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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 57 (2003)

Heft: 2

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = 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: 14.09.2025

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

BUCHBESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS – REVIEWS

DYCZKOWSKI, Mark S. G.: *The Cult of the Goddess Kubjikā. A Preliminary Comparative Textual and Anthropological Survey of a Secret Newar Goddess.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001, 84 p. (Nepal Research Centre Publications, no. 23). – ISBN 3-515-08106-2.

Mark Dyczkowski has written by now several publications on the goddess Kubjikā. He not only has acquired a thorough knowledge of the Sanskrit sources that describe her cult but also seems to be familiar with the living tradition around the worship of this goddess. Whereas previously scholars like REGMI and SCHOTERMAN[1] thought this cult to be extinct for some time, DYCZKOWSKI informs us that Kubjikā is still worshipped by the high-caste Newars of Bhaktapur.

The present book is divided into two sections in which the author proceeds according to different working methods. In the first section (p.1-20) he outlines, on the basis of historical and anthropological research, the social and religious development of Newar Hinduism and the position that Kubjikā occupies within it. He refers to the two levels which exist within the Newar Hindu religion and which are called the "'outside' public domain" and the "'inner' secret domain" (p. 2). The first concerns the orthodox Hindu gods like Śiva, Viṣṇu, Durgā, Gaṇeśa, and the eight Mātṛkās. The goddess Taleju who is a manifestation of Durgā and the tutelary or patron deity of the Newar kings, occupies a prominent place in this pantheon. The second domain is concerned with the secret worship of Tantric goddesses who are the deities of a special lineage *(kuladevatā*, Newari: *digu dyaḥ)*. DYCZKOWSKI describes the way both levels are related to the caste system and the decisive role the Brahmins play in this respect. They act as the *purohita* (family priest) who performs the *smārta* rites for members of the higher castes, but in addition the Brahmins also can act as the Tantric guru who initiates them into the secret Tantric rituals of their lineage deity. This latter initiation is not compulsory. The situation of the lower castes is different because they don't have access either to the *smārta* or to the esoteric Tantric rituals. They don't have any separate priests but the head of the lineage performs the rites of their lineage deities who are non-Tantric and male. DYCZKOWSKI dedicates some

1 D. R. REGMI, *Medieval Nepal*, vol. 2, 1966, p. 585, and J. A. SCHOTERMAN, *The Ṣaṭsāhasra Saṃhitā chapters 1-5*, 1982, p. 6.

seven pages to the widespread practice of stone worship which as a remnant of the ancient indigenous Newar culture is in use by both high- and low-caste Newars for the worship of their lineage deities.

Compared to earlier research on the complex socio-religious structure of Newar Hinduism (e.g. A.Vergati, G. Toffin, K.B. Bista and N. Gutschow), DYCZKOWSKI adds a new aspect, namely the position of Kubjikā. The main subject of his study are the Taleju Rājopādhyāya Brahmins of Bhaktapur who perform the rituals connected with Taleju. These Brahmins, DYCZKOWSKI claims, consider Kubjikā to be the Tantric counterpart of Taleju and worship her in secret as their lineage goddess. Because of the leading position of these Rājopādhyāya Brahmins, Kubjikā also figures in the secret worship of other lineage deities and therefore stands at the centre of esoteric Newar Śāktism (p. 10, 22). Other scholars have stressed the fact that the Newars, and especially the higher-caste Newars, dislike or rather refuse to reveal the identity of their lineage deity.[2] Indirectly DYCZKOWSKI (p. 17) says the same when he, referring to the lower castes, informs us that "[...] the identity of the deity is not kept as scrupulously secret as it would be by the higher castes." It seems therefore the more remarkable that he nevertheless managed to get through this barrier. He mentions the pandit who introduced him into the worship of Kubjikā by name (n. 1) and refers several times to the "Newar initiates" (note 81 and 90, and p. 74); he could even get hold of a painting of Kubjikā (plate 1).[3]

DYCZKOWSKI stresses yet another issue which is not given much or even any attention by other scholars. This issue concerns the distinction he believes exists between the high and the low castes with respect to the gender of the deities they worship. Thus, he informs us that the deities of the exoteric outside domain are predominently male and those of the esoteric inner domain predominantly female (p. 2). Further on, dealing with the worship of the lineage deity in the stone, he states ("on the basis of the results of the surveys carried out so far", p. 13) that the lower castes worship a male deity (e.g. Nārāyaṇa, or Gaṇeśa) in the stone and that they are quite open in their performance.

2 K. B. BISTA, *Le culte du Kuldevata au Nepal en particulier chez certains Ksatri de la vallée de Kathmandu* (1972), p. 1 and 55; or, even they aren't interested to know the name themselves (p. 62). – A. VERGATI, who has done much research in Bhaktapur, informs that "to reveal the name of a god was to risk being abandoned by that god's protection" (*Gods, men and territory: society and culture in Kathmandu Valley*, 1995, p. 9).

3 Before, in *The canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition* (1988), DYCZKOWSKI apparently was still informed less well since he wrote (p. 88) "[...] that Kubjikā is still worshipped on certain occasions in the Kathmandu valley although her cult is now hardly known to anybody."

And again, that "there can be no doubt that the higher castes invoke their lineage goddess into the *digu* stone" (p. 16). With such statements he evokes the suggestion that the opposition higher caste – lower caste runs parallel to the opposition female deity – male deity. Thus he calls the worship of goddesses a distinguishing feature of the high-caste esoteric religion. The problem is that he compares the esoteric high-caste religion with the exoteric low-caste religion (p. 21-22). DYCZKOWSKI admits this himself, but what then is the use of comparing them in this way? Instead, the more important difference between high- and low-caste Newars seems to be rather the exclusion of the lower castes from Tantric initiation so that they have no access to the worship of the secret female deities.[4] Moreover, I fail to see how his elucidation on the stone worship can help "to understand [...] the Tantrism of the higher castes which centres on the worship of the goddesses who are the subject of this essay" (p.12) by which Kubjikā and Kālī are meant.

Unfortunately, DYCZKOWSKI does not comment on the earlier assumption by A. Bharati (1965, p. 66) that "Kubjikā is the tutelary deity of the low-caste potters," which is completely in contrast with his own findings. And, again, how does the idea that Kubjikā is identified with "a local goddess who lived in a tree or a stone underneath it" (n. 118 and p. 63) fits in with his theory of the worship of predominantly male deities by the lower castes?

In the second section (p. 22-73) the author intends, on the basis of textual study, to deal with the essential features of Kubjikā in comparison with related goddesses of Newar Śāktism, especially (Guhya)Kālī. The written sources for these Tantric deities and their rituals are both the liturgical works in Newari and the Sanskrit texts which lie at their root. For the present study DYCZKOWSKI only uses the latter category being the early Kubjikā and Kālī Tantras from the period before the 13th century A.D. After some pages on the presumably non-Nepalese origin of Kubjikā (p. 25-30) and the mutual relationship of these early Tantras (31-36), he passes on to a description of the differences, the agreements and the exchange of the cults and their deities described in these texts.

In a lengthy section (p. 37-62), the essential nature and qualifications of Kubjikā are discussed which give expression to her primary concern with creation in contrast to Kālī who is associated with destruction. Thus, Kubjikā is visualized as a young, erotic and fertile goddess, as a solitary goddess *(ekavīrā)*

4 Another point of difference between high- and low-caste Newars is, as VERGATI (*op. cit.*, p. 17) points out, the place where their sanctuaries are located, namely inside and outside a house or the boundaries of the locality, respectively. The 'inner' and 'outside' aspects of religion in this way also find a spatial expression which is hardly accounted for by DYCZKOWSKI.

independent of a male deity and self-generating and yet she herself is the embodied desire of Bhairava (37-44). She is identified with the energy beyond mind *(unmanī)*, the energy of bliss *(ānandaśakti)*, the Female Eunuch or goddess Neuter *(napuṃsakā)*, and the generative vulva *(yoni)*, etc. (45-52). Next, DYCZKOWSKI refers to the process of creation, the six āmnāyas, the maṇḍala of Kubjikā, the six cakras and the Kuṇḍalinī, and the seed syllable of Kubjikā (p. 53-62). Then follow some pages on the association of Kubjikā with fire (p. 62-65), the moon (65-70) and trees (70-72).

These are a selection of all the items the author briefly touches on. He illustrates them with citations and translations of passages from the Kubjikā Tantras, preferably from the Manthānabhairavatantra (Kumārikākhaṇḍa) and the Kularatnoddyota. The Kubjikāmatatantra which is the school's basic text and the only one edited so far he almost completely ignores, without however any reason being given. At places his interpretation is subject to discussion – which indeed is unavoidable in these texts[5] –, at others he does not mention his source.[6] We observe that much interesting material is given in the notes, for instance, on Guhyakālī (n. 40), on Svacchanda (n. 73), and on the use of Kubjikā's 32-syllabled mantra in the present-day purification ritual (n. 38). DYCZKOWSKI concludes his study with some pictures of deities involved (74-78) and a bibliography (p. 79-84).

It is clear that DYCZKOWSKI has important knowledge of Kubjikā, her cult and the texts devoted to her. With respect, however, to the presentation of the material he proceeds in a rather unstructured and unsystematical fashion; for instance, it is only on page 62 that he uses his first caption. Reading through all the data he supplies leaves one with a rather chaotic impression. The most interesting and the most promising information concerns his references to the present-day worship of Kubjikā. That is precisely the point where he might be able to contribute much to the further study of this goddess and give it a new and provocative dimension. We then look forward to his future publications which, as he announces himself, will focus on the central position of Kubjikā in the living tradition of Newar Śāktism (n. 38) and on the appli-

5 For instance, demonstrating Kubjikā's (alleged) capacity of self-fertilization, DYCZKOWSKI (n. 81) interprets *bindupuṣpa* (ṢaṭSS 1.1) as "whose mensis is sperm", while SCHOTERMAN (*op.cit.*, p. 34) has "*bindu*-flower" *(bindupuṣpam)* which denotes the *anusvāra* on the *bīja* mentioned just before. Another instance is DYCZKOWSKI's treatment of the four kramas (actually, I think, they are five in number) in the Kālī tradition which he forcedly associates with Kubjikā's name Anākhyā/Anāmā (p. 50).

6 Where, e.g., do the texts say that the goddess is "bent double in order to lick her own vulva" (p. 39) or that her seed-syllable is AIṂ (p. 61) ?

cation of the Sanskrit Tantras in this context (p. 37). Moreover, it would be most welcome when DYCZKOWSKI publishes the Kubjikā texts which he has edited already (n. 161).

Dory HEILIJGERS

Lexikographische Notizen zur Hindi-Literatur, II: Das neue "Handwörterbuch Hindi-Deutsch"

Handwörterbuch Hindi-Deutsch. Hrsg. von Margot GATZLAFF-HÄLSIG. Autoren: Lutz Baganz, Hannelore Bauhaus-Lötzke, Barbara Börner-Westphal, Margot Gatzlaff-Hälsig, Christina Oesterheld. Helmut Buske Verlag: Hamburg, 2002. XXVIII + 1448 Seiten. – ISBN 3-87548-177-1. – € 86,--.

Margot-Gatzlaff-Hälsig, die im deutschen Sprachraum führende Übersetzerin von Hindi-Literatur und Verfasserin des "Wörterbuchs Deutsch-Hindi" (in 5. Aufl. 2000 ebenfalls im Buske-Verlag erschienen) hat ihre jahrzehntelange lexikographische Arbeit nun mit der Herausgabe eines "Handwörterbuchs Hindi-Deutsch" (im Folgenden abgekürzt GaH) gekrönt. In einem in der Tat handlichen, leicht zu blätternden Band findet der Benutzer die enorme Menge von rund 50.000 Stichwörtern versammelt. Obwohl dieses Lexikon in seinem Grundbestand bereits in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts erarbeitet worden ist, konnte es aufgrund seiner bewegten Geschichte, die unauflösbar mit der Wissenschafts- und Verlagsgeschichte der ehemaligen DDR, aber auch der BRD und Indiens verknüpft ist, erst jetzt erscheinen. Dass es überhaupt erschienen ist, verdanken wir der Tatkraft und dem unbeugsamen Willen Margot Gatzlaffs, die trotz aller politischen Wirren und verlagsgeschäftlichen Rückschläge diese Gemeinschaftsarbeit der Neu-Indologie der ehemaligen DDR doch noch zu einem glücklichen Ende gebracht hat.

Es liegen damit drei Hindi-Wörterbücher vor, die unabhängig voneinander in den siebziger und Anfang der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts entstanden sind. GaH gesellt sich zu den beiden bisherigen Standardwerken ShV = Aryendra Sharma und Hans J. Vermeer: *Hindi-Deutsches Wörterbuch* (5 Bde., Heidelberg 1983-85; 2., verb. Auflage 1987 in 3 Bänden) und McG = R.S. McGregor: *The Oxford Hindi-English Dictionary* (Oxford, Delhi 1993).

Um Aufschluss über den Stellenwert des neuen Handwörterbuchs zu erhalten, habe ich den Text einer modernen Kurzgeschichte, nämlich *Pradūṣaṇa* von

Gaurīnātha[1] (in *Haṃsa*, September 1998, pp. 41-46, darauf beziehen sich auch, wenn nicht anders vermerkt, die folgenden Textzitate), als Grundlage genommen. Diese *kahānī* spiegelt authentisch den Sprachgebrauch des Hindi der heute Zwanzig- bis Dreissigjährigen der unteren Mittelschicht *(nimna madhyavarga)* in Delhi. Den Text habe ich mit den Lemmata in GaH, sodann in ShV und McG, aber auch in XRS, HSS und BHK verglichen.[2] Um das Fazit gleich vorwegzunehmen: Es gibt genügend Einträge in GaH, die man in ShV und McG nicht findet. Etwa genauso häufig hat aber McG auch Stichwörter oder Bedeutungen, die sich in GaH und ShV nicht belegen lassen. Und auch ShV bietet seinerseits Material, das über McG und GaH hinausgeht. Das bedeutet: GaH macht ShV und McG nicht überflüssig, sondern es ergänzt sie. In der Übersetzungspraxis wird man also alle drei Wörterbücher nebeneinander auf dem Schreibtisch stehen haben müssen.

Es gibt aber auch solche Wörter – und das sind nicht wenige –, bei denen alle drei Lexika den Benutzer im Stich lassen. In dem genannten Probetext sind das auf insgesamt sechs Zeitschriftenseiten immerhin knapp vierzig Fälle. Hier helfen nur noch HSS, BHK oder gebildete Hindi-Muttersprachler weiter, deren Auskünfte freilich kritisch geprüft werden müssen. Der Grund für diese Lücken liegt vor allem darin, dass Hindi – abgesehen davon, dass es, wie jede lebende Sprache, einen unendlichen Wortschatz besitzt und dass es ferner für 335 Millionen Menschen Muttersprache und für über 700 Millionen Amtssprache ist (an 3. Stelle nach Englisch und Chinesisch) sich derzeit immer schneller fortentwickelt und dabei auch verändert. Gerade auch in der modernen Literatursprache werden diese Wandlungen offenbar, und hier liegt eine wichtige Dokumentationsaufgabe der heutigen Hindi-Lexikographie.

Ein für praktische Übersetzungszwecke vielleicht nicht so sehr ins Gewicht fallender, für den Indologen aber empfindlicher Nachteil des neuen Wörterbuchs ist der konsequente Verzicht auf etymologische Hinweise, die man in ShV, McG, XRS und HSS beim Nachschlagen ganz *en passant* erhält; es ist dies ein

1 Der Autor ist Herausgeberassistent *(sahāyaka saṃpādaka)* des *Haṃsa*, der führenden literarisch-politischen Monatszeitschrift der Hindi-Literatur. Er teilt mir mit (Brief vom 29. Jan. 2003, abgekürzt Gaur-Br.), dass dieselbe Kurzgeschichte auch in seiner ersten Erzählungssammlung *Nāca ke bāhara* (Radhakrishna Prakashan, Delhi 2002) unter dem Titel *Anirṇaya* "Unentschlossenheit", "Unsicherheit" enthalten ist.

2 XRS = A. S. BARXUDAROV, V. M. BESKROVNIJ, G. A. ZOGRAPH & V. P. LIPEROVSKIJ: *Xindi-russkij slovarj*, 2 vols., Moskva 1972. – HSS = *Hindī śabdasāgara*. Ed. Śyāmasundaradāsa. Vārāṇasī 1965ff. – BHK = *Bṛhat Hindī-koṣa*. Ed. Kālikā Prasāda. Banārasa sa. 2009. – Ausserdem: Platts = John T. PLATTS: *A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English*, London, [5]reprint 1965. – Gaur-Br. siehe vorherige Anmerkung.

unnötiger Rückschritt gegenüber den Vorgängern. Um die Herkunft eines unbekannten Hindi-Wortes zu erfahren, muss man also bei der Benutzung von GaH jeweils zusätzlich anderwärts, zur ersten Orientierung vorzugsweise bei ShV, nachschlagen. Der Wortschatz des Hindi ist nämlich nicht nur voluminös, sondern auch vergleichsweise vielschichtig. Zu den genuinen Hindi-Wörtern, die sich lautgesetzlich aus dem Alt- und Mittelindischen herleiten lassen, also den Tadbhavas und Tatsamas, kommen die Neosanskritismen, wobei es sich meistens um Lehnübersetzungen aus dem Englischen handelt *(vātānukūlita* für *air-conditioned)*, ausserdem, um nur die wichtigsten Quellsprachen zu nennen, Lehnwörter aus dem Arabischen, Persischen und Englischen. Diese Lehnwörter haben aber im Hindi eine viel grössere Nähe zu ihrer Muttersprache bewahrt als etwa das lateinische oder französische Lehngut im Deutschen oder Englischen (dennoch gibt es auch Sonderentwicklungen im Wortschatz des Indo-Englischen, siehe das Beispiel *gailana* weiter unten). Praktisch lässt sich jedes arabische, persische oder englische Wort auch im Hindi verwenden. Und der Gebrauch dieser Lehnwörter gibt oft schon bei den ersten Sätzen Aufschluss über den sozialen, aber auch den Bildungshintergrund des Sprechers oder Schreibers. Deshalb sind die Hinweise auf die Quellsprachen in einem Hindiwörterbuch so wichtig.

Auf jeden Fall möchte ich daher anregen, dass bei der zweiten Auflage des Werks, die hoffentlich bald erfolgen wird, ein Vermerk auf die Herkunft des im Hindi gebrauchten Wortes beigegeben wird. Dies muss den Umfang des Handwörterbuchs nicht wesentlich vergrössern, denn es könnte in den allermeisten Fällen etwa durch die Buchstaben Tbh für Tadbhava, S für "Sanskrit" usw. erledigt werden. Nur in schwierigen oder Zweifelsfällen müsste das Wort der Herkunftsprache oder etwa die Nummer bei Turner[3] aufgeführt werden.

In GaH, nicht aber in ShV und McG enthalten sind die folgenden Einträge: Für das arabische Lehnwort *jazva = jazba* findet sich die Bedeutung "eingezogen, aufgesaugt" nur in GaH; vgl. dort auch *jazba honā* "sich vollsaugen, einziehen". Bei allen dreien nachzutragen wäre *jazva karanā = jazba honā* "sich vollsaugen". *Manoramā kī deha kā layabaddha nṛtya aura usa vaqta kī nazākata ko gambhīratā se jazva karane mẽ lagā thā Saṃtoṣa.* (p. 44, Sp. 1 Mitte). *nimnavarga* "untere Klasse oder Schicht; Gesindel, Pack" (GaH). Zu ergänzen wäre das zugehörige Adjektiv *nimnavargīya* "zur Unterschicht gehörig; (substantiviert:) Unterschichtler", wie in der Tagebuchnotiz des Bewohners eines *jhuggī*-Viertels in Delhi: *yahã̃ hama saba nimnavargīya ho gae hãi.* (p. 43, Sp. 1 Mitte).

3 Turner = R. L. TURNER: *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. 2 vols., London 1962-1969. *Addenda and Corrigenda* by J.C. Wright 1985.

– Zu *parakhaccā* vgl. GaH: *paraxacā* ("paraxcā") "Teilchen, Stückchen, Fetzen". Die Einträge in XRS, HSS und BHK s.v. *parakhacā* sowie die Schreibung *parakhaccā* in dem folgenden Beispiel deuten eher auf die Aussprache "parkhacā". *kisa basa mẽ bama hogā aura kahã̃ usake parakhacce uṛa jāẽge, kauna kisase ṭakarā jāegī, – kucha patā nahī̃.* (p. 43, Sp. 2). – Im Unterschied zu ShV, McG und XRS unterscheidet GaH zwei Lemmata, nämlich *phirāka* "Warten, Erwartung; Unruhe, Besorgtheit; Suche" und *firāqa* [Arab.] "Trennung". HSS und BHK stützen diese Differenzierung. *yahã̃ sabhī... jhuggiyõ mẽ rahane vālī hareka striyõ ko caritrahīna aura bikāū samajha use paṭāne yā jabarana mũha kālā karane ke phirāka mẽ rahate hãi.* (Sp. 1f.) *phirāka* "Suche" verhält sich also zu *phirakanā* "kreisen" (zu *phiranā*; vgl. auch *phirakī* "Kreisel; Spindel") ähnlich wie beispielsweise *taṛāka* "Splittern, Krach" zu *taṛakanā* "splittern, krachen". – Zu *phãsānā* "fangen; verstricken" (ShV); "to catch, to snare; to involve in (as in a liaison)" (McG) gibt GaH explizit auch die Bedeutung "verführen" (wie in dem folgenden Beleg): *jahã̃ hareka marda hareka strī ko śaṅkā ke nazarõ se dekhate – hara vaqta kaṭākṣa karate, fikare kasate, phãsāne ke phirāka mẽ rahate –, vahã̃...* (p. 45, Sp. 2 unten). – Das Substantiv *aupacārikatā* "Förmlichkeit" (GaH) ist nicht eigens in ShV und McG aufgeführt, das Adjektiv *aupacārika* ist allerdings in beiden zu finden. *kuśala-maṅgala ke aupacārikatāõ ke bāda cāya ke sātha gãva-ghara kī bātẽ ho rahī thī̃...* (p. 43, Sp. 3 unten). – *hatyārina* die "Mörderin" (p. 45, Sp. 3) steht nur in GaH. Auch *nīmajã̃* "halbtot" gehört zum Sondergut von GaH. – GaH bietet einen grossen Bestand an englischen Lehnwörtern, die heute das Hindi breiter städtischer Schichten überschwemmen, wie etwa *nāiṭī* ("nighty") "Nachthemd" (*eka pāradarśī nāiṭī*, p. 42, Sp. 3 unten) oder *raika* ("rack") "Gestell, Ständer" (GaH), auch "Regal, Wandregal": *dīvāla halke cūne se potī huī thī aura ūpara chajjī aura raika bhī bane hue the*. (p. 41, Sp. 3).

