

**Zeitschrift:** Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie  
**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft  
**Band:** 56 (2002)  
**Heft:** 1

**Buchbesprechung:** Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

**Autor:** [s.n.]

#### **Nutzungsbedingungen**

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

#### **Conditions d'utilisation**

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

#### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 11.01.2026

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

## REZENSIONEN / COMPTES RENDUS / REVIEWS

DAUBER, Dorothee: *Geschliffene Jade: Zum Mythos der Song-Dichterin Li Qingzhao* (1084-1155?). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000. Europäische Hochschulschriften: Reihe 18, Vergleichende Literaturwissenschaft ; Bd. 94. 405 S.; Abb., Index.

Li Qingzhao gilt als die bedeutendste und beliebteste klassische Dichterin Chinas. Zwar sind von ihren Werken nur noch wenige erhalten, aber deren Kunstfertigkeit und poetischer Gehalt rechtfertigen die hohe Stellung Li Qingzhaos innerhalb der chinesischen Literatur. Bekannt ist sie vor allem für ihre herausragenden *ci*-Gedichte und das autobiographische Vorwort zu einem leider verschollenen Katalog mit Inschriften auf Metall und Stein (*Jin shi lu hou xu*), den sie gemeinsam mit ihrem Ehemann zusammengetragen hat. Wichtig erscheint auch ein kurzer theoretischer Text, das *Ci lun*, der als einziger poetologischer Text einer Frau überliefert ist. Durch die kritische Auseinandersetzung mit den Gedichten früherer Dichter formuliert Li dort ihre Anforderungen an die *ci*-Lyrik. Für ihre *ci*-Gedichte wird ihr, benannt nach ihrem Literatennamen *Yi'an jushi*, ein eigener literarischer Stil zugeschrieben, der sogenannte *Yi'an Stil*.

Die Biographie Li Qingzhaos scheint nur bis zum Tode ihres Mannes Zhao Mingcheng gesichert. Um den Nachweis einer zweiten Heirat und baldigen Scheidung, die verbunden war mit einer Anzeige gegen ihren zweiten Ehemann, sowie eines darauffolgenden kurzen Gefängnisaufenthaltes wird heftig gerungen. Die Vertreter beider Auffassungen bedienen sich dafür in erster Linie ihres Werkes, deren Autorschaft entsprechend als gesichert angenommen oder schlicht abgeleugnet wird. Interessanterweise streiten die Verteidiger Li Qingzhaos die zweite Heirat mit all ihren Folgen ab, da diese das Bild von der liebenden Ehefrau und keuschen Witwe, das jahrhundertlang gemalt wurde, ins Wanken bringt. Ihre Kritiker hingegen werfen ihr immer wieder “Koketterie, Eitelkeit, [...], Schamlosigkeit, Anmassung, [...], Arroganz, [...], Egozentrik” (S. 6) vor, wobei auch dieses Bild nur greift, wenn man sie gleichzeitig als treue Ehefrau und Witwe sieht.

Dorothee Dauber widmet sich in ihrer sehr ambitionierten Arbeit diesen zwei Bildern von Li Qingzhao. Ersteres betrachtet sie als “Mythos”, der hauptsächlich auf den Verschleierungen ihrer Biographie fußt, während das überlieferte “negative Bild” vor allem durch “die verzerrte Rezeption” (vgl. S.

9) ihres Werkes zustande kommt. Beides aber greift immer wieder ineinander, so dass eine klare Abgrenzung gegeneinander von Anfang an schwierig erscheint. Dauber versucht deshalb zum ersten Mal Li Qingzhaos Leben und Werk im Zusammenhang zu untersuchen und darzustellen. Dabei trägt sie bisherige Forschungsergebnisse zusammen und greift auf sie zurück mit dem Ziel, ihren eigenen Standpunkt herauszuarbeiten und zu untermauern. In der Einleitung wird eine Reihe von Fragen aufgeworfen, deren Beantwortung in erster Linie dazu dienen soll, das überzeichnete Bild Li Qingzhaos zu relativieren und den Blick auf ihr Werk und seinen künstlerischen Wert freizumachen. In der Einleitung hebt Dauber die herausragende Stellung Li Qingzhaos in der chinesischen Dichtungstradition hervor und kritisiert bereits hier die fast ausnahmslos autobiographische Auslegung ihrer Werke, die eine gewisse Wirkung zeigt bis in die Übertragungen in westliche Sprachen hinein. Die wichtigste Aufgabe ihrer Untersuchung sieht Dauber darin, „die vielfach verzerzte Rezeption“ zunächst zu beweisen, auf ihre Ursachen zu untersuchen und schliesslich das daraus resultierende Bild der Dichterin zu korrigieren (vgl. S. 9).

In der Auseinandersetzung um die Biographie Li Qingzhaos setzt Dauber die Ableugnung der zweiten Heirat mit ihren Folgen, die sie ihrerseits als gesichert betrachtet, erstmals in Beziehung zu der Existenz eines Briefes, in dem sich Li Qingzhao gegenüber einem Verwandten ihres früheren Mannes Zhao Mingcheng für ihr Handeln rechtfertigt und um Rehabilitation ringt. Auch dieser Brief wurde von der Ming-Zeit an als eine Fälschung betrachtet, die die Gegner Li Qingzhaos verfasst haben sollten, um ihrem guten Ruf zu schaden. Dauber sieht in ihm die wichtigste Ursache für die Leugnung der zweiten Heirat, die erst durch die im Brief zutage tretende Respektlosigkeit ihrem geschiedenen Mann gegenüber eigentlich zum Skandal wurde. Jemandem einen „Charakter so niedrig wie [der] eines Pferdehändlers“ (vgl. S. 236) zu bescheinigen, war an sich schon eine Ungeheuerlichkeit. Eine Frau aber durfte sich schon gar nicht derart über ihren Mann erheben. In zeitgenössischen Quellen der Song-Zeit wird noch offen und über jeden Zweifel erhaben über die zweite Heirat, die Anzeige gegen ihren Mann, Zhang Ruzhou, und die darauf folgende Scheidung geschrieben, wobei auch der Brief Li Qingzhaos zitiert wird. Der Verlust ihres Ansehens wird eindeutig eingeräumt, und Dauber sieht dies im Mangel an Fakten über Li Qingzhaos Leben im Alter bestätigt. Anders ist wohl die bisher erfolglose Suche nach einem Grab oder einem Nachruf auch kaum zu begründen. Interessanterweise waren es in erster Linie die Bewunderer der Dichterin, die ab der Ming-Zeit eifrig Beweise für die Unwahrscheinlichkeit dieser Heirat sammelten, während ihre Gegner bei aller Kritik und allen Anfein-

dungen sie nicht einmal erwähnen. Dies nimmt Dauber als wichtigstes Indiz für die Echtheit des Briefes und die zweite Ehe (vgl. S. 231-232). Die Auseinandersetzung um beides erhält durch ihre Argumentation neue, wichtige Impulse.

Gleichzeitig deckt Dauber auf, welche Bedeutung das Bild von der treuen Ehefrau und keuschen Witwe für die Rezeption der Werke Li Qingzhaos hatte. Während ihre Bewunderer die innige Beziehung zu Zhao Mingcheng vor allem in melancholischen *ci* bestätigt finden, in denen die Sehnsucht nach einem Geliebten thematisiert wird, und ihre Autorschaft anrüchig erscheinender *ci* abstreiten, werden gerade letztere von ihren Kritikern gegen sie verwendet. Für beide Sichtweisen ist es unabdingbar, die *ci* Li Qingzhaos autobiographisch zu lesen, deren *persona* stets mit der Dichterin gleichzusetzen. Dies aber widerspricht der genre-immanenten Lesart der *ci*, die, im Unterschied zur *shi*-Dichtung, traditionell als Fiktion betrachtet werden.<sup>1</sup> Bis in die Gegenwartsliteratur herrscht das Phänomen, dass von Frauen geschriebene Texte zu ihrem Leben in einer Art in Beziehung gesetzt werden, die jeden anderen literaturtheoretischen Zugang zu ihnen nahezu unmöglich macht. Eine wichtige Ursache dafür sieht Dauber in der der weiblichen Kreativität zugeschriebenen "Natürlichkeit", die kaum auf die dichterische Kraft einer Frau zurückgeführt wird, sondern stets auf ihre individuelle Empfindungswelt (vgl. S. 326-329). Hier lenkt sie den Blick auf eine interessante und wichtige Debatte um die geschlechtsspezifische Rezeption von Literatur, an der sie sich in ihrer Untersuchung leider nicht ausführlicher beteiligt. Mit ihrer neuen Übertragung von siebenundzwanzig *ci*, die sie jeweils mit einer Interlinearversion und zahlreichen Anmerkungen versieht, ebnet sie aber dennoch den Weg für neue Zugänge. Sie bemüht sich, so nah wie möglich am Original zu bleiben, wobei sie nicht nur die Wortwahl gewissenhaft abwägt, sondern vor allem auch streng der Wortfolge des chinesischen Textes folgt und auf unnötige Füllwörter verzichtet. Auch Personalpronomen werden nur dort eingesetzt, wo sie unverzichtbar erscheinen. Dadurch tritt die Bedeutung einzelner Worte und Zitate weit deutlicher zutage als in anderen Übertragungen. Emotionen können ohne romantische Verklärung oder Dramatisierung herausgearbeitet werden, während erotische Anspielungen tatsächlich Anspielungen bleiben, die auch dem westlichen Leser seine eigene Interpretation gestatten. Daubers Übertragungen werden so dem lyrischen Charakter der Gedichte in besonderer Weise gerecht. Ihre Kritik an früheren Versionen von Ernst Schwarz, Hu Pin-ch'ing und James

1 Vgl. u. a. John Timothy WIXTED: "The Poetry of Li Qingzhao: A Woman Author and Women's Authorship". In: Pauline YU (Hrsg.): *Voices of Song Lyric in China*, Berkeley (u. a.) 1994, S. 156-157.

Cryer, um nur einige zu nennen, zeigt deutlich, wie sehr sich das überlieferte Bild Li Qingzhaos und die Qualität der Übertragungen gegenseitig bedingen.

Von der autobiographischen Sichtweise kann sich jedoch auch Dauber nicht ganz freimachen. Schon in der Einleitung wird dies in einer in sich widersprüchlichen Aussage deutlich: “[...] die Gedichte werden hier nicht als autobiographisch, sondern als literarische Äusserungen gelesen, aus denen hervorgeht, welches Bild Li Qingzhao von sich entwarf [...]” (S. 9). Zwar führt sie am Ende der Arbeit verschiedene weitergehende Fragen an, für ihre Arbeit jedoch braucht sie die Gedichte in erster Linie als historische Quelle zur Stellung der Frau und zur Untermauerung ihrer Rekonstruktion von Li Qingzhaos Biographie. In Teil III, in dem sie die Ergebnisse zu den gewonnenen Informationen und zur Rezeption zusammenfasst, verschwimmt die Grenze zwischen Li Qingzhao als realer Person und dem *Ich*, der *persona* ihrer lyrischen Werke häufig, ohne dass dies theoretisch begründet wird. Stellt Dauber zum Beispiel für die *persona* des Spätwerkes<sup>2</sup> eine zunehmende autobiographische Prägung fest, konstatiert sie dennoch gleichzeitig, dass diese *persona* sich immer seltener als weiblich zu erkennen gibt und so für Männer und Frauen in gleicher Weise eine Identifikationsplattform bietet. Beides muss sich nicht ausschliessen. Derartige Schlussfolgerungen bedürfen nach Ansicht der Rezentsentin jedoch einer theoretischen und inhaltlichen Analyse, die in der vorliegenden Arbeit leider fehlt.

Insgesamt ist die Arbeit ein wichtiger Beitrag zur Li-Qingzhao-Forschung, der neue Erkenntnisse sowohl zum Leben und Werk der Dichterin als auch zum historischen Hintergrund ihres Wirkens liefert. Auch weist Dauber den Weg zu einer neuen Betrachtungsweise der *ci*-Lyrik Li Qingzhaos, wenngleich sie selbst diesen nicht weiter verfolgt. Insofern wird die Autorin durchaus ihrem eigenen, in der Einleitung formulierten Anspruch gerecht. Für die Auseinandersetzung um Li Qingzhao und künftige Forschungen wird sich die Fülle des Materials als sehr fruchtbar erweisen.

Kathrin Ensinger

2 Die Datierung der einzelnen Gedichte und somit ihre Zuordnung zum Früh- bzw. Spätwerk erscheint leider nicht immer ausreichend begründet.

KUYAS, Ferit; BRUNNER, Edy; PAOLUZZO, Marco. *Shanghai* 上海. Thalwil/Zürich und New York: Edition Stemmle, 1999. 132 S. ISBN 3-908163-00-5 (Deutsch-Chinesische Ausgabe); ISBN 3-908163-04-8 (Englisch-Chinesische Ausgabe).

