auf diese Weise dem „grössten Meister“ neu zu begegnen.

Der zweite Teil der vorliegenden Arbeit beschäftigt sich mit al-Ǧīlī als Kommentator der *Futūhāt*. Dabei konzentriert sich Vfin auf die Kapitel 2 und 8, die sie ausführlich aus dem Gesamttext der *Futūhāt* referiert und dann mit al-Ǧīlī vergleicht, dabei bemüht, echte und scheinbare Unterschiede herauszustellen.

Der letzte Abschnitt des Buches handelt allgemein von al-Ǧīlīs Stellung in der islamischen Theologiegeschichte. Die Schlussbetrachtung: „Zusammenfassung und Ausblick“, wirft wichtige Fragen auf, vor allem, was das Verständnis der Beziehungen zwischen Gott, Welt und Mensch betrifft. Doch zweifelt Rez. an der Richtigkeit der Behauptung, Ibn ḨArabī lasse „eine Relativierung der Existenz“ von Welt und Mensch (S.326) zu. Der Begriff „Relativierung“ müsste zum mindesten eingehend geklärt werden.

Carl-A. Keller

CHOEDRAK, Tenzin: *Der Palast des Regenbogens. Der Leibarzt des Dalai Lama erinnert sich.* Frankfurt a.M./ Leipzig: Insel Verlag, 1999. 328 S.

Der Titel dieses Buches ruft zunächst Assoziationen zu anderen Werken exilierter Tibeter und Tibeterinnen wach, die seit gut zehn Jahren, in westliche Sprachen übersetzt, auf dem Markt erschienen sind: Biografien und Autobiografien von Flüchtlingen, in denen Leiden, Folter, Qual, aber auch Glaube und Zuversicht geschildert werden. Es sind Geschichten persönlicher Schicksale, die ergreifen, berühren, nachdenklich machen. Geschichten, die aus der Verarbeitung des eigenen Schicksals heraus entstanden sind, und Geschichten, welche die Botschaft vermitteln möchten, die Sache Tibets nicht zu vergessen. Doch gerade dieses persönliche Engagement zusammen mit der Schwere des Erlebten lässt einen manchmal eine etwas differenziertere Sichtweise und eine literarische Tiefe vermissen, welche über die dem Lebenslauf entsprechende Kapitelabfolge hinausgehen würde. Schilderung und Rezeption beschränken sich oft auf das Subjekt des Protagonisten/der Protagonistin und auf seine/ihre unmittelbare Wahrnehmung des Umfeldes.

Handelt es sich also bei der Autobiografie des ehemaligen Leibarztes des 14. Dalai Lama um ein weiteres, wenn auch ergreifendes Buch, das sich in diese Reihe einordnen lässt? Nach Ansicht der Verfasserin lautet die Antwort auf diese Frage „Nein“. Tenzin Choedrak hat ein vielschichtiges Werk geschaffen, welches Aspekte verschiedener Ebenen vereint, die sich ergänzen und bereichern, und dadurch eine Breite und Differenziertheit erreicht, die weit über die Schilderung des Lebenslaufes hinausgeht. Persönlich Erzähltes vermischt sich mit informativ Beschreibendem. Zeitgeschichtliche und kulturelle Aspekte, Exkurse über grundlegende Inhalte der buddhistischen Lehre und der traditionellen tibetischen Medizin, sowie kurze Episoden aus dem religiösen Legendenreichtum werden, literarisch ausgefeilt, an den passenden Stellen in die eigentliche Autobiografie eingeflochten und betten sie in eine zeitliches und räumliches, geistiges und weltliches Umfeld ein. Darüberhinaus widerspiegeln diese Einschübe die geistige Entwicklung des Autors, seine Empfindungen und Ansichten in den jeweiligen Lebensstationen.

Das Kind, der Student, der Arzt, der Mensch Tenzin Choedrak stellt sich uns in den verschiedenen Phasen seines Lebens als ein Wanderer vor. Geprägt vom frühen Tod seiner Mutter, von der harten Ausbildungszeit und von der langjährigen Inhaftierung in zahlreichen chinesischen Gefängnissen erscheint er als eine feinfühlige, sensible, aber auch entschlossene und willensstarke Persönlichkeit mit einem unerschütterlichen Glauben an den buddhistischen Dharma des Mitgefühls und der Verantwortung, beseelt vom alleinigen Wunsch, als Arzt zum körperlichen und geistigen Wohl seines Volkes und der ganzen Menschheit beizutragen. Es ist der Wunsch, das Bodhisattva-Ideal in sich selber zu verwirklichen und aus der inneren Harmonie von Körper und Geist den Menschen zu dienen.

In den Etappen seines Lebens wandert Tenzin Choedrak der Erfüllung dieses Wunsches entgegen, manchmal gelassen und zielstrebig, manchmal voller Zweifel und Spannung. Der Leser hat keinen entrückten „Buddha“ vor sich, sondern einen Menschen, dem zwar eine grosse Weisheit und Glaubenskraft zueigen ist, der sich aber auch seiner Endlichkeit und Vorläufigkeit bewusst ist.

Der *Palast des Regenbogens* gliedert sich in drei grosse Teile. Der *erste Teil (1922-1950)* umfasst die Geburt, den Tod der Mutter, die Kindheit als Halbwaise, den Eintritt und die ersten Studienjahre im Kloster Chöde, den heimlichen Gang nach Lhasa und die Ausbildung zum Arzt am

Mentsikhang, der grössten und berühmtesten medizinischen Bildungsstätte im alten Tibet.

Der *zweite Teil (1950-1975)* umfasst die Amtseinsetzung des 14. Dalai Lama (1950), die Ernennung zu dessen Leibarzt (1952), die Flucht des tibetischen Oberhauptes nach Indien (1959), den Aufstand in Lhasa, die darauffolgende Inhaftierung des Autors und seinen Aufenthalt in den verschiedensten chinesischen Gefängnissen während der Jahre der Kulturrevolution (1966-1976). Paradoxe Weise wurde Tenzin Choedrak gerade die Erfüllung eines seiner Lebensziele, die Ernennung zum Lhamenpa, zum Verhängnis. Die Nähe zum Dalai Lama und seiner Familie scheint der alleinige Grund für den beinahe zwanzigjährigen Gefängnisaufenthalt gewesen zu sein, der 1959 begann. In dieser Zeit offenbart sich sein Wesen am deutlichsten. Zweifel, Schwäche, körperliches und seelisches Leid sind aufgehoben in einem tiefen, religiösen Urvertrauen und bekommen einen Sinn im Versuch, sogar diese schwere Lebensphase in positive Energie umzuwandeln. Dem Drang zu überleben, um ein Zeugnis für Tibet ablegen zu können, steht die Überzeugung gegenüber, nur durch Güte und Mitleid, Verantwortungsbewusstsein und Ehrlichkeit die Natur von Wesen und Dingen, wie sie eben am eigenen Leib geschehen sind, ändern zu können.

Der *dritte Teil (1975-1998)* umfasst die Tätigkeit als Arzt innerhalb der Gefängnisse, das Ende der Inhaftierung, die Ausreise nach Indien, die Wiedereinssetzung als Leibarzt des Dalai Lama und die damit verbundenen Tätigkeiten in Indien selber und im Ausland. Der Kreis zum Anfang schliesst sich im letzten Kapitel mit buddhistisch-philosophischen Gedanken über Geburt, Tod und Wiedergeburt. Ein Gebet von Tenzin Gyatso, dem 14. Dalai Lama, um Wahrheit, Mitgefühl, Friede und Wohlergehen bringt die zentralen Anliegen des Autors nochmals in konzentrierter Form zum Ausdruck und rundet so das Werk ab.

Der *Palast des Regenbogens*, so hat Tenzin Choedrak seine Autobiografie überschrieben. Gemeint ist damit zunächst einmal der Potala in Lhasa, die ehemalige Residenz der Dalai Lamas und bis 1959 geistiger und weltlicher Mittelpunkt Tibets. Er ist ein Symbol des Schmerzes und der Hoffnung zugleich und soll wohl auch die Nähe und Loyalität zum Ausdruck bringen, welche den Leibarzt mit seinem "Schützling" verbindet. Der Regenbogen bildet den roten Faden des Buches. Als ein immer wiederkehrendes Symbol der Wehmut und der Trauer, aber auch des

Vertrauens und der Zuversicht spiegelt er die Spannungen im Leben und in der Seele Tenzin Choedraks. In seinem Farbenspektrum finden sich gleichsam die dunklen und hellen Seiten, die schweren und leichten Momente, die er jedoch alle unter seinem Bogen trägt.

Insgesamt achtmal erscheint das Regenbogensymbol an wichtigen Stellen innerhalb des Buches: kurz vor dem Tod der Mutter (S.18); auf einer dem Haus benachbarten Hügelkuppe mit der Vision des lächelnden Gesichtes der Mutter (S.31); auf der Reise nach Lhasa verbunden mit der Erinnerung an Mutter und Grossmutter (S.70); in einer Vision des Lehrers Khyenrab Norbu, dem inmitten des Regenbogens eine wunderbare Medizinstadt erscheint (S.95); über dem Potala bei der Übersiedlung vom Gefängnis Chonjuk in Lhasa nach Jiuzhen (S.185); bei der ersten Kräutersammeltour nach der Kulturrevolution (S.248); beim Besuch des Heimatortes mit der Vision der lächelnden Gesichter von Mutter und Grossmutter (S.260); über dem Potala bei der Abreise von Lhasa Richtung Indien (S.279).

Die zentralen Aspekte des Buches – Heimat, nahestehende Personen, Medizin – werden durch den Regenbogen gleichsam zusammengefasst, in seinem Erscheinen hervorgehoben und, wie Perlen an einer sich von Anfang bis Ende durchziehenden Schnur, miteinander verbunden.

Der einzige Mangel des Buches ist formaler Natur und betrifft den Umgang mit Anmerkungen und Glossar. Beide sind uneinheitlich und unvollständig ausgeführt. Einige Begriffe werden gar nicht aufgenommen, anderedürftig und ungenau erklärt. Dieser Mangel hindert jedoch auch das allgemeine Leserpublikum nicht daran, den Zugang zu diesem empfehlenswerten, feinfühligen und informativ geschriebenen Buch zu finden.

Martina Wernsdörfer

*Doctoral Dissertations on China and on Inner Asia, 1976-1990. An Annotated Bibliography of Studies in Western Languages / Guanyu Zhongguo zhi boshi lunwen. Xifang yuyan zhi cankao shulu.* Compiled and Edited by Frank Joseph Shulman, with Contributions by Patricia Polansky and Anna Leon Shulman. Westport/CT & London: Greenwood Press, 1998 (Bibliographies and Indexes in Asian Studies; 2). — XXVIII & 1055 pp.

The volume under review, elaborated by the founder and for many years responsible editor of *Doctoral Dissertations on Asia* (1975ff), looks crafted for eternity in many respects: It almost reaches the size of those great catalogues of important Asian collections in the US, such as in the Harvard-Yenching Institute, at Yale, Princeton and Columbia, and in the Hoover Institution, completed in the 1970s and still a photomechanical reproduction of the respective file-cards, as was the massive Pre-1956 Imprints series of *The National Union Catalog* by the Library of Congress. It shares with the latter the green hard-cover, signalling hope which is indeed not disappointed:

This bibliography gives brief descriptions of scope and method of not less than 10,293 theses, written in well over a dozen different languages. The detailed introduction depicts the background of already existing research tools, specifies the selection criteria and lists and describes the broad range of bibliographical sources necessary to cover such a great amount of items. Of particular importance is the observation that *Dissertation Abstracts International* is “all too often thought to offer all-inclusive bibliographical coverage of dissertation research” (p. XIX), whereas in fact it lists just 51 percent of the dissertations dealing with China and Inner Asia. The personal acknowledgements, running over two pages in small type, are expressive evidence for the fact that such efforts are never just individual, in this case not only for the wide range of idioms that have not just been bibliographed, but truly processed, but are genuine teamwork: here it is most efficiently masterminded. This is followed by the main body with the bibliographical items, arranged alphabetically according to a vast range of topics from Anthropology, Architecture, Dance, Food and Drinks, Housing, Numismatics, to Tourism. Not surprisingly, traditional fields of Chinese studies form important sections, such as Language, Literature, and Religion and Philosophy. Other crowded sections are History of China and the Chinese, History of Tibet and the Tibetans, and

History of Mongolia and the Mongolians. In the latter sections, one of the many strong aspects of the present bibliographical coverage becomes particularly evident, as the essential Russian contribution to the field is made manifest. For History of China, a subdivision with up to four different levels is applied, so that under Republican Period / Foreign Relations and Foreign Trade / 1922–1931 / Japan, we find “La politique expansionniste du Japon vis-à-vis de la Chine dans le cadre de l’alliance anglo-japonaise de 1902 à 1922” (1981) by Kim Yun-Am, including the shelf number at the Paris Bibliothèque de la Sorbonne. It goes without saying that *DAI* indications as well as UMI numbers are given for the entries previously processed in that form, but to be informed that Fabrizio Pregadio’s 1990 thesis on the Han dynasty treatise *Huangdi jiuding shendan jingjue*, published in an Italian book version, is also partially available in English in *Chūgoku kodai kagakushi ron* (Kyōto, 1991), Vol. 2, pp. 543–639, is definitely an extremely valuable additional piece of information (no 9663).

It considerably tempers down any feelings of loneliness at times befalling Asianists, both vis-à-vis other fields of the Humanities, and with respect to the extension of their subject-matter, both in space and in time. Here the field is well structured: Overworked sections that may no longer bear fruit, or should rest for a while, as well as blank spots are revealed.

Why Italian *tesi di laurea*, roughly equivalent to M.A. theses, have only been included if submitted at the University of Venice (cf. p. XX), is not entirely clear, but might be attributed to the records kept by this institution and not by others, yet this results in a slightly imbalanced picture of the field in Italy. Under the heading Italy, the “Institutional Index” lists some 170 theses for Venice, whereas Naples with its old and prestigious *Istituto Orientale Universitario* appears to have produced just 5 theses, and a number of other institutions where research is also done, such as Rome, Turin and Milan, are not listed at all (p. 971b). Maybe the compiler became suspicious himself about criteria when Venice was simply excluded from the respective ranking list (Table 2: The Distribution [...] by Degree-Awarding Institution, p. 886) where it should then appear between the universities of Michigan and London, preceded only by Berkeley and Harvard. Table 1 presents a breakdown of the numbers of theses, by country and year of submission. There is also a detailed Guide to the Availability of Dissertations (pp. 887–898), which, in the light of the many

differing traditions of granting access to research not published in book-form is very helpful.