Offenbar wurden mehrere Spezialglossare in das Wörterbuch eingearbeitet mit Neosanskritismen, z.B. bei technischen Ausdrücken wie *niḥśabdaka* "Schalldämpfer", bei medizinischer Fachsprache wie *tvacāsthānāntaraṇa* (Druckfehler "*tvacāsthānantaraṇa*"; Lehnübersetzung für engl. "skin transplantation") und bei sprachwissenschaftlichen Termini wie *samasvana* "Homophon". Benutzer, die in diesen Bereichen nach Hindi- (bzw. Neosanskrit-) Äquivalenten suchen, werden bei GaH viel eher fündig als in den bislang existierenden Nachschlagewerken.

Bei den zahlreichen geographischen Einträgen wäre freilich zu überlegen, ob diese nicht das Wörterbuch unnötig aufschwemmen. Gehören Ortsnamen wie *kārākāsa* "Caracas", *osalo* "Oslo" oder *luāṃḍā* "Luanda" wirklich in ein Hindi-

Wörterbuch? Freilich stehen sie auch im Duden, aber da gehören sie genausowenig hinein.

Eine Stärke des neuen Wörterbuchs liegt darin, dass in ihm recht oft mehr Bedeutungsnuancen erfasst sind als in ShV und McG. Vgl. z.B. *māyūsī* "Enttäuschung, Niedergeschlagenheit, Trauer; Hoffnungslosigkeit" (GaH), "Verzweiflung, Enttäuschung" (ShV), "despondency" (McG), oder auch die Einträge unter *kaṭhora* oder *raunaqa*.

In GaH und McG, aber nicht in ShV enthalten sind z.B. *anirṇaya* "Unentschlossenheit" (vgl. oben S. 388, Fn. 1), *caritrahīna* "charakterlos; verkommen" oder *dā̃ta kāṭanā* "beissen". – *dhatta! = dhata!* "Sei still! Hör auf! Schäm dich!" (GaH s.v. *dhattere kī*, was genauer *dhat tere kī* zu schreiben wäre) passt in dem folgenden Beleg besser als "Husch! Hau ab! Verschwinde! (ShV; "expression of reproof", McG): *"bhābhī, āpa bhī sātha hī khātī̃, to bahuta acchā lagatā." "dhatta! āpa khāiye!"* (p. 44, Sp. 1 unten). – *nā nukara = nānukara* "Verneinung, Absage, Ablehnung" ist bei McG *nā-nukara* geschrieben, "denial, refusal". *phira nā nukara ke bāvajūda sātha-sātha eka hī thālī mẽ hātha pakaṛakara baiṭhā liyā thā usane*. (p. 44, Sp. 2 unten). – *pāradarśī = pāradarśaka* steht in GaH und McG mit beiden Bedeutungen "weitblickend" und "durchsichtig, transparent", wie z.B. in *eka pāradarśī nāiṭī* (p. 42, Sp. 3 unten), während in ShV die Bedeutung "weitblickend" für *pāradarśī* und "transparent" für *pāradarśaka* reserviert ist. – *pradūṣaṇa*: Gegenüber "damage, pollution (to or of the environment)" (McG) erfassen die bei GaH zu findenden fein abgestuften Bedeutungen die mehrschichtigen Verständnismöglichkeiten des Titels der Kurzgeschichte *Pradūṣaṇa* "(Umwelt-) Verschmutzung; Zerstörung, Vernichtung; Demoralisierung, moralischer Verfall". – *budabudānā* bedeutet sehr häufig auch "murmeln" (GaH); "to mutter, to speak unclearly" (McG), z.B. in Bhīṣma Sāhnīs Roman *Tamas* (p. 14; trsl. Ratan: "He muttered to himself"), der ja ebenfalls von Margot Gatzlaff übersetzt wurde,[4] oder auch das Murmeln beim Gebet: *adharõ mẽ budabudāte hue Nidhi ne baṛe bhaktibhāva se prārthanā kī thī*. (Haṃsa, 1996, p. 53, Sp. 3), ebenso in *Pradūṣaṇa*: *yakāyaka budabudāne lagī vaha: "likhũgī aura zarūra likhũgī"* (p. 43, Sp. 2). – *vātānukūlita* "klimatisiert" wäre in ShV zu ergänzen, ebenso wie *layabaddha* "rhythmisch, melodisch" (GaH noch mit dem

4 Bhīṣma Sāhnī: *Tamas*. Rājkamal prakāśan: Nayī Dillī [6]1990 ([1]1972). Englische Übersetzung: Bhisham SAHNI: *Tamas (Darkness)*, von Jai Ratan, Penguin Books (India), Revised English translation New Delhi 1988. SAHNI, Bhisham: *Tamas oder Der Moslem, der Hindu, der Sikh und die Herren*. Roman. Aus dem Hindi von Margot GATZLAFF (Neue Indische Bibliothek, Bd. 19), Verlag Im Waldgut, Frauenfeld 1994. Rez. von K. MEISIG, in: *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* (Oros-Verlag, Altenberge), Bd. 4, 1996, pp. 141-144.

Zusatz = *layātmaka*, was die beiden anderen nicht kennen), "rhythmical, melodious" (McG): *Manoramā kī deha kā layabaddha nṛtya aura usa vaqta kī nazākata ko gambhīratā se jazva karane mẽ lagā thā Saṃtoṣa.* (p. 44, Sp. 1 Mitte). – *haṛabaṛākara* heisst nicht nur "hastig", sondern auch "verwirrt, überrascht", was in ShV s.v. *haṛabaṛānā* nachzutragen wäre: *donõ haṛabaṛākara tezī se alaga hue the.* (p. 45, Sp. 2).

Nur in McG, aber nicht in GaH und ShV stehen: *kūṭa* "Pappmaché"; "papier mâché" (McG). *Manoramā ne raipara haṭākara kūṭa kā xūbasūrata ḍabbā kholā.* (p. 46, Sp. 1 Mitte). – S.v. *nirīha* sind in GaH die Bedeutungen "demütig, bescheiden; unterwürfig" zu ergänzen, "meek, submissive" (McG). *kamare se nikale marda ke bāre mẽ kamare mẽ baiṭhī usakī nirīha strī eka sātha śaṅkhā aura cintā donõ karatī hãi.* (p. 43, Sp. 2 Mitte). – *musahara* bezeichnet eine Kaste von Kräuterverkäufern bzw. einen Angehörigen dieser Kaste, "a person who lives by selling medicinal herbs collected from the forests" (McG). Ähnlich auch HSS, der aber noch hinzufügt, dass dieser Stamm Ratten und Mäuse töte und esse, woher er auch seinen Namen habe: *mūṣa* + *hara* "Mäusefänger". Ich würde *musahara* allerdings eher auf skt. *mūṣa-āhāra* zurückführen, "Ratten/Mäuse als Nahrung habend". Das Wort steht auch im XRS, aber nicht in ShV und GaH. *yahã̃ brāhmaṇa, yādava, kāyastha, musahara, bāṃtara, camāra sabhī eka-dūsare mẽ ghula-milakara miśrita ho gae hãi.* (p. 43, Sp. 1). – *rehū* (*rehū machalī*, p. 44, Sp. 1 Mitte): Die Fischart *rohū* (< skt. *rohita*) kennen alle drei Lexika (GaH, ShV, McG) mit ihrem zoologischen Namen *Cyprinus rohita*, aber nur in GaH erfährt man, dass es sich um einen Karpfenfisch handelt (was die Sache anschaulicher macht und den meisten Lesern langwieriges Nachschlagen in zoologischen Werken erspart); andererseits gibt nur McG unter *rehū* den Verweis auf *rohū* (ein Verweis, der durchaus notwendig ist, anders als bei dem häufigen Durcheinandergehen von nasalierten und nicht-nasalierten Vokalen oder dem Alternieren von *v*/*b*). – Die Nuance ist besser in McG getroffen bei der Redewendung *dekhate raha jānā* "etwas bestaunen": *dekhogī, to dekhatī hī raha jāogī*, "Du wirst dich gar nicht daran sattsehen können" (p. 42, Sp. 1); vgl. McG: "to be able only to look on: to stand agape or dejected"; "überrascht sein" (GaH) trifft die Bedeutung an dieser Stelle nicht ganz; ShV "hilflos zusehen müssen" passt hier gar nicht.

Nur in ShV, aber nicht in GaH und McG finden sich die folgenden Einträge: *anarīta* "f. Ungezogenheit" (ShV); McG und GaH führen nur die Skt.-Form auf: *anarīti* "unmannerly conduct, improper conduct", bzw. "unkonventionelles Verhalten": *kṣaṇa bhara ke lie bhale hī Manoramā ko anarīta lagī aura zarā saṃkoca bhī mahasūsa huā thā...* (p. 44, Sp. 2 unten). – *uṛate honā* "etw. verbergen, verheimlichen, vorschwindeln" (ShV) ist in GaH und McG, aber

auch in Nespitals *Hindī Kriyā-kośa*[5] zu ergänzen: *"bahut urate ho baccū!... mere hātha se thappar khā sakate ho..."* (p. 44, Sp. 1). – Ein *ġairamarda* ist nicht nur ein "fremder oder anderer Mann" (GaH), sondern speziell auch der "Nicht-Ehemann, Liebhaber, Hausfreund" (ShV; nicht in McG): *aksara cintita huā karatī thī, ki kaise koī strī ġairamarda ke prema mẽ phãsakara apane pati ko māra detī hai!* (p. 45, Sp. 3). – Ebenso bezeichnet *dalāla* nicht nur einen "Makler, Agent, Kundenzuführer" (GaH, McG), sondern speziell auch den "Kuppler, Zuhälter" (ShV): *aurata ko eka dalāla ke hāthõ becakara.* (p. 45, Sp. 3 unten). – *paṭānā* mit Dativ heisst umgangssprachlich auch "jd. herumkriegen" (ShV): *yahã̃ sabhī... jhuggiyõ mẽ rahane vālī hareka striyõ ko caritrahīna aura bikāū samajha use paṭāne yā jabarana mũha kālā karane ke phirāka mẽ rahate hãi.* (p. 43, Sp. 1f). – *baṭaloī* (skt. *varta-loha*) "bronzener Kochtopf" (ShV) dürfte zum Grundwortschatz, aber auf jeden Fall zum Alltagswortschatz gehören: *ṣṭova para baṭaloī carhā.* (p. 44, Sp. 1 Mitte). – *(ke) maddenazara* "angesichts" ist dagegen in der Zeitungssprache gebräuchlich.

GaH hat Lücken gegegenüber ShV und McG bei den folgenden Stichwörtern: *asamañjasa* bedeutet nicht nur "Verlegenheit, Dilemma" sondern auch "Zögern". – *ahīra* ist Name einer Kaste. – Unter *xarāśa* = *kharõca* "Schramme, Kratzer; Hautabschürfung" ist die Bedeutung "Kratzen (in der Luftröhre)" zu ergänzen. *tezāba miśrita havā usakī sã̃sõ mẽ jalana aura xarāśa-sī paidā kara rahī thī.* (p. 41, Sp. 2). Vgl. ShV: "Wundsein, Kratzen [im Hals]". McG: "hoarseness or irritation of the throat". – Unter *cora* ist bei GaH die adjektivische Bedeutung "versteckt, verborgen" (ShV), "hidden, secret" (McG) nachzutragen: *Manoramā ko Saṃtoṣa kī cora nazarõ kā patā thā...* (p. 45, Sp. 1). – *joṛī* hat (wie *javāba*) auch die Bedeutung "Gegenstück, Pendant, Zugehöriges" (ShV), "one of a pair, a counterpart" (McG): *bhābhī, kaī logõ ke hāthõ kī banāī huī machalī māine khāyī hai, lekina āpake hāthõ banī machalī kī koī joṛī nahī̃!* (p. 43, Sp. 3 unten). – Bei *talanā* "(in schwimmendem Fett) backen, frittieren" (ShV), "to fry" (McG), "braten, rösten" (GaH) wäre zu prüfen, ob *talanā* wirklich auch für andere Arten des Bratens gebraucht wird als für "frittieren". *phira ṣṭova para baṭaloī carhā Saṃtoṣa ko machalī talane ke liye baiṭhākara xuda masālā pīsane lagī thī.* (p. 44, Sp. 1 Mitte). – Die in ShV zu findenden Bedeutungen "(Tauben-)schlag, Hühnerstall, Käfig" passen für *daṛabenumā eka koṭhalī* (p. 41, Sp. 3) besser als "Geflügelkorb" oder "(Baum-)höhle" (GaH). – *-numā* fehlt in GaH als eigenes Lemma, ist aber dort in Zusammensetzungen zu finden, wie z.B. in *xuśanumā* "schön, gut aussehend" oder *kiśtīnumā* "in der

5 HKK = NESPITAL, Helmut: *Hindī Kriyā-kośa. Dictionary of Hindi Verbs.* Lokabhāratī (Lokbharti Prakashan): Allahabad [1]1997.

Form eines Schiffes oder Bootes"; ergänzen könnte man *kiśtīnumā kāra* "Strassenkreuzer" (in *Mohana Rākeśa kī saṃpūrṇa kahāniyā̃*, Dillī 1984, p. 348), oder *salībānumā* "kreuzförmig" (von einem hageren Mädchengesicht mit hervorstehenden Wangenknochen gesagt, ebd. p. 261, vgl. auch 262 unten). *-numā* ist als zweites Glied eines Kompositums keineswegs auf erstarrte lexikalisierte Bildungen beschränkt, sondern durchaus lebendig; den Bedeutungen "(an)zeigend, aussehend" (ShV), "showing, appearing as" (McG) würde ich hinzufügen "mit den Ausmassen (von)", "so gross wie", z.B. in *daṛabenumā eka koṭhalī* (p. 41, Sp. 3). – *niḥsaṃkoca* "ungehemmt, schamlos". – *dama sādhanā* "sich im Anhalten des Atems üben" nicht nur als asketische Übung, sondern ganz allgemein "den Atem anhalten" (mit ShV und McG): *dama sādhakara* "mit angehaltenem Atem" (p. 42, Sp. 3). Zwei Druckfehler seien angemerkt: p. 485, Sp. 1 unten: statt "zabran" lies "jabran" ("gewaltsam"). p. 686, Sp. 1: statt "nazāqat" lies "nazākat".

In GaH, ShV und McG zu ergänzen wären folgende Einträge (in alphabetischer Reihenfolge): *icchā zora māranā* (*ke lie kisī kī*) "sich sehnlichst etwas wünschen": *dūsarī saṃtāna ke lie Manoramā kī icchā zora māratī thī.* (p. 43, Sp. 1). – *icchā ko dabā denā* "einen Wunsch unterdrücken": *dūsarī saṃtāna ke lie Manoramā kī icchā zora māratī thī... lekina usakī icchā ko dabā dī thī.* (p. 43, Sp. 1). – *qasama khilā lenā* "jd. etwas schwören lassen" in der bekräftigenden Redewendung *saca kahatā hũ̃, jo qasama khilā lo.* "Ich sage die Wahrheit, das kann ich dir schwören" (p. 45, Sp. 1 unten). – *kāra-sevaka* "(politischer) Aktivist (insbesondere der Hindu-Fundamentalisten)". S. Khātī: *Ayodhyā*, Haṃsa, Aug-Sep 97, p. 83. – *kuśalādi* "Wohlergehen und so weiter": *isalie kuśalādi pūchane āyā thā.* (p. 45, Sp. 2). – *koṭhalī* = *koṭharī* "Kammer, kleiner Raum". *daṛabenumā eka koṭhalī* (p. 41, Sp. 3). – *khulāpana* "Offenheit; Freizügigkeit": *Lodī gārḍana mẽ qulfī khilākara premī-yugala ke bīca calate niḥsaṃkoca prema-vyāpāra ke dṛśya bhī dikhāye the. una logõ kā khulāpana dekha Manoramā ko romāṃcaka āścarya huā thā.* (p. 42, Sp. 3). – *xuśaphaila* (auch nicht in HSS und BHK): Meine Anfrage, ob in dem Satz *Sīlamapura kī jhuggī Vazīrapura kī apekṣā kucha sāfa, havādāra aura xuśaphaila thī.* (p. 42, Sp. 3) das Adjektiv *xuśaphaila* "agreeable" bedeute, beantwortete der Autor mir brieflich mit der Auskunft, "spacious" sei demgegenüber hier die bessere und genauere Übersetzung (*yahã̃ xuśaphaila kā sahī artha* "spacious" *hai.* "agreeable" *se acchā aura sahī* "spacious" *hī rahegā.*). – *xūba*, auch ironisch die Bedeutung "sehr, wirklich" ins Gegenteil verkehrend: "überhaupt nicht, nun wirklich nicht". *xūba kamāte hãi!* "Das verdienst du nun wirklich nicht!" bzw. "Als ob du das verdient hättest!" (p. 44, Sp. 1). – *gailana* (Engl. "gallon"). GaH verzeichnet die Bedeutung "Gallone" als "Mengenmass" (besser: Hohlmass). Mit *gailana*

kann im heutigen Hindi von Delhi aber offenbar auch ein grösseres, ein "gallon" fassendes Gefäss bezeichnet werden (was im Englischen nicht der Fall ist): *Manoramā baṛe gailana aura ghaṛe mẽ pānī bharakara rakha letī thī.* (p. 42, Sp. 3). – *ghisapisa.* m. (zu *ghisanā* und *pisanā*, skt. √*gharṣ* "reiben" und √*peṣ* "zerstampfen, zermalmen") "Abnutzung, Verschleiss". *ghisapisa rahā honā* "abgenutzt/verschlissen werden". *aura udhara vaha marda jahã̃ jisa maśīna ke sātha ghisapisa rahā hotā hai, vahã̃ bhī vaha socatā rahatā hai ki patā nahī̃ kamare mẽ usakī gharavālī kisake jaṃghe tale pīsa rahī hogī yā vihãsa rahī hogī aura bacce kahã̃ kisa hāla mẽ hõge?* (p. 43, Sp. 2 Mitte). Das Wort nicht in ShV; HSS verzeichnet es nur im Fem. mit Bedeutungen, die mehr oder weniger vollzählig auch bei XRS, GaH und McG zu finden sind, nämlich GaH: fem. 1. = *ghisa-ghisa* "Zögern; Trödelei; 2. Kniff, Winkelzug, Trick [vgl. HSS: *saṭṭā baṭṭā*]... McG fem. *ghisa-pisa* nur "close contact [vgl. HSS *mela jola*]", das er zu einem dravidischen *gica-pica* stellt. An der zitierten Stelle ist *ghisapisa* Mask., ausserdem passen die in HSS gegebenen Bedeutungen für das fem. Wort nicht. – *chajjī* = *chajjā* "Sims". *dīvāla halke cūne se potī huī thī aura ūpara chajjī aura raika bhī bane hue the.* (p. 41, Sp. 3). – *jabadāha* "peinlich" oder "lastend" (Schweigen), *jabadāha cuppī* = *sarda cuppī* "cold silence" (Gaur-Br.). Bei Platts ist das Adjektiv in der Schreibweise *jabaddā* notiert, mit den Bedeutungen "stiff, rigid; awkward, clumsy; heavy". In XRS, HSS, BHK ist das Wort in keiner der beiden Schreibweisen zu finden. *dūsare hī kṣaṇa usako mahasūsa huā ki donõ ke bīca jabadāha cuppī phaila gaī hai aura usako toṛane kī araza se usane kahā...* (p. 45, Sp. 1). – *tāqata ke bala* "gewaltsam": *tāqata ke bala śārīrika saṃbandha banāyā.* (p. 45, Sp. 3 Mitte). – *dã̃tõ tale dabā lenā* "beissen": *aura sacamuca usane vinaya ke hoṭhõ ko apane dã̃tõ tale dabā liyā thā.* "Und sie hatte Vinay tatsächlich in die Lippen gebissen" (p. 42, Sp. 2). Vgl. *dã̃tõ tale hõṭha dabānā* "to bite the lip" (McG). – *dhaṛadhaṛī* = *dhaṛadhaṛa* "Lärm, Getöse; (Herz) Hämmern, starkes Klopfen". Vgl. *dhaṛadhaṛānā* "poltern"; "to throb, to palpitate" (McG). *Priyā phira turanta hī so gaī, lekina Manoramā kī chātī kī dhaṛadhaṛī aura deha kī kampakampī zarā bhī kama nahī̃ huī.* (p. 45, Sp. 2). – *nityakarma se nibaṭanā* "sein alltägliches Ritual absolvieren", auch verhüllend für "seine Notdurft verrichten" (nämlich als Bestandteil der täglichen Riten, zu denen auch *śauca* und *snāna* gehört, vgl. HSS, s.v. *nityakarma* und *nityakriyā*). *usake bāda kucha dinõ taka rāta ko athavā subaha ãdhere mẽ hī Vinaya apane sātha liye jātā thā aura vaha dama sādhakara kisī taraha nityakarma se nibaṭatī thī.* (p. 42, Sp. 3). – *padminī* "Lotos(blume); bezaubernde Frau" (GaH). ShV noch "Lotosteich" und "junge Frau (mit erotischem Nebensinn)", was an der unten gegebenen Belegstelle gut passt. Noch detaillierter McG: "a woman of beauty and accomplishments (hence belonging in the first of four traditional