Das vorliegende Werk ist ein Bildband. Die Fotografien stammen von Kuyas, Brunner und Paoluzzo. Für das kurze Vorwort zeichnet der Sinologe Urs Morf verantwortlich, der erst 1999 nach Südostasien versetzte langjährige Korrespondent der NZZ in China (S. 7). Eine etwas längere Einführung unter dem Titel "Shanghai in Bildern" schrieb die chinesische Schriftstellerin Wang Anyi 王安憶 (S. 9–13, jeweils nur auf den rechten Druckseiten).

Der Hauptteil des Buches gliedert sich in drei Abschnitte, nämlich die Portfolios der Fotografen. Alle Teile sind etwa ähnlich umfangreich (Kuyas: S. 14–49; Brunner S. 50–85; Paoluzzo S. 86–122), und sämtliche Fotos sind in schwarzweiss gehalten. Diesen folgen ab S. 123 ein Epilog aus der Feder Ferit Kuyas' und die Lebenläufe der drei Fotografen in tabellarischer Form auf jeweils einer Seite, sowie knappe biographische Angaben zu Morf und Wang und schliesslich eine Danksagung.

Sämtliche Texte sind zweisprachig ins Buch aufgenommen. In der Deutsch-Chinesischen Ausgabe ist neben dem deutschen Text eine chinesische Übersetzung, in der anderen, dem Rezessenten nicht vorliegenden Ausgabe werden die deutschen Texte wohl durch englische ersetzt. Die Verdeutschung stammt von Thomas Baumgartner, die chinesischen Texte von Hu Jing, beide aus Peking. Die Übersetzungen sind problemlos. Auch in der deutschen Ausgabe sind die Bildunterschriften auf Chinesisch und Englisch, was aber kein grosses Problem darstellt, da diese in der überwiegenden Anzahl einfach aus Strassennamen bestehen. Nur bei Sehenswürdigkeiten ist überhaupt zu bemerken, dass die Bildlegenden englisch gehalten sind, und da wäre es m.E. keine Hexerei gewesen, etwa "Shanghai People's Hero Memorial" zu übersetzen.

Während sich das Vorwort von Urs Morf auf Allgemeinheiten beschränkt, geht Wang Anyi in ihrer Einleitung sehr konkret auf gewisse Fotos ein und hält ihre Eindrücke dazu fest. Interessanterweise tut sie dies ausschliesslich zu Bildern, auf denen Menschen abgebildet sind. Diese werden vor ihrem fotografischen Hintergrund interpretiert. Zudem zieht sie Vergleiche zwischen den Fotos und verschiedenen traditionellen Methoden der klassisch chinesischen Malerei. Ihre Einleitung induziert Aspekte der städtischen Moderne Shanghais aus der genauen Betrachtung eines halben Dutzend Aufnahmen.

Die drei Elemente des Hauptteil des Buches, die Portfolios der verschiedenen Fotografen, unterscheiden sich in Bezug auf die dargestellten Sujets

deutlich. Auffälligste Gemeinsamkeit der Fotos ist die Tatsache, dass es sich nicht um Farbfotos handelt. Die unterschiedliche Ausrichtung der drei Fotografen ist eine Folge des Entstehungsprozesses, den Kuyas im Epilog wie folgt beschreibt: "Die unterschiedlichen Sehweisen der drei beteiligten Fotografen fügen sich zu einem persönlichen Gesamtbild von Shanghai zusammen. Dabei ging es uns nie um das Dokumentieren an sich, sondern vor allem um die Wiedergabe dessen, was uns persönlich berührte. Jeder Fotograf ist für Inhalt, Zusammenstellung und Gestaltung seiner Bildstrecke selber verantwortlich." (S. 123).

Damit also zu den einzelnen Serien: Die Bilder Kuyas stehen unter dem Motto "Symbole des neuen Milleniums", und tatsächlich stellen die Bilder in erster Linie die in den letzten zehn Jahren entstandenen modernen Gebäude wie die Yangpu-Brücke, Wolkenkratzer in Pudong oder den neu gestalteten Renmin-Platz mit dem Theater dar. Wenn auf diesen Aufnahmen Menschen zu sehen sind, so nur als körperlichen Gegensatz zu den scharfen Linien der Architektur. Die Menschen wirken etwas verloren und vereinsamt in dieser Stadt, die ihnen über die Köpfe gewachsen zu sein scheint. Architektonisch scheint Shanghai bereits im nächsten Jahrtausend angekommen zu sein, doch die Menschen wollen noch nicht so richtig in diese Kulisse passen. Die im hinteren Teil der Strecke abgebildeten Aufnahmen von Gebäuden sind alle menschenleer, und da es Nachtaufnahmen sind, entsteht der Eindruck, die Menschen Shanghais entflohen der neuen Stadt, kaum dass ihre Angelegenheiten dort erledigt sind.

Ab S. 29 und erneut ab S. 40 folgen Bilder von Personen, wobei die Auswahl hier den Blick des neu in China Angekommenen belegen: Aufnahmen von einer Gruppe von nicht näher identifizierbaren Uniformierten, die sich am Ufer des "Bund" vor der Kulisse Pudongs fotografieren lässt, von Grosseltern mit Kleinkind oder von einer Masse von Menschen, deren Hinterköpfe zu sehen sind und denen eine junge Frau mit deutlich urbanem Gesichtsausdruck gegenübersteht. Solche Bilder werden bei einem längeren Aufenthalt in China Alltag und sie sind somit nicht direkt Symbole eines neuen Jahrtausends. Dasselbe gilt für die ab S. 40 abgebildeten Menschen bei ihrer Morgengymnastik oder das Modegeschäft auf S. 43, dessen Mannequins den wegen ihrer Geschwindigkeit nur unscharf auszumachenden Passanten verständnislos hinterher zu sehen scheinen.

Als Anachronismus fallen auch die Bilder auf S. 34–35 aus dem Rahmen, denn hier werden eine Strassenszene und ein Gebäude der Jiaotong Daxue dargestellt, die aus einer längst vergangenen Zeit stammen. Den Wolkenkratzerbildern kontrastiv gegenüber gestellt, erscheinen die dreistöckigen Gebäude der

Shaoxing Lu mit den kahlen Platanen im Bürgersteig schon fast, wie wenn sie schon immer Teil Shanghais gewesen wären. Ähnliches gilt für das Universitätsgebäude, dessen kolonialer Baustil und üppige Bepflanzung vor dem Haus deutlich den Geist einer anderen Zeit atmen. Das neue Millenium erscheint durch das Objektiv Kuyas als von der materialistischen Führung verordnete Veränderung, deren Stein gewordene Zukunftsträume das Denken der Menschen erst noch beeinflussen werden.

Über den Bildern Brunners steht „Die Stille vor dem Erwachen“ und die herausragende Eigenschaft der Aufnahmen ist das Festhalten leerer Räume. Shanghai hat anscheinend viel Platz, der auf den Fotos zu sehende Verkehr ist anlässlich der täglichen Realität auf den Strassen absurd gering, so dass unwillkürlich die Frage entsteht, wieso für diese vereinzelten Autos und Fahrräder eigentlich drei, vier oder gar fünf Lagen von Schnellstrassen übereinander gelegt wurden. Brunner hält praktisch nur die neuen Gebäude fest, so auch das neue Shanghai Stadium, dessen atemberaubende Linien an das Olympiastadion in Sydney erinnern. Auch dies ein Symbol des Neuen und des Aufbruchs. Das Stadion ist so gut wie leer, so dass wiederum der Eindruck einer überproportionierten Planung entsteht.

Viele von Brunners Fotos sind in Breitbild-Format, womit er bei den doppelseitigen Aufnahmen auf S. 56–57 und S. 66–67 tolle Effekte erzielt. Auf der ersten Doppelseite ist ein zwischen ca. 1940 und 1980 gewachsenes Wohnquartier abgebildet, vor dem eine Schnellstrasse auf Stelzenträgern zu sehen ist. Der brutale Strich der Strasse erscheint wie ein Deckel über den Häusern. Wang Anyi entdeckt auf diesem Bild eine „an gegenseitige Abhängigkeit grenzende Beziehung“, während mir die Strasse kalt und abweisend, ja fast arrogant erscheint gegenüber den Wohnhäusern. Das zweite grosse Breitbild zeigt die Skyline von Pudong mit den beiden Prunkstücken, dem Fernsehturm und dem Xin Shiji Dasha oder New Century Plaza, allerdings nicht vom üblicherweise festgehaltenen Blickwinkel vom „Bund“ aus, sondern von hinten, d.h. vom noch nicht zugebauten Teil Pudongs. Zu sehen sind die zu Baustrassen festge stampften ehemaligen Äcker und davor der glänzende Stolz des neuen Shanghai. Dieses Bild ist sozusagen von „backstage“ aufgenommen worden und es entsteht unwillkürlich der Eindruck, als sei dieser Blickwinkel nicht geplant, denn er entlarvt Pudong als eine Schöne Neue Welt, in der aus der Ackerkrume von gestern die Insignien von morgen gestampft werden.

Aus dem Rahmen fallen die beiden Bilder auf S. 78–79 von der Gartenanlage Yuyuan in der Altstadt und vom buddhistischen Longhua Tempel. Eingebettet zwischen Bildern der modernen Grossstadt wirken sie wie eine Erinnerung, dass es das alte, uns im Westen in Klischees von geschwungenen

Dächern und chinesischen Gärten vertraute China auch noch gibt. Immerhin zeigt das Bild vom Longhua-Tempel eine grosse Zahl von Individuen, ein Sujet, das sonst selten in diesem Band zu finden ist.

Die Aufnahmen Paoluzzos schliesslich sind zusammengefasst unter dem Titel "Grossstadtmenschen". Allerdings sind auf dem ersten Bild dieser Strecke keine Menschen zu sehen, doch gerade die abgebildeten zerzausten Palmen vor der Kulisse der Hochhäuser wirken in ihrer Einzigartigkeit wie ein Prolog zu den im Folgenden abgebildeten Chinesinnen und Chinesen.

Dieser Teil des Buches stellt tatsächlich den oder die Menschen in den Mittelpunkt. Es gibt hier eine Reihe von Porträts oder Gruppenaufnahmen und diese vermitteln nach Meinung des Rezessenten ein sehr deutliches Bild der enormen Veränderungen in China über die letzten 20 Jahre. Wolkenkratzer zu bauen ist schliesslich kein Massstab der gesellschaftlichen Veränderung oder gar Öffnung, wie das ehemals höchste Gebäude Asiens in Pjöngjang oder auch die Petronas Towers in Kuala Lumpur belegen. Aber die belustigten, selbstbewussten Blicke der jungen Leute am "Bund" (S. 91), das überaus geschminkte Gesicht der Kundin eines Geschäfts für Hochzeitsphotos (S. 113), die stolze Schönheit, die sich vor das Denkmal der Märtyrer der Revolution stellt (S. 115) und vor allem das unverschämte Grinsen der Bauarbeiter angesichts der Kamera (S. 93) geben lebendiges Zeugnis der veränderten Haltung in den Köpfen der Menschen.

Auch wenn es in dieser Serie Aufnahmen gibt, die von Paoluzzos zwei Kollegen stammen könnten, stehen sie hier in einem anderen Zusammenhang. Während Kuyas und Brunner ihren Blick auf die Bauwerke konzentrieren, zwischen denen Menschen herumlaufen, wird der Blickwinkel Paoluzzos ein anderer, einfach weil er überwiegend Menschen fotografiert. Der einsame Radfahrer (S. 97), der Fussgänger unter den Stelzen einer Schnellstrasse (S. 99) oder die Passanten vor der U-Bahn Station (S. 104) wirken ebenso verloren wie die einzelnen Personen auf den Bildern Kuyas und Brunners, aber es ist nicht mehr die riesige Stadt aus Stein, Glas und Beton mit den vereinzelten Menschen darin, sondern es sind nunmehr die Menschen als Konstante in einer sich beständig wandelnden Welt.

So gelingt es Paoluzzo auch, in China häufig zu beobachtende Ereignisse wie ein Pärchen bei der Mittagsruhe (S. 109), einen Nahrungsstand in einem Wohnviertel (S. 111) oder ein kleines, privat betriebenes Restaurant (S. 118) abzubilden, ohne dass sie beliebig wirken. Manche Bilder halten auch einfach Situationen fest, die zeitlos sind: die drei lachenden Blinden vor einer vollkommen unspektakulären und daher lokal unbestimmten Wand (S. 100) oder Menschen, die offensichtlich auf ein Transportmittel warten (S. 95, 103). Man-

che Bilder machen sich die ästhetische Qualität der Schrift zu Nutze, indem Menschen in gewöhnlichen Situationen neben Schriftzeichen stehen (S. 101, 104, 117). Dies wirkt für Leute, die Chinesisch können etwas exotisch. Wo der Fotograf für einmal keine Menschen abbildet, sondern Bauwerke, wählt er nicht die stürzenden Linien der Wolkenkratzer, sondern runde Formen (S. 114a & b).