Skipping through its pages recalls the childhood delight of reading across encyclopedias and experiencing the thrill of jumping into the ‘sea of knowledge’. Yet in this case, the liner’s captain has taken good care that readers are not swept away by the floods: The Author, Institutional and Subject Indexes are very sophisticated, and for the latter even include fool-proof double references from Pinyin and Wade-Giles transliteration systems for Chinese. Providing so many life-boats might seem excessive, but it is certainly not in the case of bilingual place-names, such as “Wu-lu-mu-ch’i” and “Ürümqi”, which, unlike personal names in the subject index, is not additionally listed under “Wulumuqi”, whereas the Taiwanese port Jilong just appears under its administrative postal transliteration “Keelung”, without cross-reference to “Chilong” or to “Jilong”. Although in many cases it might be extremely difficult, if not impossible, similar cross-references for the personal names of thesis authors would be a desideratum, given that due to traditions which sometimes grew from an immigration official’s taste they often use a phantasist transliteration, whereas at the same time they publish in the language of their ethnic origin; it would facilitate the identification of authors who play a crucial role in bringing scholarly communities closer together.

By actual competence and inclination, the reviewer feels able to comment on only a few items. Further-reaching references to “related publications” are included, such as in the 1977 study on “Ting Ling’s Early Years” to *I Myself am Woman. Selected Writings of Ding Ling* (1989) of which the author is an associate editor (no 7043), thus making the bibliography truly comprehensive. Genuine discoveries are possible, such as Rodolfo Chu’s “La dramática shakespeareana en China”, a 1965 Madrid thesis (but is this not beyond the period covered?), a work I have never seen quoted in any of the numerous more recent studies on Liang Shiqiu & al., though apparently absolutely pioneering. It is, another example, very likely that present students of Bing Xin would be well advised to take a look at a Russian thesis (Moscow 1983, no. 6687), although they will certainly not find any gender studies approach, but definitely much close reading. (The authoress was born in 1900—and died after work on the bibliography was completed, in 1999—, not in 1902, as indicated on p. 993c). I missed a fine 1983 Auckland thesis, submitted in the late 1970s,

on Zhang Yuanji (1867–1959), the good spirit of the leading publishing house, Commercial Press, published also in book-form<sup>1</sup>—before detecting that, following the division of the world according to the theses' origin utilised in the present bibliographical compilation, into “American dissertations” and “Australian, Canadian, European, Soviet / Russian, and East Asian dissertations”, New Zealand is indeed not listed, for reasons unknown. And readers of Chinese (i.e. most intended users) might wonder, at seeing the parallel title, if *Zhongguo* covers an Imperial cultural space, naturally including “Inner Asia”, whereas “China” just denotes a state.

Despite such really minor shortcomings, this bibliography is an important milestone in mapping the vast field. It also presents evidence that even in this age of quick and easy worldwide data transfer and automatized electronic networks, the era of printed bibliographies is far from being over, as no other form would allow the impressive quality and above all coherence of data coverage (cf. the list of bibliographical sources consulted, pp. XXI-XXII) as realized in this careful and circumspect compilation. Its massive appearance is perfectly appropriate for an “engine of sciences”, as the art historian Erwin Panofsky once dubbed such huge bibliographies that need much stamina in their elaboration. It can safely be anticipated that the reviewed “engine” will pull many a train into the safe haven of research production, well-informed right from the outset.

Raoul David Findeisen

KADERAS, Christoph: *Die Leishu der imperialen Bibliothek des Kaisers Qianlong (reg. 1736-1796): Untersuchungen zur chinesischen Enzyklopädie*. Wiebaden: Harrassowitz, 1998. (Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin 4); IX, 336 S. ISBN 3-447-04059-9.

Das vorliegende Buch ist eine überarbeitete Fassung der Dissertation, die Kaderas an der Humboldt-Universität in Berlin eingereicht hat. Das Werk hat zum Ziel, die von den Editoren des *Siku Quanshu* unter der Rubrik *leishu* zusammengestellten Kompilationen zu untersuchen. Daraus gewinnt

1 Ip Manying [Ye Song Manying 叶宋曼瑛], *The Life and Times of Zhang Yuanji* (Beijing: The Commercial Press, 1985).

der Autor eine Beschreibung der Gruppe der *leishu*. Diese wiederum führt zu einer präziseren Umschreibung dieser “Gattung” und zu einer begründeten Abgrenzung gegenüber den europäischen Enzyklopädien.

Die Arbeit umfasst sechs Abschnitte: eine Einleitung zum Werk, zwei Kapitel, die sich mit der “chinesischen”, bzw. “europäischen Enzyklopädie” beschäftigen, Analysen der einzelnen *leishu* im *Siku Quanshu*, eine Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Analysen, sowie die Bibliographie und verschiedene Glossare/Register, welche den Anhang bilden.

Motivation für diese Arbeit war die den Autoren umtreibende Frage “aus welchen Bildungsinhalten und Wissensgebieten ein anerkanntes Allgemeinwissen besteht” (Vorwort), und der Untertitel auf dem Titelblatt der Arbeit “Untersuchungen zur chinesischen Enzyklopädie” legt nahe, dass die Abgrenzung zwischen der europäischen Form der Enzyklopädie und den chinesischen *leishu* Ausgangspunkt der Forschung war. Nach Meinung des Rezessenten ist der Versuch gelungen, aufgrund differenzierter Analysen der einzelnen *leishu* aufzuzeigen, dass die unter diesem Sammelbegriff zusammengefassten Werke erstens nichts mit den Enzyklopädien seit der europäischen Aufklärung zu tun haben, und dass zweitens die Werke selber von höchst unterschiedlichem Inhalt und Anspruch sind. Es mag zwar eine Bezeichnung *leishu* für eine Gruppe von Werken geben, aber dieser Begriff darf nicht – und das macht die Analyse Kaderas’ sehr deutlich – als Gattungsbegriff gebraucht werden. Das den Analysen folgende Kapitel “Ergebnisse” bringt auf knapp 25 Seiten eine klare Typologisierung und Systematisierung von *leishu*, und der Autor kann auf diesen Seiten zusätzlich über ihre Funktion “ausserhalb literarischer Kontexte” spekulieren. Er berührt damit die politische Seite solcher Grossprojekte, die nicht ausgeblendet werden darf.

Nach der kurzen Einleitung kommt Kaderas zum Begriff der “chinesischen Enzyklopädie”, und er belegt hier zunächst, dass es die Gleichsetzung von Enzyklopädie mit dem chinesischen *leishu* tatsächlich gibt. Der früheste Beleg stammt aus dem Jahr 1826, aber noch 1984 schrieb kein Geringerer als Herbert Franke im *Neuen Handbuch der Literaturwissenschaft*: “der chinesische Ausdruck für Enzyklopädie ist *lei-shu* (nach Kategorien geordnetes Buch). Hier zeigt sich schon in der Benennung ein Grundzug chinesischen Denkens, nämlich das Streben, alle Erscheinungen in Kosmos und Menschenwelt in Kategorien und Subkategorien einzuteilen.“ (Kaderas, S. 6). In seiner Arbeit gelingt es Christoph Kaderas, so

ziemlich jeden Aspekt dieser Aussage zu entkräften, denn weder lassen sich die beiden Begriffe gleichsetzen, noch ist es der Anspruch eines *leishu*, alle Erscheinungen in Kosmos und Menschenwelt einzuteilen.

Die danach folgende Diskussion des Begriffes der “chinesischen Enzyklopädie” ist m.E. der am wenigsten schlüssige Teil der gesamten Untersuchung. Kaderas kann zwar verdeutlichen, dass das Missverständnis, *leishu* seien Enzyklopädien, die Geschichte der Sinologie durchzieht und er macht auch klar, weshalb dem Eintrag zu *leishu* im *Indiana Companion* kritisch zu begegnen ist. Auch fügt er dann eine spekulative, aber einleuchtende Deutung des Ursprungs dieses Missverständnisses an, aber als er der Etymologie der Begriffe *lei* und *shu* und danach dem “Terminus technicus” *leishu* nachgeht, wird die Einleitung etwas unverständlich.

So wird etwa nicht deutlich, wieso es relevant sein soll, nach dem Ausdruck *leishu* in den Knocheninschriften der Shangzeit zu suchen (wo er natürlich nicht vorkommt). Auch die fruchtlose Suche nach Belegstellen für *lei* in der im Binom *leishu* relevanten Bedeutung in den *Fünf Klassikern* sowie im *Guoyu* scheint dem Rezessenten nicht zwingend. Er kann dann die relevante Bedeutung von *lei* im *Mengzi* nachweisen und damit die “sprachgeschichtlichen Wurzeln” des ersten Teils von *leishu* aufdecken, aber diese Bemühungen erklären m.E. nicht, weshalb man Enzyklopädie und *leishu* nicht gleichsetzen darf. Die verschiedenen Konzepte sind zwar deutlich zu unterscheiden, aber dass der Unterschied im Gattungsbegriff die Ähnlichkeit in Bezug auf die Inhalte der Aufzeichnungen undenkbar machen soll, scheint mir nicht zwingend.

Ab S. 24 folgt auf 14 Seiten eine Untersuchung der Buchtitel von *leishu*, der zu entnehmen ist, dass diese beiden Ausdrücke im Titel der Werke höchst selten sind. Kaderas schlussfolgert: “Dieser Bestandteil des Werktitels [d.i. *lei*; M. W.] kann demnach nicht das entscheidende Kriterium gewesen sein, das zur Einteilung der Schriften in diese bibliographische Sektion geführt hat.” (S. 25). Wenn man sich vergegenwärtigt, wie wenige Titel der bibliographischen Untergruppe *rujia* das Wort *ru* im Titel tragen, scheint diese Feststellung allerdings nebensächlich.

Es folgt eine Diskussion des europäischen Begriffs der Enzyklopädie, in welchem dargelegt wird, was die gängigen Erklärungen zur Etymologie des Terminus sind, und dass die meisten frühen Werke dieser Gattung andere Titel tragen, wie etwa “pansophia”, “panepistemonia” oder “theatrum mundi” (S. 39). Als Bestandteil des Titels taucht das Wort ab dem 18. Jhd.

auf. Im folgenden Abschnitt weist Kaderas nach, dass es in Europa fast eine Besessenheit gab, Enzyklopädien anderer Kulturkreise wie dem arabischen oder eben dem chinesischen auszumachen. Er schreibt dazu: "Dabei werden in der Regel ohne weitere Anmerkungen synchrone und diachrone Gegenüberstellungen unterschiedlicher Werke verschiedener Kulturen vorgenommen, so dass die Analyseprämissen der Studien völlig im Dunkeln bleiben." (S. 40). Für diesen Teil wäre es interessant gewesen, zumindest einen Eintrag zum Stichwort "Enzyklopädie" aus einem dieser Werke zu zitieren, damit die Editoren europäischer Enzyklopädien ihr Selbstverständnis zur Diskussion hätten beisteuern können.

Ab S. 45 folgt die Analyse der *leishu*. Nach einer Erklärung, weshalb die *leishu* der Büchersammlung *Siku Quanshu* zum Objekt der vorliegenden Studie wurden, beschreibt Kaderas auf etwas mehr als zweihundert Seiten die 64 in die Sammlung aufgenommenen *leishu*. Dieser Teil der Arbeit liefert die Daten, aus denen im darauf folgenden Abschnitt die Ergebnisse der Untersuchung resultieren. Die Analysen der einzelnen *leishu* sind gut zu lesen, äusserst informativ und mit praktischen Hinweisen versehen.

Für jedes der 64 *leishu* wird zunächst der Titel (und u.U. ein Paralleltitel), der Kompilator, die Entstehungszeit sowie der Umfang des Werkes angegeben. Lobend erwähnen muss man hier die Hinweise auf Informationen zu den Kompilatoren in den Biographien der Dynastiegeschichten, aber auch auf weitere einschlägige Werke. Wenn von einem Kompilator keine Biographie zu finden war, wird auch dies ausgewiesen. Nach diesen Daten folgen Angaben zur "Bedeutung" sowie zum "Inhalt" eines jeden *leishu* und schliesslich werden andere Ausgaben des besprochenen Werks aufgelistet und kommentiert und es folgten Verweise auf andere Angaben zum Buch, "Kurzreferenz" genannt. Diese Kurzreferenzen sind Verweise auf "alle anderen Studien, die nur allgemein zugängliche Informationen wiederholen." (S. 51)

Unter der Rubrik "Bedeutung" wird die Intention des Kompilators nachvollzogen, und die Charakteristika des *leishu* werden genannt. Hier gelingt es Kaderas, was in der Einleitung nicht überzeugte: aufzuzeigen, dass chinesischen *leishu* eine vollkommen andere Verwendungsabsicht unterliegt als Enzyklopädien. Bei der Lektüre verbietet sich aufgrund der angebotenen Informationen dieser Vergleich von vornherein. Kaderas grenzt verschiedene Gruppen von *leishu* gegeneinander ab. In den "Ergebnis-

nissen” schreibt er: “der weitaus grösste Teil der ‘leishu’ des *Siku quanshu* besteht aus standardisierten Thesauri und biographischen Nachschlagewerken; daneben gibt es auch eine kleinere Anzahl reiner Reimlexika [...]; darüber hinaus finden sich einige illustrierte ‚leishu‘, bei denen es sich entweder um spärlich [...] oder um durchgängig bebilderte Referenzwerke handelt.” (S. 257). Die Reihenfolge der *leishu* scheint allerdings eine chronologische zu sein. Gerade die Reduktion auf einige wenige inhaltliche Gruppen und die inhaltsunabhängige Reihenfolge der einzelnen *leishu* erlauben bei der Lektüre eine Fokussierung auf den ursprünglich intendierten Verwendungszweck eines *leishu*, und dabei wird nur allzu deutlich, dass es sich dabei nicht um Enzyklopädien für ein Allgemeinwissen in einer gebildeten Öffentlichkeit geht, sondern um Handbücher für die konfuzianischen Beamtengelehrten. Eine gute Prüfung abzulegen, einen Posten zu ergattern und ihn erfolgreich zu bekleiden, ist das Ziel der Prüfungskandidaten, und hierbei leisten *leishu* mannigfache Hilfestellung. Da gibt es Sammlungen von Beispielgedichten, Aufzeichnungen über Regierungsformen der Vergangenheit und Register von Standardausdrücken und Redewendungen für den Briefverkehr. Wenn auch die meisten Benutzerinnen und Benutzer von Kaderas’ Arbeit wohl nur an gezielten Informationen zu einzelnen *leishu* interessiert sein werden, so sei doch festgehalten, dass eine durchgehende Lektüre dieses Teils ein interessantes und ungewöhnlich intimes Bild der Beamenschaft im kaiserlichen China zu vermitteln vermag.

Nach der Beschreibung des Werks folgt eine Inhaltsangabe, d.h. Länge und Einteilung des Werkes werden angegeben und, wo sinnvoll, kommentiert. Bei manchen *leishu* folgt dann eine Nennung der Hauptsachgruppen, in die das jeweilige *leishu* unterteilt ist. Beide Teile der Beschreibung der *leishu* sind gut und informativ geschrieben und lassen sich vergleichen mit den Einträgen von Ssu-yü Teng und Knight Biggerstaff zu anderen chinesischen Referenzwerken. Tatsächlich kann und sollte Kaderas’ Untersuchung eine ähnliche Stellung im Bereich der *leishu* einnehmen, wie Tengs und Biggerstaffs Studie dies bei den dort beschriebenen Referenzwerken tut.