classes of women)". Letztlich gehen all diese Ansätze auf HSS zurück, der zu der übertragenen Bedeutung erläutert: *Kokaśāstra ke anusāra striyõ kī cāra jātiyõ mẽ se sarvottama jāti. kahate hãi isa jāti kī strī atyanta komalāṅgī, suśīlā, rūpavatī aura pativratā hotī hai.* "Dem Kokaśāstra zufolge die beste der vier Klassen von Frauen. Es heisst, eine Frau dieser Klasse habe sehr zarte Glieder, einen guten Charakter, sie sei schön und gattentreu." Noch genauer ist V.Sh. Apte: *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Poona 1957-1959: "A woman of the first of the four classes into which writers on erotical science divide women; the Ratimañjarī thus defines her: *bhavati kamalanetrā nāsikākṣudrarandhrā aviralakucayugmā cārukeśī kṛśāṅgī/ mṛduvacanasuśīlā gītavādyānuraktā sakalatanusuveśā padminī padmagandhā//*" "Sie ist lotosäugig, hat kleine Nasenlöcher, ein Paar üppiger Brüste, hübsche Haare und schlanke Glieder. Ihre Sprache ist sanft, sie hat einen angenehmen Charakter, sie liebt Lieder und Instrumentalmusik, ist am ganzen Körper gut gekleidet, die Padminī, die wie ein Padma (Lotos) duftet." In folgendem Beleg schmeichelt ein Schwager seiner Schwägerin, die er verführen möchte: *bhaiyā to baṛe bhāgyavān hãi jo āpa jaisī padminī nārī milī. mãi to āpako hī dekhakara apane mana kī pyāsa bujhātā hũ.* (p. 45, Sp. 1). – *pīsa banavānā* "Stücke (Engl. "piece") machen lassen" = (Fisch) "filetieren lassen": *kucha hī dera mẽ Śāhadarā se ḍeṛha kilo kī rehū machalī ke pīsa banavākara le āyā thā Saṃtoṣa.* (p. 44, Sp. 1 Mitte). – *prakaṭataḥ* adv. nach aussen hin (etw. sagen, aber eigentlich etw. anderes denken): *"āpako vaise hī acchī laga jātī hai!..." Manoramā ne prakaṭataḥ kahā to yahī thā, lekina apanī tārīfa sunakara bhītara se xuśa thī.* (p. 44, Sp. 1). – *prema-vyāpāra* "Liebes-Aktivitäten, Liebestreiben", gemeint ist Küssen (*cumbana*) und Schäkern *(hāsī-mazāqa)* in aller Öffentlichkeit (Gaur-Br.): *Lodī gārḍana mẽ qulfī khilākara premī-yugala ke bīca calate niḥsaṃkoca prema-vyāpāra ke dṛśya bhī dikhāye the. una logõ kā khulāpana dekha Manoramā ko romāṃcaka āścarya huā thā.* (p. 42, Sp. 3). – *premī-yugala* Liebespaar. Beleg wie eben. – *baccū* (zu *baccā*) pejorativ "Bursche!" *"bahut uṛate ho baccū!... mere hātha se thappaṛ khā sakate ho..."* (p. 44, Sp. 1). – *bāṃtara* Name einer niedrigen Kaste, den Dalits zugerechnet (Gaur-Br.; nicht in den Wörterbüchern zu verifizieren. Beleg s.o. unter *musahara*. – *bhāratamātā* Name der Göttin "Mutter Indien". – *bhiṛakanā* = *bhaṛakanā*; *bhiṛake hue* "scheu/ängstlich zurückweichend" (vgl. HSS, s.v. *bhaṛakanā*: *ḍarakara pīche haṭanā*). *sahasā tabhī daravāze para āhaṭa-sī huī aura jaba taka vaha pūrī taraha sākāṅkṣa huī... Saṃtoṣa bhiṛake hue kivāṛa ke palle ko ṭhelakara bhītara jhãkane lagā thā.* (p. 43, Sp. 2 unten). – *mahānagarī* = *mahānagara* (p. 43, Sp. 2 Mitte). – *māranā*; *māra denā* "betrügen (den Ehemann)". Auch nicht in Nespital-HKK. *aksara cintita huā karatī thī, ki kaise koī strī ġairamarda ke prema mẽ phãsakara apane pati ko māra detī hai! ... usako*

lagā ki Saṃtoṣa kī tarafa ākarṣita hokara vaha Vinaya kī hatyārina bana rahī thī. (p. 45, Sp. 3 Mitte). – *mũdanā* Druckfehler (Gaur-Br.) für *mũdanā* "sich schliessen, zugemacht werden" (Augen): *usakī ãkhẽ mũda gaī thī* (p. 42, Sp. 2). *...aura usakī ãkhẽ mũdātī hī calī gaī thī* "Nach und nach hatten sich seine Augen geschlossen" (p. 45, Sp. 1 unten; Gaur-Br.). – *raktagati* Blutzirkulation. *donõ kī dhaṛakanẽ aura raktagati baṛha gaī aura pūre badana mẽ kampakampī śurū ho gaī thī.* (p. 45, Sp. 2). – *rītanā* nicht nur "leer werden, geleert werden; leeren" (GaH), "to be empty" (McG);, sondern auch "erlahmen, nachlassen, sich erschöpfen" (ShV), im Sinne von "den inneren Widerstand aufgeben", konkret "die Scham verlieren": *phira dhīre-dhīre vaha bhī rītane lagī aura ekādha-bāra dina mẽ bhī gaī thī* (nämlich um, wie die Nachbarin auch, am Fäkalienkanal in aller Öffentlichkeit ihre Notdurft zu verrichten, wozu sie sich anfangs noch geschämt hatte; p. 42, Sp. 3). *rītanā* hat hier die erzähltechnische Funktion eines Schlüsselworts, wie auch *rītā* "leer" schon in der Nayī kahānī als Schlüsselwort verwendet wurde (vgl. K. Meisig: *Erzähltechniken der Nayī Kahānī. Die Neue Erzählung der Hindi-Literatur*, Wiesbaden 1996, p. 168); der Titel der Kurzgeschichte *Pradūṣaṇa* ist u.a. auch als "Demoralisierung" zu verstehen. – *raipara* (E "wrapper") "Verpackung": *Manoramā ne raipara haṭākara kūṭa kā xūbasūrata ḍabbā kholā.* (p. 46, Sp. 1 Mitte). – *vihãsanā* "aus vollem Halse lachen, lauthals lachen"; HSS: *dila kholakara hãsanā, ucca svara se hãsanā* (XRS "lächeln"; McG "*vi-hasa* Brbh. to smile, to laugh gently"). Beleg s.o. unter *ghisapisa.* Vielleicht ist an der zitierten Stelle aber auch *vihãṛanā* (< skt. *vikhaṇḍana*) "quirlen; zerstückeln; vernichten" (nach HSS) gemeint (*vihãsa* liesse sich leicht als Verlesung für *vihãṛa* erklären), was als Synonym mit leichter Bedeutungsintensivierung zu *pīsanā* einen viel besseren Sinn ergäbe: *...pīsa rahī hogī yā vihãṛa rahī hogī.* – *sākāṅkṣa* adv. (skt. *sa-ākāṅkṣa*) "erwartungsvoll, heischend". vgl. HSS, ausserdem Apte, s.v. *ākāṅkṣa*: "looking at or towards; inquiry; expectancy". Beleg s.o. unter *bhiṛakanā.* – *sṭīkara* (E "sticker") "Aufkleber". (p. 46, Sp. 2 unten). – *himmata juṭānā* = *himmata karanā* oder *himmata bãdhanā* "Mut aufbringen". Auch nicht in XRS, HSS, BHK, offenbar neuerer oder umgangssprachlicher Gebrauch. *kisī taraha himmata juṭākara.* (p. 46, Sp. 1). – *hī*: stark einschränkend mit Wiederholung des Wortes, dem *hī* sonst einfach nachgestellt wird: *bāzāra hī bāzāra* "ein reines Geschäftsviertel". *usa jagaha to bāzāra hī bāzāra hai.* (p. 42, Sp. 1). – *honā*; *ho rahanā* (mit Dativ "seit"). "vergehen (Zeit)": *vivāha ko dasa varṣa ho rahā thā aura mātra cāra varṣa kī Priyā!...* "Seit der Hochzeit war [ein Zeitraum von] zehn Jahren vergangen, und (das erste Kind) Priyā war erst vier Jahre alt!...". (p. 43, Sp. 1).

Soweit mögliche Ergänzungen aus dem aktuellen grossstädtischen Hindi-Wortschatz. Weitere Zusätze, die aus den Texten eines Klassikers der modernen

Hindi-Prosa erarbeitet sind, ergeben sich aus meinen *Lexikographische[n] Notizen zur Hindi-Literatur, I: Yashpal*, in: *Toḥfa-e-Dil. Festschrift Helmut Nespital*. Ed. Dirk W. Lönne. Reinbek 2001, pp. 323-343, die 180 Stichwörter auflisten.

Die oben aufgeführten knapp vierzig Beispiele, die nur sechs Seiten Text moderner Kurzprosa entnommen und die in keinem der drei neuesten und vollständigsten Hindi-Wörterbücher verzeichnet sind, zeigen, wie Hindi als lebendige Sprache in ständiger rascher Veränderung begriffen ist. Sinn von Wörterbüchern ist es vor diesem Hintergrund auch, den jeweiligen Sprachzustand zu dokumentieren. Nicht zuletzt deshalb sollte die von Margot Gatzlaff-Hälsig herausgegebene neue umfangreiche Wörtersammlung in zukünftigen Auflagen ständig ergänzt und dem jeweils neuesten Sprachzustand entsprechend aktualisiert werden. Als Textbasis dafür können vor allem die Belletristik, aber auch Zeitungstexte oder mündliche Auskünfte von Muttersprachlern dienen.

Autor/Autorinnen und vor allem der Herausgeberin ist zu dieser bewundernswerten Arbeit zu gratulieren. Alle, die sich mit Hindi beschäftigen (und das nicht nur im deutschen Sprachraum): Sprachpraktiker, Sprachlehrer, Übersetzer, Wissenschaftler, können dieses neue Hilfsmittel nur begrüssen. Für den sprachpraktischen Alltag von Hindi-Muttersprachlern wird dieses Lexikon ebenso eine grosse Hilfe darstellen; auch für sie ist es konzipiert. Wir verdanken Margot Gatzlaff ein neues und unverzichtbares Hilfsmittel, das sich bald, ebenso wie ihr Deutsch-Hindi-Wörterbuch, als Standardwerk etabliert haben wird. Es sind ihm viele Neuauflagen zu wünschen.

Konrad MEISIG

HOFFMANN, Hans Peter: *Die Welt als Wendung. Zu einer Literarischen Lektüre des* Wahren Buches vom südlichen Blütenland (Zhuangzi). Wiesbaden: Harrassowitz, 2001. (Opera Sinologica; 13).

Das vorliegende Buch macht die Habilitationsschrift von Hans Peter Hoffmann, die 1999 am Seminar für Sinologie und Koreanistik in Tübingen angenommen wurde, einem breiteren Leserkreis zugänglich. Der Autor hat sich bisher mit der Übersetzung und Kommentierung moderner chinesischer Lyrik (Wen Yiduo, Gu Cheng u.a.) einen Namen gemacht und seit einem Jahrzehnt auf diesem Gebiet Monographien, Zeitschriftenartikel und einzelne Übersetzungen publiziert. Nun hat er sich erstmals einem antikchinesischen Text zugewandt. Da es in westlichen Sprachen nur wenig Literatur zum *Zhuangzi* gibt, die modernen wissenschaftlichen Ansprüchen genügt, durfte man dem vom Verlag seit Jahren an-

gekündigten und Ende 2002 erschienenen Buch mit einiger Spannung entgegensehen. Jetzt liegt es ansprechend und leserfreundlich gestaltet vor. Der Titel lässt allerdings nicht erkennen, dass es sich im wesentlichen um die tiefschürfende Analyse eines einzigen Abschnitts des *Zhuangzi* handelt, den Anfang von Buch 27 über die drei Redewendungen (*san yan* 三言), und um die Folgerungen, die sich daraus für die *Freude der Fische* (Schlussepisode von Buch 17) und für den *Flug von Peng* (Anfang von Buch 1) ergeben.

Die Welt als Wendung ist der Dekonstruktion (Derrida) verpflichtet, die sich als Gegenbewegung zu einer hermeneutischen und historisch-kritischen Literaturtheorie versteht. Sie versucht, den Geltungsanspruch einer Interpretation, die auf die Ermittlung von Sinn ausgerichtet ist, zu unterwandern[1] und die Aufmerksamkeit auf Strukturen der Sprache (Figurationen), auf rhetorische Gesten zu richten, indem sie vor allem den im Text angelegten Widersprüchen nachspürt. Dies führt dazu, dass Hoffmann den *Zhuangzi* als Einheit betrachtet und nicht als Kompilat, an dem mehrere Autoren über eine längere Zeitspanne geschrieben haben. Hoffmann stimmt mit Yang Liuqiao 楊柳橋 überein, der postuliert, dass wir die Grenzen der *Inneren-*, *Äusseren-* und *Gemischten Kapitel* aufbrechen müssen, um die Analyse an dem auszurichten, "was das Buch selbst mit den ‚drei Wendungen' [三言] als seine eigene Ausdrucksform zu erkennen gibt" (zitiert nach Hoffmann).

Es ist schwierig, sich mit dem Buch von Hoffmann auseinander zu setzen, da es sich hinter seinen methodischen Prämissen und einer eigenartig unfassbaren Sprache, die man in ihrem rhetorischen Duktus und ihrer ausgefallenen Metaphorik auch kaum paraphrasieren, höchstens zitieren kann, verschanzt. Aus der Sicht des Autors handelt es sich um den Versuch,

> die eigene, wissenschaftliche Sprache nicht von den Problemen der sprachlichen Fassbarkeit oder Unfassbarkeit der Welt auszunehmen. Im Gegenteil soll deutlich werden, wie sich diese Problematik, von der *Zhuangzi* massgeblich spricht, in die Darstellung ihrer selbst einschreibt. Anders gesagt: Eine Studie über *Zhuangzi* ist immer auch ein Teil des Problems, über das sie spricht. Diese Tatsache spiegelt sich in den konzentrischen Kreisen ihres Voranschreitens ebenso wie in den Wendungen ihrer Sprache, die sich bemühen, mit *Zhuangzi* die Welt aufgeschlossen zu halten. (S. 15)

Im Grunde genommen müsste man jedes einzelne Kapitel kritisch würdigen, statt dessen beschränke ich mich notgedrungen auf die Hauptpunkte, auf die Schlussfolgerungen, die der Autor mit seinen eigenen Worten zieht, und auf ein

1 Dazu passt ein Zitat, das HOFFMANN seinem Buch als Motto voranstellt: "Der Sinn eines Wortes ist nichts anderes als sein Sündenfall" (Henning BOËTIUS).

Beispiel, welches das methodische Vorgehen von Hoffmann im Einzelnen dokumentiert. Vorauszuschicken wäre, dass sich die Argumentationen des Autors fast ausschliesslich auf Passagen aus beliebigen, im Verlauf von fast zwei Jahrtausenden entstandenen, chinesischen Kommentaren stützen. An einigen Dutzend Stellen wird diskussionslos von der Übersetzung Watsons ausgegangen; die wenigen Stellen, die der Autor selbst übersetzt, sind in der Regel rätselhaft, z.B.: "Im Norddeich-Dunkel ist ein Fisch" für 北冥有魚, streckenweise muten sie wie dadaistische Gedichte an, allerdings tangieren sie die Interpretationen kaum und werden auch nicht weiter begründet. Da der chinesische Text zumeist nicht mitgedruckt wurde (hier in der Folge teilweise ergänzt), kann der Leser keinen unmittelbaren Vergleich mit dem Original ziehen.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil (S.17-75) grenzt Hoffmann eine literarische Lektüre von einer philosophischen Lektüre ab. Der Grundzug einer philosophischen Lektüre bestehe in der "Supplementierung des darstellenden Mediums", d.h. des geschriebenen Texts, der lediglich als (irrelevante oder sogar hinderliche) Ergänzung der Gedanken, die darin ausgedrückt werden, fungiere. Deshalb zeige die Philosophische Lektüre die Tendenz

> zu kurz bei den (Ambi-) Valenzen eines Textes zu verweilen und zu versuchen, ihrer selbstgestellten Aufgabe gemäss, direkt, d.h. zu schnell, die Figur, das Bild im Begriff zu fassen. Wenn diese Lektüre auf eine Wendung stösst, ist sie nicht an deren Qualitäten interessiert, sondern lediglich an ihrer Auflösung in Form und Inhalt. Oder sie vernachlässigt, wo möglich, den literarischen Charakter eines Texts und behandelt, was Literatur sein könnte, als Dokument. In beiden Fällen zeigt die philosophische Lektüre ein gewisse Hast, eine gewisse Scheu, ein gewisses Abhorreszieren vor der sich wendenden Trope. (S. 34)

Demgegenüber supplementiere eine literarische Lektüre das darstellende Medium nicht und widme sich der geduldigen und interpretierenden Entfaltung der Ambivalenzen des Textes.

Der Hauptteil des Buches – betitelt *Die Welt als Wendung in die Welt – Zur Tropentheorie bei Zhuangzi* (S. 76-293) – widmet sich den drei Wendungen *yuyan* 寓言, *z(c)hong* 重言 und *zhiyan* 卮言, die Hoffmann als *Wohnwort*, *Machtwort* und *Krugwort* übersetzt. Das erste Stück in Buch 27 gilt allgemein als eine der schwierigsten Passagen des *Zhuangzi* überhaupt und wurde bisher in der westlichen Sekundärliteratur im Gegensatz zu der neueren chinesischen Sekundärliteratur nur wenig beachtet. Der Anfang von Buch 17 lautet in der Fassung von Hoffmann:

> *Wohnwort* – Zehn und Neun
> Machtwort – *Zehn und Sieben*

Krugwort – täglich geht die Sonne auf
Ein Klang mit Himmels Mühlenend[2]

(Die Übersetzung der beiden letzten Zeilen, die dem chinesischen Text 卮言日出和以天倪 entsprechen sollen, ist überraschend.)[3] Da nun das sogenannte *Krugwort* um der Dekonstruktion willen auf den Thron gesetzt werden muss, postuliert der Autor – unterstützt durch einen Kommentar des Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692) –, dass Krugworte ein Sammelbegriff der beiden vorangehenden Wendungen seien, "ihr Wesentliches, ihr *Wendisches* sozusagen", und dass die drei Wendungen zu einer aufsteigenden Reihe gehören. Er interpretiert die vorkommenden Zahlen (十九,十七), die er als Prozentzahlen liest, *negativ*, d.h. als Anteile, die zur Vollendung fehlen, sodass 10%, bzw. 30% übrigbleiben und findet in der dritten Zeile im Zeichen *ri* 日 für Sonne (an der bezeichneten Stelle allerdings Adverb zu *chu* 出: täglich), für die er zunächst die Zahl 10 einsetzt, durch einen Analogieschluss die gesuchten 100%. Auf dieser Grundlage können die drei Tropen schliesslich als Arten des Sprechens identifiziert werden, die in zunehmendem Masse davon befreit sind, zuzustimmen oder abzulehnen (Hoffmann nennt das *die shi- und fei-losigkeit des Sprechens*). Damit ist das Krugwort als zentraler Einstiegsort, als zentrale Selbstaussage des ganzen *Zhuangzi* etabliert. – Dieses äusserst verkürzte Referat kann den verschlungenen Gedankengängen des Autors und der Fülle des zitierten Belegmaterials natürlich in keiner Weise gerecht werden.

Die Abhandlung über das *Krugwort* umfasst als Kernstück des Buches 150 Seiten, referiert ausgiebig Sekundärliteratur und stiftet zahlreiche Querbezüge. Es enthält u.a. ein Kapitel über *Krüge, Boote, Türen*; eine Interpretation der Begegnung des Konfuzius mit dem "Schwimmkünstler" (Buch 19), die *Vom Tauchgang des Heiligen* betitelt ist; Ausführungen über *qi* 齊[4] ("齊 *qi* als *Wirbel* und *Tür*") und *xuan* 玄; einen archäologischen Exkurs über das Wirbel-Motiv in der Chu-Kultur; die Bestimmung der *Krugworte* als Bedingung für das Ausschöpfen der Jahre (*qiong nian* 窮年) und schliesslich als Höhepunkt der Analyse: *Das Wort ‚Krugwort' als Krugwort – die nicht-paradoxe Selbstaufhebung als Tür.*

2 HOFFMANS "poetische" Übersetzungen verwenden in der Regel keine Satzzeichen (hier mit Ausnahme der problematischen Gedankenstriche).

3 Als Begründung für *Mühlenend* erfährt man, dass Ye Shuxian 叶舒宪 sich mit der bisherigen Erklärung von *tian ni* als "Grenze des Himmels" nicht zufriedengegeben und ni 倪 zeichenetymologisch mit der Bedeutung *Mühlstein* erklärt habe, **wie** bleibt offen. (An anderen Stellen wendet sich der Autor gegen etymologische Erklärungen.)

4 Ausgehend von der Stelle 不言則齊, 齊與言不齊, 言與齊不齊也, die HOFFMANN wie folgt übersetzt: "Ohne Worte eins/ Eins und das Wort nicht eins/ Das Wort und Eins nicht eins/ .