Der Rezensent kennt Shanghai seit den 80er Jahren, und daher ist es ihm unmöglich, sich vorzustellen, wie das Buch auf jemanden wirkt, der Shanghai nicht kennt, doch aus seiner Sicht dokumentieren die Aufnahmen schlaglichtartig einen Prozess der Modernisierung und Veränderung, indem sie die moderne Stadt als Lebensraum abbilden und die darin lebenden Personen in Wechselwirkung mit der neu gebauten Realität um sie herum. Kann ein Fotoband Auskunft geben über eine Stadt? Selbstverständlich kann er dies nicht in der Komplexität der Lebenswirklichkeit. Doch auch für eine Bestandsaufnahme der unterschiedlichen Welten Shanghais bleibt das Buch zu einseitig: Keine Bilder von Ausländern, keine von der nach und nach verschwindenden Altstadt, keine Fotos von Industriebetrieben, kein Gebäude wird von innen gezeigt etc. Ebenso leistet das Buch keine Dokumentation der Veränderung in dieser Stadt, denn das alte Shanghai wird kaum thematisiert.

Und doch sind diese Aufnahmen nicht einfach Urlaubsbilder professioneller Fotografen. Shanghai wird in Europa als modernste Stadt Chinas ausgegeben. Die Möglichkeit, dass Shanghai dereinst Hongkong den Rang ablaufen wird, wird wie eine beschlossene Tatsache behandelt und der in den Medien kreierte Eindruck von Shanghai als einer Metropole im unaufhaltsamen Aufstieg ist mannigfaltig belegbar. Mit ihren Aufnahmen tragen die Drei dazu bei, dass dieses Bild noch ein klein wenig fester wird. In diesem Sinn bietet das Buch eine deutliche Illustration der Vorstellung von Shanghai, die in den Köpfen der Europäer herumgeistert.

Marc Winter

OBERT, Mathias: *Sinndeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*. Hamburg: Meiner, 2000. (Paradeigmata 22) VIII, 304 S. ISBN 3-7873-1553-5.

Die vielschichtigen Traditionen der buddhistischen Religion durchdringen nahezu den gesamten asiatischen Kontinent und stiften Bezüge zwischen weit auseinander liegenden Sprach- und Kulturräumen. Der Komplexität des

Forschungsgegenstandes, die einen interdisziplinären Zugang wünschenswert macht, entspricht, neben der Buddhologie, eine ganze Reihe benachbarter Fächer (etwa die Indologie, Tibetologie, Sinologie und Japanologie, wobei religions- und sozialwissenschaftliche Ansätze neben den historisch-philologischen in ihrer Bedeutung immer klarer ans Licht treten), denen sich das Objekt entsprechend den verschiedenen Kontexten und Problemstellungen unterschiedlich darstellt. Insofern jenseits des Rekurses auf die Pāli- und Sanskritterminologie ein gemeinsamer Begriffsapparat noch weitgehend fehlt, ist eine fächerübergreifende Verständigung nicht immer einfach zu erzielen, und so sieht sich jeder, der sich mit einzelnen Problemen des Buddhismus auseinandersetzen möchte, zunächst mit der Frage nach der theoretischen Grundlegung und methodischen Begrenzung der eigenen Forschung konfrontiert. Ich erwähne das, damit das Dilemma dieser Rezension wie die Risiken des hier besprochenen Buches in korrelativem Bezug gesehen werden.

Mit *Sinndeutung und Zeitlichkeit* legt Mathias Obert eine komparativ-philosophische Studie zur Huayan-Schule vor. Obschon der Aufbau dieser Arbeit in stimmiger Weise den Zusammenhängen der einzelnen Probleme folgt, bereitet die Lektüre dem Laien auf einem der oben angedeuteten Fachgebiete nicht zuletzt wegen dem an Heidegger, Husserl und Gadamer geschulten philosophischen Begriffsapparat und dem nicht minder komplexen Denkgebäude der Huayan-Schule einige Schwierigkeiten. Dies sei vorausgeschickt um festzuhalten, dass

- (1.) Obert mit seinem texthermeneutischen Ansatz sich um die philosophische Kritik einer nicht leicht zugänglichen Schulrichtung des Buddhismus verdient gemacht hat, und
- (2.) der Rezensent als Laie auf dem Gebiet der Phänomenologie und philosophischen Hermeneutik sich auf die von den Grenzen seines sinologischen Fachgebietes bestimmte Sicht beschränken wird.

Der methodische Zugang dieser Studie zur Lehre der Huayan-Schule könnte als hermeneutisch-textimmanent unter Zugrundelegung einer reduzierten Auswahl chinesischer Quellen charakterisiert werden. Ihr Autor setzt sich damit ausdrücklich von der buddhologischen Forschung ab, die jedoch von ihm ein wenig voreilig wegen ihres vornehmlich historisch-philologischen Ansatzes der “altvorderen Naivität” (S. 2) gezielen wird.

Grundlage der philosophischen Ausführungen ist die erklärende Übersetzung von drei kurzen Texten des dritten Patriarchen der Huayan-Schule, Fazang (643-712):

- (1.) *Jin shizi zhang* (T.45.1880.663-667): “Über den Goldlöwen nach der Huayan-Lehre” (S. 52-61).
- (2.) *Shi shi zhang* (T.45.1874.621-622) “Abhandlung über die zehn Generationen” (Anhang I; S. 251-261).
- (3.) *Huayan fa puti xin zhang* (T.45.1878.650-656) “Über das Aufgehenlassen des Bodhi-Herzens nach dem Huayan” (Anhang II; S. 262-289).

Ferner wird auf eine auszugsweise Übersetzung von Dushuns Traktat *Huayan wu jiao zhi guan* (T.45.1867.509-513), “Zur-Ruhe-Kommen und Betrachten in den Fünf Lehren nach dem Huayan” rekuriert.

Oberts Anliegen besteht im Beweis der “[...] bisher nicht klar formulierten These, daß es die Huayan-Lehre im Ausgang von Fazang als eine universale hermeneutische Philosophie zu begreifen und die Herausarbeitung einer zeitlich verfaßten, hermeneutischen Grundsituation nachzuvollziehen gilt.” (S. 47)

Dieses führt – “dem hermeneutisch-historischen Programm Heideggers gemäß” (S. 5) – zu einer “hermeneutisch-kritischen Auseinandersetzung mit dem Eigenen” (S. 10), und zwar so, dass die “aufdeckende »Destruktion« des Eigenen [...] sich als Reflex aus der selbtkritischen Verstehensbemühung um das Fremde (ergibt)” (S. 12).

Im ersten Kapitel wird dargelegt, weshalb noch vor jeder buddhologisch-historischen eine philosophisch-kritische Untersuchung der “gedanklichen Grundlagen” (S. 7) der Huayan-Schule geboten ist. Ferner wird eine knappe geschichtliche Einordnung der Huayan-Schule gegeben. (S. 1-25)

Das zweite Kapitel leistet eine Kritik der mit der Huayan-Schule befassten Fachliteratur in Hinblick auf die darin enthaltenen metaphysischen und idealistischen Deutungsmodelle. Vor diesem Hintergrund stellt der Autor die Frage nach dem Praxisbegriff der Huayan-Schule und begründet unter Berufung auf Tang Junyi seine Forderung nach einer Klärung der hermeneutischen Grundsituation. (S. 27-49)

Das dritte Kapitel enthält die erklärende Übersetzung des *Jin shizi zhang* (T.45.1880.663-667). (S. 51-61)

Im vierten Kapitel wird eine Reihe von Termini kritisch gedeutet. Insbesondere die Ausführungen zu *li* und *shi* (²z ; “Æ”) sind über ihre konkrete Bedeutung für die hier diskutierten Texte hinaus von Interesse, insofern die in der Fachliteratur gängigen ontologischen/metaphysischen Deutungsmodelle (etwa *noumenon/phenomenon, principle/existence* etc.) relativiert werden. *Li* bedeutet laut Obert die “Eigentlichkeit” als Perspektive des Wegs zum Heil, die “Wirklichkeit” (sic!), und *shi* das “sachhaltige Zeitlich-sein”; beide seien nach der Lehre Fazangs durch einen hermeneutischen Prozess in “ungehinderter

wechselseitiger Durchdringung” (*wu ai*) und “runder Verschmelzung” (*yuan rong*) vermittelt. (S. 63-106)

Im fünften Kapitel wird anhand von Dushuns Darstellung des bekannten Sinnbildes von Indras Netz die Idee der einheitlichen Zusammengehörigkeit von Differentem erörtert. So weist Oberts Deutung des Verhältnisses der vermeintlich äquivalenten Termini *fa* und *dharma* weit über den gegebenen Kontext der Huayan-Schule hinaus: Er hebt hervor, dass *fa* nicht ontologisch/metaphysisch gedacht werden dürfe, sondern – gemäss Tamashiro Koshiros Auswertung frühbuddhistischer Quellen (!) zum *dharma*-Begriff – einen “perspektivischen, heilsgeschichtlichen Wert”, eine “prozessuale heilsgeschichtliche Wirklichkeit” bedeute. (S. 107-136)

Im sechsten Kapitel wird allgemeiner die hermeneutische Grundsituation mit Blick auf den heilsgeschichtlichen Anspruch des *Mahāyāna* dargestellt, und erklärt, dass die “All-Einheit” nach der Huayan-Lehre hermeneutisch gedacht sei, also nicht als “Sein”, sondern als Vollzug einer heilsgeschichtlich begriffenen Hermeneutik desselben. (S. 137-166)

Das siebte Kapitel deutet den Zeitbegriff Fazangs anhand der “zehn Generationen” (*shi shi*) und ihre Implikationen für die buddhistische Praxis nach der Lehre der Huayan-Schule. Hier wird ausgeführt, dass die heilsgeschichtlich begriffene Hermeneutik nur im “Sinnvollzug” einer Praxis in der “Zeitlichkeit” bestehen könne. Die Buddhaschaft wäre demzufolge nicht als “Hinüberspringen” aus der Geschichte bestimmbar, sondern als “Sprung im Sein”, in welchem dann die Geschichtlichkeit all dessen, was “ist”, bestünde. (S. 167-201)

Im achten Kapitel werden schliesslich die zuvor gewonnenen Ergebnisse in einer Gesamtschau zusammengeführt und es wird gefragt, was Fazangs Lehre für die buddhistische Praxis bedeute. Der Autor kommt zu dem Schluss, dass sie die perspektivische Einnahme eines hermeneutischen Standortes im Kontext einer (möglicherweise als geschichtliche Wirklichkeit gedachten) heilsgeschichtlichen Bewegung der Bodhisattva-Praxis impliziere, und zwar “im Ausgang vom Sinnphänomen und der hermeneutischen Grundsituation des Da-seins.” (S. 203-250)

Mit Blick auf die eingeschränkten Möglichkeiten einer Rezension und den hohen Anspruch von Oberts Studie, “das hier vorgestellte Material auf sinnvolle Weise in einen fächer- und kulturübergreifenden Diskurs einzubringen” (S. VII), möchte ich nur zum Aspekt der Kontextualisierung Stellung beziehen:

Obert hebt hervor, dass die chinesische Rezeption des “indischen” wie die “Herausbildung eines genuin chinesischen Buddhismus” (!) ein von der Sino-

logie verhältnismässig wenig beachteter Forschungsbereich sei (S.1) und dass das umfangreiche exegetische wie spekulative Werk der buddhistischen Gelehrtenmönche Chinas eine ideengeschichtlich ausgerichtete Erforschung verdiene. Zu Recht besteht er darauf, dass Sprache und Texte des Buddhismus in China als eine Weiterentwicklung der indischen Tradition gewürdigt werden sollten und die darin formulierten Probleme nicht allein mit dem Rekurs auf Sanskrittexte gelöst werden können.