Nach den einzelnen Werksanalysen folgt mit dem Abschnitt “Ergebnisse” die wohl beste Beschreibung von *leishu* in einer westlichen Sprache. Sie werden typologisiert als “Kompendien [...], die Referenzdaten für bestimmte Aspekte der Gelehrtenkultur bereithalten” (S. 258) und eben in

dieser Zielgruppenbeschränkung sieht Kaderas einen gewichtigen Unterschied zu den europäischen Enzyklopädien: „Was aber selbst diese gigantischen ‚leishu‘ [die Rede ist von *Taiping Yulan* und *Yuanjian Leihan*; M. W.] von Werken wie der *Encyclopédie* von d’Alembert und Diderot deutlich unterscheidet, ist gerade die Selbstbeschränkung auf den Bereich der Gelehrtenkultur.“ (S. 259). Er geht dann dazu über, den Aufbau und die Systematisierung des *leishu* nunmehr aus der Übersichtsperspektive zu diskutieren und macht in diesem Zusammenhang eine Reihe sehr interessanter Bemerkungen. Durch sein Bemühen, die *leishu* nicht in ein europäisches Konzept zu zwängen, sondern sie gemäss ihrer eigenen Logik zu verstehen, gelangt er zu Bemerkungen wie dieser:

Es ist ein Irrtum, die Aufnahme von Fabelwesen, Nutz- und Haustieren in ein und dieselbe Sachgruppe für einen Hinweis auf eine „typisch chinesische“ Form der Weltwahrnehmung zu interpretieren. Unserer Meinung nach basieren solcherlei Interpretationen auf einem kardinalen Missverständnis: Auch bei einem ‚leishu‘, das aus Beschreibungen von Gegenständen der Tierwelt besteht, haben wir es niemals mit zoologischen Werken wie dem *Brehms Tierleben* zu tun. Gegenstand der Beschreibungen dieser Art ‚leishu‘ ist niemals die faktische Wirklichkeit, sondern die literarische Realität. [...] In ‚leishu‘ geht es eben nicht um eine Kategorisierung autoptisch beschriebener Gegenstände, sondern um eine Rubrizierung schriftlich fixierter Assoziationen, die sich auf Gegenstände aus dem Reich der Literatur beziehen. [...] Der Grund hierfür ist aber nicht in einer besonderen „chinesischen Epistemologie“ zu suchen, die sich von unserer europäischen grundsätzlich unterscheidet. Vielmehr gehen die unterschiedlichen Klassifizierungskonzepte auf einen Gebrauch des Wissens über Gegenstände der Tierwelt zurück, der von unserer Anwendung zoologischer Kenntnisse signifikant abweicht. (S. 267).

Kaderas gibt auch eine differenzierte Definition von *leishu* (S. 278) und lässt dann mögliche Perspektiven der Erforschung von *leishu* folgen. Er bemerkt, dass die von ihm geleistete Forschung auf den engen Rahmen konfuzianischer *leishu* begrenzt bleibt, und weist auf den Bereich daoistischer und buddhistischer *leishu* hin.

Die Anhänge bilden die Bibliographien und die Register, wobei Kaderas im Literaturverzeichnis Werke in Chinesisch, Japanisch und europäischen Sprachen getrennt aufführt. Die Register/Glossare stellen gleich-

zeitig ein beschränktes Stichwortverzeichnis dar, da im zweiten Glossar die Rubriken der *leishu* mit Kaderas' Übersetzung und Seitenzahlen zitiert werden, und im letzten Glossar die Werktitel und Verfassernamen zitierter Schriften. Das erste Register dient dazu, die Titel der *leishu* des *Siku Quanshu* alphabetisch aufzulisten, wobei weder der chinesische Titel noch ein Verweis auf die relevante Seitenzahl im Buch selber gegeben wird, was aber auch nicht nötig ist, da diese Informationen dem Inhaltsverzeichnis, bzw. dem Buchtext selber zu entnehmen sind.

Die ursprüngliche Intention Christoph Kaderas' ist es gewesen, darzulegen, dass *leishu* und "Enzyklopädien" zwei unterschiedliche Konzepte waren, die sich nicht gleichsetzen lassen – und das ist ihm mit den Analysen der *leishu* der Sammlung *Siku Quanshu* und den daraus gewonnenen Ergebnissen gelungen. Mit speziellem Blick auf den erwähnten Vergleich wäre es interessant gewesen, das *Gujin Tushu Jicheng* als umfangreichstes Werk seiner "Gattung" einer Analyse zu unterziehen. Der Anspruch der Vollständigkeit des Wissens scheint in diesem Kompendium mehr als in anderen *leishu* verfolgt worden zu sein, und es wäre interessant gewesen zu sehen, was Christoph Kaderas hierzu zu bemerken gehabt hätte. Leider ist dieses *leishu* nicht Teil des *Siku Quanshu* und fällt somit aus dem Rahmen der Untersuchung. Entstanden ist trotzdem ein Buch, welches einerseits ein nützliches Nachschlagewerk sein wird, andererseits ein Führer zum noch weitgehend ungehobenen Schatz der chinesischen *leishu*.

Marc Winter

KRÄMER, Karl-Heinz: *Ethnizität und nationale Integration in Nepal: Eine Untersuchung zur Politisierung der ethnischen Gruppen im modernen Nepal*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1996. 474 S.

Das Jahr 1990 markiert eine wichtige Zäsur im gesellschaftlichen Leben Nepals. Nachdem die blutigen Unruhen im Frühjahr 1990 die politische Wende zur auf dem Mehrparteiensystem basierenden Demokratie herbeigeführt haben, definierte die neue Verfassung Nepal als ein "multiethnic, multilingual, democratic, independent, indivisible, sovereign, Hindu and Constitutional Monarchical Kingdom". Im Verlauf der darauffolgenden Dekade war die nepalische Gesellschaft mit dem Projekt beschäftigt, sich

selbst neu zu verorten, den Wandel zu lenken, und an der Definition dessen mitzuwirken, was ihren gemeinsamen Nenner ausmacht. Eine zentrale und immer noch höchst aktuelle Stossrichtung der Debatten steht im Zentrum der hier zu besprechenden Veröffentlichung von Karl-Heinz Krämer.

Krämers Buch bietet eine kenntnisreiche Analyse der Zusitzung des ethnischen Konflikts in Nepal, und es dokumentiert die wichtigsten Anliegen der ethnischen Akteure, mit denen die nepalische Öffentlichkeit konfrontiert wird. Es überrascht dabei nicht, dass der Historiker Krämer ausgerechnet in der Auseinandersetzung um die Geschichtsschreibung den wichtigsten Argumentationsstrang der ethnischen Aktivisten ausmacht. Zwei zusammenfliessende Phänomene stehen hier im Vordergrund: die Herausbildung der dominanten Hindu-Ideologie in den öffentlichen Rhetoriken der nepalischen Staatshalter, sowie die umfassenden Praktiken der Hindu-Elite, die Mitglieder der ethnischen Gruppen auf untergeordnete Ränge im gesellschaftlichen Gefüge zu verweisen.

Die politische Wende von 1990, so Krämer, hätte für die ethnischen Gruppen positive Folgen gezeitigt, indem diese auf umfassende politische Rechte zurückgreifen können, zu denen insbesondere die freie Meinungsäußerung und die Versammlungsfreiheit zählen. Dennoch hätte sich die Lage der überwiegenden Mehrheit der ethnischen Bevölkerung nur wenig verbessert: In weiten Teilen Nepals gehören die ethnischen Angehörigen zu den sozial (Bildung und Gesundheitsversorgung) und ökonomisch (Bodenbesitz) besonders benachteiligten Gruppen (z.B. das äusserst erfolgreiche ethnische Unternehmertum, sei es in der Teppichindustrie, sei es in der Tourismus-Branche, findet bei Krämer keine Erwähnung). Die Politik, insbesondere auch die politischen Parteien, sowie die Verwaltung werden weiterhin von den hochkastigen Hindus dominiert. Ein bedeutendes Problem liege auch weiterhin in den kulturell-religiösen Praktiken. Die ethnischen Aktivisten hätten es bisher kaum vermocht, neue Zeichen in der öffentlichen Selbstwahrnehmung der nepalischen Gesellschaft zu setzen, in der ethnische Anliegen, genauso wie ethnische Symbole aus dem gesellschaftlichen Blickfeld auf untergeordnete Ränge relegiert werden. Besonders krass kommen solche Praktiken anhand der offiziellen Statistiken zum Tragen, welche die Sprache (Nepali) und Religion (Hinduismus) zu Ungunsten von ethnischen Sprachen und Religionen als zu vorherrschend herausstreichen. Als besonders schmerzlich wertet der Autor auch den

Umstand, dass die Hindus im Verlauf der letzten Jahrhunderte einen umfassenden Einfluss auf die Religion und Kultur der ethnischen Gruppen ausgeübt hätten. So wurden den Ethnien etwa verfälschende brahmanische Chroniken aufoktroyiert.

Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die ethnischen Lebenswelten und um die nationale Einheit führt Krämer auf den historischen Prozess der Staatsbildung unter der Ägide der Hindu-Herrscher zurück. Der Autor zeichnet den politischen Weg Nepals seit der gewaltsamen Vereinigung des Reiches, die Mitte des 18. Jahrhunderts eingesetzt hat. Im Zuge der kriegerischen Auseinandersetzungen, die zur Entstehung Nepals im heutigen Umfang geführt haben, wäre die nepalische Bevölkerung zunehmend unter die hinduistische Dominanz geraten, deren Höhepunkt mit dem Erlass der ersten Zivilgesetzgebung von 1854 gegeben war, die eine "nationale" hinduistische Kastenhierarchie auf die gesamte Bevölkerung innerhalb der Landesgrenzen ausgedehnt hat. Damit ordneten die nepalischen Herrscher der nepalischen Bevölkerung den klar festgelegten Rang im gesellschaftlichen Gefüge, unterhalb der doppelgeborenen Hindus und oberhalb der unberührbaren Kasten. Dass der Status innerhalb der Hindu-hierarchie mit Pflichten und Privilegien korrespondierte, liegt auf der Hand. So haben sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts Mechanismen herauskristallisiert, die fortan die Stellung der ethnischen Gruppen empfindlich beeinflussen sollten. Zudem zeigt Krämer deutlich, dass die Praktiken der Absonderung der nepalischen Ethnien von Machtressourcen auch nach dem politischen Systemwechsel zur Panchayat-Demokratie (1962 bis 1990) fortgedauert haben. Der Autor schildert die politischen Auseinandersetzungen dieser Periode ausführlich, um die Kräfte zu analysieren, die auch weiterhin die ethnische Bevölkerung auf untergeordnete gesellschaftliche Ränge verwies. Krämers Analyse der Panchayat-Periode bietet ausreichend Boden, um zu verstehen, dass auch der politische Wechsel von 1990 keinen umfassenden gesellschaftlichen Wandel herbeizuführen vermochte. Vor diesem Hintergrund schildert der Autor die ethnischen Politiken: Die veränderten Rahmenbedingungen bringen es mit sich, dass die ethnischen Eliten ihre Forderungen an die Öffentlichkeit tragen können, jedoch bleiben diese bis heute weitgehend unerfüllt.

Der Forderungskatalog, welchen die ethnischen Organisationen in den letzten Jahren vorgelegt haben, ist lang. Er verankert die Notwendigkeit gezielter Massnahmen, um die ökonomischen und sozialen Lebens-

bedingungen der nepalischen Ethnien zu verbessern, um die politische Repräsentation zu fördern, um autonome Räume zu schaffen und um die ethnischen Kulturen aufzuwerten, indem sich diese vermehrt (wieder) entfalten können (etwa durch den Primarunterricht in der Muttersprache), und indem deren Beitrag zur Nationalkultur stärker hervorgehoben wird. Krämer widmet sich insbesondere der "Neuschreibung der nepalischen Geschichte aus der Sicht der indigenen Völker", welche die folgenden Bereiche umfasst: "Analyse aller historischen Vereinbarungen und Verträge zwischen den indigenen Völkern und der kolonialisierenden Staatsmacht; Richtigstellung der Zensuszahlen; Erforschung der Kultur, Geschichte, Sprache und Religion der indigenen Völker und Verbreitung korrekter Informationen über die Massenmedien". Freilich wird die Bedeutung der Geschichte in den Forderungen der ethnischen Organisationen von Ethnie zu Ethnie unterschiedlich bewertet und mit mehr oder weniger Vehemenz vertreten. Der besondere Reiz von Krämers Ausführungen liegt gerade darin, solche ethnischen Argumentationen in ihrer Spannbreite von "gemässigt" bis "aggressiv" zu schildern, und entsprechende Reaktionen – seitens des Staates, der politischen Parteien und der Menschenrechtsorganisationen zu untersuchen. Nicht vernachlässigt werden die geopolitischen Rahmenbedingungen, die sich aus den indischnepalischen Beziehungen ergeben. Diese werden, wie der Autor betont, besonders auch durch die Präsenz von Nepalis in Westbengalen, Sikkim und Bhutan bestimmt.

Kritisch sei angemerkt, dass die äusserst reiche Diskussion, die Krämer in seinem Buch entfaltet, zu einseitig die "ethnische" Perspektive einnimmt. Es stimmt zwar, dass der "ethnische Blick" in Nepal allzu lange zugunsten der hinduistischen Visionen ausgeblendet war. Dennoch ist es die Aufgabe einer akademischen Arbeit, Äusserungen ethnischer Aktivisten nicht unkritisch zur Kenntnis zu nehmen und weiterzugeben. Um ein Beispiel zu nennen: Krämer berichtet, dass ein Brahmane eine gefälschte Genealogie der Gurung (Tamu) verfasst hätte. Zusammen mit den Gurung-Aktivisten unterstellt Krämer, dass die Absicht des Verfassers es war, bewusst unter diesem kleinen Volk Zwietracht zu säen. Mit keinem Wort zieht Krämer die Möglichkeit in Betracht, dass diese Genealogie möglicherweise seitens der Gurung-Elite in Auftrag gegeben wurde, um die soziale Distanz gegenüber den weniger erfolgreichen Mitgliedern der eigenen ethnischen Gruppe zu markieren. Ebenso werden in dieser Dar-

stellung die Prozesse der Hinduisierung bloss als "von oben" aufgezwungen angesehen. Krämer folgt hier vollständig dem heute weit verbreitetem Ideologem, wonach die nepalischen Ethnien egalitäre Ordnungen aufweisen. Jegliche Hinweise auf Ungleichheit innerhalb der ethnischen Gruppen seien in dieser Denkfigur als externe Verfälschungen zurückzuweisen. Indem Krämer in dieser Auffassung der ethnischen Argumentationsweise folgt, stellt er die Mitglieder der nepalischen Ethnien als passive Objekte benachteiligender Praktiken seitens des Staates und der Hindu-Eliten an. Diese einseitige Betrachtungsweise bedarf einer Korrektur – oder zumindest einer differenzierteren Diskussion.