Nach Hoffmann ist das bisherige Verständnis von *zhiyan* im Ausgang von Guo Xiang bis in die Moderne hinein fast ausnahmslos von der Etymologie des Wortes geprägt. Die Stelle bei Guo Xiang lautet in der Übersetzung von Hoffmann:

> Der *zhi*-Krug neigt sich, wenn er voll, und wendet sich nach oben, wenn er leer ist und hält nicht am Vorangegangenen fest. Wenn man das mit Worten vergleicht, so ändern sie sich [entsprechend] mit den Dingen [...]. (S. 113)

Hoffmann entdeckt demgegenüber, dass Krugworte Träger einer Selbstaufhebung, eines Sinnwirbels sind:

> Zhiyan sind Worte, die aus dem Krug kommen, oder es sind die Krüge, Worte als *Krüge,* aus denen die reine, flüssige Bedeutung unversiegbar fliesst. (S. 127)

Sie sind nicht Metapher oder Symbol, die mit einer Philosophie des *Zhuangzi* in Einklang zu bringen wären. Die Kategorie *zhiyan* bezeichnet eine "reale Fähigkeit der Sprache". Die Dynamik des *Krugworts* entzieht sich vor allem dem Begriff:

> Es ist in der Lage, als Ding unter Dingen, mit ihnen in Frieden zu leben und dient gleichzeitig als Warnung, dass es sich keiner Form der einseitigen Anwendbarkeit, die immer Einschränkung wäre, beugen kann, ohne selbst zu vergehen. (S. 261)

Hoffmann sucht deshalb literarische Figuren, in denen sich nach seinen Worten ein *shi*- und *fei*-freier Raum öffnet. Er schreibt:

> **Wir müssten Figuren im Buch *Zhuangzi* nachweisen, die nicht nur Ambivalenzen und Mehrdeutigkeiten aufbauen, sondern so weitgespannt sind, dass sich in ihnen die Dichotomie der Welt in *dies* (此 *ci*) und *das* (彼 *bi*) aufhebt, indem sie nahtlos, und, um die Anforderungen auf die Spitze zu treiben, ohne paradox zu sein, sowohl das eine *(shi)* wie das andere *(fei)* bedeuten, selbst aber in diesem Raum mehr sind als die Summe der beiden fassbaren Teile, dass sie deren Differenz noch mit umfassen, ohne selbst wieder als Ganzes in den Prozess der Hierarchisierung zurückbiegbar zu sein.** Für eine solche Suche hilfreich und fruchtbar sind vor allem die von philologischen Ambivalenzen sich ableitenden **Divergenzen in den Kommentaren** (vom Autor hervorgehoben) und auch der nachweisbar kreisende, sich selbst aufhebende Gebrauch von Worten im Buch *Zhuangzi.* (S. 232)

Nun gilt es im *Zhuangzi* nach Worten, Satzteilen oder Sätzen zu suchen, die sich einer eindeutigen Sinnzuweisung entziehen, und die Hoffmann als *Tisch* bezeichnet, an dem jedermann seinen Platz findet. "Es ist nicht wichtig, dass etwas

Verschiedenes unter den Texten verstanden werden kann, es ist wichtig, dass sich auf diesen einen und darin *einigenden* Text jeder beziehen kann." Dieses Postulat wird an vier Beispielen entwickelt. Das erste Beispiel möchte ich etwas genauer unter die Lupe nehmen. Es handelt sich um einen Satz aus Buch 2 des *Zhuangzi*, der in der Übersetzung von Watson, die Hoffmann übernimmt, wie folgt lautet: "***The torch of chaos and doubt***, this is what the sage steers by"[5] (是故滑疑之耀,聖人之所圖也). Durch verschiedene Lesungen und Kommentare verbürgt, lasse diese Stelle einen Sinnwirbel erkennen. Chen Guying 陈鼓应 schreibt z.B. in seinem Kommentar:

> Für diesen Satz gibt es zwei *gegensätzliche* [Hervorh. v. Hoffmann] Erklärungen [...]: Eine lautet: Ein impliziter, unausgesprochener Glanz ist das, was der Heilige sucht. So heisst es im Kommentar von 德清 De Qing: "Wer die ‚Fackel von Zweifel und Chaos hochhält",[6] das bedeutet, dass einer sein eigenes Licht unter den Scheffel stellt, dass er die Dinge betrachtet, ohne sich selbst in den Vordergrund zu spielen. Der Heilige strebt also danach, über das Licht zu sprechen, ohne selbst zu glänzen.
>
> Die zweite lautet: Das trügerische Licht, das die Herzen der Menschen verführt und in Unordnung stürzt, das will der Heilige verwerfen. (S. 239f)

Dazu Hoffmann:

> Einmal also **sind** *Zweifel* und *Chaos* das *sich selbst verbergende Licht*, das sich in ihnen als das verborgene Licht des Weisen offenbart, die Fackel von Zweifel und Chaos ist also das Licht, das, positiv, von *Chaos* und *Zweifel,* von der Nicht-Verhaftung in die trügerische Beleuchtung der *shi*- und *fei*-Welt ausgeht.
>
> Zum andern haben wir, [...], ein Licht, das *selbsttrügerisch* und zu *bezweifeln* ist. Während im ersten Fall der ureigenste Inhalt, die wesentliche Emanation des Chaos *Licht* ist, erscheint im zweiten Fall als Inhalt dieses speziellen Lichts *Chaos*, im Lichte dieses Lichts verbreitet sich dessen Gegenteil: Dunkelheit.
>
> Der Gegensatz, der von dieser Formulierung ausgelöst wird, könnte gegensätzlicher nicht sein; der Wirbel wird von der philologisch und philosophisch motivierten Bevorzugung des Begriffs auf eine Eindeutigkeit reduziert, welche die spezielle *Krugwort*haftigkeit dieses Ausdrucks nicht nur nicht in Betracht zieht, sondern in genau das auflöst, was solche Figuren selbst aus der Welt schaffen: die Einteilung der Welt in *shi* und *fei*, in Gut und Böse und die damit verbundenen Probleme; [...]. Was dieser Ausdruck aber zu denken aufgibt, ist die untrennbare und ungetrennte Gleichzeitigkeit des Gegensätzlichen. (S. 240)

5 Hervorhebung von HOFFMANN. Bei WATSON steht allerdings nach *doubt* ein Gedankenstrich anstelle eines Kommas (Watson Burton, New York: Columbia University Press, 1968, S. 42).

6 "Um den Zusammenhang zu wahren, folgt wir (schreibt Hoffmann) an dieser Stelle der Übersetzung der Formulierung von Watson; selbstverständlich wären andere Formulierungen möglich, die jedoch an dem hier zu Sagenden nichts ändern würden."

Ich muss gestehen, dass mir der Zusammenhang dieser Kommentare mit der zitierten *Zhuangzi*-Stelle weitgehend unklar geblieben ist, streckenweise sind sie mir auch unverständlich. Es drängen sich jedoch die folgenden kritischen Bemerkungen auf:

- Hoffmann lässt mit Watson den Beginn des Satzes (*shi gu* 是故, "darum") weg und damit einen möglichen Kontext. Der Satz steht am Ende eines Kapitels, d.h. an ausgezeichneter Stelle, er formuliert vermutlich, wie häufig im *Zhuangzi,* eine grundlegende Schlussfolgerung und ist auf den Anfang des Kapitels bezogen.
- In der Übersetzung von Watson sind die Begriffe *Fackel* für *yao* 耀 und *Chaos* für *gu* 滑 zumindest klärungsbedürftig. Die Übersetzung von Watson impliziert wie jede Übersetzung hermeneutische Vorentscheidungen.
- Es gibt Herausgeber des *Zhuangzi*, z.B. Ma Xulun 马敘論 (1815-1970), die *tu* 圖 für eine Schreibvariante von *bi* 鄙 (verschmähen) halten.[7] Die gegensätzlichen Erklärungen von Chen Guying sind einzig durch diese Divergenz motiviert. Hoffmann spielt diesen Befund herunter – die zusätzliche Umdeutung des zweiten Teils des Satzes interessiert ihn, wie er selbst sagt, nicht. Seine Analyse stützt sich auf den ersten Teil des Satzes.
- Hoffmann begründet den Sinnwirbel an dieser und auch an anderen Stellen durch einen "Wirbel der Lesung, der Deutung und der Bedeutung zwischen genitivus subjectivus und objectivus"; dies führt nach seiner Meinung zu sich widersprechenden, sich selbst aufhebenden Deutungen des ersten Teils des Satzes. Der hier supponierte objektive Genitiv widerspricht allerdings den syntaktischen Untersuchungen des Antikchinesischen von Gassmann (Bern: Peter Lang, 1997). Hoffmann (gestützt auf von der Gabelentz) zitiert nur eine einzige Stelle im antikchinesischen Schrifttum *(Mengzi, 6B.7),* die den objektiven Genitiv belegen soll (sie könnte jedoch auch lokativisch interpretiert werden). Zumindest ist die Evidenzbasis ausgehend von nur *einem* Beleg ausserordentlich schmal. Leider nimmt der objektive Genitiv in den dekonstruktivistischen Bemühungen von Hoffmann eine Schlüsselstellung ein (vor allem auch in dem Kapitel *Die Freude der Fische,* in dem es zwischen Zhuangzi und Huizi um ein Missverständnis gehen soll, weil Zhuangzi "Freude an den Fischen" meint, Huizi hingegen "Freude der Fische" versteht). Bestreitet man die Existenz des objektiven Genitivs im Chinesischen und damit ein mögliches Schillern in den Genitivkonstruktionen mit 之, ist dem grössten Teil der Behauptungen Hoffmanns der Boden entzogen.

7 Bei KARLGREN steht unter Nr. 64, t'u: "This char. in the orthodox Shu version is sometimes a corruption auf 983e, *pi*, to despise."

- Eine hermeneutische Analyse des ganzen Kapitels (ein *Sündenfall der Sprache*, der im Rahmen der Dekonstruktion nicht legitim ist), könnte zum Schluss kommen, dass der Weise *(sheng ren)* das Chaos (hier besser: die Vermischung), sowie den Zweifel (hier besser: die Unentschiedenheit) begrüsst und damit die Welt erhellt. Dies sei kurz begründet: Zu Beginn des Kapitels wird das höchste Wissen der Menschen des Altertums gepriesen, nämlich, dass es ursprünglich Wesen und Dinge (wu 物) gar nicht gab, dass in der Folge zwar Wesen und Dinge, aber noch keine Grenzen (feng 封) zwischen ihnen entstanden, mit andern Worten, dass die Wesen und Dinge so vermischt waren, dass man über Identität oder Differenz nicht entscheiden konnte (gu 滑 entspricht vermutlich dem Begriff hundun 渾沌 in der Schlussepisode von Buch 7). Sobald in einem dritten Stadium sich Wesen und Dinge voneinander abgrenzten, entstand Annahme und Ablehnung, und der *Weg* wurde eingeschränkt. Diese ätiologische Konstruktion wird an drei Meistern Zhao 昭, Kuang 曠 und Hui 惠 exemplifiziert. Wenn Zhao die Qin anschlug, klang es vollendet, aber es gab eine Einschränkung (kui 虧) bezüglich des Universums potentieller Töne. Lehrer Kuang schlug unermüdlich seinen Taktstock und Huizi disputierte hartnäckig über die Beziehung zwischen den Attributen *hart* und *weiss*. Die drei Meister hatten sich in einen festgelegten musikalischen oder sprachlichen Ausdruck hinein verfahren und glaubten, damit die anderen Menschen zu erleuchten. Das Licht (*yao* 耀) des Weisen ist jedoch die Vieldeutigkeit – die Vermischung und die Unentschiedenheit. Dass der Weise Chaos (Vermischung) und Zweifel (Unentschiedenheit) gutheissen könnte, steht in schärfstem Gegensatz zu den konfuzianischen Idealen, denen die Lesung *bi* 鄙 (verschmähen) besser entsprechen würde. Wenn man die mögliche Ersetzung von 圖 durch 鄙 zugesteht, können tatsächlich Menschen konträrer Weltanschauung diesem Satz zustimmen und sich damit nach Hoffmann an einem *Tisch* – wobei der *Tisch* hier nur ein einzelner, vom Zusammenhang losgelöster Satz ist – vereinen, wenn sie es unterlassen, darüber zu streiten, wer recht hat.

Wohnworte und *Machtworte* sind für Hoffmann nur insofern von Interesse, als sie sich zu den *Krugworten* in Beziehung setzen lassen. Er handelt sie dementsprechend nur kurz ab (S. 263-293). Traditionell werden die *Wohnworte* als Metaphern – (anderswo)-wohnende Worte – und die *Machtworte (zhong yan* oder *chong yan*, *gewichtige* oder *wiederholte Worte)* als Zitate verstanden. In Bezug auf eine literarische Neulektüre der *Wohnworte* stützt sich Hoffmann auf die folgenden Sätze in 27,1: "*Wohnwort* – Zehn und Neun/ Leiht sich von draussen sprechend aus/ Der Vater wirbt die Braut nicht für den Sohn/ (寓言十九,

藉外論之。親父不為其子媒) und kommt nach der Beschreibung der Funktionsweise der *Wohnworte (Das Wohnwort als Heiratsvermittler* 媒 *mei)* zu der folgenden Schlussfolgerung: "In diesem Sinn ist es Aufgabe und Ziel der *Wohnworte*, ein Gespräch zu initiieren, aus dem sich beide Gesprächspartner ohne Gesichtsverlust, also in der Sprache Granets, ohne Zwang zur Vendetta, zurückziehen können."

Im dritten Teil des Buches (S. 294-375) verspricht Hoffmann "die bisher theoretisch festgestellte Wirkungsweise der *Zhuangzi*'schen Tropik an zwei konkreten Text-Beispielen vorzuführen und sie über eine noch ausstehende Literarische Lektüre zu belegen." Es handelt sich um *Die Freude der Fische* und den *Flug des Vogels Peng*, dessen Auslegung durch eine astronomische Spekulation gestützt wird. Darauf sei hier nicht weiter eingegangen, da sich die bereits geschilderte Problematik fortsetzt.

Das ungewöhnlich reichhaltige Literaturverzeichnis umfasst ca. 500 Titel chinesischer- und westlicher *Zhuangzi*-Literatur, allgemeiner sinologischer Literatur und moderner Literaturtheorie, insbesondere der Dekonstruktion.

Das Buch von Hoffmann kommt über weite Strecken nicht ohne gewagte Spekulationen aus. Verglichen mit dem grossen Aufwand, sind die Ergebnisse eng begrenzt, von fraglicher Relevanz und zudem oft methodisch zweifelhaft oder trivial. Immerhin wird man auf eine mögliche Tragweite der *Drei Redewendungen* im Buch 27 des *Zhuangzi* eindringlich aufmerksam gemacht und erfährt, was chinesische Autoren der achtziger und neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts darüber geschrieben haben. Wer vor allem Freude hat am Spiel der Sprache und an einem philologischen oder philosophischen Zugang weniger interessiert ist, dürfte *Die Welt als Wendung* trotz der angemeldeten Bedenken mit Gewinn lesen.

Alfred LEDER

KAEMPFER, Engelbert: *Werke. Kritische Ausgabe in Einzelbänden.* Herausgegeben von Detlev Haberland, Wolfgang Michel, Elisabeth Gössmann. München: Judicium Verlag, 2001. – ISBN 3-89129-931-1.

Wolfgang Michel und Barend J. Terwiel besorgten die beiden Bände Werke 1/1 und Werke 1/2 mit dem Titel *Heutiges Japan*. Detlev Haberland ist Herausgeber der Briefe von 1683-1715 unter dem Titel *Werke 2*.

Schriften und Briefe, alle basieren auf Kaempfers Manuskript, sind akribisch kommentiert und Werke 1/1 auch mit erläuternden Zeichnungen, Landkarten, Architekturen, zoologischen und botanischen Motiven u.a. illustriert.

Engelbert Kaempfer ist in Lemgo, Nordrhein-Westfalen, 1651 geboren und 1716 daselbst verstorben. Seine geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Studien charakterisieren ihn als Humanisten des 17. Jahrhunderts. Dank seines Rufes als hervorragender Mediziner engagiert ihn die Holländische Ostindien-Handelsgesellschaft als Arzt. In Nagasaki beziehungsweise auf Dejima ist er von 1690 bis 1692 tätig. Die zwei Jahre nützt er, so weit es ihm möglich war, zu einer erstaunlich aspektreichen Erkundung Japans. Die Begleitung der jährlichen obligaten Tributgesellschaft nach Edo waren für Kaempfer Forschungsreisen.

Ein Bild des Menschen Kaempfer vermitteln am direktesten die Briefe aus Nagasaki/Dejima mit den je nach Empfänger spontanen Äusserungen. Da schreibt er beispielsweise am 4. November 1690 an Jacob van Dam, einen Gönner, der den vorderen und mittleren Orient bereist und danach hohe Ämter in den Niederlanden hatte:

> Sobald ich hörte ein kleines chinesisches Schiff sei nach Batavia bestimmt, schien es mir geboten, in aller Eile ein Brieflein zu verfassen, in dem ich meine Fortschritte melden könnte, einerseits in der Gesundheit, anderseits mit Würfel, den ich in der Sprache und Schrift des hiesigen Volkes habe fallen lassen. Sie hat zwei Alphabete, [Hiro]gana und Katakana. Ich hätte sie Dir gerne geschickt, wenn es erlaubt wäre, so was den Zensoren unter die Augen zu legen, so dass ich es nicht einmal wage, die Begriffe in der Nationalsprache zu schreiben, ausser in einer fremden Sprache. Beide beherrsche ich ziemlich gut, und ich werde auch nicht müde, die Sprache eifrig zu gebrauchen und in der Form von Grammatik und Wortschatz zu erfassen, damit ich, umso besser gerüstet das botanische Stadion betrete.

Zu dieser Passage vier, auch allgemein gültige Hinweise: 1) Der Brief ist im Manuskript lateinisch. Kaempfer schrieb, wie Detlev Haberland bemerkt, drei Muttersprachen, nämlich Deutsch, Holländisch und Latein. Der Herausgeber druckt das Original und übersetzt es anschliessend in modernes Deutsch. – 2) Der aussergewöhnliche Wissensdurst, mit dem Kaempfer sich der fremden Sprache, dem fremden Volk zuwendet. – 3) Das diplomatische Geschick, mit dem Kaempfer sich nach der staatspolitischen Situation richtet. – 4) Der Forschergeist, der sich speziell in der Botanik zeigt. (Zur Botanik vgl. auch den Brief an van Dahm S. 426).

In einer Briefstelle eines holländischen Originals manifestiert sich ein weiterer Wesenszug des hochgebildeten Menschen. Im Herbst 1690 schreibt er aus Dejima an Wybrand Lycochton, Angehöriger der Kommission der Hollän-

dischen Gesellschaft für Persien. Da schildert er seine Reise von Siam nach Japan:

> Über zweieinhalb Monate sind wir in Stürmen und Unwettern, während der Himmel und die See ständig miteinander kämpften, vorangekrochen. O Ilias des Unglücks! Die ständige Angst und Not waren für uns noch nicht Unglück genug, da mussten auch Hunger und Durst dazukommen. [...] Wahrlich, diese Reise nach Japan und die während dieser ausgestandenen Unglücke waren mehr als sie Odysseus während seiner ganzen Irrfahrt erduldet hatte.

Und über Japan äussert er sich wie folgt:

> Die Höflichkeit und der Verstand dieser Nation sind grösser als ich früher geglaubt habe – auch die Strenge, mit der man uns beschränkt, kommen eher aus der Form und dem Geist der Herrschaft als aus Missgunst und niedriger Gesinnung.

Hiezu die Bemerkung: Zum einen zitiert er mit der Selbstverständlichkeit des Humanisten Ilias und Odyssee und zum andern überrascht nach dem Brief an van Dahm die neue Einsicht in die Organisation des japanischen Staates. Die Abschliessung Japans versteht Kaempfer als eine Politik der Einheit, die dem Land, dank dem seit den 1630er Jahren unterbrochenen Kontakt mit dem Ausland Frieden und Einheit gebracht haben.

Aus den Briefen allein, vermutet man anfänglich, liesse sich der Lebenslauf Kaempfers ablesen; im Personenregister und im Ortsregister finden sich Indizien für die Schwerpunkte. Da wären unter den Ländern Indien, Persien, Japan, unter den Personen Safii II, der persische Schah Suleimann, dann Ludwig Fabritius, Wybrand Lycochton und viele andere mehr. Haberland hält jedoch zur Überlieferungsgeschichte des handschriftlichen Nachlasses fest, die Quellenlage einer kohärenten biographischen Darstellung sei recht unbefriedigend, da Kaempfers Leben nur höchst ungleichmässig durch Briefe und persönliche Schriftstücke dokumentiert werde.

Haberland versieht die 182 Briefe mit erschöpfendnen Erläuterungen. In der Vorbemerkung schreibt er, viele Fragen wären allerdings unbeantwortet, da sich die Korrespondenz geographisch von Moskau bis Dejima und über Südafrika nach Lemgo erstrecke und wissenschaftlich, von der Slawistik über die Botanik bis hin zur Wirtschafts- und Geldgeschichte ausdehne.

Der vollständige schriftliche Nachlass wurde nach Kaempfers Tod 1716 vom Briten Sir Hans Sloane erworben und 1759 den Sammlungen des British Museum inkorporiert. Das Manuskript, d.h. die japanbezüglichen Texte sind die Basis der vorliegenden kritischen Edition. Eine erste englische Übersetzung aus dem Jahre 1727 mit dem Titel "The History of Japan" stammt von dem Schwei-

zer J. Caspar Scheuchzer; und erst fünfzig Jahre danach 1777/79 veröffentlicht Christian Wilhelm Dohm die deutsche Übertragung "Geschichte und Beschreibung von Japan. Aus den Originalhandschriften."

Über die äusserst komplexe Textgeschichte informiert Wolfgang Michel im Band 1/2 "Heutiges Japan" unter dem Titel "Struktur, Eigenschaft und quellengeschichtliche Position des Manuskripts". Für Buch 1, Kapitel 1 und 2 ist Barend J.Terwiel zuständig. Parallel angeordnete Auszüge aus dem Londoner Manuskript, aus "History of Japan" von Scheuzger und der Dohmschen "Geschichte und Beschreibung von Japan" ermöglichen die augenfällige Einsicht in die Textgeschichte, und darüber hinaus zeigt sich ein Aspekt der Arbeitsmethode Kaempfers.

Als Beispiel ein Textvergleich:

Das Londoner Manuskript:

> Umb die Meinung der Japaner von dem Uhr Zustande Ihres Reiches (:welches Sie ehemals vor den gantzen Erdboden gehalten: und selbiges bis auf heutige Zeitt beherrschet worden, mit unterscheid zu verstehen, so hatt man dessen historie und Zeitt rechnung in 3. Aeven abzutheilen, als in eine (1) Fabulöse, (2) Ungewisse, und (3) Wahrhaftige.

Scheuchzer übersetzt:

> The better to understand the opinion of the Japanese about the original state of their Country (which formerly they looked upon as the only inhabited part of the earth,) and the succession of their Emperors and Monarchs down to this present time, J have thought fit to divide the History and Chronology of the Empire, in three Area's, a fabulous, a doubtful and a certain.

Dohm übersetzt:

> Um die Meinungen der Japaner über den ersten Ursprung ihrer Nation, die sie als im Lande selbst entstanden angeben, und die verschiedne Folgen ihrer Kaiser desto begreiflicher zu machen, habe ich nötig gefunden, die ganze Geschichte und Chronologie von Japan in drei Epochen abzuteilen, die fabelhafte nemlich, die zweifelhafte und die gewisse.

Michel kommentiert die drei Versionen und weist im Speziellen darauf hin, es sei signifikant, wie Dohm sich stellenweise an den englischen Text hält.

In einem nächsten Abschnitt gibt Michel Engebert Kaempfers japanische Informanten an; unter den fünf wichtigsten ist Gen'emon Eisei zu erwähnen. Allerdings, so Michel, erwähne Kaempfer dessen Namen im Vorwort des Japan-Manuskripts nicht, erst in der überarbeiteten Form gehe er auf den jungen intelligenten Mann ein, ohne seinen Namen zu nennen. Als dann die Kaempferforscher die Abschrift einer japanischen Bürgschaft im Kaempfer-Nachlass der

British Library, sowie einen Eintrag im Tagebuch der Faktorei Dejima entdeckten, konnte der Informant 1990 identifiziert werden.