Seine Arbeit wird von dem so begründeten Bemühen geleitet, die Anwendung von Begriffen der Philosophie auf die von ihm diagnostizierten "Standardbegriffe" (S. 51) der untersuchten chinesischen Texte kritisch zu reflektieren und ihrer Vieldeutigkeit entsprechend zu präzisieren – wenngleich sie diese erst supponiert, wo sie so tut, als habe sie es in diesen Texten erwiesenermassen mit einer Schriftsprache zu tun, die mit Begriffen operiert.<sup>1</sup>

Unzweckmässig erscheinen mir hingegen – ohne dass ich deshalb gleich von einer "global gültigen Invarianz des philosophischen Denkens" (S. 37) ausgehen müsste – kulturmorphologisch anmutende Pauschalisierungen wie etwa "denkerischer Wert" (S. 1), "Unterschied der gedanklichen Ausgangslagen in Indien, China und dem Abendland" (S. 211 Anm. 2), "die Inder" und "die Chinesen" (S. 118), "klar chinesischen Standpunkt" (S. 19), "metaphysischen Voraussetzungen des Abendlandes" (S. 135), "aus abendländischer Sicht" (S. 148) oder gar "wir Abendländer" (S. 117) – um nur einige zu nennen – als handele es sich um invariable Substantialitäten. Solche Kategorien sind der Komplexität des Gegenstandes dieser Studie und des darin eingeforderten philosophischen Denkens ebenso wenig angemessen wie letztlich doch durch ihre Zielsetzung bedingt:

Gefragt wird nicht danach, was »in Wahrheit« die Huayan-Lehre ausmacht. Vielmehr sollen in einer Kontrastierung der bereits vorliegenden Auffassungen von derselben mit kennzeichnenden Texten zunächst einmal die unserem Verständnis innewohnenden Voraussetzungen zutage gefördert und einer philosophischen Klärung zugeführt werden. [...] Statt einer umfassenden Darstellung des Huayan-Buddhismus sind so lediglich ein paar zielgerichtete und thematisch begrenzte Untersuchungen zu den gedanklichen Grundlagen des Huayan aus westlicher Sicht angestrebt. (S. 7)

1 Den Ausdruck "Standardbegriff" erläutert Mathias Obert wie folgt: "Die Vieldeutigkeit der zentralen Termini (...) wurde auf einen Standardbegriff reduziert, da ein Maß für diese oder jene Bedeutungsnuance im Kontext nur ganz ausnahmsweise erkennbar wird, so indes immerhin die durchgängige Identifikation dieser dogmatisch aufgeladenen Begriffe sichergestellt wird;" (S. 51).

Den hier geäusserten Anspruch löst der Autor mit Blick auf die Kontext-abhängigkeit *seiner* “abendländischen Sicht” ein. Eine konsequente Durchführung dieses hermeneutischen Verfahrens würde jedoch eine historisch kontextualisierte und terminologiegeschichtliche Lektüre der Texte Fazangs voraussetzen, insofern auch die “gedanklichen Grundlagen des Huayan” kontextabhängig sind.

Allein dieser Topos evoziert eine Fülle weiterer Fragen, die zunächst der Klärung bedurft hätten: Kann man überhaupt von Grundlagen sprechen? Woran erkennt man diese? Sind es Begriffe, die sich erst bilden, die einer Entwicklung angehören oder zur Revision anstehen? Sind es überhaupt Begriffe? Wie kann aus der behaupteten “abendländischen Sicht” ermessen werden, wo sich das “chinesische Sprachdenken” von den “indischen Einflüssen” abhebt, dass mit solcher Selbstverständlichkeit von den “denkerischen Eigentümlichkeiten des chinesischen Buddhismus” (S. 17) ausgegangen werden dürfte?

Ungeachtet dessen vollzieht Mathias Obert hier bewusst einen Schnitt: Er weist zwar wiederholt auf den in China viel rezipierten *Dasheng qixin lun* (T.1666, dt.: Abhandlung über das Hervorbringen der Zuversicht im Grossen Fahrzeug), die “starken indischen Einflüsse” (S. 17) oder Fazangs “Auseinandersetzung mit dem Sanskrit und dem Problem der originalen Sinngestalt von Texten” (S. 20) hin, klammert dann aber diesen Problemkomplex unter Berufung auf eine “philosophische Befragung eines genuin chinesischen Schrifttums” (S. 21) und die “kreative Eigenständigkeit eines Denkers wie Fazang” (S. 22) aus. Worin jedoch das “genuin Chinesische” und “Kreative” bestehen soll, bleibt unkenntlich, da der (exegetische) Kontext, in dessen Rahmen das erst gezeigt werden könnte, nicht berücksichtigt wird.

Der texthermeneutische Ansatz rächt sich hier an der Fragestellung, die ihn zur Anwendung bringt: Was die ausgewählten Traktate zu erlauben *scheinen*, dem verweigern sich die exegetischen Schriften mit ihrem komplexen Rekurs auf die Übersetzungsliteratur und die Diskurse der miteinander konkurrierenden Schulen von vorn herein. Weil sich aber der Einfluss der Tradition auf die hier untersuchten Traktate nicht einfach ausblenden lässt, zumal es erklärtermassen für Obert gilt, die “gedanklichen Grundlagen” (S. 7) zu untersuchen, gerät die Arbeit in Untiefen, wie sie anhand einiger Problemfälle nur kurz angedeutet werden können:

- (1) Obert entwickelt im Akt der Übersetzung der chinesischen Terminologie ins Deutsche Bedeutung, wenn er versucht, “so nah wie möglich der chinesischen Formulierung zu folgen” und dabei “zur Erschließung des originären Sinn-

Raumes und seiner Tiefe eine möglichst klar aufgewiesene Mehrsinnigkeit in der Übersetzung herauszuarbeiten" (S. 51).

So mag beispielsweise der mit "Gehen-Tun" recht bizarr übersetzte Ausdruck *xing* 行 einer reduktiven "Einschichtigkeit diesseits des Verstehensabstandes" entzogen worden sein, wo eine Übersetzung mit "Praxis" irreführend zu sein scheint.<sup>2</sup> Problematischer hingegen ist es, wenn etwa der Terminus *fenbie* 分別 durch "hermeneutische Analyse" (S. 243) wiedergegeben wird. *Fenbie* bedeutet in buddhistischen Texten zunächst einmal soviel wie "Unterscheidung" – ein konventioneller Übersetzungsterminus zudem, der in ambivalenter Weise Bezug nimmt auf (a) Skt. *vikalpa*, oft ein (trügerisches) Denkkonstrukt implizierend, und auf (b) Skt. *vibhajya*, dann im Sinne einer Explanation zu verstehen, die vor allem in der detaillierten Erläuterung der Implikationen von Lehrinhalt und Fragestellung besteht.<sup>3</sup> In der bezeichneten Textstelle ist beides zusammengedacht (denn nur so macht die dort aufgeworfene Frage Sinn), weshalb eine Übersetzung von *fenbie* mit "hermeneutische Analyse" nicht nur das Argument Fazangs unterminiert, sondern auch den Zugang zu jenem grundlegenden "Sinn-Raum" verstellt, den der Autor freizulegen beabsichtigt.

(2) Wo der Einfluss der vorbuddhistischen chinesischen Tradition demonstriert werden soll, setzt der Autor stillschweigend voraus, dass im jeweiligen Schriftzeichen eine wortgeschichtliche Kohärenz gegeben und Fazangs Verständnis desselben entweder dem altchinesischen entspricht oder gar vorbuddhistisch-etymologisch ist. Stellt sich nicht spätestens hier die grundsätzliche Frage, wie weitreichend die "Sinn-Räume" der buddhistischen Terminologie sind und welche Widerstände ein Terminus der *hermeneutischen Vindizierung* entgegenzusetzen vermag?

Abgesehen davon, dass die "Mehrsinnigkeit" des Chinesischen nach wie vor durch das Implizite der deutschen Zielsprache konditioniert wird, ist in Anbetracht des texthermeneutischen Anspruches dieser Studie unverständlich,

2 Bei *xing* handelt es sich um einen geläufigen chinesischen Übersetzungsterminus für Skt. *caryā*, was ins Deutsche mit "rechte Lebensführung" übersetzt oder im hier relevanten Kontext der Bodhisattvalaufbahn treffender im Englischen mit "course of conduct" wiedergegeben wird. Inwiefern der chinesische Terminus bei Fazang genau das *nicht* bedeutet, wäre anhand der exegetischen Literatur zu überprüfen gewesen.

3 Vgl. etwa Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*. New Haven: Yale University Press, 1953. p. 494b: **vibhajya-vyākaraṇa**, nt. (cf. Pali *vibhajja* below), *elucidation* (response to a question) by *analyzing* or *distinguishing* (different aspects involved beyond what the question itself raised) [...].

weshalb auf Wörterbücher (wie z.B.: Ungers Glossar oder Soothills *Dictionary*) rekurriert wird, wo ein Blick in die Kommentare von Jingyuan und Chengqian sowie in Fazangs eigene exegetische Schriften aufschlussreicher gewesen wäre: Mit Gewinn hätte so das Problem der Abhängigkeit der chinesischen Terminologie von der Übersetzungsliteratur thematisiert werden können.<sup>4</sup>

(3) Anhand Fazangs exegetischer Schriften hätte man objektivieren können, in welcher Weise sich der Text eines Terminus bedient: Oft wird nämlich mit einem bestimmten Ausdruck ein implikativer Hinweis auf ein als bekannt vorausgesetztes Konzept oder einen anderen Text gegeben, wo der entsprechende Sachverhalt ausführlich dargestellt wurde.

So muss beispielsweise das gekürzte Zitat der grundlegenden Formel *se kong* 色空 nicht gleich als Indiz für “die große stilistische und gedankliche Kreativität Fazangs gegenüber der Tradition” (S. 91 Anm. 52, vgl. S. 90-93) gewertet werden: Es könnte sich genauso gut um einen implikativen Hinweis auf eben dieselbe handeln. Schliesslich hat Fazang z.B. in seinem Kommentar *Boruo-boluomiduo-xin-jing lueshu* (T.1712) zu diesem Topos ausführlich Stellung genommen. Einem gelehrten Mönch (der Huayan-Schule zumal) genügte ein solcher Hinweis, um den im Text nicht weiter ausgeführten Zusammenhang gedanklich herzustellen. Die bedeutenden exegetischen Schriften Fazangs, die man hier hätte zu Rate ziehen können, werden jedoch nicht einmal erwähnt.

(4) Die Art des Rekurses auf die Gelehrsamkeit eines Mou Zongsan (1909-95) oder Tang Junyi (1909-78) erscheint mir nicht unproblematisch, wenn es etwa heisst:

Nach meiner Einschätzung leisten die, von einer gründlichen abendländisch-philosophischen Bildung geleiteten und von einem gewaltigen Kenntnisschatz zur chinesischen Überlieferung gespeisten Untersuchungen Tang Junyis im Hinblick auf eine west-östliche Verständigung mit philosophischer oder geisteswissenschaftlicher Ausrichtung mehr als das Gros der bisher aufgeführten Literatur. Denn bei aller Gelehrsamkeit behält dieser Forscher sein philosophisches Anliegen einer umfassenden und ihren Sinn aus der gegenwärtigen Lage der chinesischen Geistigkeit beziehenden Aufklärung der zentralen und abgeleiteten Begriffe, Ideen und Vorstellungen der philosophischen Tradition in China vor Augen. [...]

So findet sich, um stellvertretend ein zentrales Beispiel vorzuführen, nur bei Tang Junyi ein klarer Hinweis darauf, wie Seng Zhao die erweckte Einsicht, *prajna* (chin. *boruo*) als eine Art Meta-Ebene im hermeneutischen Wechselverhältnis von Geist und Gegenstand zu

4 Da bestimmte Termini immer wieder aufgegriffen und in verschiedenen Zusammenhängen verwendet werden, wird ein Chinesisch-Deutsch-(Sanskrit)-Glossar und ein Stichwortverzeichnis schmerzlich vermisst.

umschreiben sucht. Entsprechend wird sodann bei der Erörterung von Jizangs »Weg der Mitte« die pragmatische Dimension dieses *zhong dao* und der Übergang von einem statischen, bezugsfreien »Substanzdenken« zu dem Denken einer hermeneutisch verfaßten, bezüglichen Bewegtheit, die denkerische Umbildung der letztgültigen »Buddha-Wesensprägung« (*foxing*) in den unsubstantiellen, pragmatisch konstituierten »Weg der Mitte«, herausgearbeitet. In diesen entscheidenden Erkenntnissen sind, wie sonst nirgends, problemorientiert die historischen wie denkerischen Grundlagen der hermeneutischen Philosophie des Huayan-Buddhismus sichtbar gemacht. Auch Tang Junyi freilich leistet diesbezüglich keine systematische Darlegung der hermeneutischen Grundsituation. (p. 48)

Stellt sich die Frage: Weshalb? Wie Obert anmerkt, ist ein solches Werk “von einer gründlichen abendländisch-philosophischen Bildung” geleitet. Inwiefern gerade diese jedoch bei Tang Junyi und anderen, vergleichbaren Autoren bewirkt, dass auf Grundlage ihrer Rezeption westlicher Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts das buddhistische Denken des chinesischen Mittelalters dazu in Relation gesetzt und implizit als ein *commensurables/differentes* philosophisches Denken poniert wird, bleibt als eigentliches Problem eben dieser Rezeption unerkannt. So aber drängt sich der Verdacht auf, dass solche komparatistischen Ansätze – selbst wenn sie im Idealfall den Kritizismus einer “komparativen Philosophie” konstituieren – letztlich am Bedürfnis nach *Identifikation* orientiert sind.