Karl-Heinz Krämers *Ethnizität und nationale Integration in Nepal* ist eine sehr reichhaltige Publikation, die eine Fülle an wichtigen Informationen und wichtigen Überlegungen bietet. Es ist äusserst bedauerlich, dass dieses Buch bloss in der deutschen Fassung vorliegt. Das hier zusammengetragene Datenmaterial wäre gleichermassen auch für die nepalische, wie für die westliche Forschung zu den Themen "Ethnizität", "Nation-building" und "Nationalismus" von grossem Interesse.

Joanna Pfaff-Czarnecka

MESQUITA, Roque: *Madhva und seine unbekannten literarischen Quellen*. Publications of the De Nobili Research Library, Volume XXIV. Wien: University of Vienna, Institute of Indology, 1997. 151pp.

The argument presented in this small but significant publication is, in my view, completely convincing. At the same time, its conclusion is not as indubitable as the author suggests.

The author addresses an old problem in the study of Madhva (13th century C.E.) and his Dvaita-Vedāntic treatises which abound in supportive citations from a large number of entirely unknown sources. On the basis of a fresh study of the textual evidence and of the religious background and context of Madhva, Roque Mesquita now concludes that the passages cited from "unknown sources" are mainly composed by Madhva himself. This, according to Mesquita (p. 12, 143), does not mean that Madhva was a fraud and forger, as was claimed by his opponents from the roughly contemporaneous Varadaguru and Veṅkaṭanātha (13th cent.)

onwards. In the light of his religious background and on the basis of his own statements it can be inferred that Madhva sincerely believed that he wrote the passages in question under direct inspiration of Viṣṇu, as he regarded himself as an incarnation of Vāyu, Viṣṇu's son. Madhva's "unknown sources" were not finished works, but rather "working titles" to which he contributed at various places in his work. Mesquita considers his conclusion to be a solid, final result of his research rather than just a working hypothesis (143f). It is based on a study of a large number of Madhva's references to important "unknown sources" in his works, with a special emphasis on the so-called Brahmatarka. Still needed from now on, according to Mesquita, is a comprehensive investigation of references to other important "unknown sources".

The main outline of the argument as it appears in Mesquita's book is as follows. In the Introduction (pp. 15-22) the problem and the thesis to be demonstrated are briefly explained. A fundamental point of criticism on Siauve (*Doctrine de Madhva*, Pondichéry, 1968), Mesquita's main predecessor with whom he disagrees, is already mentioned here (p. 21, note 19): she relied too much on the views expressed in the hagiographical work Sumadhvavijaya from the author Nārāyaṇa, the son of a direct disciple of Madhva (on which cf. Glasenapp, *Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens*, Leipzig und Bonn, 1923, p. \*7). The chapter "Madhva und seine Kritiker" (pp. 23-27) deals with the earliest critics of Madhva, esp. Appayadīkṣita (ca. 16th cent. C.E.). Two major points are derived from Appayadīkṣita's criticism: (1) there is a close connection between on the one hand the peculiar points in doctrine of Madhva which deviate from the Brahminical tradition so far, and on the other hand the unknown sources; also other researchers have remarked this connection, apart from Appayadīkṣita; (2) Madhva made clear statements showing that his claim to be a partly *avatāra* of Viṣṇu serves to prove that no fraud is involved in the citation of the "unknown" works, but that Viṣṇu himself is the author.

In connection with the second point, the next chapter (pp. 29-49) deals with "the theological basis of the claim to be an *avatāra*". In Viṣṇuit religion the belief that Viṣṇu at times incarnates in *avatāras* had been common since long; also the belief that Rāma and Kṛṣṇa are among the *avatāras* was already well established in Madhva's time. Madhva adds to this several peculiar points. Thus, for instance, through citations from unknown sources, Ṛgveda 1.141.2-3 is presented as a prediction of his

own birth as helping *avatāra*. From this it follows that Madhva's activities as composer of canonical works is fully authorized by Viṣṇu. This is the topic of the subsequent chapter (pp. 51-69).

The longest chapter (pp. 71-135, 64 pages), deals with the way the citations from various "unknown sources" have been composed, and the implications for Madhva as author of these citations. Existing and well-known works such as the Brahmasūtra and Mīmāṃsāsūtra are mentioned together with otherwise completely unknown sources as works by Viṣṇu. The so-called Brahmatarka appears as a crucial text ("Schlüsseltext", p. 73) in Madhva's philosophical system. But even Madhva's pupils do not know it, and refer to it as an old and lost work (p. 74-75). It can be shown, however, that it is written in ca. the 12th century, i.e., in Madhva's time: it polemizes against a statement of Vimuktātman (10th cent.), *durghatativam avidyāyā bhūṣanam na tu dūṣanam* or "its irrationality embellishes (our concept of) ignorance, it does not detract from it". For its logic the Brahmatarka is moreover indebted to the Pramāprameya of the Jain author Bhāvasena, who is a contemporary of Madhva.<sup>1</sup>

In this chapter Mesquita formulates (p. 79) three criteria for deciding that an unknown work is written by Madhva himself: (1) it defends peculiar doctrines of Madhva which occur only with him; (2) Madhva attributes the work directly to Viṣṇu; (3) the work refers to or cites other works which are unequivocally written by Madhva. To some of the unknown works the first two criteria apply, to others only the first or only the third.

Several text-parts are next investigated, and it is found that their content is very typical for Madhva's peculiar doctrines; hence they must be his own works. Occasionally, the different texts show certain contradictions; apparently, Madhva wanted to create the impression that he is referring to several mutually independent traditions.

According to Mesquita, further investigations in the same direction are needed to work out more details of Madhva's composition of unknown sources. He does not anticipate any objections or criticism of his thesis, at least not explicitly. However, although he does not want to call Madhva a fraud or forger, from his representation of Madhva's art of composition

1 For this point reference is made to an article of R. Zydenbos "On the Jaina background of Dvaitavedānta," *Journal of Indian Philosophy* 1991:249-271.

one has to infer that the latter was involved in nothing less than a very complex and protracted, though “pious” fraud, which was successful in even convincing his closest disciples that he had access to some textually established sources.

It is therefore easy to predict that some scholars strongly sympathizing with Madhva’s religion—perhaps others as well—will seek to contradict Mesquita’s main thesis. And it is to be admitted that, on the one hand, the argumentation could have been formulated more rigorously, and, on the other hand, that moments where certain pieces of evidence are weighed and evaluated also allow for alternative judgments (unavoidably influenced by one’s cultural and religious or non-religious background). A few helping hands to these scholars may be given here: The references to the 16th century Appayadīkṣita form a non-supportive loop in the argument. The decision to consider “unknown sources” to be the work of Madhva is to be derived from chronologically less remote data—as Mesquita indeed attempts to do. Even if one admits with Glasenapp that Nārāyaṇa’s Sumadhvavijaya abounds in incredibilities and legendary matter (Glasenapp, *op. cit.*: \*7), it is much closer in time and may contain also historically reliable accounts, for instance the one on Madhva’s performance of a Vedic ritual with a “dough animal” which enraged the orthodox Brahmins in his region. This practice is followed till the present day by Mādhva Brahmins; since Madhva did not advocate it in his written work this practice may very well derive from an example Madhva gave in his practical life.<sup>2</sup> The three criteria mentioned by Mesquita for regarding a text as written by Madhva are valid only if one has already accepted on other grounds that an important “unknown source” such as the Brahmatarka is from his hand. While the case for the existence of a large number of *genuinely* old texts and passages which have all disappeared precisely when they are supportive of Madhva’s peculiar doctrine has indeed become very weak with the present stage of research and esp. with Mesquita’s book, the case for Siauve’s “Madhva-sympathetic” view that Madhva had at least access to texts which he sincerely believed to be old is

2 Somewhat astonishingly, Madhva joins in the traditional interpretation of the Brahma-Sūtra *aśuddham iti cen na, śabdāt*, and defends the killing of an animal in Vedic ritual; cf. my “to kill or not to kill the sacrificial animal” in *Violence Denied*, Brill 1999, p. 156ff.

strictly speaking not yet entirely lost. The distance between the date of Madhva and the date after which his Brahmatarka originated in the light of the references to Vimuktātman still leaves some room for a pre-Madhva composition of this major “unknown source”. And how incontrovertible is the dependence of the Brahmatarka on Madhva’s contemporary, the Jain logician Bhāvasena? Is a dependence in a different direction entirely excluded, or a common dependence on a third source? The philological method can restrict the range of reasonable possibilities, but moments of weighing, evaluation and judgement will always remain. Philology is not mathematics or physics, and even these two attained maturity only when they could accept to work with uncertainties and indeterminable entities.

The great value of Mesquita’s work<sup>3</sup> is (1) that it consistently and quite convincingly elaborates the thesis that Madhva’s “unknown sources” are all made up by himself; and (2) that he has placed Madhva’s intricate “pious fraud” (or something which looks very much like it) in the context of Madhva’s religious background and his conviction to be a partial incarnation of Viṣṇu. Mesquita’s thesis—which, in spite of my criticism, I consider a well-argued one—will no doubt give a new direction to the study of Madhva, of Dvaita Vedānta and of a most interesting chapter in the religious history of India, and even in the early history of philology—see Madhva’s statements regarding his work on the Mahābhārata which he considered to be textually dilapidated, and for the restoration of which he claimed to rely not only on the grace of Lord Viṣṇu but also on a large number of manuscripts which he found in many places (p. 60f).

The scholarly discussion with those who may be expected to attempt to controvert Mesquita’s thesis will be fruitful for different parties if

<sup>3</sup> Without searching for them I came across a small number of minor and mostly self-correcting printing errors. Not immediately clear for someone not having Govindacharya’s edition at hand (*Sarvamūlagranthāḥ*, pt. 1, Udupi 1969, p. 242) may be page 44 line 17: *madhv ānandatīrthaḥ syāt* (first pāda of śloka, after *madhv ity ānanda uddiṣṭo* in the previous śloka): this should be *madhva ānandatīrthaḥ syāt*. In the representation of the last line of the previous śloka the *ve* in *veti* should have been underlined since it is the word *mádhva* in RV 1.141.3 that Madhva interprets, in accordance with contemporary techniques of word-interpretation (*nirvacana*), as *madhu* = *ānanda* + *va* = *tīrtha*. Regrettably, the work lacks an index.

discussants do not lock themselves up in rhetorics of certainty but try to separate clearly the direct data and bare argumentations from moments of judgement which are unavoidably influenced by a scholar's context. The scholarly dynamism thus arising from the opposed perspectives may not give rise to quick scholarly unanimity regarding the major point at stake, the authorship of passages from "unknown sources" cited by Madhva; but it may very well result in a narrowing down of the room for speculation and estimates regarding crucial points such as the relation between Madhva and Jainism, and between Madhva's and Bhāvasena's logic.

Jan E.M. Houben

OBERHAMMER, Gerhard, Ernst Prets, Joachim Prandstetter: *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien: Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie*, Band 2: U-Pü. Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 248. Band. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 17. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996. 192 pp.

If new land is reclaimed from the sea, the first step is usually to delineate the desired area with dikes; next the water is pumped out and the soil is made suitable for the desired purposes. With the first and second volume of the *Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie* (Dictionary of Concepts for old-Indian Dialectics, Epistemology and Methodology; from now on: Dictionary) an important new area has been reclaimed from the sea of desiderata in Indian philosophical studies. The new area has also been developed. Further cultivation is called for on some points, but this can hardly count as a reproach to the delineators and pioneers of the new area.

The first volume of this Dictionary appeared in 1991, and received several, generally quite positive reviews (Verpoorten 1994; de Jong 1994; Wright 1995; Clooney 1996). While the first volume was published under the authorship of Gerhard Oberhammer with the collaboration of Ernst Prets and Joachim Prandstetter, the three are mentioned as joint authors on the title-page of the second volume. According to the detailed explanation

of the scope and aim of the project in the *Vorwort* of the first volume (Oberhammer 1991:7), the purpose of this Dictionary is to make accessible the formal concepts that were created in the early period of philosophical efforts in India, and to show their historical development from the beginnings up to the time of Diṅnāga (ca. 480-540 C.E.). The Dictionary is concerned with concepts and their history, not with the words denoting these concepts. Concepts belonging to the speculative contents of specific philosophical systems are basically excluded. Terms of exegesis and the method of scientific representation are taken up for discussion, though the main focus is on concepts of logic, epistemology and dialectics. Concepts of “indigenous grammar”, of Mīmāṃsā and of general ritualistic and grammatical hermeneutic rules are taken into account only to the extent they are relevant for the philosophical terminology and its development. The brief *Vorbemerkung* in the second volume adds to this that the “einheimische Grammatik” has been taken into account to a greater extent than before, and that variants of accessible text-editions have been recorded more extensively. Hence, even though the authors have attempted to give only the most essential informations, the lemmata have become “ausführlicher und umfangreicher” (p. 7). Indeed, in 106 pages (of two columns each) the first volume deals with 108 terms or (some terms cover two concepts) 112 concepts—that is, roughly an average of 1,9 column per concept; the second volume needs 152 pages for 98 terms or 103 concepts, which amounts to an average of ca. 2,9 column per concept. (The longest lemma is however still to be found in the first volume, *anumānam* in 35 columns.)

Numerous difficulties are to be expected in the realization of the project as sketched above, for which no proper antecedents can be cited. The *Nyāyakośa* or *Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy*, the encyclopedic work of Jhalakīkar (1893; rev. ed. by V.S. Abhyankar 1928; in Sanskrit) focuses on the Nyāya (and Vaiśeṣika) system; it adopts a systematic, ahistorical approach making use of texts from the early beginnings of Nyāya and Vaiśeṣika to the much later works of “*Navya-Nyāya*”. As such it will retain its value next to the present Dictionary. The same applies, *mutatis mutandis*, to the *Mīmāṃsākośa*, the seven-volume encyclopedic dictionary in Sanskrit dealing with Mīmāṃsā-concepts, the remarkable achievement of Kevalananda Saraswati (1952-1966). The restriction in time by the authors of the present Dictionary make a large

number of the concepts covered by the two mentioned dictionaries irrelevant. Nevertheless, occasionally these dictionaries are helpful for philosophical-scholastic concepts which do have important pre-Diññāga occurrences but are nevertheless missing in the present Dictionary.