Nach den japanischen Gewährspersonen werden sechzehn europäische Fernostreisende im Um- und Vorfeld Kaempfers vorgestellt; danach folgt eine westliche "Japankunde" und eine östliche "Hollandkunde"; schliesslich werden auf dreissig Seiten alle von Kaempfer benutzten Schriften und Karten aufgelistet. Der Kommentarband ist ein Nachschlagwerk, das vor, während und nach der Lektüre des Textbandes "Heutiges Japan" konsultiert werden kann.

Der seit 2001 vorliegende Text (Werke 1/1) geht ausschliesslich auf das Manuskript Nr. 3060 der Sloane Collection der British Library zurück. Er ist in fünf Büchern, I – V von sechs bis fünfzehn Kapiteln gegliedert. Das Buch I trägt den Obertitel "Beschreibung des Reiches Japan insgemein"; Liber II "Von der Policey dieses Landes"; Liber III "De Statu Religionis Japonicae" Das ist von dem Heÿdenthumb oder Götzendienste der Japaner; Das vierte Buch beinhaltet: "Derer Ausländer Residence Nagasacki, derer Handel, Gewerbe, Accommodation, und was demselben anhängig"; Das Vte Buch schildert: "Des auctoris zwiefache Reise nach dem kaiserlichen Hoffe und Residenz Stadt Jedo".

Einige Passagen aus dem Buch V mögen einen Eindruck vermitteln von den präzisen Schilderungen und dem gelegentlich geistreichen Kommentar. Das Buch ist in fünfzehn Kapitel unterteilt, die zentralen Themen sind die zwei Reisen nach Jedo und die Audienzen beim Kaiser beziehungsweise beim Shogun Tsunayoshi. Gleich im ersten Kapitel gibt Kaempfer die Gründe an, warum eine Delegation der Niederländischen Handelsgesellschaft sich jährlich nach Jedo begeben müsse. Sie sei dazu verpflichtet wie einst die Portugiesen und ebenso wie die grösseren und kleinen Landesfürsten, die daimyo. Den Holländern sei zudem aufgetragen, einen Wundarzt zu engagieren und einen oder zwei Schreiber. Ebenso gehöre eine Anzahl Japaner zur Reisegesellschaft, die darauf zu achten hätten, dass die Europäer keine Gespräche mit Einheimischen führten und vor allem auch keine Kreuze, Bilder und Reliquien der Heiligen verkauften oder verschenkten. Die Japaner bis zum geringsten Diener seien unter Eid verpflichtet, alles Verdächtige zu melden. Kaempfer schreibt, er habe den Hofreisen in den Jahren 1691 und 1692 mit Vergnügen beigewohnt.

Von besonderem Interesse sind natürlich die Empfänge beim Kaiser:

> Der Kaiser begrüsste uns, hiess uns Platz nehmen, den Mantel ausziehen und fragte nach unserem Namen und Alter, dann hiess er uns aufzustehen, uns frei zu bewegen, zu tanzen, dann ein Liedlein singen, miteinander zu plaudern, ja sogar zu streiten. Danach hatten wir eine Familienzusammenkunft, ein Treffen unter Freunden aufzuführen und Abschiedsszenen darzustellen.

Von Kaempfer persönlich wollte der Kaiser erfahren, ob er je eine schwere Krankheit kuriert habe. Kaempfer antwortete, ja in Nagasaki, doch in Japan nicht, sonst aber überall, wo er gewesen sei. Über die holländischen Begräbnissitten informierte sich der Kaiser, wollte wissen, ob wir Götzen hätten wie die Portugiesen. Erstaunlich sind immer wieder die Fragen, bezüglich der westlichen Medizin. Von Kaempfer wollte der Kaiser Auskunft:

> Welche innerliche und welche ausserliche gebrechen ich vor die schwerste und geföhrlichste hielte? Wie ich den Krebss schaden, und wie die innerliche Apostemata tractirte? Ob ich nicht auch wie die Sinesische Doctores vor vielen 100 Jahren gethan die Artzneÿ zum langen Leben nachgesucht, ob nicht unsere Europäische Artzte etwas ausgefunden. Ich diente zur Antwort, dass unsere Artzte noch täglich studirten ein Medicament auszufinden, welches des Menschen Gesundheit biss zu einem hohen Alter erhalten möge! Er fragte: welches man von selbigen vor das beste hielte? antwort: das letzte allezeit vor das beste biss die Erfahrung ein anderes bezeugte. Frage: welches dan das letztere? Antwort: Ein gewisser Spiritus welcher beÿ mässigem Gebrauche die feuchtigkeiten flüssig hielte und die lebens geister aufmunterte und stärckte. Frage: wie selbiger genant? Ich wohl wissende, dass alles was beÿ den Japanern hochgeachtet, einen langen Nahmen und titul führte, antworte: Sal volabile Oleosum Sÿlvii. Nach etlichen weitere Fragen über dieses Lebenselixir verlangt der Kaiser, mit dem nächsten Schiff davon eine Probe zu senden.

Vor dem Antreten der Hofreise hält Kaempfer grundsätzlich fest, er wolle alle Vorgänge, alles was ihm jeden Tag Denkwürdiges begegne der Ordnung nach vorstellen und was zum besseren Verständnis nötig sei in wenigen Hauptstücken beschreiben. Was für die beiden Hin- und Rückreisen nach Jedo gilt, ist programmatisch für alle fünf Bücher.

Das Buch 3, gegliedert in sieben Kapitel über die unterschiedlichen Religionen in Japan, beginnt mit dem Satz:

> Wie unter allen Asiatischen Völckern und heÿden also ist unter diesem Volcke die freÿheit des glaubens, solange er der Weltlichen Regierung nicht schädlich fället, jeder Zeit zugelassen worden.

Danach erwähnt Kaempfer die Portugiesen, insbesondere die Jesuiten, die "Die Majestet dieses Reichs zur höchsten Inclementze angereitzet", und also des Landes verwiesen wurden.

In den ersten fünf Kapiteln gibt Kaempfer eine ausführliche Darstellung des Shinto, schildert den Kult, beschreibt die Schreinanlagen, erwähnt die Pilgerreisen, speziell jene nach Ise. Danach ein Kapitel, in dem er den Einfluss buddhistischer Glaubensformen behandelt. Caput VII ist überschrieben mit: "Von der Sjuto, das ist die Lehre oder Wege der Moralisten oder Philosophen." Es beginnt folgendermassen:

> Sjuto ist Krafft des Worts, der weg oder Methode der Weltweisen. Sjudo Sja oder pluraliter Sjudosjù sind ihre Philosophi, diese haben eigentlich keine Religion, suchen ihre Vollkommenheit und höchstes Gut in Zufriedenheit des Gemühtes durch ein tugendsames unstrafbahres leben und wandel, glauben keine andere, als die zeitliche straffe und belohnung, womit tugend und laster ihre eigene Nachfolger belohnen: so müsste man die tugend nothwendig üben, weil die natur muss zu einem guten leben alss Menschen, zum unterscheid der unvernünfftiigen thiere gebohren habe.

Diese Perspektive eröffnet ein weites Spektrum: Konfuzianismus, Seneca, Platon, die Stoiker, ja selbst die Christen werden in einen sinnvollen Zusammenhang gebracht.

Das Thema Religion behandelt Kaempfer unvoreingenommen, genau so objektiv wie jeden Gegenstand, der ihn interessiert, das will heissen "Beschreibung des Reiches Japan insgemein". Er arbeitete nach der "Methode des Weltweisen", und "Krafft des Wortes" hinterliess er ein realistisches Japanbild der Genroku-Zeit. Ausgespart sind allerdings aufgrund historischer Bedingtheit die Schönen Künste.

Elise GUIGNARD

KOMJATHY, Louis: *Title Index to Daoist Collections*. Cambridge, MA: Three Pines Press, 2002. – ii, 216 Seiten. – ISBN 1-931483-24-8.

Der *Title Index to Daoist Collections* entstand mit der Absicht, den Zugang zu daoistischen Textsammlungen übersichtlich und praktisch zu gestalten. Dazu wurden die entsprechenden aktuellen aber auch ältere Ausgaben und Kataloge kritisch ausgewertet und so konzise wie möglich dargestellt. Dabei sind die folgenden daoistischen Textsammlungen berücksichtigt worden:

- *Zhengtong daozang* ("Daoist Canon of the Zhengtong Reign")
- "Index to Daoist Manuscripts found at Dunhuang"
- *Daozang jiyao* ("Collected Essentials of the Daoist Canon")
- *Daozang jinghua lu* ("Record of Essential Blossoms of the Daoist Canon")
- *Daozang jinghua* ("Essential Blossoms of the Daoist Canon")
- *Zangwai daoshu* ("Daoist Texts Outside the Canon")
- *Qigong yangsheng congshu* ("Collected Works on Qigong and Nourishing Life")

Die Arbeit gliedert sich im Wesentlichen in zwei Teile, (1.) "Chinese Indexes" und (2.) "Pinyin Index", welchen eine "Introduction" vorangestellt und zwei "Appendixes" nachgestellt sind.

Die "Introduction" (S. 1-27) enthält eine knappe Darstellung der historischen Sammelausgaben daoistischer Schriften und ihrer Kanonisierung seit den Anfängen bis in die Gegenwart samt einführender Hinweise auf entsprechende Kataloge, Indizes, Konkordanzen, Bibliographien und aktuelle digitale Datenbanken. Die Bibliographie verzeichnet nicht nur die für diese Arbeit relevanten fachspezifischen Publikationen sondern auch allgemeinere Darstellungen, die für ein Studium daoistischer Texte und Praxis grundlegend sind. Damit kommt der *Title Index to Daoist Collections* auch den Bedürfnissen all jener entgegen, die eine einführende Darstellung dieses ebenso umfangreichen wie komplexen Textkorpus suchen.

Die chinesischen Indizes ("Part One: Chinese Indexes", S. 30-107) stellen die oben genannten Textsammlungen der Reihe nach dar:

- Der Index zum *Zhengtong daozang* (60-bändige Ausgabe, Taibei 1976) umfasst alle 1487 Titel, die im *Zhengtong daozang* und *Xu daozang* enthalten sind. Diese Titel werden in Reihenfolge der Numerierung von Kristofer Schipper, *Concordance du Tao Tsang* (Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1975) und in chinesischer Schrift aufgelistet. Synoptisch werden die Titelnummern nach Weng Dujian, *Daozang zimu yinde: Combined Indices to the Authors and Titles of Books in Two Collections of Taoist Literaure* (Beijing: Harvard-Yenching Sinological Index Series no. 25, 1935) und *Daozang tiyao* ("Descriptive Notes on the Daoist Canon"), ed. Ren Jiyu und Zhong Zhaopeng (Beijing: Zhongguo shehui kexue, 1991) beigestellt und die Faszikel-Nr. des Shanghaier Nachdruckes des *Zhengtong daozang* (1923-25) sowie Band-Nummer und Seitenzahl der 36-bändigen Ausgabe (Wenwu, 1988) ergänzt.
- Der "Index to Daoist Manuscripts found at Dunhuang" entspricht dem von Ōfuchi Ninji, *Tonkō dōkei: Zuroku hen*, Tokyo: Kokubu shoten, 1979. Es werden 100 Titel aufgelistet, geordnet nach Titelnummer, chin. Titel, Seitenangabe sowie Manuskript-Nr. nach Paul Pelliot und Sir Aurel Stein, ergänzt mit einigen Anmerkungen zur Identifikation bestimmter Manuskripte.
- Der Index zum *Daozang jiyao* folgt der 10-bändigen Ausgabe dieser Textsammlung von Chen Dali, Chengdu: Bashu, 1995. Es sind 315 Titel verzeichnet, geordnet nach Titelnummer, chin. Titel, Band, Seite. Der Index weicht damit ab von William Y. Chen, *A Guide to Tao-tsang Chi Yao*, Stony Brook, New York: Institute of Advanced Studies of World Religions, 1987,

welcher sich auf die 25-bändige, 309 Titel umfassende Kaozheng-Ausgabe (Taibei 1971) bezieht.

- Der Index zum *Daozang jinghua lu* folgt der Ausgabe von Ding Fubao (Nachdr. Hangzhou: Zhejiang guji, 1989) und enthält 100 Titel, geordnet nach Titelnummer, chin. Titel und Band. Seitenangaben fehlen, da die zugrunde liegende Ausgabe keine fortlaufende Paginierung aufweist (jeder einzelne Titel beginnt mit Seite 1).
- Der Index zur Textsammlung *Daozang jinghua* beruht auf der 125-bändigen Ausgabe (Taibei: Ziyou 1963) unter Berücksichtung eines aktualisierten Kataloges (Taibei: Ziyou 2002); es werden 107 Titel aufgelistet, die mit Titelnummer, chin. Titel (alternative Titel gemäss dem Katalog von 2002 werden ebenfalls genannt) und Band-Nr. dargestellt sind.
- Der Index zu den *Zangwai daoshu* bezieht sich auf die gleichnamige Ausgabe (Chengdu: Bashu, 1992) und korrigiert einige Fehler des entsprechenden Kataloges dieser Ausgabe (Bd. 36). Er enthält 991 Titel, die mit Titelnummer, chin. Titel, Band und Seite dargestellt sind.
- Der Index zur Textsammlung *Qigong yangsheng congshu* bezieht sich auf das gleichnamige Sammelwerk (Shanghai: Guji, 1990). Es listet 59 Titel auf, die mit Titelnummer, chin. Titel und Band verzeichnet sind.

Der Pinyin Index ("Part Two: Pinyin Index", S. 110-211) erschliesst die im ersten Teil katalogisierten Textsammlungen, indem die unterschiedlichen Titelnummern den konsequent alphabetisch angeordneten Titeln tabellarisch zugeordnet werden. Dadurch lässt sich mit einem Blick feststellen, welcher Text in nur einer oder in mehreren Textsammlungen zu finden ist. Die Wahl dieser alphabetischen Anordnung wird in der "Introduction" überzeugend begründet (S. 17).

Zwei Appendizes ("Appendixes" S. 214-216), "Texts in Available Volumes of the *Daozang jinghua*" und "Index to *Daozang xubian*" runden diese Arbeit ab.

Die von Louis Komjathy angestrebte Knappheit und Übersichtlichkeit der Darstellung sowie das handliche Format des Buches erforderten es, dass in den chinesischen Indizes (S. 30-107) die Titel nur in chinesischer Schrift ohne Pinyin-Umschrift wiedergegeben wurden, während im Pinyin Index (S. 110-211) eine ergänzende Wiedergabe der (teilweise gekürzten) Titel in chinesischer Schrift wegfiel. Da sich diese Arbeit an den Fachsinologen richtet, ist dies ebensowenig als Mangel zu werten, wie etwa das Fehlen eines nach Radikalen und Strichzahl geordneten Titelverzeichnisses (siehe S. 17). Verglichen mit anderen Titelindizes zeichnet sich Komjathys *Title Index to Daoist Collections* besonders durch seine übersichtliche Gliederung, die zahlreichen Querverweise und die Aktualität der bibliographischen Hinweise in der Einleitung ("Introduction", S. 1-27)

aus. Dabei folgt Komjathy stets der traditionellen Ordnung der einzelnen daoistischen Textsammlungen. Aufbau und Gestaltung dürften deshalb gerade auch Studenten der Sinologie den Einstieg in die daoistischen Textsammlungen nach dem aktuellen Stand der Forschung erheblich erleichtern, ohne dass damit der Gebrauchswert dieser Arbeit selbst für Experten geschmälert wäre.

Martin LEHNERT

MATZEL, Klaus & JAYAWARDENA-MOSER, Premalatha: *Singhalesisch. Eine Einführung.* 4., neubearbeitete Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001. XXXVII, 263 S., 1 Abb. – ISBN 3-447-0-4498-5. – € 48,-- / sFr 83,--.

Seit den monumentalen Anfängen, die besonders mit dem Namen Wilhelm GEIGER verbunden sind, ist die Erforschung der singhalesischen Sprache und Literatur im deutschsprachigen Wissenschaftsraum weitgehend eingeschlafen. Zu den wenigen Ausnahmen der letzten Jahrzehnte gehört die *Einführung in die singhalesische Sprache* des inzwischen verstobenen Klaus MATZEL [KM]. Seit seinem ersten Erscheinen 1966 hat dieses Lehrbuch zwei Neuauflagen erlebt und liegt nunmehr in einer von Premalatha JAYAWARDENA-MOSER [PJM] stark überarbeiteten Fassung unter neuem Titel vor.[1]

KM selbst hatte zu Lebzeiten keine neue Auflage mehr vorgesehen, sondern ein gänzlich neues Lehrbuch zu verfassen vorgeschlagen. Dass PJM entgegen diesem Plan sein "altes" Lehrbuch einer gründlichen Neubearbeitung unterzog, erweist sich, wenn man das vorgelegte Ergebnis betrachtet, als glückliche Entscheidung. PJM hatte bereits zur zweiten und dritten Auflage durch zahlreiche Verbesserungsvorschläge beigetragen und selbst zwei für den universitären Sprachunterricht gedachte singhalesisch-deutsche Glossare publiziert.[2] Sie ist Singhalesisch-Muttersprachlerin und langjährige Dozentin für Singhalesisch an der Universität Münster. Die Eigenständigkeit der vorliegenden 4. Auf-

1 Kurioserweise enthält die Neubearbeitung weder im Literaturverzeichnis, noch im Vorwort, noch im Impressum bibliographische Angaben der Original- und der beiden Neuauflagen. Das sei an dieser Stelle nachgeholt: 1. Auflage: Wiesbaden 1966 (Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg, Bd. 5); 2., verbesserte Auflage: Wiesbaden: Harrassowitz 1983; 3., verbesserte Auflage Wiesbaden: Harrassowitz 1987 (beide Neuauflagen ebenfalls in der Schriftenreihe des Südasien-Instituts, nicht aber die vorliegende Neubearbeitung). Die vom Rez. verwendete Seitenzählung bezieht sich auf die 3. Auflage.

2 *Grundwortschatz Singhalesisch-Deutsch*, Wiesbaden: Harrassowitz 1993, 2. Aufl. 1997; *Aufbauwortschatz Singhalesisch-Deutsch*, Wiesbaden: Harrassowitz 1996.

lage ist so hochgradig, dass die Angabe zweier Autorennamen durchaus gerechtfertigt ist.

Wie in der alten Fassung bestehen die einzelnen Lektionen aus einem Übungstext nebst Übersetzung, einem erläuternden Grammatikteil und umfangreichen Anmerkungen zu ausgewählten Wörtern und Phrasen des Übungstextes. Die Neubearbeitung bringt zusätzlich noch ein Verzeichnis der neu eingeführten Vokabeln nach jedem Übungstext und Übungsaufgaben nach jeder Lektion mit Schlüssel im Anhang. Von den ursprünglich 22 Übungstexten hat PJM nur 14 mehr oder weniger unverändert übernommen (Kap. 1-13; 16). Die restlichen Übungsstücke, sieben Fabeltexte und drei Zeitungsartikel, hat sie durch neue, eher alltagsbezogene Texte ersetzt. Leider ist dabei nur ein Beispiel für die sprachlich schwierige singhalesische Zeitungslektüre übriggeblieben (Kap. 18). Sehr zu begrüssen ist die Heranziehung eines Beispiels aus der Briefliteratur (Kap. 19). Aufgrund von zahlreichen Zusätzen der Co-Autorin sind die einzelnen Lektionen gegenüber der alten Fassung erheblich angewachsen; dafür ist die Kapitelanzahl von 22 auf 19 geschrumpft.

KMs Einleitung wurde neben geringfügigen Aktualisierungen und sprachlichen Glättungen um einen sehr nützlichen Abriss über die Lokalvarianten des Sgh. und ihre Verbreitungsgebiete (nebst Landkarte, S. XVIII f.) ergänzt. Die Neubearbeitung enthält fünf Anhänge: 1. einen Exkurs zu Lektion 10 (S. 235),[3] 2. einen komprimierten grammatischen Index (S. 236), 3. Lösungen zu den Übungsaufgaben (S. 237-240), 4. ein Literaturverzeichnis (S. 241-242) und 5. ein Wörterverzeichnis (S. 243-263).

Wie KMs Lehrbuch berücksichtigt PJMs Neubearbeitung sowohl die sgh. Umgangs- als auch die Schriftsprache. Die Behandlung beider Sprachformen erfolgt voneinander getrennt. Bis einschl. Kap. 12 wird nur die Umgangssprache vorgestellt. Der Übergang zur Schriftsprache erfolgt – wie in der alten Fassung – anhand von zwei Versionen desselben Übungstextes in Kap. 13. Ein grosser Vorteil der Neubearbeitung ist die durchgängige Verwendung der sgh. Schrift; KM hatte (vermutlich aus drucktechnischen Gründen) mit Ausnahme einer einführenden Vorstellung des sgh. Schriftsystems die wissenschaftliche Umschrift verwendet.

PJMs bedeutendste Leistungen sind die inhaltliche Erweiterung der grammatischen Erläuterungen sowie die Anpassung der MATZELschen Übungstexte und Beispielsätze an den aktuellen singhalesischen Sprachgebrauch.[4] Eini-

3 Es handelt sich dabei um einen weiteren Übungstext nebst Übersetzung und Vokabelverzeichnis, dessen Platzierung im Anhang dem Rez. allerdings unverständlich geblieben ist.

4 Auch inhaltlich hat die Co-Autorin durch kleinere Änderungen dem aktuellen politisch-

ge aufschlussreiche sprachsoziologische Bemerkungen und zahlreiche sprachgeschichtliche Erläuterungen verleihen dem Werk eine neue Tiefendimension. Ein Beispiel für die Aktualisierung des Sprachgebrauchs ist die Ersetzung des von KM verwendeten, in der heutigen Umgangssprache altertümlich oder sogar herablassend wirkenden *tamusē* als förmlich-höfliches Personalpronomen der 2. Pers. Sg. durch das nun gängigere *oyā*.[5] Die von der Sprechsituation abhängige Anwendbarkeit der überaus zahlreichen Personalpronomina (gerade der 2. Pers.) ist generell gemäss dem zwischenzeitlich erfolgten Sprachwandel neu dargestellt worden (KM, 30 f.; PJM, 14 ff.). Dieser Punkt erscheint besonders wichtig, da die korrekte Anrede des Gegenübers zu den schwierigsten und heikelsten Aspekten der sgh. Umgangssprache gehört. (Als "Taprobanologe", der mit KMs *Einführung* Singhalesisch gelernt hat, kann der Rez. selbst auf eine peinliche, wenn auch letztlich amüsant verlaufene Begebenheit einer "*tamusē*-Anwendung" gegenüber einem singhalesischen Kollegen zurückblicken.) Leider hat PJM versäumt, auf die stets als angemessen empfundene und daher gerade für Nicht-Muttersprachler zu empfehlende "Ausweichmöglichkeit" hinzuweisen, die Personalpronomina der 2. Pers. gänzlich zu vermeiden und statt dessen den Namen des Sprechpartners einzusetzen.