Obwohl “für den westlichen Leser dieser Studien die heikle Übertragung von Begrifflichkeit und Denkweise in den abendländischen Verständnishorizont jeweils noch zu leisten bleibt” (p. 48), wird dieser erkennen können, dass diese Studien kaum die dafür notwendige historische Begriffsarbeit leisten, wie schon die Wahl des Titels von Tang Junyis “groß angelegte(m) Werk zum »ursprünglichen Gehalt der chinesischen Philosophie«, *Zhongguo zhexue yuanlun*, (Taibei 1989)” (p. 47) andeuten mag.

So wäre diskursanalytisch zu überprüfen, welche Ziele die Gelehrsamkeit eines Tang Junyi, Mou Zongsan oder Feng Youlan verfolgt. Manches deutet darauf hin, dass diese mittels der vermeintlichen begriffsgeschichtlich-philosophischen Zielsetzungen im Bereich buddhologischer Forschung nicht zuletzt bezecken möchte, eine autochthon chinesische *Philosophie* etwa der Huayan- oder (je nach Vorliebe des Autors) Tiantai-Schule ideengeschichtlich als Vollendung der buddhistischen Lehre zu (re-)konstruieren, wobei die eigentliche Zielsetzung implizit in der Demonstration des *autochthon Chinesischen* zu bestehen scheint. Inwieweit apologetische oder gar nationalistische Intentionen latent diese philosophischen Diskurse motivieren, das müsste jedoch um so sorgfältiger überprüft werden, als sie ihrerseits den Zielsetzungen einer “komparativen Philosophie” erschlossen werden sollen. Trotz der gut gemeinten

west-östlichen Verständigungsabsichten wird sich die wissenschaftliche Praxis vor solchen Holzwegen in Acht nehmen.

Dass aus meinen Einwänden keinesfalls die Forderung resultiert, die Quellen aus dem „vermeintlichen Wissen um indische oder überhaupt »kanonische« Wurzeln erklären zu wollen“ (p. 21), dürfte selbstverständlich sein. Es wird hier nicht die Auffassung vertreten, dass zum Verständnis eines chinesischen Terminus die Identifizierung mit einem Sanskritterminus genüge oder der Bedeutung des implizierten Textes das mit dem implikativen Hinweis tatsächlich Gemeinte entspräche. Ebensowenig wird hier die komplexe Fortentwicklung der buddhistischen Lehre in China in Abrede gestellt; vielmehr geht es mir darum, auf die Risiken der philosophisch-hermeneutischen Analyse eines buddhistischen Textes dort hinzuweisen, wo dessen implikative Hinweise und Bezugnahmen auf die verflochtene Texttradition nicht genügend überprüft sind, gleichzeitig aber dem Drang nachgegeben wird, deren Terminologie mittels eines an sie herangetragenen philosophischen Begriffsapparates zu deuten. Dadurch nämlich gerät die Texthermeneutik in die Gefahr, die Funktionen der von Obert ausgeblendeten Exegese zu übernehmen.<sup>5</sup>

Ob es schliesslich das an den einzelnen Terminen der ausgewählten Texte als Einzelfall behandelte Denken Fazangs ist, was Oberts These von der „universalen hermeneutischen Philosophie der Huayan-Schule“ trägt, oder – wie die in den Kapiteln VI bis VIII immer offenkundigere Tendenz zur Generalisierung andeutet – die einer „hermeneutischen Seinsauffassung“ grundsätzlich entgegenkommende Struktur aller buddhistischen Praxis, ein Nicht-Realisiertes aus seiner Latenz in die Verwirklichung zu überführen, sei dahingestellt.

Vermutlich könnte man sich ohne Zwang die für die Huayan-Schule gewonnene Schlussfolgerung, dass die „»Hermeneutik« [...] aus ihrem angestammten Feld einer Exegese der Überlieferung über in die pragmatische Dimension des buddhistischen Strebens nach Auflösung“ (p. 250) wechsele, *mutatis mutandis* für die Traktate und Kommentare zur Bodhisattva-Praxis aus dem Umfeld der Yogācāra-Lehre Asaṅgas und Vasubandhus (beide 4./5. Jh.)

5 Für die wissenschaftliche Praxis hiesse das, dass das hermeneutische Subjekt und sein Objekt gleichzeitig ins Gleiten geraten sind, ohne dass noch darüber Rechenschaft abgegeben werden könnte, was dieses Gleiten motiviert. Dadurch wird die Grenze zwischen dem Bereich des Suchens und dem Bereich des Findens verwischt: Die Texthermeneutik konstituiert so ihr eigenes Feld der exegetischen Praxis.

aneignen (alle vor Fazangs Schaffensperiode ins Chinesische übersetzt),<sup>6</sup> wenn nicht für den Grossteil des buddhistischen exegetischen Schrifttums zur Bodhisattva-Praxis überhaupt. Obert scheint diese Möglichkeit nicht auszuschliessen, wenn er feststellt: "Die Hermeneutik des Buddha-Worts ist prinzipiell von heilsgeschichtlichem Wert." (p. 147)

Daraus ergibt sich eine Fülle weiterer Fragen: Vielleicht müsste zunächst geklärt werden, inwiefern das viel grundsätzlichere Problem der Äquivalenz bei der Übersetzung aus dem Sanskrit nicht schon im exegetischen oder gar hermeneutischen Register anzusiedeln wäre – hier wäre zu bedenken, dass die grosse Mehrheit der in China tätigen Übersetzer/Exegeten indischer oder zentralasiatischer Herkunft war und die auf Tang Junyi rekurrierende Supposition eines "rein chinesischen Mahayana" (vgl. S. 75 Anm. 24) im Bereich des Ideologischen situiert ist. (Könnte man nicht mit gleichem Recht von einer "rein deutschen Philosophie" sprechen? – Dieser ungeheure Vergleich soll nur verdeutlichen, was die Rede vom "rein chinesischen Mahāyāna" zumutet.)

Andererseits bleibt die Rede von der Hermeneutik in den Ausführungen auf S. 137-148 problematisch: Das Verständnis von Hermeneutik, das Obert hier der Huayan-Schule zuweist, ist so allgemein, dass es auch für die früh-buddhistische Pāli-Tradition nachgewiesen werden könnte; es verrät zudem – wie auch die Rede von der "Auslegung der Auslegung" und der "Dogmatik" zeigt – eine gewisse Unkenntnis gängiger Praktiken der buddhistischen Exegese.<sup>7</sup>

6 Beispielsweise das *Daśabhūmi-vyākhyāna* oder die *Saptapadārtha-ṭīkā*, die *Kārikā-saptatih*, *Yogācārabhūmi* oder den *Mahāyānasūtrālamkāra*.

7 Hier sei nur auf den Aspekt der komplexen Textualität der Exegese hingewiesen, wie sie bereits in der Pāli- und Sanskritliteratur entwickelt wurde, und deren Methodik für die Exegese von der Hand chinesischer Autoren konstitutiv war: Als Beispiel aus dem Bereich des Mahāyāna möge der Hinweis auf Asaṅgas Verskommentar zur *Vajracchedikā*, die *Kārikā-saptatih* (dt.: 70 Merkverse), genügen. Zu diesem Text verfasste Vasubandhu einen ausführlichen Subkommentar. (Beide wurden in das Chinesische übersetzt und wiederholt bis in die späte Ming-Zeit rezipiert.) Während Asaṅgas Verskommentar in sehr verdichteter Weise (ähnlich einem explizierten Subtext) die intentionale Kohärenz der oft zusammenhanglos dargelegten Lehrinhalte in der *Vajracchedikā* demonstriert, konkretisiert der Subkommentar den "dialektischen Prozess" der Argumentation Asaṅgas, indem er zahlreiche Bezüge zum Sūtrentext herstellt und gleichzeitig die Implikationen von Asaṅgas Terminologie ausführt (= explizierender Subtext des explizierten Subtexts). Insofern beide zeigen, was nicht im Sūtrentext ausgesprochen wurde, diesen jedoch *motiviert*, ist hier – im Sinne eines *vibhajya-vyākaraṇa* (vgl. Anm. 3) – der Übergang vom reproduktiven zum produktiven Kommentieren vollzogen, und die "dogmatische Treue" gegenüber einer am Sūtrentext

So wäre es notwendig gewesen, ausgehend von der exegetischen Praxis – wo gegebenenfalls der Wechsel vom exegetischen ins hermeneutische Register am Text konkret zu zeigen gewesen wäre – jene Variablen des Ausdrucks zu bestimmen, welche eine Relation zwischen Sprache und Aussersprachlichem im Sinne der “pragmatischen Hermeneutik” (S. 142) konstituieren. Wäre nicht ebenso denkbar, dass jene philosophisch bestimmte Relation von Zeitlichkeit und Sinndeutung im Register eines soteriologisch-exegetischen Sprechens eingeschrieben ist, wozu weder ein Begriff von Hermeneutik noch von Ontologie gegeben sein muss?

Insofern formuliert Obert ebenso kontroverse wie fruchtbare Anhaltspunkte für die Überprüfung der zur Diskussion stehenden erlösungsmethodisch begriffenen “Hermeneutik” des Buddhismus.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Chancen und Risiken des Ansatzes von Mathias Obert ebenso unauflöslich miteinander verknüpft sind wie die dadurch bedingten Einsichten und Versäumnisse, weshalb den größten Gewinn wohl jene aus der Lektüre dieser Studie ziehen werden, welche seine Ausführungen am chinesischen Text überprüfen und darüber hinaus den Schatten des Sanskrit, der mittels der Terminologie beinahe zwangsläufig auf Fazangs “genuine chinesische” Traktate fällt, kritisch mitdenken können – wenngleich sein Buch nicht nur die Buddhologen vom Fach, sondern gerade auch alle philosophisch am Buddhismus Interessierte angeht.

Der Autor kritisiert (wie ich finde) mit vollem Recht eine ganze Reihe von irreführenden Elaborationen hinsichtlich der Lehren der Huayan-Schule; seine Argumente sind in einer philosophisch-kritischen Sprache gefasst, welche durch ihre bewusste Differenz zum untersuchten Gegenstand massgeblich zur Klärung mancher Fehlschlüsse beiträgt. Andererseits wird offenkundig, dass die nicht unproblematische Ausklammerung von Tradition und Exegese allen darüber hinaus gehenden Bemühungen schnell die Grenzen aufzeigt, und die implikationsreiche Komplexität des behandelten Gegenstandes den Beweis der These –

---

text überprüfbaren Orthodoxye überwunden. Die Art und Weise jedoch, wie in Vasubandhus Subkommentar die Argumentation von Asaṅgas Verskommentar mit der des Sūtras in Zusammenhang gebracht wird, bestimmt die Funktion der Exegese in Bezug auf den Sūtrentext als ein erlösungsortientiertes *upāya-kauśalya* (chin.: *fangbian* 方便; dt.: Geschicklichkeit in der Anwendung der Mittel) zur Ausbildung von Bodhisattvas, die nicht in den Genuss der Gegenwart eines Buddha gelangen (*buddhotpādāragaṇatā*); zu diesen Texten grundlegend Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts, Part 1*. Serie Orientale Roma IX. Rom: Is.M.E.O. 1956.

Fazang als Ausgangspunkt einer universalen hermeneutischen Philosophie des Buddhismus – unterminiert. Dabei wäre dort, wo Oberts *hermeneutische Vindizierung* einen zumindest fragwürdigen Eindruck von ihrem Verhältnis zu Terminologie und Sprache dieser Texte hinterlassen hat, ein Zugang hilfreich gewesen, der seine eigene Begrenztheit allgemeiner bezeichnen und – als einer unter vielen – den Dialog über die Begriffe und Konditionen seiner eigenen *Unmöglichkeit* mit den benachbarten Wissenschaften suchen könnte.

Ich möchte abschliessend unterstreichen, dass Oberts Ausführungen zum Problem *dharma/fa*, seine Deutung der Termini *li* und *shi*, ferner seine hervorragenden Erläuterungen zu dem in Fazangs Schrift *Shi shi zhang* dargelegten Zeitbegriff und die grundsätzliche Kritik an ontologischen Erklärungsmodellen den Buddhismus betreffend eine besondere Aufmerksamkeit verdienen.

Deshalb sehe ich die eigentliche Leistung dieser Arbeit vornehmlich darin, einem im deutschsprachigen philosophischen Begriffsapparat geschulten Leser mittels einer philosophisch reflektierten Lektüre einiger Schriften Fazangs verstehen zu lassen, was diesen (den Leser) gegebenenfalls am Verstehen derselben hindert.<sup>8</sup>

Martin Lehnert

SAGART, Laurent: *The Roots of Old Chinese*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 1999. Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, Series IV – Current Issues in Linguistic Theory, Volume 184; 255 S., Bibliographical References, Indices. ISBN 90-272-3690-0 (Eur.); 1-55619-961-9 (US).