Thus, if one finds *jātiḥ*<sup>1</sup> (i.e., *jātiḥ* 1. Rendered as “Gattung”<sup>2</sup>) in the Dictionary (and *ākṛtiḥ* in the first volume) one would expect to find also terms such as *guna* and *dravya* mentioned in the light of their direct importance in early epistemological debates. It is not clear to me why *jāti* should be more crucial or relevant to epistemological debates than the other two notions. Perhaps both *guna* and *dravya* seemed too much tied down to “the speculative contents of certain philosophical systems” (though in my view they are not more tied down to this than *jāti* “Gattung”) and may have been left out for that reason. But precisely here it would have been interesting to bring together what different early systems such as Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, buddhist schools, and the grammarians had to say on these concepts, and to find out the common conceptual ground, if any, for philosophical discussion in these terms. One could still defend or justify the absence of the terms, saying that this task would have been too complex and difficult for the purpose of the Dictionary, given the “gegenwärtige Forschungsstand” (Oberhammer 1991:7).<sup>3</sup>

The user will also look in vain for important “inter-school” terms relevant for the hermeneutic method, such as *gaṇa* and *upacāra*. The term *upacāracchalam*, translated as “Übertragungsverdrehung”<sup>4</sup>, is included;

- 1 The authors have adopted the peculiar practice of giving the lemma in the nominative, but of referring to the term in its stem form in their discussion. In my references to the lemmas of the Dictionary I hence have used the nominative as well.
- 2 Cf. Scharf 1996 for a comprehensive study of this and related concepts (such as *ākṛti* and *dravya*) in grammar, Nyāya and Mīmāṃsā.
- 3 Halbfass’ important philosophical and philological study of concepts such as *dravya* and *guna* in Halbfass 1992 focusses on early Vaiśeṣika, but does take other schools into account.
- 4 Since it was the authors’ intention to give an understandable rendering of a term according to its meaning rather than a literal translation, one could argue for a rendering which is less confusing for modern readers: “Wörtlichkeitsverdrehung”

however, as the authors point out, it appears as a form of the rhetorical device of *chala* “Verdrehung” (“distortion”) only in the Nyāya-tradition, not in the buddhist Vāda-tradition or in Caraka. Someone desirous to be enlightened on *upacāra* will of course look under the lemma *upacāracchalam* and find there some useful references to *upacāra* in the Nyāya-tradition. But the term *upacāra* would have deserved a lemma of its own, with references to other early schools as well, e.g. Vaiśeṣika (cf. Vaiśeṣika-Sūtra 3.2.11-12 plus Candrānanda’s comm.) and the grammarians (Bhartṛhari’s Vākyapadīya); even if we find here no definition of the concept, its employment in these diverse texts is significant. Similarly, for the term *gaṇa* a reference to the *upacāracchalam* lemma would already have been helpful (a citation from Pakṣilasvāmin’s Nyāyabhāṣya speaks a few times of *guṇabhūta* (*śabda*), i.e., “(words) used ‘secondarily’”), though it could have received a brief discussion of its own.

Moreover, the translation “Übertragung” (“figurative application”, “metaphor”) for *upacāra* (as it appears under the lemma *upacāracchalam*) is misleading as it covers up an important difference in approach to a comparable linguistic-semantic phenomenon: as explained most clearly in Gren-Eklund’s article “The Cots are Crying” (1986), there is *upacāra* if for the thing *A* is used not the word *a* but the word *b*; in the case of an “Übertragung” (“metaphorical or figurative usage”) one expects a situation in which the word *b* has been used not for thing *B* but for thing *A*. This also explains why the authors feel forced to render *yatra tu vaktā guṇabhūtam śabdam prayunike* (in the Nyāyabhāṣya) somewhat freely and laboriously as “Wenn aber ein Sprecher ein Wort seiner sekundären Bedeutung nach verwendet”, though in *upacāra* it is indeed the word which is *guṇabhūta* with regard to a given “thing-meant”, not a “meaning” or “thing-meant” which is secondary with regard to a word. This last point suggests that it is not always enough to avoid “mehr oder weniger analog[e] Begriffe der abendländischen Philosophie” (Oberhammer in *Vorwort* vol. 1): sometimes a corresponding western philosophical concept (and ‘metaphor’ is and has been for some time an important philosophical concept, cf. Blackburn 1994:240) is so deeply embedded in the language and

---

or “distortion consisting in over-literal interpretation”. See further below on *upacāra*.

culture that for a clear understanding of the ancient Indian concept it is necessary to contrast it explicitly with the (partly) corresponding European one.

A peculiar and significant term to which a brief article could have been devoted is *utsūtra* (as in *utsūtravyākhyāna* “an explanation that goes beyond the *sūtra* or basic text to be explained”). The importance of this as term of exegesis and scholastic discussion is not confined to the grammarians’ tradition (e.g. MBh 1:12.27<sup>5</sup>), as we find it equally in quite divergent texts such as in the Abhidharmakośa-Bhāṣya (AKBh, p. 60 l. 7 *tad etad utsūtram*) and in the Yuktidīpikā (YD, p. 35 l. 8: *tasmān notsūtram etat*).<sup>6,7</sup>

The first of these two examples is fully within the time-limit set by the authors. Strictly speaking, one could expect the authors to neglect the source of the second example, the YD, as it is later than Diinnāga. In the table “Historische Zuordnung von Werken und Autoren” in vol. 1 of the Dictionary the date of the Yuktidīpikā is given as “um 600 n.Chr.”; in vol. 2 the same time-indication is given with a question mark. An even later date for the Yuktidīpikā (viz., ca. 680 - 720) than generally accepted so far has now been argued for (on the basis of a quotation from the Kāśikā) in the recent edition of Wezler and Motegi (YD).<sup>8</sup> The YD contains some quotations from Diinnāga’s work (cf. Introduction YD, p. XXVII), as was

5 *yo hy utsūtram kathayen nādo gr̥hyeta* “if one would say something that goes beyond the rule, this cannot be accepted.”

6 Kane 1971:163-199, esp. 170ff. provides some later references to the concept of *utsūtra* and *utsūtravyākhyāna* and their contested application.

7 It is possible, of course, that the authors plan to refer to *utsūtra* in their discussion of the broader and even more important concept of *sūtra* in the third volume of the Dictionary. So far I did not see a crossreference to a future lemma *sūtram*, only one to *sūtropapattiḥ* (reconstructed from *sūtra-pramāṇavayavopapattir* in a verse cited in YD) which the authors translate as “Das Gegebensein von Sūtren” (cf. also s.v. *avayavopapattiḥ* in vol. 1 of the Dictionary).

8 See YD, Introduction, p. XXVIIIf. Halbfass 1991:94 has suggested that the author of the YD may even have known the seventh century Mīmāṃsaka Kumārila, in view of the similarity of some *pūrvapakṣa* statements in the YD with the views of Kumārila. Elsewhere I pointed out that there are also some important differences between the YD-*pūrvapakṣa* and Kumārila’s view (Houben 1999:150f).

already pointed out in the 1967 edition by R. Pandey, one of the two editions used by the authors of the Dictionary. The authors nevertheless principally include the YD—and adopt for instance the term *tantrasampat* of which they admit they found it only in the YD—as it is considered to have not yet taken into account the logic of Diññāga.<sup>9</sup> The inclusion of other, later texts, viz. the commentaries on Caraka and Suśruta which may be as late as the 12th century, has been similarly defended.<sup>10</sup> In addition, in order to attain a better grasp of developments which started already before Diññāga but are not directly attested in contemporaneous sources, texts such as Uddyotakara's *Nyāyavārtika* and Praśastapāda's *Padārtha-dharmasamgraha* have been included even when they are not only chronologically but also, in the words of Oberhammer, “in einem typologischen Sinne eindeutig nach-dignāgeisch” (*Vorwort* vol. 1, p. 8).

Here a problem manifests itself which reflects the larger problematic area of chronology in Indian philosophy,<sup>11</sup> but also some problematic starting points of the authors. On the one hand the authors' aim is rather wide as they claim to write a dictionary on the terminology of early philosophical scholasticism in India. But their time-limit is based on a landmark in a very specific domain of Indian philosophy, viz. logic. Perhaps this landmark in logic was not as immediately consequential for all domains of Indian philosophy, not even for all dialectic, epistemological and methodological discussions, as the choice of this time-limit suggests? Or should

9 As Oberhammer explains in the *Vorwort* of vol. 1, p. 8: “Aus diesem Grunde wurde jedoch nicht die Datierung Dignāgas als entschiedendes Kriterium der Berücksichtigung des Textmaterials gewählt, sondern der Umstand, wie weit der jeweilige Text diesem neuen Problemverständnis verpflichtet ist, d.h. konkret, wie weit er sich bereits mit der dignāgeischen Logik auseinandersetzt oder nicht.”

10 Oberhammer, *ibid.*

11 The list at the end of the book giving the “Historische Zuordnung von Werken und Autoren” provides only rough indications of the dates, often followed by a question mark. Objections can be made to two dates: Pāṇini lived not “um 500 v. Chr.(?)”: von Hinüber (1989:34) and Falk (1993:304) provide evidence that he cannot have been much earlier than 350 B.C.E.; the Jain philosopher Mallavādin, who criticizes Diññāga but is apparently not acquainted with Dharmakīrti, must have been earlier than “9. Jh. n. Chr.(?)” (cf. Dixit 1971:114; Frauwallner 1959:114 where he regards Mallavādin to be “wenig später” than Diññāga).

we say that the field of Indian philosophy comprises other crucial areas apart from logic?<sup>12</sup> Did the YD really neglect Diṅnāga's logic (even when Diṅnāga is cited!) or does it belong to a different strand of philosophical discussion—Sāṃkhya with strong Mīmāṃsā affinities<sup>13</sup>—where the impact of Diṅnāga's thought was not so strongly felt? An answer cannot and need not be attempted here. It is clear that the authors' self-set time-limit of Diṅnāga's era and its explanation by Oberhammer suggest a historical but also a systematic rigour which the authors fail, and cannot but fail, to realize. Even then, their attempt to approach this rigour is laudable as it highlights the historical and systematic problems involved.

For the user the somewhat uneven application of criteria of selection, as illustrated above, means that it will be often hard to tell in advance whether a certain term can be expected in the Dictionary or not. Fortunately a list at the end of the volume gives all lemmata, together with their basic translation, and often with synonyms, antonym, more comprehensive and less comprehensive concepts, etc. I find this list very valuable, but regret that the synonyms etc. have been referred to with rather arbitrarily defined symbols, e.g.

- > Verweis auf übergeordneten Begriff
- Verweis auf untergeordneten Begriff
- ≡ Verweis auf Problemzusammenhang

In view of the authors' aim to reach not only Sanskritists but also the “vergleichenden Historiker der Philosophie” (Oberhammer, *Vorwort* vol. 1, p. 10) it would have been expedient and useful to make these symbols more logically consistent and align them where possible with those used in symbolic logic (the equivalence symbol ≡ for “Verweis auf Problemzusammenhang” is particularly likely to cause confusion). An alternative proposal for the three symbols referred to:

- < Verweis auf übergeordneten Begriff
- > Verweis auf untergeordneten Begriff
- ⇒ Verweis auf Problemzusammenhang

12 Cf. Houben, forthcoming, for landmarks in South Asian semantic thought.

13 Cf. Houben 1999:150-152.

So far I focussed on problems of selection and delimitation of terms and texts to be taken into account in the Dictionary and the ensuing uncertainties for the user. Once a term is included, its treatment by the authors is generally comprehensive (within the limits adopted) and valuable. A few stray remarks with regard to some of the terms treated by the authors follow.

In the case of *autpattikasam̄bandhah* concerning the peculiar Mīmāṃsā theory on the relation between word and meaning it is regrettable that only a discussion of those sources is given which one would have consulted anyway: the Mīmāṃsā-Sūtra, Śabara's commentary and the Vṛttikāra section contained in the latter. In order to realize the authors' aim of discussing "inter-school" terminology, some brief indications on how this concept is reflected in the discussions of other schools could have been given (cf. e.g. the discussion in Śāntarakṣita's Tattvasaṃgraha and Kamalaśīla's commentary on it, chapter 12). Under *kāryakāraṇasam̄bandhah* a reference to one of the theories on the relation between word and meaning given by Bhartṛhari (the other being the *yogyatā* theory) should have been included (cf. the attention paid to *autpattikasam̄bandhah*). For the term *aupamyam* "Vergleich" reference could have been made to Bhartṛhari's Vākyapadīya 3.14.408, 434; although Bhartṛhari does not give a definition, his employment of the term is historically more precisely located within their pre-Diṅnāga period than the Caraka Saṃhitā (acc. to the authors' list between 200 and 900 C.E.) and its commentator Cakrapāṇidatta (acc. to authors 11th cent. A.D.). The translation "Freundlichkeit" for *dākṣiṇyam* (in a debate) seems to lack the desired nuance. It rather amounts to "agreeableness" or a "positive and courteous attitude to one's discussants". Under *parṣat* (and *pariṣat*) one misses a reference to the term *sarvapārṣada* "belonging to all schools". The term should be of interest in the light of the project of the Dictionary to make accessible the scholastic terminology "belonging to all schools". The term occurs e.g. in the MBh (1:400.11, 3:146.15), where it is applied to grammar; but also, as *sarvapāriṣada*, in Cakrapāṇidatta's commentary on Caraka (under CS Sūtrasthāna 8.3) with reference to Āyurveda (cf. Houben 1995:332 note 517).<sup>14</sup>

14 The *par(i)ṣad* implicit in the *sarvapār(i)ṣada* as employed in these two contexts apparently means "Vedic/grammatical school" and "school of thought"

While the Dictionary invites critical discussion of some of the accepted principles and some of the choices made, this discussion may be useful and clarifying as it draws attention to the sea of desiderata by which the Dictionary project is surrounded. By undertaking the work for this Dictionary the authors took a serious risk (a “Wagnis” in the words of Oberhammer, *Vorwort* vol. 1). The student of ancient Indian philosophy can be grateful that they did so, as he is now provided with an important new tool of research. It is to be hoped that at least one or two of the present authors will continue working on an enlarged and revised version of the Dictionary once the third volume is finished, and that at one time they will supervise an English translation as well.

#### REFERENCES AND ABBREVIATIONS

AKBh = Abhidharmakośa-Bhāṣya of Vasubandhu. Edition of books 1 and 2: Dwarikadas Shastri, *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Acharya Vasubandhu with Sphuṭārthā commentary of ācārya Yaśomitra*, Part I (I and II Kośasthāna), Varanasi 1970.

CLOONEY, Francis X., S.J. (1996): Review *Terminologie ...* vol. 1. *Journal of the American Oriental Society* 116.1:165f.

CS = Carakasamhitā, with the commentary Āyurveda-Dīpikā of Cakrapāṇidatta. Ed. by V.J. Trikamji, 4th ed. New Delhi 1981.

DIXIT, K.K. (1971): *Jaina Ontology*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology.