Haben Revision und Erweiterung der Textvorgabe KMs auch im Grossen und Ganzen sehr zur Verbesserung des Lehrbuchs beigetragen, so hat das Nebeneinander zweier Textschichten leider auch zu immanenten Unstimmigkeiten geführt: KM pflegte etwa enklitische Partikel wie *-da/-t* "und/Fragepartikel", *-yi* "ist", *-dī* "während" u. dergl. mit Bindestrich an das vorangehende Wort anzuhängen. In der Neufassung ist diese Schreibweise in den übernommenen Partien beibehalten worden, während in den von PJM ergänzten Passagen diese Partikel ohne Bindestrich mit dem Bezugswort verschmelzen. Auch hätte die Überarbeitung an einigen Stellen grundlegender ausfallen können. So hätte z. B. das einleitende Kapitel *Die singhalesische Sprache* (KM, S. 1, PJM; S. XVII) durch einen Hinweis auf die verschiedenen indischen Prākrit-Varianten, die ins singhalesische Prākrit eingeflossen sind, erheblich gewinnen können; statt dessen ist weiterhin von "einem [!] der nördlichen arischen Dialekte Indiens" als Vorstufe

kulturellen Umfeld Sri Lankas Rechnung zu tragen versucht: So ist etwa im Übungstext zu Kapitel 3 in KM von einer eher für die 60er Jahre typischen *samūpakāra samitiyē räsvīma* "Versammlung der Kooperativgenossenschaft" die Rede, was in der Neubearbeitung kurzerhand zu *taruṇa peramuṇē räsvīma* "Versammlung der Jugendbewegung" abgeändert wurde. Amüsant ist in diesem Zusammenhang die Änderung des Titels von Übungstext 12, der in KM noch "Das neue Radio" *(alut rēḍiyō-eka)* lautete, in der Neubearbeitung dagegen "Das neue Fernsehgerät" *(alut rūpavāhiniya)*.

5 Z. B. im Übungstext des 6. Kap. (KM, S. 53; PJM, S. 49).

der singhalesischen Sprache die Rede.[6] – Immerhin richtet sich die Neubearbeitung auch an "diejenigen, die das Lehrbuch zu Sprachvergleichen benutzen wollen" (PJM, S. XV).

Bedauerlicherweise ist das Literaturverzeichnis gegenüber KMs ausführlicher Bibliographie aus unerfindlichen Gründen stark gekürzt. Einige bedeutende wissenschaftliche Arbeiten von J. W. GAIR, H. GÜNTHER u. a. sind dem ebenso zum Opfer gefallen wie das schwer erhältliche aber wichtige sgh.-sgh. Wörterbuch *Śrī Sumaṅgala Śabdakoṣaya* von W. SORATA.[7] Einige Werke (auch Textausgaben) jüngeren Datums sind dagegen ergänzt; leider fehlt die sehr nützliche syntaktische Studie zu Guruḷugōmīs *Amāvatura* von P. WIJEMANNE.[8]

Dem *Komprimierten grammatischen Index* (Anhang 2) musste der ausführliche grammatische Index KMs (S. 158-162) leider weichen. Ersterer ist stark vereinfacht. Als Übersicht über die im Lehrbuch behandelten grammatischen Formen, Partikel und vor allem die Ausnahmefälle – die grosse Stärke des MATZELschen Index – eignet er sich nicht mehr.[9] Dies wird nur sehr partiell dadurch ausgeglichen, das das sgh.-deutsche Wörterverzeichnis (Anhang 5) gegenüber der alten Fassung um Seitenverweise zu jedem Stichwort erweitert wurde. Die Indizierung aller grammatischen Suffixe, unregelmässiger Verben usw. wäre zu begrüssen gewesen, schon um die Schwächen des *Komprimierten grammatischen Index* auszugleichen. Es haben jedoch nur wenige grammatische Wörter Aufnahme in den Index gefunden. So wird man etwa die zahlreichen unregelmässigen Formen des Absolutivs II von *yanavā* "gehen" vergeblich nachzuschlagen versuchen. Auch sind nicht immer alle wichtigen Belegstellen erfasst worden. Unter dem Stichwort *kō* (eigentl. Fragepartikel) fehlt z. B. der Verweis auf die Seiten 9 und 33, auf denen der häufige adhortative Gebrauch des Wortes behandelt wird.

Die auf die einzelnen Lektionen abgestimmten Übungsaufgaben, an sich eine willkommene Hilfe für den Unterricht, scheinen gelegentlich pädagogisch nicht sehr durchdacht zu sein. Teilweise gibt es mehrere mögliche Lösungen,

6 Auch hätten die Ausdrücke "arische Dialekte" und "nordindische Arier" ersetzt werden können.

7 2 Bde., Colombo 1952-1956.

8 Piyaseeli WIJEMANNE, *Amāvatura: A Syntactical Study*, University of Peradeniya 1984.

9 So erhielt man z. B. in KMs Index unter dem Stichwort *Absolutivum II* noch Verweise auf die Stellen, an denen die verschiedenen Bildungsweisen behandelt werden, sowie Listen der häufigsten unregelmässigen Formen und der wichtigsten Hilfsverben, mit denen das *Absolutivum II* die sogenannten "Zusammengesetzten Verben" bildet. In PJMs *Komprimiertem grammatischem Index* reduziert sich der Informationsgehalt auf "Absolutivum II: S. 40-44".

von denen allerdings in der Auflösung (Anhang 3) nur eine willkürlich herausgegriffen wurde.[10] In dieser Hinsicht grotesk ist Übungsaufgabe 4e: Die Aufgabenstellung lautet: "Bitte antworten Sie". Von den nachfolgenden Fragen lauten die ersten drei: *eyālā gedara yannē kīyaṭada?* "Um wieviel Uhr gehen sie nach Hause?", *dän velāva kīyada?* "Wie spät ist es jetzt?" und *lāccuvē pänsal kīyak tiyenavāda?* "Wieviele Bleistifte befinden sich in der Schublade?". Nicht das Geringste weist darauf hin, dass als richtige Antworten "Um 10 Uhr" *(dahayaṭa)* und "9.55 Uhr" *(dahayaṭa pahayi)* erwartet wird oder dass sich zwei Bleistifte *(pänsal dekak)* in jener, dem Leser völlig unbekannten Schublade befinden.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass PJM mit ihrer Neubearbeitung des MATZELschen Lehrbuchs eine trotz gewisser Mängel sehr brauchbare, aktuelle Einführung in die singhalesische Gegenwartssprache auf hohem wissenschaftlichem Niveau vorgelegt hat. Es ist das beste Lehrbuch des Singhalesischen, das dem Rez. bisher bekannt geworden ist. Auch als Einführung in die klassische singhalesische Sprache kann es empfohlen werden, obwohl dies nicht zu seiner Aufgabenstellung gehört. Aber durch die prinzipielle Nähe der modernen zur klassischen Schriftsprache und durch PJMs zahlreiche, auf ältere Sprachstufen Bezug nehmende Anmerkungen kann dieses Lehrbuch auf die Lektüre klassischer singhalesischer Literaturwerke vorbereiten, wenn ergänzend die einschlägigen grammatischen und syntaktischen Studien Wilhelm GEIGERs und weiterer Gelehrter herangezogen werden.[11]

Sven BRETFELD (Bern)

10 Übung 3b etwa gibt zu der Aufgabe: "Setzen Sie ein passendes Personalpronomen ein:" folgende drei Übungssätze: 1. ... *gedara yanavā*, 2. ... *ēka dannavā*, 3. ... *pota läbuṇē nädda*. Da das Verbum Person und Numerus unbestimmt lässt, könnte man jedes beliebige Personalpronomen an die Leerstelle setzen. Aus der Auflösung nehmen allerdings wir zur Kenntnis, dass der erste Satz zu *mama/api gedara yanavā* "Ich/Wir gehen nach Hause" ergänzt werden sollte, der zweite durch *eyā/eyālā* zu "Er/Sie/Es/Sie [pl.] weiss/wissen es" und Satz 3. durch *oyāṭa* zu "Hast du das Buch nicht erhalten?". Ähnlich ratlos steht man vor Aufgaben wie: "Bitte ergänzen Sie: *api pattarē ... nā̆*." (3a, Satz 3) – Was, so fragt man sich, haben wir *(api)* nicht *(nā̆)* mit der Zeitung *(pattarē)* gemacht? Gekauft? Weggeworfen? Verbrannt? Die richtige Lösung wäre "gesehen" *(bäluvē)* gewesen. (Dass *balanavā* neben "sehen" auch "lesen" heissen kann, erfahren wir übrigens erst in Lektion 6.)

11 Die Bibliographien PJMs und KMs [!] können hier als erste Orientierungshilfen dienen.

Älteste Indische Dichtung und Prosa. Vedische Hymnen, Legenden, Zauberlieder, philosophische und ritualistische Lehren. Ed. Klaus MYLIUS. Leipzig: Edition Erata, 2002. (1ère éd. Leipzig: Philipp Reklam jun., 1978.)

Le livre de Klaus Mylius, publié pour la première fois en 1978, n'a probablement plus besoin d'être présenté au public germanophone. Il s'adresse aussi bien à un public spécialisé d'indianistes qu'à un public plus large, s'intéressant à la littérature et à l'histoire des religions.

Le choix de textes regroupés dans ce volume recouvre la quasi-totalité de la période dite védique: soit une période qui s'étend d'environ 1200 avant J.C. jusqu'à 550 avant J.C., d'après la datation proposée par Mylius lui-même (p. 167). Ainsi, on trouvera des extraits traduits du sanskrit en allemand de quinze textes différents, allant du Rgveda, le plus ancien, jusqu'à certains Śrauta- et Gṛhyasūtras, les plus tardifs. Chaque passage est précédé d'une brève introduction contenant toutes les informations susceptibles d'intéresser le lecteur. Par exemple, le nom du poète ou le nom du mètre, lorsqu'il s'agit d'hymnes, l'appartenance à telle et telle école védique, ou encore des explications d'ordre littéraire, religieux, mythologique ou parfois social permettant de situer ces extraits dans leur contexte plus large.

En tête du recueil figure la traduction de quarante-neuf hymnes du Ṛgveda, parmi lesquels le lecteur trouvera tous les plus célèbres et les plus représentatifs de la collection. Pour ne citer que quelques-uns: 1.32, le meurtre de Vṛtra par Indra; 4.26-27, le rapt du Soma; ou encore 10.90: le Puruṣasūkta; on y trouvera aussi les fameux dialogues entre Purūravas et Urvaśī (10.95), Agastya et Lopāmudrā (1.179), ou encore la complainte du joueur de dés (10.34). Mais aussi des hymnes à caractère plus ritualiste, tels certains adressés à Soma, tirés du neuvième chant, ou à Agni (1.1 & 1.143).

Ensuite, on trouve une vingtaine d'hymnes de l'Atharvaveda: surtout des charmes magiques, comme on s'y attend pour l'Atharvaveda, mais aussi des hymnes philosophiques ou cosmogoniques, sans oublier le grand hymne à la Terre (12.1).

Les autres Vedas sont moins bien représentés: pour des raisons évidentes, on ne trouvera dans ce recueil aucun hymne du Sāmaveda (qui ne contient pratiquement rien de nouveau par rapport au Ṛgveda). Le Yajurveda, en revanche, semble un peu sous-représenté: seuls deux passages de la Taittirīya Saṁhitā du Yajurveda noir ont trouvé grâce aux yeux de Mylius.

Aucun passage des Āraṇyakas ne figure dans ce volume, en revanche un grand nombre de passages des Brāhmaṇas. De l'Aitareya Brāhmaṇa, la belle légende de Śunaḥśepa, du Pañcaviṁśa Brāhmaṇa, le meurtre de Namuci par

Indra, du Jaiminīya Brāhmaṇa, le rajeunissement de Cyavana par les Aśvins, et du Śatapatha Brāhmaṇa, la légende du déluge, ainsi que plusieurs autres passages traitant du rituel sacrificiel.

Les Upaniṣads sont quant à elles bien représentées, surtout la Chāndogya Upaniṣad. Ainsi, tous les passages fameux traitant de l'identité entre l'ātman et le brahman, l'histoire de Satyakāma, et les enseignements donnés à Śvetaketu par son père ont trouvé une place dans ce recueil de textes. Après la Chāndogya, on trouve (dans cet ordre) des extraits de la Kena, Kaṭha, Maitrāyaṇī, Śvetāśvatara et Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. Il est surprenant que Mylius n'ait pas fait figurer ces extraits dans l'ordre chronologique. En effet, la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad figure en queue de liste, bien qu'elle soit une des plus anciennes Upaniṣad. C'est d'autant plus déroutant que les passages de cette dernière que traduit Mylius traitent des mêmes thèmes que ceux qu'aborde la Chāndogya, comme l'identité entre l'ātman et le brahman. Il eût de ce fait été souhaitable de les faire figurer côte à côte, plutôt que d'insérer entre-deux des passages tirés d'autres Upaniṣads plus tardives, qui s'intéressent d'avantage au rituel sacrificiel.

Enfin, un passage tiré de l'Āśvalāyana Śrautasūtra, traitant du sacrifice, et un autre du Śāṅkhāyana Gṛhyasūtra, décrivant les rites de naissance, viennent clore ce recueil.

Cette collection de textes choisis est complétée par un "Nachwort" qui consiste en une brève et classique histoire de la littérature sanskrite, à laquelle Mylius n'a apporté que peu de changements depuis la première édition. Il y a notamment ajouté quelques noms d'auteurs de littérature secondaire qui ont entretemps contribué au progrès des études védiques, tout en précisant bien qu'il ne cherche pas à être exhaustif. Il est toutefois surprenant qu'il ne mentionne pas Thomas Oberlies, qui a récemment publié un ouvrage monumental sur la religion du Ṛgveda,[1] rédigé en langue allemande de surcroît.

Suivent un glossaire de termes sanskrits (surtout des noms propres, mais aussi quelques termes techniques), une liste des abréviations, et une notice sur la prononciation des termes sanskrits. La bibliographie est limitée aux éditions des textes sur lesquelles les traductions sont basées. Enfin, la table des matières est quelque peu plus détaillée que dans les éditions précédentes, surtout en ce qui concerne la Chāndogya Upaniṣad.

De façon générale, ces traductions sont fluides et extrêmement agréables à lire, ce qui est un accomplissement lorsqu'il s'agit de traduire ces textes souvent difficiles. Parfois, l'auteur avoue son incertitude, et le lecteur dans ce cas est

1 *Die Religion des Ṛgveda*, 2 vols, Wien: Gerold, 1998-99.

toujours renvoyé à la note 7: "Die Stelle ist etwas unklar, und es sind daher auch andere Deutungen möglich". A la page 98, on pourra peut-être objecter à la traduction de "schwarze Schlange" (serpent noir) pour traduire le terme kṛṣṇa-sarpa dans le Śatapatha Brāhmaṇa (3.120-128). En principe, kṛṣṇa-sarpa, un "composé sans paraphrase" ou avigraha-samāsa, désigne le cobra, et c'est bien cette espèce de serpent qui est désignée dans ce passage. À la page 112, dans la traduction des paroles que la mère de Satyakāma adresse à son fils dans la Chāndogya Upaniṣad 4. 4. 2, au lieu de "Jābāla aber heisse ich mit Namen...", il faudrait lire "Jabālā aber...". (Jabālā tu nāma aham asmi). La même remarque vaut pour le haut de la page 113.

Les notes concises et maintenues à un strict minimum complètent les informations utiles au lecteur, sans toutefois le submerger d'interprétations diverses. Parfois une tendance à l'interprétation naturaliste "à la Dandekar" se laisse entrevoir. Ainsi, dans le Ṛgveda 1.32.1 et 11, nous lisons qu'Indra, après avoir tué le serpent Vṛtra, libère les eaux qui étaient auparavant maintenues prisonnières par ce dernier. Mylius interprète cet épisode dans le sens qu'il les libère de la glace: "Das heisst, er befreite sie vom Eise".[2] À cette interprétation naturaliste, d'aucuns préféreront peut-être une interprétation cosmogonique du mythe.

La lecture de ce recueil permet au lecteur de se faire une excellente idée des différents concepts religieux de l'époque védique, et des changements considérables qui sont intervenus au sein de cette même époque. Ainsi, on voit qu'au moment où le Ṛgveda fut composé, les dieux étaient tout-puissants et le sacrifice était conçu comme une monnaie d'échange entre les hommes et les dieux. À l'époque des Upaniṣads en revanche apparaissent les notions nouvelles de réincarnation et d'ātman et de brahman, qui ne semblent plus guère laisser de place aux anciennes divinités védiques. Mais d'autre part, ce recueil révèle aussi l'étonnante continuité de la conception sacrificielle du monde, qui, bien au-delà des changements instaurés par les réflexions upaniṣadiques, se révèle être la véritable pierre de touche de la pensée brahmanique.

En bref, on ne saurait trop recommander la lecture de cette collection de textes védiques, et le lecteur en comprendra aisément les bonnes qualités si l'on dit que l'aspect le plus critiquable du livre est peut-être l'illustration de la couverture. On y voit la photo d'un bas-relief de pierre qui représente "der dreiköpfige Schöpfergott Brahman" (sic!). Non seulement Brahmā, sous la forme anthropomorphique qu'il revêt ici, n'est pas très védique, et ne mérite donc guère de figurer sur un recueil de textes védiques. Mais surtout, Brahmā a bien entendu

2 Voir p. 6, notes 3 et 5.

quatre têtes, mais la quatrième (située à l'arrière) est évidemment invisible sur un bas-relief!

Danielle FELLER

MYLIUS, Klaus: *Wörterbuch Pāli-Deutsch. Mit Sanskrit-Index*. Institut für Indologie: Wichtrach, 1997. – 438 Seiten. – ISBN 3-7187-0019-0.

Klaus Mylius, der hochverdiente Vedist und Sanskritist, auch Übersetzer einer Anthologie von Pāli-Texten,[1] hat ein *Wörterbuch Pāli-Deutsch* (abgekürzt MyWPD) vorgelegt. Es enthält, grob geschätzt, etwa 95% des Pāli-Wortschatzes. Seltene und unklare Wörter sind in aller Regel nicht aufgenommen. Dafür ist der Grund- und Aufbauwortschatz des Pāli überschaubar in synchroner Darstellung präsentiert. Etymologische Hinweise auf das vedische und klassische Sanskrit werden zumeist gegeben.

Es handelt sich um ein Handwörterbuch ohne Stellenangaben. Als solches kann und will es das CPD,[2] das, den Angaben im Vorwort gemäss, "gründlich ausgewertet wurde", nicht ersetzen. Im Vergleich mit dem PED hat MyWPD den Vorzug der grösseren Übersichtlichkeit; andererseits enthält PED, von den Stellenbelegen abgesehen, Einträge, die bei MyWPD nicht zu finden sind. MyWPD macht also das PED nicht überflüssig, auch nicht das ältere, aber immer noch mit Gewinn benutzbare Wörterbuch von Childers (dazu H. Kern: *Toevoegselen op 't Woordenboek van Childers*, Amsterdam 1916; beide Werke von Mylius nicht erwähnt). Doch bietet MyWPD jedenfalls einen viel umfangreiche-

1 *Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus* (Reclam Universalbibliothek Nr. 3420), hrsg. v. Klaus MYLIUS, Stuttgart 1998 (Leipzig 1983[1]). Hier abgekürzt als MyÜ.

2 *A Critical Pāli Dictionary*, begun by V. TRENCKNER, Copenhagen 1924 ff. Die im Folgenden genannten Pāli-Wörterbücher und -Glossare sind: PED = *Pali-English Dictionary*, ed. by T. W. Rhys DAVIDS and William STEDE, London [1]1921-25 (repr. New Delhi [1]1975). – Childers = Robert Caesar CHILDERS, *A Dictionary of the Pali Language*, London [1]1875 (repr. New Delhi 1979). – CSCD = "Dictionary" [Pāli-English] auf der *Chaṭṭha Saṅgāyana CD-ROM, Version 3, from Dhammagiri*, Vipassana Research Institute. – Buddhadatta = A. P. BUDDHADATTA, *Concise Pāli-English Dictionary*, Colombo 1968 [preface 1949]. – Dines ANDERSEN, *A Pāli Reader with Notes and Glossary*, London 1917 (3rd, rev.; repr. Kyoto 1968). – Manfred MAYRHOFER, *Handbuch des Pāli mit Texten und Glossar*, 2 Bde., Heidelberg 1951. – Guṇapāla VĪRASĒKARA, *Pāli śabda kōṣaya (Pāli – Siṃhala – Iṃgirisi)*, Koḷaṁba [1]1968. – Konow/Andersen = *Lexicography, Words beginning with s*, by Sten KONOW, revised and enlarged by Dines ANDERSON [sic!], in: *JPTS* 1909, pp. 1-235.

ren Wortschatz als Childers oder auch Buddhadatta und Vīrasēkara, und erst recht als ältere Anthologie-Glossare wie Andersen und Mayrhofer. Eine gewisse Konkurrenz ist für MyWPD seit kurzem durch das digitale *Dictionary* auf der Chaṭṭhasaṅgāyana-CD (CSCD) entstanden, aber auch hier gilt, dass eins das andere nicht ersetzen kann, sondern nur ergänzen.