Laurent Sagarts Thesenwerk *The Roots of Old Chinese* setzt sich drei Ziele:

8 Insofern liest sich *Sinndeutung und Zeitlichkeit* wie eine Replik vom Standpunkt der philosophischen Hermeneutik auf eine ähnlich verfasste Arbeit aus dem Bereich der Phänomenologie: Jun'yu Kitayama, der u.a. bei Husserl und Jaspers studiert hatte, verfasste eine deutschsprachige Studie mit dem Titel *Metaphysik des Buddhismus, Versuch einer philosophischen Interpretation der Lehre Vasubandhus und seiner Schule*. (Stuttgart, Berlin: Kohlhammer, 1934.) Kitayama sieht in dem buddhistischen Denker Vasubandhu vornehmlich einen Erkenntnistheoretiker; entsprechend soll sich der Erlösungsgedanke Buddhas in der Praxis einer "existenzphilosophischen Daseinsanalytik" verwirklichen.

1. Affigierungsprozesse und deren Funktion im Altchinesischen (Old Chinese = OC) zu identifizieren;
2. sein gegenwärtiges Verständnis der Affigierungsprozesse und der Wortfamilien in ein kohärentes System phonologischer Rekonstruktion zu setzen; sowie
3. diese Ideen an ausgewählten Beispielen etymologischer Studien zu illustrieren und zu testen (p. 4).

Die Datierung dieses Altchinesischen (OC) hält Sagart für „nicht trivial“ (p. 5). Er versteht darunter die Sprache der Zhou – im langen Zeitraum vom 11. bis 4. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung –, die als Vorform der hernach bezeugten chinesischen Folgesprachen zu verstehen sei.

Früh-Altchinesisch (Early Old Chinese = EOC) sei dabei die Rekonstruktion, welche a) die Reime des *Shi jing* 詩經 (Buch der Lieder) – dessen Komposition zwischen 1'000 und 600 vor Christus angesetzt wird –, ferner b) die phonetischen Serien, welche sich aus der chinesischen Schrift ableiten lassen, und schliesslich c) das phonologische System des Mittelchinesischen (Middle Chinese = MC) – basierend auf den Lautglossen in *Qie yun* 切韻, *Jing dian shi wen* 經典釋文 und *Guang yun* 廣韻 – zu integrieren versucht. Diese Sprache benutzen die Bronze-Inschriften der Westlichen Zhou (11.-8. Jh.).

Dagegen hebt sich das Spät-Altchinesisch (Late Old Chinese = LOC) ab, welches sich durch die Konvergenz von *Shi jing*-Reimen und phonetischen Serien auszeichnet. LOC sei zeitlich der mittleren und sogar späten Zhou-Zeit näher (demnach etwa vom 8.-4. Jahrhundert) und es überlappe sich „teilweise“ mit dem Klassischen Chinesisch der Literatur des 4. bis 3. Jahrhunderts.

Sagart benennt zwar den deutlich „neuen linguistischen Standard“ der Han (206 v. bis 220 n.Chr.), trotzdem versucht auch er nicht, die Karlgrenscche Trinität des Alt-, Mittel- und Neuchinesischen zu verlassen und weitere breit rekonstruierte Sprachschichten einzuführen. Indessen wäre ja insbesondere der Übergang zwischen Alt- und Mittelchinesisch für die Thesen Sagarts von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Aus diesen Gründen und mit Blick auf die Quellenlage wird nach Ansicht des Rezessenten auch diese neueste Rekonstruktion wohl mehrheitlich eher die Sprachschicht des Klassischen Chinesisch erreicht haben als die tieferliegenden. Der für diesen Übergang von Sagart postulierte *Sprachwandel* ist dramatisch; schreibt er doch Seite 13:

From a typological point of view, Old Chinese was more similar to modern East Asian languages like Gyarong, Khmer or Atayal than to its daughter language Middle Chinese: its morphemes were nontonal and not strictly monosyllabic; its morphology was essentially

derivational and largely prefixing; but it made also use of infixes and suffixes. At some point between Old Chinese and Middle Chinese, *and for unknown reasons*, a cascade of changes caused the language to move away from its model. Its affixing morphology began to freeze; its loosely attached prefixes were lost, while other affixes clustered with root segments and were reinterpreted as root material. A new morphemic canon tending toward strict monosyllabism, with a great variety of initial and final clusters, emerged. (Kursive Hervorhebung vom Rezessenten.)

Dies durchbricht entschieden einige gängige Vorstellungen, welche blass mittelchinesische Gegebenheiten auf die altchinesischen projizieren. Sagart benutzt so breit wie möglich Fragmente der altchinesischen Morphologie, die sich nach seiner Ansicht in geographisch peripheren dialektalen Verhältnissen noch nachweisen lassen. Dies sind:

[...] the Jin 晉 dialects of Shanxi in northern China, and, to a lesser extent, the dialects of the south-eastern China coast. Preservation of old prefixed forms as pseudo-disyllables is not rare in the Yue dialects of Guangdong-Guangxi, in the Min dialects of Fujian, and even in Mandarin. (p. 12)

Grundlegend neu ist die *ausgearbeitete Wurzeltheorie* des Altchinesischen: Die Rekonstruktion muss hier zwischen der *Wurzel* und den *Affixen* unterscheiden lernen. Unaffigierte Silben werden als Wurzeln behandelt. Worte mit derselben Wurzel, aber verschiedenen Affixen bilden eine *Wortfamilie*.

Zur Illustration der verschiedenen Formen diene das Beispiel der Wurzel *\*lak* ‘Achsellhöhle’ (pp. 14-15). Grundsätzlich sind drei Formbildungsmöglichkeiten:

1. Die unpräfigierte einsilbige Form: *yì* 亦 < *yek* < *\*<sup>b</sup>lak* ‘Achsellhöhle’.<sup>1</sup>
2. Die Form mit verschmolzenem Präfix: *gē* 胳 < *kak* < *\*<sup>4</sup>k-lak* ‘Achsellhöhle’. Hierbei resultiert der mittelchinesische Anlaut (“initial”) aus der Verschmelzung von altchinesischem Präfix *\*k-* und Wurzel-Anlaut *\*-l-*.
3. Die iambische Form mit lose beigefügtem Präfix und einem schwach-starken Rhythmus: *\*<sup>4</sup>kə-lak*, wobei die Betonung auf der zweiten Silbe liegt. Für diese Form gibt es keine Schriftzeichen. Das Wort überlebt in Kantonesisch als *kə-la:k-tei* und Fuzhou-Dialekt *kə-louʔ-a*, beide ‘Achsellhöhle’. Bei solchen Formen wiederspiegelt sich der altchinesische Anlaut der Wurzel noch im mittelchinesischen Anlaut (*\*l- > y-*) oder bleibt in einer

1 Die Notation zeigt die *Neuchinesische* < *Mittelchinesische* < *\*Altchinesische* Aussprache bzw. Lautrekonstruktion nach William BAXTER, modifiziert nach SAGART.

Vergleichsform in MC erhalten, der Präfix selbst verschwindet jedoch in der Standardsprache.

Es stellt einen der wesentlichen Vorteile von Sagarts Werk dar, eine Vielzahl solcher Dialektreflexe zusammengestellt und in eine sinnvolle Theorie eingeordnet zu haben. Darüber hinaus erlaubt die Wurzeltheorie interessante Einblicke in die durch die Schriftzeichen manchmal eher verschleierten als eröffneten *semantischen Bezüge* innerhalb einer Wortfamilie. Anders gesagt, das althinesische Wort “als solches” kommt durch diese phonetische Rekonstruktion besser in den Blick und bestimmte Entwicklungen werden aufzeigbar. Denn die genannten drei Formen, welche in OC Seite an Seite existiert haben dürften<sup>2</sup>, entwickeln sich verschieden ins Mittelchinesische und in die heutigen Dialekte (siehe dazu p. 15). Die Wurzel-Struktur besteht nach Sagarts derzeitigem Verständnis (p. 20) aus den folgenden *vier* Segment-Positionen: C<sub>1</sub>V(C<sub>2</sub>)(?).

1. Der *Anlaut-Konsonant* C<sub>1</sub>. (Siehe dazu die Diskussion der *Initials*, pp. 26-42).

2. Der *Hauptvokal* V.

(Siehe zu den möglicherweise davorstehenden drei *Medials*, das heisst:

- i) -r- reinterpreiert a) als Wurzel-Anlaut, b) als Infix \*-r- oder c) als minderer Silben-Höhepunkt, p. 42,
- ii) das “allgegenwärtige *Jota*” -j-, welches nun nicht mehr als Infix gilt<sup>3</sup> und überdies eine Problemzone darstellt<sup>4</sup>, pp. 42-49,
- ferner iii) -l-, das einen vordem unverstandenen Präfix anzeigt, p. 49;

- 2 SAGART vermutet, dass es sich dabei um soziale oder stilistische Varianten handeln könnte. Wahrscheinlich sei aus metrischen Gründen im *Buch der Lieder Shi jing* der verschmolzene Aussprache-Stil verwendet worden (pp. 15, 19-20).
- 3 SAGART korrigiert hier seine frühere Ansicht (p. 44f.), da er feststellte, dass A-Silben (das sind Silben der Grade I, II und IV in den Song-dynastischen Reimtafeln) und B-Silben (Grad III) in bestimmten phonetischen Serien mit velaren und labialen Anlauten *strikt getrennt* auftreten, weshalb er sie als “segregating series” bezeichnet (siehe die Tafeln 10 und 11). Da dies nicht dem Zufall zugeschrieben werden kann, muss ein phonologischer Kontrast vorliegen, was wiederum *gegen* einen Infix spricht, da OC-Affixe nur gelegentlich in phonetischen Serien widerspiegelt werden.
- 4 Mediales -j- in MC wird von BAXTER rekonstruiert, um das noch kontrovers diskutierte Verhalten von Grad III-Silben in MC (B-Silben) zu markieren. Die verschiedenen Ansätze der Rekonstruktion des OC-Kontrastes der A- und B-Silben referiert SAGART kurz auf den Seiten 48-49.

sowie zur Beibehaltung des sechsvokalischen Systems<sup>5</sup> von Baxter mit den Vokalen \*i, \*ɪ, \*u, \*e, \*a, \*o, p. 49).

Hinzu treten zwei optionale Positionen:

3. Der/die *End-Konsonant(en)* C<sub>2</sub>. (Siehe dazu die Diskussion der Codas und Reime, pp. 49-59).

4. Der Gaumen-Verschlusslaut ?.

Den mittleren und wesentlichen Teil des Werks stellt die Präsentation der *Affigierungsprozesse* in OC dar (pp. 63-138). Sagart diskutiert die *Präfigierung* mit \*s- (pp. 63-73); \*N- (pp. 74-78); \*m- (pp. 79-86); \*p- (pp. 87-89); \*t- (pp. 90-97); \*k- (pp. 99-107); \*q- (pp. 108-109), \*b-, \*d-, \*g- (p. 110); dann den *Infix* \*-r- (pp. 111-120) und verschiedene *Anlaut-Cluster* (pp. 121-130), sowie die *Suffixierung* mit \*-s (pp. 131-133), \*-? (pp. 133-134) und die Möglichkeit derselben mit \*-ŋ und \*-n (pp. 134-136), um schliesslich noch kurz die Silben-Verdoppelung und die Zusammensetzung von Silben mit demselben Präfix aufzuzeigen (pp. 137-138).

Abschliessend (pp. 139-215) werden die *Etymologisierungs*-Versuche der altchinesischen Worte auf sehr knappe, aber präzise Weise behandelt. Diese gliedern sich nach den thematischen Gruppen Personal-Pronomina, Zahlwörter, Körperteile, physische Umwelt, Wildtiere, Menschen und Verwandtschaft, Landwirtschaft (Getreide), andere Kulturpflanzen, Haustiere, Esswaren, Metalle, Transportmittel, Handel und Schreiben.

Die Darstellung der Affigierungsprozesse ist sehr detailreich geraten und verlangt vom Lesepublikum im Grunde den autonomen Nachvollzug der Rekonstruktionspraxis. Das rekonstruierte OC-Modell erlaubt einem dann aber einen bisher ungeahnten Zugang zum Altchinesischen, der sich aus der Untersuchung der Schriftzeichen alleine so nicht ergeben könnte, denn nicht immer kann bereits an der Schreibweise eine Lautverwandtschaft abgelesen werden. Einige wenige, herausgegriffene Beispiele sollen dies im folgenden veranschaulichen.