FALK, Harry (1993): *Schrift im alten Indien: ein Forschungsbericht mit Anmerkungen*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

FRAUWALLNER, E. (1959): “Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 3:83-164.

---

respectively, rather than “jury” as for instance in Manu’s definition which is central in the discussion in the Dictionary.

HINÜBER, Oskar von (1989): *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*. Wiesbaden & Stuttgart: Franz Steiner.

GREN-EKLUND, Gunilla (1986): "The Cots are Crying." *Kalyāṇamitrārāgaṇam: Essays in Honor of Nils Simonsson* (ed. by E. Kahrs): 79-97. Oslo: Norwegian Univ. Press.

HALBFASS, Wilhelm (1991): *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. Albany: State Univ. of New York.

Houben, J.E.M. (1995): *The Saṃbandha-Samuddeśa (chapter on relation) and Bharṭṛhari's Philosophy of Language*. Groningen: Egbert Forsten.

— (1997): "Sūtra and bhāṣyasūtra in Bhartṛhari's Mahābhāṣya-Dīpikā: on the theory and practice of a scientific and philosophical genre." *India and Beyond: Aspects of Literature, Meaning, Ritual and Thought: Essays in Honor of Frits Staal* (ed. by D. van der Meij): 271-305. London: Kegan Paul International.

— (1999): "To kill or not to kill the sacrificial animal (*yajña-paśu*)? Arguments and perspectives in brahminical ethical philosophy." *Violence Denied: Violence, Non-violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History* (ed. by J.E.M. Houben and K.R. van Kooij): 105-183. Leiden: E.J. Brill.

— (forthcoming): "Semantics in the history of South Asian thought: Three observations on the emergence of Semantics in the Sanskrit tradition." *Felicitation Volume Professor George Cardona*.

JHALAKIKAR, Mm. Bhīmācārya (1928): *Nyāyakośa or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy*. Third ed., rev. by Mm. V.S. Abhyankar. (The fourth ed. of 1978 is a reprint of the third.) Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

JONG, J.W. de (1994): Review *Terminologie ... vol. 1. Indo-Iranian Journal* 37:355-257.

MBh = Patañjali's Mahābhāṣya. References to (number of volume):(page).(line) in F. Kielhorn's edition (Poona 1880-85; 3rd rev. ed. by A.V. Abhyankar, 1962-1972).

KEVALANANDA Sarasvati (1952-1966): *Mīmāṃsākośah*, vol. I-VII. Wai: Prajñā Pāṭhaśālā Maṇḍala.

MBhD = Mahābhāṣya-Dīpikā. Ed. by team of scholars. Poona 1985-1991.

SCHARF, Peter M. (1996): *The Denotation of Generic Terms in Ancient Indian Philosophy: Grammar, Nyāya, and Mīmāṃsā*. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 86, pt. 3. Philadelphia: American Philosophical Society.

VERPOORTEN, J.-M. (1992 [1994]): Review *Terminologie* ... vol. 1. *Bulletin d'Etudes Indiennes*, 10:328-329.

WRIGHT, J.C. (1995): Review *Terminologie* ... vol. 1. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 58 (2):382-383.

YD = Yuktidīpikā. Ed. by A. Wezler and Sh. Motegi. Stuttgart 1998.

Jan E.M. Houben

OERTEL, Hanns: *Kleine Schriften*. Teil I-II. Hrsg. von H. Hettrich – Th. Oberlies. [Gläsernapp-Stiftung, Bd. 32]. Stuttgart: Franz Steiner, 1994. XV + 772p. – [V +] 897p. (= p. 773-1669). DM 330,- (ISBN 3-515-05417-0).

Ungeachtet des seit seinem Erscheinen verstrichenen Lustrums stellt der von Thomas Oberlies (O.) 1989 initiierte und ab 1992 gemeinsam mit Heinrich Hettrich (H.) finalisierte Doppelband nach wie vor ein Werk der Superlative dar, und zwar nicht nur im Rahmen der bewährten Reihe der Gläsernapp-Stiftung. An Umfang in diesem Rahmen noch immer nur durch die *Kleinen Schriften* (KS) H. Oldenbergs dank ihres von H.-P. Schmidt besorgten 3. Teiles, des 1993 publizierten 34. Gläsernapp-Bandes, um 453 Seiten übertroffen, bieten die *Scripta minora* von Hanns Oertel (20.4. 1868 – 7.2. 1952), des neben Charles Rockwell Lanman bedeutendsten Schülers des Linguisten und Sanskritisten William Dwight Whitney, der nicht nur seinem Lehrer in Yale (1896), sondern auch dem Indoiranisten Karl Friedrich Geldner in Marburg (1922) und dem Indologen Wilhelm Geiger in München (1925) nachfolgte und als Mitherausgeber des *Journal of the American*

*Oriental Society* (*JAOS* 29-34 [1909-1915]) und der *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung / Kuhns Zeitschrift* (*KZ* 54-70 [1927-1952]) auch über die Grenzen seiner beiden Fächer, historische Sprachwissenschaft und altindische Philologie, hinaus wirkte, sowohl ein in seiner Geschlossenheit einzigartiges Oeuvre (p. 1-1600) als auch dessen vor allem für den Indologen/Vedisten gedachte Erschließung durch 62 Seiten Indizes, die – was vornehmlich den Bemühungen von O. zu verdanken ist – alles bis auf den heutigen Tag in vergleichbaren Bänden Geleistete weit in den Schatten stellen – ohne deshalb vollständig zu sein.

Einzig der umfangreichste erste Teil dieser erfreulicherweise verschiedentlich durch Verweise auf wichtige post-Oertelsche Sekundärliteratur<sup>1</sup> angereicherten Register, der die von Oertel zitierten oder behandelten Stellen aus indischen Werken, bes. der vedischen Literatur erschließende „*Index Locorum*“ (p. 1603-1641), erfaßt nämlich beide Bände von Oertels *KS* gleicherweise<sup>2</sup>, wobei nur für drei der 76 in der

- 1 Etwa K. Hoffmanns *Injunktiv im Veda* und seine *Aufsätze zur Indoiranistik* auf p. 1639c/1644a und p. 1644a/1646b/1651a/1652a/1654a, J. Nartens *Die sigmatischen Aoriste im Veda* und 5 ihrer jetzt bequem in ihren *Kleinen Schriften I* (Wiesbaden 1995) zugänglichen Wort/Verb-Studien auf p. 1656a und p. 1643b (*am*<sup>i257</sup>; s. Rez., *Verba IndoArica [VIA]* I/273f.) / 1648b (*math*<sup>i328</sup>; s. *VIA* I/309) / 1649b (*lī*<sup>i345</sup>; s. *VIA* I/315f.) / 1651b (*vraśc*; vgl. *VIA* I/400 s.v. *\*vrat*<sup>503</sup>) / 1652b (*str*<sup>230</sup>; s. *VIA* I/260f.) oder F.B.J. Kuipers *Aryans in the Rigveda* und zwei weitere seiner Arbeiten auf p. 1646b/1647a und 1652a.
- 2 Die „Zusammenstellung des Materials aus Band II“ wurde dabei von H. „übernommen“ (p. VII). Ansonsten scheint dieser bedeutende Indogermanist, obwohl er Oertels einen Forschungsschwerpunkt, i.e. die diachrone (Morpho-)Syntax (des Altindoarischen), bekanntmaßen genauso sein eigen nennt wie O. die Vedistik, seine Kompetenz leider nicht in das umfangreiche Indexwerk eingebracht zu haben (vgl. dagegen n. 10). Andernfalls würde es wohl einen eigenen *Index syntacticus* geben oder zentrale syntaktische Begriffe wie Agens (dazu Oertel richtungsweisend auf p. 1105ff.; vgl. H.s *Der Agens in passivischen Sätzen altindogermanischer Sprachen*. Göttingen 1990) im *Index rerum* (p. 1656ff.) zumindest nicht fehlen. Eine wissenschaftsgeschichtlich ziemlich einmalige Chance wirklich erfolgversprechender fächerübergreifender Zusammenarbeit blieb somit ungenutzt.

Devanāgarī-Reihung<sup>3</sup> angeordneten Textmassen, nämlich den/die Ṛgveda (-saṃhitā) (RV [p. 1604-1606])<sup>4</sup>, das Kāṭhaka / die Kāṭhasaṃhitā (KS [p. 1609-1622]) und das Jaiminīyabrahmaṇa (JB [p. 1624b-1630a])<sup>5</sup>, “Voll-

- 3 Meist nach dem jeweiligen Werktitel (mit “Kāṭhaka-Upaniṣad” [p. 1623a] st. korrektem Kāṭhopaniṣad, “Khila zum Ṛgveda” [p. 1623b] st. Ṛgvedakhila und “Manu” [p. 1634c] st. Manusmṛti/Mānavadharmaśāstra). Folgende Texte erscheinen jedoch unter dem Namen ihres Verfassers gereiht: Pāṇinis Aṣṭādhyāyī (p. 1634b), Rājaśekharas Viddhaśālabhañjikā und Rāmānujas Śrībhāṣya (p. 1636c), Vātsyāyanas Kāmasūtra (p. 1637a [wo Yaśodharas Jayamaṅgalā Tīkā ad II 2,18 und Kāmasūtra II 6,18 mißverständlich zu einem Lemma “(Kommentar zu) Vātsyāyana zu [!] Kāmasūtra” zusammengefaßt und weiterhin nur mit der ungenauen Seitenzahl der *editio princeps*, wie sie sich bei Oertel – der damals (1905) so zitieren mußte – findet, verzeichnet wird]), Śaṅkaras Brahmaśūtrabhāṣya (p. 1637b), Śabaras Mīmāṃsāśūtrabhāṣya (p. 1640b), Śaṅguruśiṣyas Vedārthatadīpikā (p. 1640c) und ‘Sāyaṇas’ Kommentare zu RV (vgl. n. 14) und A/PB (p. 1641).
- 4 Im Gegensatz zu den beiden folgenden Werken stand dieser älteste Zeuge der altind. Sprache und Literatur sicher nicht *per se* im Zentrum der – wie auch O.-H. in ihrer einleitenden Würdigung von Oertels *vita et opera* (p. VI) festhalten – auf die altved. Mantras bzw. Yajus-Formeln und die mittel/jung/spätved. Prosa ausgerichteten Forschungen von Oertel, weswegen er denn auch zu seinem Verständnis nichts Wesentliches beigetragen haben dürfte. Dementsprechend hätte man sich stattdessen eine vollständige Indizierung der von Oertel behandelten *mantrayajuṣām* (etwa nach dem Vorbild von M. Bloomfields *Vedic Concordance*) gewünscht (wofür der Sachindex p. 1656 nur ein schwaches Substitut bietet), oder auch eine ebensolche der Kapiṭhalakaṭhasaṃhitā (KKS) bzw. der Maitrāyaṇīya-saṃhitā (MS), die beide im Stellenindex (p. 1607b-1609a bzw. p. 1635f.) nur eklektisch erschlossen werden.
- 5 Allerdings unter Beibehaltung der Oertelschen Khaṇḍa-Zählung, die oft nicht mit der heute den Standard darstellenden Numerierung der erst zwei Jahre nach Oertels Tod erschienenen Ausgabe von Raghu Vira – Lokesh Chandra (Nagpur 1954; repr. Delhi 1986) übereinstimmt. Anstatt diese Diskrepanz mit einer eigenen erst p. 1665 abgedruckten “Konkordanz der Oertelschen Adhyāya[!]-Zählung des JB”, auf die im übrigen an der notwendigen Stelle (p. 1624b) nicht einmal verwiesen wird, zumindest für KS I *a posteriori* zu thematisieren, wäre es besser *qua* benutzerfreundlicher gewesen, die Khaṇḍa-Zählung der Standardedition, wann immer sie von der Oertels abweicht, gleich an Ort und Stelle anzugeben; also etwa ‘II.327(=

ständigkeit angestrebt” (p. VII) und auch mit ein paar Ausnahmen<sup>6</sup> erreicht wurde. Schon im einseitigen Appendix zum Stellenindex, genannt “Außer-

---

“325”)’ st. bloßem “II.325” (p. 1627c). Denn wer heute nachschlägt, geht natürlich von dieser Edition aus und wird daher, schlägt sie/er JB II 327 tatsächlich nach, vermutlich Oertels *KS* wieder zuschlagen, da dort nur “II.325/326/328” verzeichnet ist, ohne zu wissen, daß damit JB II 327/328/330 gemeint sind; war er/sie doch eben, etwa beim Nachschlagen von JB II 272 auf p. 399, erfolgreich gewesen. Offensichtlich hat sich Oertel nicht immer derselben Zählung bedient (was O. auch nicht entgangen ist, wie aus seiner Anmerkung “Es scheint, als habe OERTEL hier jeweils seine eigene Zählung geändert, um mit der CALANDSchen Edition zur Deckung zu kommen” [p. 1665n. 3] erhellt), mit der unliebsamen Folge, daß bisweilen unter einem Eintrag mit mehreren Seitenverweisen verschiedene *Khaṇḍas* subsumiert sind: so etwa im Falle von “II.270: 396, 1046, 1524” (p. 1627b), dessen erste und dritte Seitenzahl tatsächlich auf JB II 270 verweist, während Oertel p. 1046 einen Textbeleg aus JB II 272 anführt, was die “Konkordanz” weit entfernt ist klarzustellen.

- 6 So fehlen etwa alle 6 auf p. 1 bzw. p. 2n. 2-4 und der Großteil der auf p. 4 zitierten RV-Stellen, der p. 514 identifizierte Pāda I 36,14c und die Verweise auf p. 279 bzw. 1340 für III 53,8 und VII 8,2b. Auch daß Oertel die letzte Rc des zuletzt so ausführlich von R. Söhnen (StII 20 [1996] 407ff.) traktierten Apālāsūkta VIII 91 (vgl. auch L.L. Patton, *Myth as Argument*. Berlin – New York 1996, p. 307ff.) nicht nur p. 229 ins Deutsche, sondern schon p. 39 ins Englische übersetzt hat, ist p. 1605c nicht zu entnehmen. Bei der *KS*, deren Belege meist – unter großteils korrekter Übernahme von Oertels nur selten fehlerhaften Angaben – mit Seiten- und Zeilenzahl der Schroederschen Ausgabe (p. 1620c s.v. “31.15: 998” allerdings irgendwie in Wegfall gekommen, da Oertel a.a.O. auf “K. 31,15 (17,19)” verweist, eine Stelle, die er auch p. 1066 anführt, wofür H. das Vollzitat als eigenen Eintrag übernommen hat) zitiert werden, wäre etwa die Absenz eines ‘XIX 1 (: 1,11): 867n. 1’ in Spalte 1615b oder des auf p. 685 neben “16.7 (:227. 13)” (p. 1613c) genannten Belegs XVI 7 (: 227,12) zu beklagen (zu weiterem s. n. 10). — Mehr oder weniger regelhaft von dem genannten Bestreben ausgenommen scheinen die von O. zum Index V zusammengefaßten Stellen worden zu sein (s. n.

indische Texte” (p. 1642 [s. n. 13]), findet nur mehr *KS I* (p. 1-772) Berücksichtigung; dasselbe gilt vom Namen- (III [p. 1654f.]) und vom Sachindex (IV [p. 1656-1660]), die O. wie auch die sie umschließenden Teile (II/V) im angegebenen Rahmen “auf Vollständigkeit angelegt” (p. VII) hat. Im mit dem aus Oertels Titel einfach übernommenen Eintrag “Idg. \*voída” schließenden, davor jedoch ebenfalls durchgehend *ordine indico* gereihten Wortindex (II [p. 1643-1653]) werden von *KS I* explizit (vgl. n. 6) noch die p. 290-404 nach ihrem Reprint in *RaghuViras Vedic Studies* (New Delhi 1981) wieder abgedruckten “Roots and Verb-Forms from the Unpublished Parts of the Jaiminiya Brāhmaṇa” (1934/35) ausgenommen, “da ihre Anordnung alphabetisch ist und sie somit leicht auffindbar sind” (p. 1643). Noch weiter reduziert wurde schließlich der letzte, fünfte Teil der Indizes, in dem sich als willkommene Ergänzung zu Teil I<sup>7</sup> Oertels von O. meist kritisch annotierte *correcturae vel conjecturae* von bzw. zu ved. Textstellen in derselben Devanāgarī-Reihung wie dort<sup>8</sup> zusammengestellt finden (V [p. 1661-1664]); entschloß sich O.