Um das neue Pāli-Wörterbuch zu erproben, habe ich seine Einträge mit vier Texten aus unterschiedlichen Literaturbereichen verglichen, und zwar mit dem Ambaṭṭha-Sutta des Dīghanikāya (DN Nr. 3, 1.87-110) und dem Cūḷa-Māluṅkyā-Sutta des Majjhimanikāya (MN Nr. 63, 1.426,6-432,4), also zwei kanonischen Lehrtexten, ferner mit dem Anfang des Dhammapada (bis Vers 32), also einem Spezimen kanonischer Asketenlyrik, und schliesslich mit dem Atītavatthu des Nigrodhamiga-Jātaka (Jātaka Nr. 12, Jāt 1.149, 16-153,13), also einem häufig gelesenen narrativen Text (wobei berücksichtigt werden muss, dass MyWPD "nicht alle der hier [d.i. in den Jātakas] singulär vorkommenden Wörter aufgenommen" hat; Vorwort p. 5, n. 3). Um das Ergebnis gleich vorab zusammenzufassen: MyWPD ist zwar nicht vollständig, seine Vorzüge liegen jedoch in der Klarheit und leichten Benutzbarkeit. Wenn ein Student sich mit seiner Hilfe auf die Unterrichtslektüre vorbereitet, wird er das Allermeiste damit erfassen. Es bleibt aber ein Rest, der weitere philologische Hilfsmittel erfordert. Ich könnte mir vorstellen, dass MyWPD sich im deutschsprachigen akademischen Pāli-Unterricht schnell als Standardwörterbuch etablieren wird. Auch für die praktischen Zwecke gläubiger Buddhisten, die Pālitexte lesen, ohne dabei wissenschaftliche Ambitionen zu verfolgen, scheint mir das neue Pāli-Wörterbuch empfehlenswert. Grosser Wert wurde vom Verlag auf die ebenso robuste wie repräsentative Ausstattung gelegt

Das Werk hat bereits positive Würdigungen erfahren,[3] denen ich mich durchaus anschliessen kann. Ich möchte mich daher im Folgenden auf eine Liste von Addenda und Korrigenda beschränken, die ganz überwiegend das Korpus der oben genannten Probetexte betreffen und im übrigen aus der universitären Unterrichtspraxis gewonnen sind. (Dabei bedeutet add. "zu ergänzen in MyWPD", corr. "zu korrigieren".)[4]

3 Andreas BOCK-RAMING in *Indo-Iranian Journal* 41 (1998):385-387; Margot GATZLAFF in *Sprachtypol. Univ. Forsch.* (STUF) 52, 3/4 (1999):414 f.

4 Abkürzungen nach CPD und BECHERT, Heinz (ed.), *Abkürzungsverzeichnis zur buddhistischen Literatur in Indien und Südostasien* (SWTF: Beiheft, 3), Göttingen 1990. Ausserdem: Be-dig = digitalisierte Ausgabe von Be, enthalten auf der *Chaṭṭha Saṅgāyana CD-Rom, Version 3, from Dhammagiri*, Vipassana Research Institute. – Cj-dig = digitalisierte Ausgabe von Cj (singhalesische Ausgabe des Tipiṭaka der Buddha Jayanti Tripitaka Series) im Internet unter: <http://jbe.gold.ac.uk/pali/Win95/>. – Renou = RENOU, Louis, *Notes critiques ad Dīghanikāya,*

agyāgāraṃ. add. (skt. *agny-a(/ā)gāra*) "a house where fire is kept" (CPD, PED, Childers); "peut-être, cuisine', comme l'implique CPD", Renou, p. 450); anders R.O. Franke (DN-trsl., p. 99, mit n. 4): "Feuer-Altar". DN I 101,22.

acchati. DN I 101,23. "Verstärkung des finiten Verbs" ist bei MyWPD missverständlich ausgedrückt. *acchati* wird als finites Verb – entweder alleinstehend oder in Verbindung mit dem Partizip Präsens oder Absolutivum – konstruiert, aber nicht in Verbindung mit einem anderen finiten Verb.

anattamano. add. "dissatisfied" (CPD, Childers; nicht in PED), "displeased, discontented" (CSCD). DN I 90,24. In MyWPD allerdings *an-* ("neg. Präfix vor Vokalen") und *attamana* einzeln aufgeführt.

anabhisambhuṇamāna. add. "unfähig zu (etw.)", Sv erklärt mit *asahamāna* und *asakkonta*; cf. CPD, s.v. *abhisambhuṇāti*. DN I 101,3.

anavaya. corr. "finished (master), experienced (in)" (CPD), "perfectly acquainted with, versed in" (CSCD), "lückenlos beschlagen (in)" (Franke), geht haplologisch zurück auf < *an-avayava* "in whom there is nothing fragmentary" (CPD; skt. *avayava* "Glied; Teil"; in CPD aber auch noch zwei andere Worterklärungsvorschläge). DN I 88,7. Bei MyWPD statt "(vgl. skt. *avaya*) vollständig" lies "(vgl. skt. *avayava*) vollständig beschlagen/versiert (in)".

anālaya. corr. Statt "Abneigung (gegen)" lies "unabhängig, wunschlos" ("free from desire", CPD; "free from desire or attachment", CSCD). Vgl. auch die weiteren Bedeutungen im CPD.

anupapanna. add. "nicht ebenbürtig" (Franke), "not accomplished; not of pure descent" (CPD, nicht in CSCD, obwohl im Text von Be-dig). Statt *anuppanno* (Ee) ist DN I 97,22 mit Cj Be Be-dig Se *anupapanno* zu lesen, vgl. Sv: *anuppanno* [!] *ti khattiya-bhāvaṃ appatto, aparisuddho ti attho*. Die Korrektur wäre nachzutragen auch in Yamazaki und Renou.

anupubbena. add. Die Bedeutung "in course of time, later" (CPD, PED; "im Lauf der Zeit", Mayrh-PGr) wäre bei MyWPD (und CSCD) zu ergänzen. Vin I 8,32.

abhāva. add. m. "Nicht-Sein, Nicht-Existenz"; und *abhāvaṭṭha* skt. *a-bhāva-artha* (Mayr-PGr). Jāt II 185,4: *hutvā abhāvaṭṭhena aniccataṃ na jānanti*, "Sie kennen nicht die Unbeständigkeit infolge des Aufhörens der Existenz." (Dutoit II, p. 214).

abhisajjati. add. "to take offence" (CPD), zu √*saj*, *sañj*, "hängen"; "als Kränkung hängenbleiben; (oder:) gekränkt werden, Anstoss nehmen" (SWTF, s.v. *abhi-ṣaj*). "to be angry" (CSCD) bleibt zu vage. DN I 91,28.

avusitavat. add. (√*vas*) "schlecht erzogen, ungezogen"; "ungebildet" (Franke-DN-trsl.; Sv I 255,19 erklärt mit *asikkhita* und *appassuta*). Nicht in CSCD. DN I 90,20. Und: *avusitatta* "Ungezogenheit; Unbildung". DN I 90,22.

assapuṭa. corr. "Aschebeutel", "a bag (purse) containing ashes" (CPD), "aschbak" (Kern: *Toev*). (ved. *āsa* > **āsya*, etymologisch zu nhd. "Asche", + *puṭa*). Nicht in CSCD. DN I 98,11. Warum will MyWPD (übrigens auch Renou, p. 449) mit "(< *aṃsa*) Rucksack" wieder zurück zum Ansatz des PED? Die auf die Erklärung der Sv (*bhasma-puṭena* I 267,21) zurückgehende lectio facilior *bhassapuṭena* ist übrigens im Ambaṭṭha-Sutta nur bei Se und nur an den beiden Wiederholungsstellen DN I 98,24 und 99,2 belegt.

sutta 1-3, in: *BEI* 5 (1987):419-451. Yamazaki = YAMAZAKI, Moriichi, *Some Remarks on the Dīgha-nikāya of the Pali Text Society Edition*, in: *Buddhist Studies (Bukkyō Kenkyū)* vol. 27, (March 1998):137-185.

āpucchati. add. auch "sich verabschieden", "to bid farewell, take leave" (CPD), "na afscheid genomen te hebben" (Kern: *Toev*), "to take leave of, to bid adieu" (CSCD). *rājānaṃ āpucchitvā pakkamiṃsu*. Jāt I 150,15.

āraka. add. adj. "weit entfernt von", "distant, far from, away from" (CPD). Bei MyWPD nur das ind. *ārakā*. DN I 102,14.

āvaṭa (und *anāvaṭa*). add. nt. "Bedeckung", "Sichtabschirmung", "Pardā" ("geen toegang, afsluiting", Kern: *Toev*); "Scheidewand" (Franke); Sv I 267,12 erklärt mit *nivāraṇaṃ*: *brāhmaṇakaññāsu nivāraṇaṃ bhaveyya vā no vā ti*. DN I 97,16 und 98,1 (zu ergänzen bei Yamazaki, p. 149: statt "anavaṭaṃ" lies in Ee "anāvaṭaṃ"). In CPD s.v. *āvaṭa* die Stelle aus dem Ambaṭṭha-Sutta falsch als Adj. aufgeführt, richtig jedoch unter *anāvaṭa* (wenn auch mit ungenauer Übersetzung). Bei MyWPD (und PED, CSCD, Buddhadatta, Vīrasēkara) nur als Adjektiv.

āsaṅkati. Die Form *āsaṅkittha* (skt. *ā-śaṅk-iṣ-ṭa*) ist IV. Aorist, Medium 3. Sg. *mā... āsaṅkittha mahārājā 'ti* "Der Grosskönig argwöhne nicht...!" Jāt I 151,20. Konstruktion (mit höflichem Prohibitiv der dritten Person) wie skt. *mā sma bhavatyo bhaiṣuḥ* "Die Damen sollen keine Angst haben!" (Daśakumāracarita, ed. Kāle, p. 135, Zeile 5, vgl. Speijer, Skt.-Syntax § 353). Geiger, Pāli § 159,IV; im CPD s.v. *āsaṅkati* für dieselbe Jāt-Stelle falsch als "2." Pers. Sg. med. bezeichnet.

āharati. add. "mitteilen, sprechen, erzählen" (Mayrh-PGr), "to tell" (CPD, CSCD), "verhalen" (Kern: *Toev*); *atītaṃ āharati* "to relate a story" (Childers), wie am Beginn eines *atītavatthu*, etwa Jāt II 175,21 und saepissime. In MyWPD nur "zitieren, rezitieren, wiederholen" (vgl. PED "recite, quote, repeat").

ibbha. Zu ergänzen ist die Bedeutung "Knecht", "Lakai" ("menial", PED, CSCD) als Schimpfwort für die Śramaṇas. Vgl. Kern: *Toev*, s.v. *ibbha-vāda* "'t iemand ... een geringen kerel noemen". Diese Bedeutung ist sogar die ältere gegenüber "reich", durch die sie in jüngeren Texten verdrängt wurde, nach C. Caillat: *Pāli ibbha, Vedic íbhya**, in: *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner*, ed. L. Cousins, A. Kunst, K.R. Norman, Dordrecht/Boston 1974, pp. 41-49. DN I 90,15 ≠ 103,16.

uggirati. Im Bedeutungsansatz "*Hand Arm* erheben" (MyWPD) ist *Arm* durch *Waffe* zu ersetzen. Der Eintrag erklärt sich wohl als Übersetzungsfehler von CPD "to lift, raise (hand, arms)". An den im CPD gesammelten Stellen wird *uggirati* nur für die Hand bzw. Handfläche oder verschiedene Waffen gebraucht. Vgl. Mayrh-EWA: √*gar* "ausholen (zum Schlag), aufheben (Waffe)", klass. Skt. *ud-gūrṇa* "emporgehoben". Nicht in CSCD. *āvudhāni uggiritvā* Jāt I 150,10.

upaṭṭhapeti. (= *upaṭṭhāpeti*) u.a. "to fetch, to bring, procure" (CPD). Zu ergänzen wäre bei MyWPD die Bedeutung "holen". MN I 429,4.

ekaṃsa. In MyWPD s.v. [1]*ekaṃsa* und [2]*ekaṃsa* sind skt. *aṃśa* "Teil" und *aṃsa* "Schulter" verwechselt; unter [1]*aṃsa* und [2]*aṃsa* jedoch richtig. Unter [2]*ekaṃsa* wäre nachzutragen "*ekaṃsena* mit Sicherheit, sicherlich, gewiss" ("certainly, definitely", CPD), (z.B. *ekaṃsena maritabbe sati* Jāt I 150,23). In CPD s.v. [2]*ekaṃsa* lies *aṃśa* (statt *aṃsa*).

katipāha. corr. Statt *katipāhan* lies *katipāhaṃ* "für einige Tage". Jāt I 152,11.

kandamūlaphalabhojana. Das CPD entscheidet sich für die Bedeutung "Früchte in Form von Knollenwurzeln essend". Ich würde doch wieder zu der Auffassung von R.O. Franke "von (ausgegrabenen und gesammelten) Knollen, Wurzeln und Früchten lebend" (DN-trsl., p. 99) und T.W. Rhys Davids (DN-trsl., p. 125) zurückkehren, *kandamūlaphala* als Dvandva zu interpretieren, da Avś 1.208,8 (und öfter), in vergleichbarem Kontext, das Kompositum *pha-*

lamūlāmbubhakṣa ganz parallel gebildet ist und dessen Vorderglied keinesfalls als Tatpuruṣa analysiert werden kann, das ganze vielmehr "sich [ausschliesslich] von Früchten, Wurzeln und Wasser ernährend" heissen muss.

karoti. Die Bedeutung "vergleichen" (jd. Akk. mit jd. Instr.) wäre bei MyWPD, aber auch im CPD nachzutragen. DN I 98,7: *iti kho Ambaṭṭha itthiyā vā itthiṃ karitvā purisena vā purisaṃ karitvā khattiyā va seṭṭhā hīnā brāhmaṇā.* Franke, DN-trsl., p. 97: "So stehen also, Ambaṭṭha, in der Tat, mag man nun das weibliche Geschlecht mit dem weiblichen und das männliche mit dem männlichen vergleichen, die Adligen über den Brahmanen." Auch Rhys Davids, DN-trsl., p. 120: "...whether one compares women with women...". Sv I 267,17 kommentiert *karitvā* mit *pariyesitvā* "untersucht habend".

kāja. Nicht "Deichselstange; Holzhammer" (MyWPD), sondern "Tragholz", cf. CPD (auch in CSCD) und unten, s.v. *khārividha*.

kucchi. "ved. *kukṣí* m, skr. *kukṣī* f" (MyWPD). Hier wäre anzumerken, dass auch im klassischen Skt. (z.B. Ragh. 10.65) *kukṣi* mask. gebräuchlich ist.

kutta. Ist mit Sv I 274,17 (*kappita*), Kern (*Toevoegselen*, p. 156) und H. Smith (Sadd., p. 1327, vgl. auch T. Oberlies, IIJ 38, 1995, p. 118) auf skt. *kḷpta* zurückzuführen, "künstlich zurechtgemacht", spez.: "geflochten", wie in *kuttavāla*. Nicht in CSCD. DN I 105,9 *kutta-vālehi vaḷavā-rathehi*.

kulala. "Falke oder Geier" (MyWPD), nach Abh 637. Die Herleitung von skt. *kurara* (Lit. bei T. Oberlies, IIJ 38, 1995, p. 118; zu ergänzen ist H. Berger, Rez. zu Lüders, *Urkanon*, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen, 210 [1/2], 1956, p. 99) führt dagegen zu der Bedeutung "Meeradler" (Mayrh-EWA, Bd. III, p. 109), bzw. (mit Apte: "osprey" und Berger, loc.cit.) "Fischadler", Pandion haliaetus; vgl. auch *kulāla* "Eule", Phasianus gallus (Mayrh-EWA, p. 111). MN I 429, 28.

khārividha. Nicht "Tragkorb" (MyWPD), sondern "Schulterjoch, Tragholz", vgl. Kern: *Toev*, p. 148, s.v. *khārikāja*: "een schouderjuk om een vracht van een *khārī* te dragen". Das Hohlmass *khārī(i)* (Abh 483, ved. *khārī́*) wird von Buddhaghosa (Sv I 269,1) erklärt als die Requisiten eines Asketen, was für diese Stelle als Konkretisierung zu verstehen ist: "ein *khāri* [hier im Ausmass von/bestehend aus den Asketenrequisiten]". *vidha* ist Synonym zu *kāja* "Tragholz". *-vidham* (Be) ist DN I 101,4 lectio difficilior gegenüber *-vividham* (Ee Se) und *vivadham* (ved. *vivadhá* "Tragholz", wofür Renou, p. 450, plädiert) und deshalb zu bevorzugen (nachzutragen in M. Yamazaki, p. 149). Kern: *Toev* erklärt *vidha* zutreffend als Verstümmelung ("verminking") von *vivadha*.

gāḷha. Grundbedeutung "tief eingetaucht", skt. *gāḍha* (Kern: *Toev*); dann auch: "dick (bestrichen, beschmiert mit Gift)", "thick" (PED), auch s.v. *palepana* "thickly smeared". *seyyathā pi... puriso sallena viddho assa savisena gāḷhapalepanena* (MN I 429,3). MyWPD "stark, heftig": CSCD "close, fast, tight".

dhamma. Unter *diṭṭhe dhamme* "in der sichtbaren (dinglichen) Welt", lies stattdessen "im gegenwärtigen Leben", unter *diṭṭha* ist die Bedeutung von *diṭṭhe dhamme* jedoch richtig angegeben (die Klammer nach "Welt" p. 196, Sp. 2, vorletzte Zeile ist zu tilgen). DN III 84,12.

dhammaṃ carati. add. "sich dem [rechten] Dharma gemäss verhalten, im Dharma wandeln"; *dhammaṃ cara* Jāt I 152,7 "Walk in righteousness!" Jāt-trsl. I p. 41. Vgl. unten *samaṃ carati*.

dhovati. DN I 93,6 lesen Cj Be Be-dig Se *dhovatha* "wascht!", nur Ee *dhopetha*. DN I 124,5 *(hatthena vā hatthaṃ) dhoveyya* Be Be-dig Cj-dig, nur Ee *dhopeyya*. Der Ansatz eines Lemmas **dhopati*, wie im PED (sei es als Hypersanskritismus, sei es als kausative Form in der

Bedeutung des Simplex), lässt sich auf Grund dieser beiden als einzigen im PED angeführten Belegstellen jedenfalls nicht rechtfertigen; vgl. aber Sadd p. 1470, und Buddhaguṇagāthāvalī 651 (Be-dig) *kaṇhakalusaṃ dhopesi*. MyWPD nur *dhovati*.

nāmena... nāma. (Redundant) für *nāma*. Nicht in MyWPD, wohl aber in PED. *so ... vāsaṃ kappesi nāmena nigrodhamigarājā nāma*. Jāt I 149,23.

nikkhanta. skt. *niṣ-krānta*. "weggegangen; verzichtend, entsagend" (MyWPD), "gone out, departed" (CSCD): Bei beiden ist die Bedeutung "herausgegangen", "entstiegen" nachzutragen (die MyWPD unter *nikkhamati* "herauskommen" verzeichnet ist), wie z.B. *bodhisatto ... mātu kucchito nikkhanto*, Jāt I 149,18.

nipannaka. (von *nipanna* "liegend"). "[zum Selbstopfer bereit] daliegend", "Opfergabe", "Opfer". Jāt I 151,2 "victim", Jāt-trsl. In MyWPD und CSCD zu ergänzen.

nimmādeti. add. (Kausativum der √*mad*) zu erniedrigen suchen, demütigen. Sv I 257,18: *nimmādetīti nimmadeti* (v.l. *nimmadati* Ee, aber laut Sadd-Index, s.v. *nimmada*, ist hier im Kommentartext mit Bv *nimmadeti* zu lesen, Buddhaghosa erklärt also das Kausativum des Grundtextes *nimmādeti* mit dem Denominativum *nimmadeti*, zu skt. *nirmada*, "nicht hochmütig, demütig, anspruchslos, pw), *nimmāne karoti*, "macht sie zu Nicht-Stolzen". Im Ambaṭṭha-Sutta mit den Formen *nimmādeti* DN I 92,7 *sakkesu ibbhavādena nimmādeti*, "zu erniedrigen suchen" (Franke, DN-trsl., p. 92), "to humble" (Rhys Davids, DN-trsl., p. 114) Be Be-dig SvEe; *nimmadeti* ist wohl nur Druckfehler in Ee (nachzutragen in Yamazaki) und Se3, da auch sie an den folgenden Stellen überall *nimmād*-lesen;, *nimmāneti* Cj (auch an den Folgestellen immer *nimmān*-) ist lectio facilior, beeinflusst von Sv *nimmāne karoti; mā... nimmādesi* 93,19; *nimmādenti* 96,2; *mā... nimmādetha* 96,5. Nicht in CSCD.

paṭisandhi. "Reinkarnation" (MyWPD), muss natürlich "Wiedergeburt" heissen, da "Reinkarnation" eine sich in Körpern reinkarnierende Seele impliziert.

pabyāharati (vgl. Sadd-Index s.v. *pa-vyāharati*). add. Aorist *pabyāhāsi* (das wäre skt. **pravy-ā-a-hār-ṣ-īt* von *pra-vi-ā-√hṛ*, "sprechen", pw) DN I 93,6 in Cj Be Be-dig Se. Die Lesart *paccābhāsi* in Ee gibt an beiden Stellen (96,6 und 96,12) kontextuell keinen Sinn, da Kaṇha, der soeben geborene Stammvater des Ambaṭṭha, auf niemandes Rede "antwortet" oder "entgegnet" (*paccābhāsati*, vgl. MyWPD), vielmehr schon bei seiner Geburt, wie die Sv I 263,6 erläutert, ein lautes Geschrei erhebt (*uccāsaddam akāsi*). Nicht in CSCD.

pannaloma. add. "Dessen Körperhaare sich nicht sträuben" ("one whose hairs have fallen or are put down [flat, i.e. do not stand erect in consequence of excitement] subdued, pacified", PED). Sadd, p. 1553, siehe das folgende).

palloma. add. "ruhig", "heil", "wohlbehalten"; Sv I 266,19: *panna-lomo, lomahaṃsamattam pi 'ssa na bhavissati* "nicht einmal sein Körperhaar wird sich ein wenig sträuben" und substantiviert: *sotthibhāvan ti attho* "es bedeutet Wohlbefinden"; vgl. Franke, DN-trsl., S. 96, n.1. DN I 96,26. Sadd, p. 1580: "quasi panna-lomo Sv, pannalomatā Ps". Vgl. auch T. Oberlies, IIJ 38, 1995, p. 128.

maritabba. add. skt. *martavya*. Gerundivum von *marati* "sterben" (*ekaṃsena maritabbe sati* "da mit Sicherheit [einer] sterben muss" Jāt I 150,23). Sadd, p. 1679, s.v. *marituṃ*.

pacchāsamaṇa. add. (skt. *paścācchramaṇa*, im AvŚ nur in einer späten Textschicht, die keine ≠ im Chinesischen hat) "ein jüngerer Mönch, der hinter einem älteren als Begleitung einherschreitet", Mayrh-PGr; "A junior monk who accompanies a senior monk when he leaves the monastery to beg alms or to make a journey, and walks behind him at a short distance",