- Bei der Diskussion des \*s-Präfixes wird gesagt, dieser zeige wahrscheinlich (nebst anderen Funktionen wie Verb-ableitend, kausativ, denominativ,

5 Dieser Rekonstruktion steht das zweivokalische OC-System mit \*a und \*ə von PULLEY-BLANK entgegen. (Siehe etwa p. 47 in Edwin PULLEYBLANK 1991: "The ganzhi as phonograms and their application to the calendar", in: *Early China* 16: 39-80.)

direktiv, Nomina-ableitend) auch einen Wechsel des Zustandes, welchen die Wurzel ausdrückt: *wù* 悟寤 < *nguH* < \*<sup>a</sup>ŋa-s ‘wach sein, bewusst sein’ steht dabei neben *sū* 蘇 < *su* < \*<sup>a</sup>s-ŋa ‘aufwachen, zu sich kommen, sich wiederbeleben’ (p. 72).

- Der nasale Präfix \**N*- (vorgängig auf Anregung Pulleyblanks als \**h*-anlaut angesehen) dient der Ableitung von intransitiven Verben: *jiàn* 見 < *kenH* < \*<sup>a</sup>ken-s ‘x sieht y’ steht neben *xiàn* 見現 < *henH* < \*<sup>a</sup>N-kens ‘x erscheint, zeigt sich’ (p. 75).
- Bei Verben sei die Funktionsbestimmung des \**m*-Präfixes schwierig, habe aber wohl mit kontrollierter Handlung durch willentliche Täter zu tun. So etwa in *mào* 貿 < *muwH* < \*<sup>a</sup>m-loks ‘tauschen’ und *shú* 獲 < *zyuwk* < \*<sup>b</sup>m-l[u]k ‘sich loskaufen von jemandem’ – eine rein täterbezogene Intension; demgegenüber stehe die Wurzel \**l[u]k*, wie in (irgendetwas) ‘verkaufen’ *yù* 賣 < *yuwk* < \*<sup>b</sup>l[u]k (pp. 79, 82).
- In zwei distinkten Formen tritt \**m*-Präfix bei Nomina zur Ableitung von Täter-Nomina bzw. klassenbildend in den Bezeichnungen kleiner Tiere auf. Das Wort ‘Getreide-Schädlings (Insekt)’ zeigt sich in der Doublette *míng* 蟠 < *meng* < \*<sup>a</sup>m-ley (verschmolzen-monosyllabisch) und *míng-líng* 蟠蛉 < *meng-ling* < \*<sup>a</sup>mə-ley (Kontraktion des reimenden Binoms: \**mley-ley*) (p. 85).
- Zur Schreibung des iambischen Präfixes \**pə* wird zuweilen das Zeichen *bù* 不 < *pjuwX* < \*<sup>b</sup>pu? benutzt: So hat ‘Wildkatze’ *lì* 狸 < *liX* < \*<sup>a</sup>mə-ri (mit iambischem Präfix \**mə*) im *Shi ji* auch die Variante \*<sup>a</sup>pə-ri 不來 (p. 88).
- Während der \**t*-Präfix häufig für statische und für intransitive Verben angewandt wird, steht er etwa in ‘schneuzen’ *dì-tì* 嘴 < *tejH* < \*<sup>a</sup>t-lj-s auch für unwillkürliche physiologische Handlungen neben den nominalen Ausdrücken *sì* 泗 < *sijH* < \*<sup>b</sup>s-hlij-s ‘Rotze’ und *yí* 淚 < *yij* < \*<sup>b</sup>lij oder *tì* 淚 < *thejH* < \*<sup>a</sup>hlij-s ‘Nasenschleim’ (p. 91, 94).
- Sehr weit gediehen ist die Untersuchung des \*-*r*-Infixes.<sup>6</sup> Er übernimmt bei Verben die Anzeige von wiederholter Handlung, von Aktionen die an zwei oder mehr Orten stattfinden oder einen kollektiven Teilnehmer erfordern. Bei Nomina dient er zur Bezeichnung von Doppel- oder Mehrfach-Objekten (insbesondere bei paarigen Körperteilen), sowie bei Adjektiven zur Angabe intensiver Qualitäten.

6 Siehe dazu auch die vermehrten Beispiele und Diskussionen in Laurent SAGARTS Aufsatz: ‘L’infixe -r- en chinois archaïque’, in: *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 88.1, 1993: 261-293.

- Recht bekannt war bereits die Suffigierung mit \*-s (als Quelle des MC-Tons *qù* 去聲).

Der Grad der Plausibilität für die Existenz der einzelnen Affixe fällt noch recht unterschiedlich aus und die Verdeutlichung ihrer jeweiligen Funktion, sowie die Isolation weiterer Wurzeln wird zweifellos noch eingehenderer Forschung bedürfen. Nichtsdestoweniger ist auf eine eindrucksvoll *elegante Art* disparates Material zusammen gebracht und in ein sprachliches System gefügt worden. Die synthetische Leistung ist beachtlich. Meines Erachtens enthält das Buch von Laurent Sagart eine heitere Note; diese kommt vielleicht deswegen zustande, weil es einem in intellektuelle Spannung zu versetzen vermag und immer wieder zum Weiterdenken und -forschen aufmuntert. Sehr zu empfehlen!

Wichtiger Hinweis: Aufgrund eines Missgeschicks wurden die Seitenzahlen der beiden *Indices* fehlerhaft aufgeführt. Der Autor bittet mich, den Leserinnen und Lesern mitzuteilen, dass er ihnen auf Anfrage hin gerne eine Kopie der *korrigierten Fassung* per Post zusendet. Eine Liste der Errata wird auf der folgenden Website zugänglich sein: <<http://www.ehess.fr/centres/crlao/crlao.html>>. Kontakt: *sagart@ehess.fr* (E-mail) oder Laurent Sagart, Centre de Recherches Linguistiques sur l'Asie Orientale, 54 Boulevard Raspail, F-75270 Paris cédex 06.

Rudolf Pfister

SPECHT, Annette: *Der Zhuangzi-Kommentar des Zhu Dezhi (fl. 16. Jh.). Zur Rezeption des Zhuangzi in der Ming-Zeit*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 1998. Boethiania Forschungsergebnisse zur Philosophie, Band 33. Zugleich: Dissertation der Universität Bonn, 1996. 229 S., Index, Glossar, Literaturverzeichnis. ISBN 3-86064-588-9.

Die Arbeit von Annette Specht berichtet zunächst konzise das Allernötigste zur Zhuangzi-Kommentarliteratur (pp. 1-23), um dann auf einige thematische Schwerpunkte des Kommentars *Zhuangzi tongyi* 莊子通義 *Durchdringen der Bedeutung des Zhuangzi* (vor 1560 entstanden) von Zhu Dezhi 朱得之 (fl. 16. Jh., um 1500 geboren, mindestens bis 1566 aktiv) einzugehen.

Die Dissertation gliedert sich in einige Bemerkungen zur Person des Kommentators und seiner Zeit (pp. 24-34), sowie zum Aufbau der Kommentierung (pp. 34-44). Anschliessend werden die drei Themenkreise 'Wissen' und 'Erkenntnis', Weltprinzip und 'Welt', sowie 'Mensch' nacheinander abgehandelt

(pp. 45-178). Dies geschieht durch zahlreiche übersetzte Zitate des Kommentars etc., nebst einigen zumeist knappen Erläuterungen von Specht samt einer Zusammenfassung für jeden der drei Themenkreise. Einen nützlichen Anhang bildet die Liste „Ausgewählte *Zhuangzi*-Kommentare des 16. und 17. Jhs.“ in Tabellenform (pp. 197-203). Specht sagt von diesem Kommentarwerk in ihrer „Würdigung“:

Das *Zhuangzi tongyi* hat keinen grossen Einfluss auf die nachfolgenden Generationen von *Zhuangzi*-Kommentatoren ausgeübt. Wie z.B. der Kommentar von Zhang Siwei [張思維] zeigt, ist es jedoch in seinem Jahrhundert durchaus gelesen worden. Die grösste Verbreitung finden die eher spärlichen Erwähnungen, die Aufnahme in die berühmte Kommentarsammlung des Jiao Hong [焦宏], das *Zhuangzi yi* [莊子翼], gefunden haben.

Auch Zhu Dezhī ist nicht weit über sein Wirkungsgebiet hinaus bekannt geworden. Er gehört nicht zu den herausragenden Wang Yangming-Schülern wie Wang Ji [王畿] oder Wang Gen [王艮]. Überhaupt stehen die Vertreter der Nanzhong-Richtung, zu denen Zhu zählt, eher im Hintergrund der neokonfuzianischen Entwicklung. Sie haben Berührungs-punkte mit der dem Buddhismus und der *Sanjiao*-Bewegung zuneigenden Taizhou-Schule, aber keiner von ihnen gelangt zu überregionaler Bedeutung.

Dies ist ein Grund für den relativ geringen Bekanntheitsgrad des Autors und seines Kommentars. [...]

Ein Werk wie das *Zhuangzi tongyi* gibt keine grosse Hilfe für das Verständnis des Wortlauts und für textkritische Untersuchungen. Ebensowenig kann man mit seiner Hilfe den Text systematisch erschliessen, weil die Kommentierung nicht gleichmässig, sondern selektiv erfolgt. (pp. 186-187)

Damit stellt sich die Frage, was überhaupt zur Arbeit motivierte. Specht sagt, dass sie versuchte „in die bisher kaum erschlossene *Zhuangzi*-Kommentierung der Ming-Zeit vorzustossen“ (Vorbemerkung), das „Verständnis Zhu Dezhis in seinen Grundzügen nachzuvollziehen und literarische und philosophische Abhängigkeiten aufzuweisen“. Dies wurde getan, jetzt müssten nur noch jene „interessante[n] und teilweise geistvolle[n] Gedanken und Deutungen“ aus den Zitatfetzen gezupft werden. (p. v)

Eine literaturwissenschaftliche Fragestellung – etwa zu den Verhältnissen von kommentiertem Text, seinen Kommentaren und seinen intertextuellen Bezügen hat Specht nicht entwickelt. Die für die Darstellung eingebrachten Quellen verhalfen nicht dazu, interessante Einsichten mit Neuigkeitswert auf die historische Situation zu gewinnen. „Der Schlaf dessen vom Clan Tai war ruhig, sein Erwachen war unbeschwert. Einmal hielt er sich für ein Pferd, einmal hielt er sich für ein Rind.“ (p. 148, aus *Zhuangzi* VII).

WILKENS, Jens: *Alttürkische Handschriften*. Teil 8. *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*. Beschrieben von Jens WILKENS. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2000. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Band XIII, 16.)

Die Bedeutung der manichäisch-türkischen Texte aus Zentralasien für die Turkologie und Religionswissenschaft ist nur allzugut bekannt<sup>1</sup>. Insbesondere der Berliner Turkologe Peter Zieme sowie der leider verstorbene Bonner Religionswissenschaftler Hans-Joachim Klimkeit haben sich um die Erschliessung und Interpretation des manichäisch-türkischen Materials aus den Funden der Deutschen Turfanexpeditionen verdient gemacht. Der wissenschaftliche Wert der Texte steht leider in einem gewissen Missverhältnis zu ihrer Zugänglichkeit, und schon von daher kann die Entscheidung der Verantwortlichen innerhalb des Göttinger Akademieprojekts "Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland" (KOHD), einen Katalog dieses Materials erstellen zu lassen, nur wärmstens begrüßt werden.

Die von Wilkens beschriebenen Handschriften wurden im Verlauf der vier Königlich-Preussischen Turfanexpeditionen (1902-1914) in verschiedenen Grabungsorten geborgen<sup>2</sup> (S. 10) und befinden sich heute in Berlin. Die Bezeichnung "Berliner Turfansammlung" im Katalogtitel meint nicht nur die Bestände der Staatsbibliothek, sondern zudem die des Museums für Indische Kunst. Wilkens hat auch einige Fragmente letztgenannter Sammlung miteinbezogen (vgl. die Konkordanz S. 488), allerdings ohne Berücksichtigung der illuminierten Manuskripte (bis auf Kat.-Nr. 357), "da sie eine gesonderte Behandlung erfahren sollen" (S. 7, Anm. 3). Die Menge der katalogisierten Handschriftenreste ist in jedem Fall beachtlich: "Insgesamt werden [...] Beschreibungen von 801 Blättern und Fragmenten präsentiert, die in 594 Katalognummern

1 "Jedes neu entdeckte manichäisch-türkische Fragment ist von besonderer Bedeutung für die Turkologie, hat sie es doch hier in der Mehrzahl mit den ältesten überkommenen handschriftlichen Zeugnissen der Türken Zentralasiens zu tun. Zudem ist bisher – gemessen an der ungleich höheren Zahl buddhistischer Handschriftenreste – nur eine recht geringe Anzahl von alttürkischen Fragmenten manichäischer Provenienz entdeckt und bearbeitet worden" (GENG Shimin/H.-J. KLIMEK/J.P. LAUT: "Manis Wettkampf mit dem Prinzen", S. 54. In: *ZDMG* 137 [1987], S. 44-58).