7), während die p. 588-606 in großer Dichte und knappster Form präsentierten Text- und Wortformenbelege als solche offenbar fast zur Gänze von der Indizierung ausgeschlossen waren, was jedoch nirgends klar festgehalten, sondern p. 1601 nur insofern angedeutet wird, als O. diese 19 Oertelschen Seiten dort als “Indices zu CALANDS Übersetzung des Āpastamba Śrauta Sūtra [!]” (ähnlich p. 1656b) unter “von OERTEL selbst erstellte Wort- und Sachverzeichnisse” subsumiert (vgl. n. 14).

- 7 Allerdings wurden in den Index V mitunter auch Stellen aufgenommen, die schon im Index Locorum aufscheinen, sodaß man sich fragen muß, ob es nicht weiser gewesen wäre, die Materialien von p. 1661ff. in die von p. 1603ff. zu integrieren und dort etwa durch Fettdruck der Stellenangaben entsprechend hervorzuheben. Eine doch ziemlich irritierende Zweigleisigkeit, wie sie sich im Falle der von Oertel 2x, p. 617 und - ausführlicher - p. 652n. 1, befürworteten und auch überlieferten Lesung *\*nyaknā* in *KS XXIX 9* (: 179,1f. [von L. von Schröder zu *nyaknā* korrigiert]) ergeben hat, insofern der Verweis auf p. 617 in V (p. 1661a [mit Kommentar von O.]) und der auf p. 652n. 1 in I (p. 1619c [ohne einen solchen]) zu finden ist, wäre dem Benutzer so erspart geblieben.
- 8 Im Unterschied zum Index I werden die JB-Stellen, aus denen sich die *magna pars* von V (p. 1661b-1663) rekrutiert (dazu AV [2 Stellen], ĀpŚS und AĀ [je 1], KS

doch dazu, alle „*Textverbesserungen und Textverbesserungsvorschläge*“ auszusparen, die sich schon in den *Textkritischen Bemerkungen* M. Mittwedes zur *Maitrāyaṇīyasamṛhitā* (Stuttgart 1986) bzw. zum *Kāṭhaka* (1989) und in den *Emendationen zum Jaiminīya-Brāhmaṇa* (Zweites Buch) von G. Ehlers<sup>9</sup> (Bonn 1988) verzeichnet bzw. diskutiert finden.

So bedauerlich, diese Beschränkungen sind, weil dem schnellen, gezielten Nachschlagen hinderlich, deren grundlegendste, i.e. die Aussparung des zweiten Bandes, übrigens nicht nur für die Indizes Ib-V (p. 1642-1664), sondern auch für die drei folgenden Beigaben, die ‘JB-Konkordanz’ (s. n. 5), die “Konkordanz der Erstveröffentlichungen der unselbständigen Arbeiten” (p. 1666f.) und die Liste der “Druckfehler” (p. 1668f.)<sup>10</sup> gilt –

[2], KB [1], GB [4], ChU [1], JUB [20], TB [5], PB [3], BauPS bzw. MS [je 1] und §B [12]), hier immerhin nach der Standard-Edition (s.o. n. 5) zitiert.

- 9 In seiner *OLZ* 90 (1995) 427-430 publizierten Rezension des vorliegenden Doppelbandes hat der Schüler von W. Rau ein Übriges getan und 8 der 78 von O. in den Index V aufgenommenen JB-*loci* ausführlich erörtert, nml. I 289.300.349.357 und II 134bis.289.327 – leider alle 8 mit für Oertel negativem Ergebnis.
- 10 Die meisten der darin verzeichneten *corrigenda* (die sich im übrigen etwa noch um ‘S. 345 / Z. 13: “K. 36.6 (76,14)” st. “K. 36,6 (73,14)” oder ‘S. 622 / Z. 8: “Aus den” st. “Aus der” verlängern ließe) gelten den Fehlzitaten Oertels. Während diese natürlich nur als *correcta* in den Stellenindex (p. 1621b sogar mit Verweis auf das “Druckfehlerverz.”) übernommen wurden, hat H., da eine solche Liste für *KS* II aus unerfindlichen Gründen und trotz des dafür von Oertel selbst in Form seiner p. 1185-1199 verweislos reproduzierten “Nachträge” (mit *corrigenda et addenda* zu p. 773ff. [auf p. 1185], p. 815ff. [p. 1185-1189], p. 863ff. [p. 1189-1192] und p. 1013ff. [p. 1193-1199]) gelieferten Vorbildes nicht vorgesehen war, wohl die auch in diesem gelegentlich vorkommenden *locos corrigendos*, soweit er sie erkannte, gleich in seinem *Index locorum* korrigiert, was dann bei der Finalisierung des Index I unbesehen in diesen aufgenommen worden zu sein scheint. Nur so erklären sich Einträge wie “17.12 [recte: 7.12] (:73.18): 1355” (p. 1614c), die, da das jeweilige *correctum* – im vorliegenden Falle: *KS* VII 12 (: 73,18) – in der entsprechenden Spalte des Index (hier p. 1610c) nicht aufscheint, den Ärger der/s Nachschlagenden geradezu herausfordern. Das von Oertel bzw. seinem Drucker auf derselben p. 1355 ebenfalls *lapsu stili* etwas entstellte Zitat “13.1 (193,4)” (st. *KS* XIII 11: 193,4) bleibt p. 1613b unkorrigiert, obwohl es, zwischen “13.1 (:180,

so verständlich erscheinen sie andererseits auch angesichts der kompakten Fülle des von Oertel in seinen hier wiederabgedruckten 57 Arbeiten<sup>11</sup> Ge-

---

4)" und "13.1 (:180.22-181.1)" stehend, doch in seiner Falschheit ziemlich augenfällig ist, was, da kein Einzelfall, den Verdacht nahelegt, daß – "Um das Erscheinen der beiden Bände nicht länger hinauszuschieben" (p. VII) – zumindest dieser Teil der Indizes nicht mehr als Ganzes Korrektur gelesen wurde. Eine solche 'Revision' hätte wohl auch verhindert, daß H.s peinliche *nota* "diese von OERTEL dem Kāṭhaka zugeschriebene Stelle entstammt dem Kauṣītaki-Brāhmaṇa" – peinlich, weil der Indogermanist einen Lapsus des Vedisten (oder seines Setzers), nml. "K." st. 'KB.', für bare Münze nahm und so die beiden Stellen "27.1 (129,18)" (p. 1430) und "27.6 (131,21)" (p. 1434 [mit einem weiteren, von H. nicht erkannten Lapsus: "131" st. 132!]) im KS-Lemma verzeichnen zu müssen glaubte (H.s Eintrag "[38.1 ...]" in Spalte 1622a kann sich dagegen nicht einmal auf einen solchen Lapsus stützen und ist daher wie der ihm korrespondierende Kommentar *ad KKS XXXVIII 1: 205,19f.* [p. 1608b] ersatzlos zu streichen) – gleich zweimal (p. 1618c und 1619a) das Licht der Öffentlichkeit erblickte, wo beide *loci* ohnehin auch am richtigen Platz (p. 1623b) aufscheinen und dort entsprechend gebrandmarkt werden. Wenn H. seinen großen Vorgänger schon *in philologicis* übertrumpfen wollte, hätte er gut daran getan, dessen auf der mittlerweile heillos veralteten Ausgabe von B. Lindner (Jena 1887) basierende KB-Zitate im Verein mit O. dem heutigen, von der Edition von E.R. Sreekrishna Sarma (Wiesbaden 1968) vorgegebenen Standard anzupassen (wie wenigstens im Index V [p. 1661a] geschehen).

- 11 Von insgesamt 108 Titeln, die die Herausgeber in der auf ihr "Vorwort" (p. V-VII) folgenden und zugleich als "Inhaltsverzeichnis" fungierenden, von O. *ex nihilo* erarbeiteten "Bibliographie der Schriften Hanns Oertels" nicht ganz glücklich auf fünf formale Kategorien ("Aufsätze" [p. VIII-XI (49 Einträge, deren Rahmen sich von der ein paar Zeilen umfassenden Miszelle/Lesefrucht des Mitherausgebers der KZ [p. 271/444/556] bis zur über 100 Seiten starken, als Aufsatzpaar publizierten Studie des JB-Spezialisten [p. 290ff.] spannt)] – "II. Rezensionen" [p. XIIf. (20, darunter der schon n. 6 genannte registerreicher Rez.-Aufsatz [p. 588ff.])] – "III. Monographien" [p. XIIIf. (14, mit der unselbständige in *JAOS* 16 [1896 (nicht 1894, wie angegeben und p. 1630a wiederholt)] 79-260 publizierten kritischen Ausgabe und annotierten Übersetzung des Jaiminīyopaniṣadbrāhmaṇa [JUB] als erstem Eintrag)] – "IV. (Kurz-)Anzeigen" [p. XIIIIf. (19)] – "V. Sonstiges" [p.

botenen. Dazu kommt, daß alle 9 in ihrer chronologischen Abfolge (1935–1943) zu *KS II* zusammengefaßten Monographien<sup>12</sup> von ihrem Autor selbst

---

XIV (6)], gefolgt von “VI.” 3 Nachrufen auf und 2 weiteren *biographica* “über Hanns Oertel”]) verteilt und innerhalb dieser chronologisch – leider gleich beim ersten auf eine falsch gereihte *KZ* folgenden Eintrag (p. VIII) mit doppelter Fehldatierung (“PAOS 1890” [p. 1667 wiederholt und p. 1 durch Reproduktion der falschen *Proceedings*-Titulatur zu Unrecht ‘sanktioniert’] st. ‘PAOS 1891’ und “JAOS 14.1891” st. ‘JAOS 15 [1893]’) und einem akzentlosen “sūnṛtā” (st. sūnṛtā), was zusammen mit anderen Versehen bei manchen der späteren Einträge (*partim* schon von J.W. de Jong, IIJ 39 [1996] 61 moniert) den Wert der Bibliographie etwas mindert – angeordnet haben. Wie die nur im Vorwort (p. V) erwähnte Dissertation *De cottidiani sermonis in Q. Horatii Flacci sermonibus vestigiis* (Yale 1890), wurde genau ein Drittel davon (36 = 7+3+1+19+6) mit meist vollem Recht nicht für den Wiederabdruck ausersehen. Somit verbleiben 15 Arbeiten von teilweise größter vedistischer bzw. indologischer Relevanz, von denen zwei, nml. die eben erwähnte JUB-Ed. (vgl. deren Devanāgarī-Version in: *The Jaiminiya or Talavakara Upanishad Brahmana*. Devanagari Text with Indexes. Prepared from the Edition, in Roman Script of Shri Hanns Oertel by Pandit Rama Deva, with an introduction on the history of Samaveda Literature by Bhagavad Datta. [*Dayānand Mahāvidyālay Saṃskṛta-Granthamālā* 3]. Lahore 1921) und Oertels Hauptwerk *The Syntax of Cases in the Narrative and Descriptive Prose of the Brāhmaṇas* (Heidelberg 1926. XV + 364p.), da sie auf Grund ihres Umfangs den vorgegebenen Rahmen gesprengt hätten, ebenfalls *de iure* keine Aufnahme in die *KS* finden konnten. Für die restlichen 13 Titel (2 *PAOS*-Summaries [1893–94 (p. IX)], 1 Aufsatz [1940 (p. XI)], 9 Rezensionen [p. XIIff.] und 1 Monographie [1930 (p. XII; vgl. n. 14)]) mit ihren insgesamt ca. 115 Druckseiten kann man nur hoffen, daß sie nicht als ‘ungehobener Schatz’ der Vergessenheit anheimfallen, sondern als ‘fruchtbare Rest’ den Anstoß auch zu einem Wiederabdruck der beiden *Opera maiora* geben werden.

12 Sie alle sind – genauso wie die schon in *KS I* inkludierte Abhandlung *Zur Kapiṣṭha-la-Kaṭha-Saṁhitā* (1934 [= p. 633–772]) – als ‘Hefte’ in den diversen Jahrgängen der phil.-hist. Abteilung der *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* in München erschienen. Der Titel der sechsten dieser Abhandlungen: *Zu den Wortstellungsvarianten der Mantras des Atharvaveda in der Śaunaka- und Paip[!]Jalāda-Rezension und des Sāmaveda in der Kauthuma- und Jaiminīya-Rezen-*

mit eigenen Registern versehen wurden, die sich – im Gegensatz zu Oertels Indizierung der Inhalte seiner 7(/8)teiligen “Contributions from the Jaiminiya-Brāhmaṇa” (1897-1909)<sup>13</sup> in *KS I* – in *KS II* dankenswerterweise mitreproduziert finden<sup>14</sup>.

---

*sion* (1940 [= p. 1201-1370]) ist sowohl im “Inhaltsverzeichnis Band 2” als auch in der einleitenden “Bibliographie” (p. XIII) durch “Paipalada-[sic!]-Rezension” noch zusätzlich ‘entstellt’, und in der dritten *Zu den Kasusvariationen in der vedischen Prosa* (1937 [= p. 863-1012]) wurden p. 40f. vertauscht und erscheinen so als p. 902-901, ein Versehen, das wohl daraus resultierte, daß man sich – wahrscheinlich aus Platzersparnisgründen – dazu entschlossen hatte, die Reproduktion des Oertelschen Textes nicht auf der rechten Seite (wie natürlich im Original), sondern auf der linken, umseitig zum Titelblatt, beginnen zu lassen, was auch für das künftige Zitieren dieser Akademieschrift und von vier weiteren Monographien, wo man es ebenso handhabte, nml. der ersten (*Syntaktische Äquivalenz des Genitivs und Ablativs bei Verben der Trennung in der vedischen Prosa* [1935 (= p. 773-814)]), der eben genannten sechsten, der siebenten (*Die Dativi finales abstrakter Nomina und andere Beispiele nominaler Satzfügung in der vedischen Prosa* [1941 (= p. 1371-1500)]) und der *KS I* beschließenden Abhandlung eine potentielle Fehlerquelle bildet.