2 Ich verwende bewusst den Ausdruck "geborgen" und nicht "entwendet" o.ä., da m.E. ohne die Arbeiten der westlichen und japanischen Turfanexpeditionen die Mehrzahl der Dokumente der Region heute zerstört wäre. Die höchst bedauerlichen Verluste von Manuskripten durch den Zweiten Weltkrieg werden ja wenigstens durch Photos, Transkriptionen oder Editionen halbwegs "wettgemacht". – Zu den von WILKENS einbezogenen verlorenen MSS. s. die Konkordanz S. 489-490.

zusammengefasst wurden" (S. 9). Die Schrift der Mehrzahl dieser Dokumente ist die uigurische (438, d.i. 54,7%), eine beachtliche Anzahl (318, d.i. 39,7%) weist die manichäische Schrift auf, und eine kleine Minderheit (45, d.i. 5,6%) ist in der sog. Runenschrift verfasst. In seiner Einleitung (S. 9-32) geht Wilkens ausführlich auf die Heterogenität der manichäischen Manuskripte ein und beschreibt seine Kriterien für ihre Aufnahme in den und ihre Anordnung im Katalog. Vor allem der synkretistische Charakter des Manichäismus macht es bisweilen sehr schwierig, ein Fragment als manichäisch oder nicht-manichäisch zu identifizieren, und Wilkens zeigt sieben – den Bearbeitern atü. Texte natürlich bekannte – Merkmale auf, die bei einer Identifizierung helfen können (S. 10-11).<sup>3</sup> Danach stellt er die Ordnung des schwierigen Materials innerhalb seines Katalogs vor, und Rez. ist froh und dankbar, dass sich Wilkens – auf Anraten von Prof. Röhrborn – für eine *inhaltliche* Anordnung der Fragmente entschieden hat. Die auch vor den Katalogen der ehrwürdigen Handschriften Zentralasiens nicht haltmachenden (politischen) Finanzierungszwänge und die (fachfremden) Rufe nach sog. Arbeitsökonomie hätten durchaus eine simple Anordnung der Fragmente nach Standortsignaturen nach sich ziehen können. Auf die Nachteile eines solchen Verfahrens brauche ich hier nicht hinzuweisen, zumal Wilkens dies selber nachdrücklich tut (S. 13). In seinem Katalog werden die Manichaica in 9 Gruppen (mit diversen Untergruppen) eingeteilt: 1. Historische Berichte, Erzählungen, Fabeln und Legenden (63 Kat.-Nrr.), 2. Predigten, Parabeln, Ermahnungen und Gebote (81 Kat.-Nrr.), 3. Lehrtraktate (24 Kat.-Nrr.), 4. Kosmologisches, Kosmogonisches, Mythologisches und Eschatologisches (82 Kat.-Nrr.), 5. Liturgische Texte (Hymnen, Gebete etc.) (135 Kat.-Nrr.), 6. Beichttexte (48 Kat.-Nrr.), 7. Vermischtes (5 Kat.-Nrr.), 8. Persönliche Dokumente (Briefe, vereinzelte Kolophone) (29 Kat.-Nrr.) und 9. Unbestimmbare Bruchstücke (129 Kat.-Nrr.).<sup>4</sup> Wilkens ist sich der Problematik einer solchen Einteilung beim fragmentarischen Zustand der meisten Texte/Blätter sehr bewusst (vgl. S. 14), stellen doch die manichäischen Werke durchaus nicht immer einheitliche Texte dar: Es kann also zufällig ein liturgisches Fragment erhalten sein, das im (nicht bekannten) Zusammenhang der Eschatologie zugeordnet werden müsste. Dennoch ist die von ihm vorgelegte Kategorisierung nach unserem heutigen Kenntnisstand solide und sinnvoll und geht

- 3 Sicherlich sind bestimmte Altertümlichkeiten kein ausreichendes Indiz dafür, dass eine manichäische Hs. vorliegt, doch dass die von mir publizierte alttürkische Buddhabiographie eindeutig "buddhistischer Herkunft" sei (S. 11), überrascht mich und hätte etwas näher erläutert werden sollen.
- 4 Wer unter eher formalen Gesichtspunkten (Signaturen, Fundsiglen) nach manichäischen Fragmenten sucht, wird durch die ausführlichen Konkordanzen (S. 484-520) entschädigt.

zudem über bisher vorgelegte ähnliche Ansätze (Clark, Lieu)<sup>5</sup> hinaus. Überhaupt zeichnet sich der Katalog dadurch aus – und er folgt damit der guten Tradition der bisher vorliegenden Bände<sup>6</sup> –, dass er vorhandene Editionen, Kategorisierungen etc. einer kritischen Prüfung unterzieht und sehr häufig neue Zuordnungen und Zusammengehörigkeiten der alttürkischen Texte erkennen und vornehmen kann. Besonders eindrucksvoll wird dies im Abschnitt über die Sammelhandschriften deutlich (S. 20-26). Dass ein Katalog gerade alttürkischer Handschriften, die ja immer neue Überraschungen bergen, dennoch bereits kurz nach seinem Erscheinen ergänzt und modifiziert werden kann, zeigt Wilkens mit drei Artikeln selbst, die z.T. neues Licht auf seine Katalog-Nrr. 118<sup>7</sup>, 338<sup>8</sup> und 165-168 sowie 234-235<sup>9</sup> werfen.

Sinn und Zweck eines Handschriften-Katalogs ist es vor allem, eine Art Personalausweis jedes einbezogenen Manuscripts bzw. Fragments zu erstellen. Die Schilderung der äusseren Handschriften-Merkmale ist bei Wilkens z.T. so detailliert, geradezu biometrisch, wenn man das Bild vom Personalausweis gebrauchen will, dass sie oft weit über die Praxis der in Anm. 6 genannten bisherigen Bände hinausgeht. Offensichtlich ist von verantwortlicher Seite eine Einheitlichkeit der alttürkischen Kataloge nicht geplant: Die Arbeit von Wilkens fällt auch sonst äusserlich ziemlich aus dem bisherigen Rahmen: Der Tafelteil ist am Anfang<sup>10</sup>, die Fussnoten sind fortlaufend und die Bibliographie (S. 477-483) ist unterteilt und numeriert sowie getrennt von den Abkürzungen

5 Vgl. die Nummern 101 und 129 der Bibliographie des Katalogs.

6 D. MAUE: *Alttürkische Handschriften*. Teil 1. *Dokumente in Brāhmī und tibetischer Schrift*. Stuttgart 1996. (VOHD. 13, 9.); G. EHLERS: *Alttürkische Handschriften*. Teil 2. *Das Goldglanzsūtra und der buddhistische Legendenzyklus Daśakarmapathāvadānamālā*. Stuttgart 1987. (VOHD. 13, 10.); S.-Chr. RASCHMANN: *Alttürkische Handschriften*. Teil 5. *Berliner Fragmente des Goldglanz-Sūtras*. Teil 1: *Vorworte und erstes bis drittes Buch*. Stuttgart 2000. (VOHD. 13, 13.)

7 J. WILKENS: "Fragment eines alttürkischen Textes in uigurischer Schrift. Ein kleiner Beitrag zur Parabelliteratur der zentralasiatischen Manichäer". In: *Materialia Turcica* 21 (2000), 93-104.

8 J. WILKENS: "Ein manichäisch-türkischer Hymnus auf den Licht-Nous". In: *UAJb* N.F. 16 (1999:2000), 217-231. Peter ZIEME nun hat in diesen Fragmenten alliterierende Elemente entdeckt: Die Angelegenheit bleibt spannend ...

9 J. WILKENS: "Neue Fragmente aus Manis Gigantenbuch". In: *ZDMG* 150 (2000), 133-176.

10 Nicht deutlich wird, welche Fragmente warum faksimiliert sind. Es handelt sich bei allen um bisher nicht abgebildete Fragmente, doch davon bietet der Katalog noch mehr: Hat man sich also die Sahnstückchen herausgesucht? Wie dem auch sei, der Benutzer wäre für eine Information sicherlich dankbar gewesen.

(S. 473-476).<sup>11</sup> Dies dürfte daran liegen, dass es sich um eine recht umfangreiche Bibliographie handelt; erfreulicherweise ist sie sehr ordentlich recherchiert.<sup>12</sup>

Die detaillierten technischen Bemerkungen (S. 26-32) erleichtern den Zugang zum Herzstück, dem Katalogteil (S. 33-472), der, wie oben bereits erwähnt, geradezu penibelst alle äusseren Merkmale der Fragmente und darüber hinaus etliche Neuzuordnungen, Interpretationen und Korrekturen bietet: Die verdienstvolle Vorarbeit von Larry Clark (Bibliographie Nr. 101) dürfte, was die Berliner manichäischen Fragmente betrifft, damit überholt sein. Auch die von Wilkens mit grosser Sorgfalt angeführten bisherigen Publikationen und Zitationen der Handschriftenreste sind hier zu nennen: Ich habe bereits an anderer Stelle ausgeführt<sup>13</sup>, dass der Überblick über Korrekturen und Reeditio-nen alttürkischer Texte nahezu unmöglich geworden ist.

Es erübrigt sich, auf einzelne Fragmente des Katalogteils näher einzugehen: Dieser hervorragende Katalog ist ja ein Arbeitsinstrument, und es wird sich im Laufe der Zeit zeigen, was Bestand hat und welches Licht weitere Forschung und eventuelle Neufunde auf manche bisherigen Deutungen oder Rätsel werfen können. Fest steht, dass niemand, der sich für den östlichen Manichäismus interessiert, am hier besprochenen Katalogband vorbeikommen wird.

Als ich Ende der 70er Jahre mein Studium der Orientalistik aufnahm, war es für meine akademischen Lehrer Wilhelm Rau und Klaus Röhrborn keine Frage, dass das Studium von Handschriften zwar nicht die einzige, wohl aber

11 WILKENS erwähnt nicht, dass diese Abkürzungen in der Regel den Siglen des *UW* (Nr. 136) bzw. denen von *OTWF* (Nr. 104) folgen; s. hierzu auch: *Bibliographie alttürkischer Studien*. Ausgewählt und chronologisch angeordnet von Volker ADAM, Jens Peter LAUT und Andreas WEISS. Nebst einem Anhang: *Alphabetisches Siglenverzeichnis zu Klaus Röhrborn: Uigurisches Wörterbuch, Lieferung 1-6 (1977-1998)*. Wiesbaden 2000. (Orientalistik Bibliographien und Dokumentationen. 9.)

12 Aufgefallen sind mir nur kleinere Dinge: Ein Ī dürfte in einem Katalog türkischer MSS. nicht fehlen (vgl. Bibliographie Nr. 59 und 60: Hier sollte zudem von GABDUL RAŠID RACHMATI bzw. ARAT, REŞİD RAHMETİ ausgegangen werden). Die Abkürzung "Nachdr." (= Nachdruck; z.B. bei Kat.-Nr. 21) bezieht sich auf SEDTF; diese Sigle (bei WILKENS, S. 475: SEddT-F) wird bibliographisch nicht genauer behandelt (vgl. ADAM/LAUT/WEISS [s. Anm. 11], S. XVI und S. 52, Nr. 643). Bei Nr. 48 (S. 478) erg.: [Oase von Turfan]; bei PhTF (S. 475) lies: Turcicae. Im Text selber ist mir aufgefallen: S. 10, Anm. 11 (und S. 27, Anm. 62): lies: Zsuzsanna GULÁCSI: *Rules of Page Arrangement in Manichaean Illuminated Book Fragments* [Der Sammelband ist korrekt zitiert bei Nr. 100 (S. 481)].

13 J.P. LAUT: "Ein Handbuch der alttürkischen Dichtung". In: *Orientalistische Literaturzeitung* 87 (1992), Sp. 5-13, hier Sp. 9-10.

eine der edelsten Künste der Disziplin sei. Diese Ansicht ist – bei allem Respekt vor anderen Fragestellungen – m.E. immer noch gültig, und es ist umso erfreulicher, dass es auch unter dem heutigen Nachwuchs Kräfte gibt, die sich diese Art von Grundlagenforschung zum Ziel gesetzt haben. Wenn das, was Wilkens hier vorgelegt hat, der so oft gescholtene Elfenbeinturm ist, bleibt zu hoffen, dass sich die Zahl dieser Türme noch erhöht, ohne dass sie im Wind der sogenannten Synergieeffekte interdisziplinärer/globalisierter Modulstudiengänge wanken müssen.

Jens Peter Laut