- 13 Publiziert in den *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 15 (1909) 202-216 als Appendix (“Index”) zum letzten (“seventh”) Teil dieser Aufsatzserie. In *KS I* findet sich nur der Aufsatz selbst (p. 155-201 [= p. 179-225]) reproduziert, was im “Inhaltsverzeichnis” (p. IX) übergegangen und erst in der “Konkordanz” (p. 1667) klargestellt wird. Gerechtfertigt erscheint die Auslassung dieser 15 Seiten, insofern O. ihre Inhalte *maxima parte* in seine Register übernommen hat, deklariertermaßen allerdings nur im Falle der im gegebenen Kontext (p. 1630a) eher einen Fremdkörper bildenden 35 Verweise auf JB-*loci* “in the notes to the Jāiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa published in JAOS. xvi” (p. 203), während er für seinen Index Ib “Außerindische Texte” (p. 1642), von dessen 66 Einträgen nur 3 von Oertels Index “3. Other Texts” (p. 206-208) unabhängig sind, keine Quelle nennt. Andererseits gibt es etwa zu den beiden Lemmata “Left/Right side of uterus, female/male foetus develops in” von Oertels “4. Index of Subjects” (p. 212/214) in O.’ “Index Rerum” keine wirkliche Entsprechung, sondern nur deren Fusion zu dem kaum sachdienlichen Eintrag “Entwicklung des Foetus” (p. 1657a), obwohl das von Oertel in der “Fifth Series” seiner “Contributions” unter dem Titel

Wie kein anderer hat Oertel es verstanden, jedes auch noch so kleine Detail der ihm handschriftlich oder in gedruckter Form vorliegenden alt-indischen Textmassen akribisch zu verzeichnen und ihm treffsicher die ihm gebührende Stelle in einem offenen, der strengen Methodik der historisch-systematischen Linguistik verpflichteten System zuzuweisen und dabei der Versuchung zu widerstehen, sein Belegmaterial interpretierend oder theoretisierend in die eine oder andere Richtung zu vereinnahmen. Dies überließ er gerne anderen bzw. den Lesern seiner Arbeiten, die somit, jede

---

“A Greek parallel to a Hindu popular belief” (*JAOS* 26 [1905] 188-190 [= p. 143-145]) wie immer luzide und umfassend zusammengetragene Belegmaterial für die Assoziation von ‘Links – Frau / Rechts – Mann’ nicht nur Indologen interessieren dürfte.

- 14 Wenn O. und H. auf diese die Inhalte von *KS II* erschließenden Register p. 1601 – mit falschem “1371” (st. 1367) / “1499” (st. 1497) / “1548” (st. 1547) und unter Auslassung des letzten (p. 1596-1599) – zusammen mit Oertels selbständigen, durch “eigene Bemerkungen” (p. 588) angereicherten ĀpŚS-Materialien (vgl. n. 6) verweisen und diesen Verweis damit ihren eigenen, mit einer Ausnahme nur *KS I* betreffenden “Register” voranstellen, so darf man sich, auch im Lichte des n. 10 Ausgeföhrten, wohl fragen, warum es die Herausgeber nicht sowohl sich selbst als auch den Nutznießern ihrer Mühe leichter gemacht und besagten Verweis allein an das Ende von *KS II* gesetzt haben. Dann wäre es nicht nötig gewesen, O.’ den Intentionen des Vedisten Oertel der Anlage nach kongeniale Indizes mit H.s Stellenmaterial in aller Eile (vgl. n. 10) zu kombinieren, sondern diese hätten – ev. noch einmal überarbeitet und dabei gestrafft (vgl. z.B. 4xiges *dvādaśa māsāḥ* bzw. 3xiges *pañca* in Spalte 1647a und n. 7) – zusammen mit den Konkordanzen und *Corrigenda* den ersten Band der *KS*, für den sie ja auch einzig gedacht waren, beschließen können. Die so in *KS II* eingesparten 67 Seiten hätten es u.U. ermöglicht, in diesen zweiten Band noch Oertels als fünftes Heft der *Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte* in Stuttgart 1930 publizierte Monographie *Zur indischen Apologetik* ([3 +] 91p.) zu inkludieren, die mit ihrem 7teiligen Index (p. 83-90 [+ *Corrigenda*]) bestens für eine einfache Reproduktion geeignet, auf Grund ihrer an Hand der Einleitung zu Sāyaṇas Vedārthaprakāśa mit philologischer Meisterschaft entwickelten Śruti-Thematik dazu angetan gewesen wäre, auch philosophie- und religionsgeschichtlich ausgerichtete Indologen an das Gesamtwerk Oertels heranzuführen.

für sich, ihren Benutzern sowohl ein gediegenes, jederzeit ausbaufähiges Fundament als auch eine verlässliche, zur weiteren Ausgestaltung anregende Konstruktion zur Verfügung stellen. Gesammelt bilden sie ein auch über die immer enger werdenden Fachgrenzen hinaus strahlendes Monument<sup>15</sup> untadeliger philologischer Praxis und unbestechlicher linguistischer Systematik, wofür den beiden Herausgebern nicht nur der Dank der Fachgenossen gewiß ist.

Chlodwig H. Werba

SAMES, Kirsten: *Swadeshi: Der Unabhängigkeitsgedanke in Gandhis Wirtschaftskonzept*. Beiträge zur Südasiensforschung, Südasien-Institut, Universität Heidelberg, Band 180. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 1998. ISBN 3-515-07310-8.

Mahatma Gandhi (1869-1948) is a figure whose moral stature seems to increase with the years. The “Great Soul” endures in the “best part of our minds” as *Time* in its Millennium issue wrote about this person of the century. Gandhi is best known as the greatest among Indian revolutionaries who struggled against British rule in India. It was Gandhi who turned political activism into a genuine pan-Indian mass movement. In the first decades of the twentieth century, British rule had to face the first violent stirrings of anticolonial revolution. But this remained the handiwork of a few terrorists. Gandhi adopted their demands for total independence, further radicalised the demands and continued the fight with non-violent means. Gandhi transformed revolutionary terrorism into massive acts of civil disobedience. But his methods were non-violent. Gandhi had de-

15 Von Verlag und Druckerei mit Reproduktionen von großer Teils hervorragender Qualität ausgestattet. Zu beklagen ist nur, daß p. 525 nicht die vorletzte Seite von Oertels *KZ* 67 (1942) 129-153 publizierter Studie ‘Zu den ai. Ellipsen’, sondern die korrespondierende des nächsten Bandes der *KZ* (68 [1944] 152) wiederabgedruckt wurde, und das obwohl die Oertelsche *pagina* sowohl im Index I (p. 1612a, 1622a, 1624a, 1631c, 1639c und 1646b) als auch in der Liste der “Druckfehler” (p. 1668) korrekt erfaßt ist. Beim doch exorbitanten Preis der beiden Bände wiegt ein solches Versehen umso schwerer.

veloped non-violent forms of struggle already in South Africa. About all these political aspects of Gandhi's life and work much has been written, both in popular and scholarly works. Gandhi's thoughts on economics, however, have not received as much attention.

It is the chief merit of Kirsten Sames' book to contribute notably to our understanding of Gandhi's economics. In her book she summarizes much of what is already known about this subject. From the outset she makes it clear that Gandhi never propounded a systematic theory of economics (p. 19). Having read John Ruskin's *Unto this Last* in 1903, Gandhi became convinced that economics, in order to be true economics, must be based on ethics, in particular the ethics that can be derived from the great religious scriptures of the world (p. 20-22). Gandhi saw his struggle for political independence as only one aspect of total independence. His other goal was economic independence which in his opinion meant "the economic uplift of every individual, male and female" (p. 26). From this point of view Gandhi's economic demands and ideas could only look like socialism. Especially the fulfillment of the basic needs of the poorest sections of Indian society was the basic motivation behind Gandhi's economics.

Much has often been made of Gandhi's alleged opposition to all modern machinery. Sames devotes adequate space to discuss Gandhi's different and often contradictory statements about the utility of modern machinery (p. 40-60). Another aspect of Gandhi's economics was the question: what to do with the rich once independence is won? Gandhi's answer to this was: trusteeship. Sames describes in detail Gandhi's views on trusteeship which he regarded as almost the only ethically sound alternative to socialist demands of nationalisation of the means of production and the land (p. 61-67). From this theme Sames moves on to the most important feature of Gandhian economics: *swadeshi* and boycott (p. 76-137). She connects Gandhi's *swadeshi*-concept correctly with the production of *khadi* (hand-woven cotton from hand-spun yarn). She elaborates on Gandhi's *swadeshi*-ideals in the remainder of the book where she describes *swadeshi* on the village level. At the very end of the book, Sames attempts to show the relevance of Gandhi's village upliftment schemes as alternatives for present-day rural development (p. 184-187).

On the whole, one should be enthusiastic about this work. It really presents a fine summary of Gandhi's very scattered ideas about economics

and the way he wished to implement social justice. Moreover, the book offers a good introduction into Gandhi's economic ethics. This subject is made even more accessible to the reader through the table of contents of the book, the index at the end and the bibliography. Because it shows conceivable ways to simplicity and satisfaction of basic wants, Gandhian thought on economics gains relevance in this age of globalisation and electronic capitalism. Gandhian thought can have a positive and sobering effect on the highly-strung expectations of the global middle-class of more consumption goods and greater wealth.

A few minor points may be made here: the style of editing is slightly repetitious. At the end of every chapter, the content of the chapter is summarized, while at the end of the whole book there follows another summary. All this was probably required for the version that was defended as a PhD thesis. For the commercial version of the book, these summaries could have been left out. One the other hand, Sames might have included more discussions of the opinions of other scholars, especially in the field of modern Indian historiography. And lastly, there are slightly too many printing-errors in the book, both in the German text and in the English quotations. But this last remark is not meant to detract from the genuine value of this study. This book will be of lasting interest to scholars in the fields of Indian history and Indian political science, Indian and general economics, and ethics.

Victor A. van Bijlert

SOBIEROJ, Florian: *Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung* (Kitāb al-iqtisād). *Biographische Studien, Edition und Übersetzung*. Beirut 1998, 500 S. Beiruter Texte und Studien, Bd. 57.

Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī war ein berühmter Traditionarier und Sufi des 10. Jh. Seine von einem Schüler verfasste Biographie ist schon seit längerer Zeit bekannt. Das vorliegende Buch analysiert mit eindrücklicher Gelehrsamkeit und peinlicher Akribie die in jener Biographie beschriebene geographische und persönliche Umwelt des Mannes. Die äusserst sorgfältig durchgeführten biographischen Untersuchungen ergeben ein reichhaltiges Bild des religiösen Lebens in Schiraz, einem kulturell bedeutsamen Zentrum im

Süden Irans. Vor allem erfährt der Leser viele Details über das Treiben und Lehren verschiedener, sich auf ihren jeweiligen Meister berufenden Sufikreise. Für die Kenntnis der geistigen Geschichte der Gegend ist das Buch überaus informativ. Der Vf. bemüht sich auch, den intellektuellen Standort Ibn Ḥafīfs zu bestimmen. Es zeigt sich, dass er nicht nur ein Meister sufischen Lebens, sondern auch ein Vertreter orthodoxer Rechtsschulen und orthodoxer Theologie war – was nicht erstaunt, da bekanntlich Mystik und theologische Rechtgläubigkeit nicht unbedingt als Gegensätze auftreten müssen.

Die kritische Edition und Übersetzung des *Buches des rechten Masshaltens* (*iqtisād*) gibt nicht zu wichtigen Einzelbemerkungen Anlass. Man möchte höchstens (S.323) “Gläubiger” (*mu'minūn*) durch “Glaubende” ersetzen. Indessen scheint es Rez. wichtig, die grundsätzliche Deutung des Werkes in Frage zu stellen. Zwar wird es nicht viel nützen, einmal mehr auf die völlig irreführende Wiedergabe von *murīd* durch “Novize” hinzuweisen. Der *murīd* ist in keiner Weise ein “Novize” im technischen Sinne, was auch Vf. weiß, betont er doch selber, dass “auch einer, der die höchsten Stufen (scil. der mystischen Laufbahn) erkommen hat, ein Strebender (*murīd*) und auf die göttliche Gnade Angewiesener ist” (S.3). So wendet sich Ibn Ḥafīf nicht nur an Anfänger, sondern in betonter Weise an sehr erfahrene und schon auf der Stufe eines potentiellen Meisters stehende Sufis. Die stereotype Übersetzung mit “Novize” macht es auch unmöglich, die im Sufismus so wichtige Dialektik von *murīd* und *murād* zur Geltung zu bringen, die Dialektik eines “nach Gott Verlangenden”, der im Grunde schon immer ein “von Gott Verlangter” ist. Übrigens heißt die Gruppe, welcher der Gesprächspartner Ibn Ḥafīfs angehört, “Leute seines (göttlichen) Verlangens” (*'ahl 'irādatihī*), bzw. “Leute seiner Glaubensrichtung” (*'ahl niḥlatihī*). *'Irāda* ist offensichtlich mehr als nur “Noviziat”.

Darum ist die Deutung des Inhalts der Schrift als “Erziehung des *murīd*” nicht sachgemäß. Auch *'adab* ist im Grunde nicht ihr Thema. Vielmehr handelt es sich um eine Art *Vademecum* des Sufi, um einen warnenden und leitenden Begleiter auf seinem Weg. Das Büchlein macht z.B. eindrücklich auf Gefahren aufmerksam, die selbst einem weit fortgeschrittenen Sufi zum Verhängnis werden können. Darum die vom Vf. mit Recht hervorgehobene Betonung der “Aufrichtigkeit” oder “Ehrlichkeit” (*iħlāṣ, ṣidq*) sich selber gegenüber, der Hinweis auf die Nüchternheit, mit der der Sufi seine Erfahrungen und seine fortschreitende Stellung

auf dem Weg beurteilen soll. Darum auch die mehrfache direkte Anrede an den Wegschreiter. Bei all dem geht es nicht um “Erziehung” eines Anfängers, sondern um das rechte Begehen des Weges – eben um das “rechte Masshalten” (*iqtisād*) bei jeder Begegnung mit dem Göttlichen. Wichtig und aufschlussreich ist darum die theologische und traditionaristische Begründung der Ratschläge, auf die Vf. kaum eingeht.

Carl-A. Keller