CSCD; vgl. PED, Buddhadatta. Sadd, p. 1526. Jāt 3.155,12: *satthā... sāvatthiyaṃ piṇḍāya caritvā pacchāsamaṇaṃ ādāya gehaṃ gantvā.*

paṭiggaṇheti. "empfangen lassen, geben", Kausativum von *paṭiggaṇhăti* "empfangen". DN I 103,25 *yassa... dhammikaṃ payataṃ* (*payātaṃ* Be Se) *bhikkhaṃ paṭiggaṇheyya* (*patigaṇheyya* Ee Cj-dig). Wäre bei MyWPD s.v. *paṭiggaṇhāti* als zusätzliche Kaus.-Form zu *paṭiggaheti* nachzutragen.

paṭiyādāpeti. "zubereiten lassen" (Franke, DN-trsl., p. 104), Kausativum von *paṭiyādeti* "zubereiten" (vgl. Sadd-Index, s.v. *paṭi-ātta*); DN I 108,7 *atha kho brāhmaṇo pokkharasādi sake nivesane paṇītaṃ khādanīyaṃ bhojanīyaṃ paṭiyādāpetvā* (Ee: *khādaniyaṃ bhojaniyaṃ paṭiyādetvā*) *yānesu āropetvā ukkāsu dhāriyamānāsu ukkaṭṭhāya niyyāsi.* Die Bedeutung ist in MyWPD ("zuweisen, geben") nachzutragen.

patta. "Erlangtes, Eingetroffenes" = Schicksal; *pattaṃ jānāti* sein Schicksal erkennen = sein Schicksal auf sich nehmen. *tvam eva tuyhaṃ pattaṃ jānissasi* "Du wirst (das für dich Eingetroffene =) dein Schicksal selbst (erkennen = auf dich nehmen =) erleiden [müssen]." Jāt I 151,7. Die Redewendung wäre in MyWPD zu ergänzen.

parikammakata. add. geschminkt. In: *hatthapādapariyantā lākhāparikammakatā* (so zu lesen statt *lākhā p-*) *viya*, "Seine Hufe waren wie rot lackiert." Jāt I 149,20. Auch ist die Bedeutung "painting the body; painting or dyeing the foot" (Apte s.v. *parikarman*) unter *parikamma* bei MyWPD nachzutragen.

paricāreti. add. Auch: "sich bedienen lassen" (Franke, DN-trsl., p. 102), "to be waited upon" (Rhys Davids, DN-trsl., p. 129). DN I 105,6.

bherava. Lesart in Be-dig für *roruva*, q.v.-

maṅgura. corr. Da sich seit Oberlies, IIJ 38, 1995, p. 131 (der das Ergebnis der von ihm gesammelten Literatur falsch zusammenfasst), hierfür die unzutreffende Bedeutung "hässlich" zu verfestigen droht, ein Ansatz, der von Mayrh-EWA III, s.v. *maṅgula*, und nun auch von MyWPD übernommen wurde, ist es nötig, zur Richtigstellung hier etwas weiter auszuholen (im Interesse einer geschlossenen Beweisführung wiederhole ich dabei einige der Argumente, die K.R. Norman bereits angeführt hat, JPTS 12, 1988, pp. 55f., s.v. *maṅguracchavi* "with brown skin"). MyWPD verzeichnet für *maṅgura* korrekt die substantivische Bedeutung "eine Fischart" (die der des Skt.-Tatsama entspricht, vgl. Sadd, p. 1668 *macchaviseso*; Buddhadatta noch spezieller "a kind of river fish"; Mayrh-EWA, Bd. III, s.v. *maṅgura* "eine Fischart, s. *madgura*"; pw, Apte: "a kind of fish"). Buddhaghosa zufolge ist von dieser substantivischen Bedeutung die adjektivische abgeleitet: *maṅguracchavīti maṅguramacchachavi* ("*maṅguracchavi* bedeutet: die Haut[farbe] des Maṅgura-Fisches habend", Ps 2.290). Edgerton (BHSD, s.v. *madgura*) wollte diesem Ansatz nicht folgen ("unless indeed the fish was named for its colour") und BHS *madgura* stattdessen von AMg. *maṅgula* herleiten. Das ist lautlich natürlich möglich, semantisch jedoch nicht. AMg. *maṅgula* bedeutet (nach Sheth: PSM) u.a. *aniṣṭa* "unerwünscht", *pāpa* "böse", aber auch *asundara* "hässlich" und *xarāb* "schlecht". Bezeichnenderweise setzt Edgerton aber keine dieser Bedeutungen für BHS *madgura* an, sondern übersetzt ohne weitere Begründung kontextgemäss mit "sallow (-complexioned)", "von ungesund gelblicher Hautfarbe" (was AMg *maṅgula* nicht heissen kann). Prüft man nun alle Belegstellen des Adjektivs *maṅgura* im Pāli, so zeigt sich, dass es in der Tat nichts anderes als ein Farbadjektiv sein kann und "hellbraun" bedeutet und dass es ferner nur als Vorderglied des Bahuvrīhis *maṅguracchavi* zu belegen ist (zur Metaphorik, dass also eine Farbe nach einem Objekt benannt wird, ist

z.B. das englische Lehnwort "slaty" im Hindi zu vergleichen, *sleṭī*, auch mit Svarabhakti-Vokal *saleṭī*, *suleṭī*, *sileṭī* "schiefrig", "schiefergrau"; oder das persische Lehnwort *gulābī*, "rosig", "rosa"). Mylius selbst war in seiner Übersetzung von MN I 429,14 mit "gelbhäutig" für *maṅguracchavi* der korrekten Bedeutung "von hellbrauner Hautfarbe" bereits recht nahe gekommen (MyÜ, p. 171; vgl. auch Buddhadatta "of dark yellow colour"). Das Farbadjektiv *maṅgura* lässt sich in zwei unterschiedlichen Reihen, in denen es mit jeweils anderen Farbadjektiven kombiniert wird, belegen. Reihe A finden wir z.B. im Mahāsaccaka-Sutta des MN (1.246,15), als der Buddha die Auswirkungen übertriebenen Fastens auf seine Hautfarbe schildert: Manche Leute hätten den *samaṇa gotama* damals als *kāḷa* "schwarz", manche als *sāma* "dunkelbraun" (von ved. *śyāvá*, siehe unten, s.v. *sāma*), wieder andere aber als *maṅguracchavi* "hellbraun" bezeichnet; ebenso in der Parallele im BHS, z.B. Mvu 2.126,10 (vgl. auch Lal, p. 255): *kālako dāni śramaṇo gautamo śyāmako dāni śramaṇo gautamo madguracchavi dāni śramaṇo gautamo*. Das bedeutet: Im Unterschied zum Buddha, dem traditionell eine goldene Hautfarbe *(suvaṇṇavaṇṇa)* zugeschrieben wird, hatte der Bodhisattva, da er sich auf dem Irrweg extremen Fastens befand, noch eine dunklere Haut. Reihe A erscheint auch z.B. DN 1.193,12: *kāḷī vā sāmā vā maṅguracchavī vā*, was Franke (DN-trsl., p. 156) übersetzt mit "ob sie schwarze oder nur dunkle oder helle Hautfarbe hat". In der zugehörigen Anmerkung 1 bezeichnet Franke die Bedeutung von *maṅguracchavi* allerdings als "unsicher". Dieselbe Reihe erscheint z.B. auch in MN I 429,14: *kāḷo vā sāmo vā maṅguracchavi* (*-cchavī* Be-dig) *vā ti* "ob er schwarz oder braun oder gelbhäutig ist" (Mylius). Die chinesische Parallele hierzu (MĀ 804c28) 黑白不黑不白 "schwarz oder weiss oder weder schwarz noch weiss" geht aber offensichtlich auf eine (Sanskrit-) Vorlage im Sarvāstivāda-Madhyamāgama zurück, die Reihe B entsprochen haben muss: Diese erscheint im Pāli als *kāḷo vā odāto vā maṅguracchavi vā* (z.B. Sp 1.238), "schwarz oder weiss oder (weder schwarz noch weiss =) von hellbrauner Hautfarbe". In der von Bronkhorst (*Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Stuttgart 1986, p. 9) zitierten textgeschichtlich späteren Parallele aus dem chinesischen Ekottarikāgama (T 2.671b3) hat sich die Formel nur verstümmelt erhalten; immerhin steht auch hier als Entsprechung zu *maṅguracchavi* (nicht zu 白 pêh[2] "weiss", wie Bronkhorst, p. 10, anzunehmen scheint) eindeutig ein Farbadjektiv, nämlich 綠 lü[4], "grün", also "[ungesund] grün". Reihe B findet sich schliesslich auch in Buddhaghosas Kommentar zum Mahāparinibbāṇa-Sutta (Sv 2.560,17 zu DN 2.109,13), wo die Hautfarbe gewöhnlicher Menschen und (in der geistlichen Hierarchie) dem Buddha untergeordneter Götter (wenn auch ohne Konsistenz mit dem Grundtext) mit der des Buddha kontrastiert wird: *te odātā pi honti kāḷā pi maṅguracchavī pi, satthā suvaṇṇavaṇṇo va*. "Diese sind weiss oder schwarz oder von hellbrauner Haut, – der Buddha [aber] ist von *goldener* Hautfarbe!" (Vgl. Sn 548, Bronkhorst, p. 7). Wegen der hier ausgedrückten Kontrastierung von *maṅguracchavi* und *suvaṇṇavaṇṇa* kann dann auch der Ansatz "golden" für *maṅgura* im PED nicht aufrechterhalten werden (so sehr man es auch beklagen mag, im *maṅguramaccha* den Goldfisch nicht zu entdecken.)

mantayati und *mantati* (add. als Nebenformen zu *manteti*). *tumhe mayā saddhiṃ mantayavho asmiṃ vacane* "erörtert ihr dieses Thema mit mir!" (Franke) DN I 94,5 Cj Cj-dig Be; Lesart *mantavho* hier in Ee, Be-dig und Se. Die Endung *-vho* der 2. Pl. Imper. Medium in *manta(ya)vho* ist laut Geiger, Pāli § 126, "schwer zu deuten"; ich schlage folgende Lautentwicklung vor: *-a-dhvam* > *-a-dhva* (wie in Divy 374,12 *mārgadhveti* Sandhi für *mārgadhva*

iti, vgl. BHSG p. 147 § 30.18); durch Einfügung eines Svarabhakti-Vokals > **-a-dh-u-va*; durch ostsprachlichen Schwund der intervokalischen Media > **-a-h-u-va*; durch ebenfalls ostsprachliche Saṃprasāraṇa-ähnliche Lautentwicklung wird das auslautende *-va* > *o*, also: > **-a-h-u-o*; dieses > **-a-hvo*; und durch Metathese schliesslich > *-a-vho*.

migī. corr. "Hirschkuh" (MyWPD); besser "Gazellenweibchen", bzw. "Antilopenweibchen", entsprechend dem Eintrag unter *miga* "Gazelle, Antilope". Jāt I 151,3.

muggara. MyWPD nur "Hammer"; die Bedeutung "Keule, Knüppel, Prügel" ist für Jāt I 150,4,9 *rukkha-gumbādayo ca bhūmiṃ ca muggarehi paharantā* nachzutragen, vgl. "club, hammer, mallet" (PED); "a hammer, mallet, club" (CSCD); "stick" Jāt-Trsl. I 39.

yañ ce. add. in MyWPD und CSCD. skt. *yad cet*. eher als; (rather) than that (PED). *nigrodhasmiṃ mataṃ seyyo yañ ce sākhasmiṃ jīvitan ti*. Jāt I 152,18.

yamati. Im Medium "sich zügeln". Nicht in MyWPD (vgl. aber *saṃyameti*) und CSCD, aber in PED und Geiger, Pāli § 133. Dhp 6: *mayam ettha yamāmase* "Wir wollen uns in dieser Hinsicht zügeln!" ≠ Taishō 4.562a21 務自省身 "Nötig ist's, sich selbst zu prüfen!" 務 wu[4], als Hilfsverb, übersetzt hier den Adhortativ = Imper. 1. pl. Medium in *yamāmase* (Geiger, Pāli § 126, 133; K.R. Norman: *The Word of the Doctrine*, Oxford 1997, pp. 62f), dem 省 sing[3] "prüfen", "beobachten" als Hauptverb entspricht.

yojāpeti. add. Kaus. ohne Bedeutungsänderung = *yojeti*. *dvāraṃ yojāpetvā* (Jāt I 150,4) "opened the gate wide" (Jāt-Trsl. I 39) gäbe zwar einen guten Sinn, hat aber den Nachteil, dass *yojāpeti* nicht "öffnen" heissen kann. Vielmehr bedeutet es "to prepare, provide, set in order, arrange, fix, fit up" (PED; vgl. MyWPD s.v. *yojeti* u.a. "einrichten"), also "sie brachten ein Tor an". Mit Bezug auf unsere Stelle schlägt PED vor "to set right", was wohl "sie brachten das Tor in die richtige Stellung" heissen soll, semantisch freilich genauso unmöglich ist.

rājan. corr. Das Lemma sollte statt "*rāja*" genauer als *rāja(n)* angesetzt werden.

roruva. ("dürfte... ein vom Intensivstamm *róravīti* abgeleitetes thematisches Nomen sein", H. Berger, Rez. zu Lüders, *Urkanon*, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen, 210 (1/2), 1956, p. 104; vgl. skt. *raurava*, ved. *rúru* "eine Hirsch-Art") "deer", Horner, MN-trsl; "a sort of hart", PED; "Hirsch", MyÜ p. 172, diese Bedeutung fehlt aber in MyWPD, dort nur "Name einer Hölle". MN 1.429,32 *yadi vā gavassa yadi vā mahisassa (mahiṃsassa* Be-dig) *yadi vā roruvassa* (*bheravassa* Be-dig) *yadi vā semhārassāti*. Die Lesart *bherava* (also zu skt. *bhairava*) meint Ps (Be-dig) zufolge hier einen *kāḷasīha* "schwarzen Löwen" (bzw. natürlich "schwarzen Panther"); die Abhidhānappadīpikā (Be-dig) Nr. 615 kennt *bherava* auch in der Bedeutung "Schakal"; die singhalesische Abh in der ed. V. Subhuti (Colombo 1988[5]), liest statt *bheravo* freilich *bheraṇḍo* "Schakal", wozu BHSD Erläuterungen gibt.

labhati. add. Auch "dürfen"; "to obtain permission" (PED). *na koci mama vijite mige paharituṃ labhatīti*. Jāt 1.153,3.

vāro pāpuṇāti. add. Mit Genitiv: "jds. Reihe(nfolge) trifft ein" = jd. ist an der Reihe (vgl. pw, s.v. [3]*vāra* "der für etwas bestimmte Augenblick, die an jmd. kommende Reihe"). Jāt I 150,25. *vāraṃ gacchati* an die Reihe kommen. Jāt I 151,5.

vidha. add. "Tragholz" → *khārividha*.

viya. Unter *viya* der Verweis auf *iva*, ohne dass dann dort die Nebenform *viya* aufgeführt oder erklärt (Geiger, Pāli § 66) würde.

samaṃ carati. add. in Ruhe/ Gleichmut wandeln, "to become calm, quiescent" (Konow/ Andersen), "to practice equanimity" (K.R. Norman: *The Word of the Doctrine*, Vers 142). Nor-

man scheint eine Herleitung von skt. *sama* (statt *śama*) ernstlich zu erwägen, ebd., p. 96, 156. Dhp 142. Jāt 1.152,9 *dhammaṃ caranto samaṃ caranto*. Jāt 4.172,15. Vgl. oben *dhammaṃ carati*.

samihita. Bei MyWPD s.v. *samihita* sollte statt auf *saṃhita* auf *sandahati* verwiesen werden, da *saṃhita* als Stichwort nicht existiert, sondern unter *sandahati* aufgeführt ist; die Bedeutung "zusammengestellt, gesammelt, aufgehäuft" wäre dort nachzutragen. DN I 104,11; Sv 1.273,20: *samupabbūḷhaṃ, rāsi-rāsi-kataṃ piṇḍaṃ katvā ṭhapitaṃ*. Nicht in CSCD.

sampaṭicchati. add. Nicht nur "erhalten, empfangen", sondern auch "zustimmen"; "to agree" (PED, Konow/Andersen), "to assent, agree" (CSCD). *so sādhū 'ti sampaṭicchi*. Jāt 1.150,29; 2.31,8.

sammappajāno. add. skt. *samyak-pra-jānan*, "having right knowledge" (Konow/Andersen, PED), "knowing rightly" (Norman. Dhp-trsl. 20d).

sahita. add. (skt. *saṃhita*) "kanonische buddhistische Literatur", "scriptural texts" (Norman, Dhp-trsl. 19a und p. 65); *bahum pi ce sahitaṃ bhāsamāno* (Dhp 19a); *tattha 'sahitaṃ' ti tepiṭakassa buddhavacanassa etaṃ nāmaṃ*, DhA 1.157,11-12.

sākacchā. (Vgl. skt. *sāṃkathya*, nt.; Konow/Andersen; vgl. auch Sadd: ≠ *saṃ-kathā*). Unterhaltung. Diskussion. DN I 103,17. Bei MyWPD ohne Etymologie.

sāma. add. Nicht nur < ved. *śyāmá* "schwarz", "dunkelfarbig", sondern auch < ved. *śyāvá* "dunkelbraun" (diese Bedeutung nicht in MyWPD; jedoch "braun" in MyÜ, "deep brown", Horner, MN-trsl.; vgl. auch PED, s.v. *sāma*[1]): *kāḷo vā sāmo vā maṅguracchavi vā ti* "schwarz oder dunkelbraun oder hellbraun". MN I 429,14. Vgl. oben, s.v. *maṅgura*. Zu *v* > *m* vgl. Geiger, Pāli, § 46,4, eine Lautentwicklung, die durch das häufige Vorkommen von pā. *mayaṃ* für skt. *vayam* "wir" begünstigt wird.

sāmaṃ. MyWPD als einziger Bedeutungsansatz "eigenst", damit die etymologisierende Hilfsübersetzung übernehmend, mit der Oberlies (IIJ 1995, p. 140) den Etymologievorschlag Leumanns (**sva-tama*) nachempfindet. Die richtige Bedeutung ist natürlich "selbst". Jāt I 150,18; auch z.B. MN I 233,12.

sārāṇīya. "vgl. skr. *raj* od *sṛ* od *smṛ*" in MyWPD sollte ersetzt werden durch den Hinweis auf H. Berger, Rez. zu Lüders, *Urkanon*, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen, 210 (1/2), 1956, p. 105: < **sārājaṇīya* < *saṃ-rāj-anīya*. DN I 89,37.

(**sālīna*, zu Recht nicht in MyWPD). Zur Richtigstellung der Phantom-Lemmata *sālīna* in PED und *śālīna* in BHSD sei an dieser Stelle angemerkt: Ein Adjektiv **sālīna* (entsprechend skt. *śālīna* "bescheiden") gibt es im Pāli und BHS nicht. In *sālīnaṃ odanaṃ* "boiled rice of the best sorts" (T.W. Rhys Davids, DN-trsl., p. 129, zu DN I 105,2) ist *sālīnaṃ*, wie überall sonst auch, Gen. pl. von *sāli* (skt. *śāli* "Reis und verwandte Körnerfrucht der besten Art", pw). Vgl. zu *sālīnaṃ odano bhutto* (Vin 4.204 ≠ Theragāthā 842) die Erklärung *sālitaṇḍulānaṃ odano "sālīnaṃ odano" ti vuccati* in Sp 4.762, "*sālīnaṃ odano* nennt man Reisbrei aus Körnern des *sāli*-Reises" (Stellenangaben nach Be-dig). BHS *śālīnam (odanaṃ bhuktvā)* (Divy 559,8, Mvu 3.271,10) ist ein Prakritismus.

sīsaṃ karoti. add. den Kopf legen auf. *so... dhammagaṇḍikāya sīsaṃ katvā nipajji*. Jāt I 151,10f.

semhāra. "Affe" (MyÜ, p. 172; das Stichwort fehlt aber in MyWPD). Hapaxlegomenon in MN 1.429,33, in Ps erklärt als *makkaṭa*. Vgl. Konow/Andersen, PED. Irgendwie verwandt mit skt. *śākhāmṛga*, pā. *sākhāmiga* (Jāt 2.73,5) > **sāhāmiya* > *sāhəmiya* und mit Metathese > *səm'hāya*?

[1]*sota*. add. Nicht nur "Gehör", sondern auch "Ohr", z.B. Jāt 3.156,20 im pl. *sotā* (im Skt. entspräche der Dual *śrotre*).

hatthapādapariyanta. add. "Ende von Hand und Fuss" = "Huf" (einer Gazelle). Jāt 1.149, 20.

Klaus Mylius hat den Zugriff auf einen reichen Wortschatz der Pāli-Literatur spürbar erleichtert. Damit ist ein raumgreifender Schritt nach vorn getan. Wie aber geht es auf dem Gebiet der Pāli-Lexikographie weiter? Der Ausstoss des CPD tröpfelt nur noch, der Rückzug der beiden wichtigsten Förderorganisationen und der Verlust der beiden Mitarbeiterstellen haben dazu geführt, dass man bei einem Publikationstempo von *einem* Faszikel alle drei Jahre bis zum Jahre 2015 gerade einmal das Ende des Buchstabens *k* zu erreichen bemüht ist.[5] Aber diesen Einbruch hat der Herausgeber des CPD zu verantworten. Jedenfalls stehen wir vor der Situation, dass weder die gegenwärtige, noch die kommende Generation von Studenten und Forschern sich auf ein auch nur annähernd vollständiges, dem *state of the art* genügendes Pālilexikon verlassen kann. Wie ist hier in einem überschaubaren Zeitraum Abhilfe zu schaffen? Zunächst ist festzustellen, dass das Konzept des CPD, das auf der positivistischen Hoffnung beruht, man könne auf irgendeinem Gebiet der Wissenschaft einen Abschluss und irrtumsfreie Vollständigkeit erreichen, wenn nicht gescheitert, so doch fragwürdig geworden ist: Von der sich nicht nur über Generationen, sondern über Jahrhunderte (!) dehnenden Zeitplanung abgesehen, gibt es nun einmal kein wissenschaftliches Unternehmen, das gegen Fehler gefeit wäre. Auch unter der neuen Herausgeberschaft hat das CPD, wie seit eh und je, wie jedes Wörterbuch, Lücken und Mängel (vgl. oben s.v. *āvaṭa*, *āsaṅkati*, *ekaṃsa*, *kandamūlaphalabhojana*, *karoti*). Es erstickt in der Überfülle seines Materials. Mir scheint, dass wir in der Pāli-Lexikographie neue Organisationsformen mit neuen Konzepten brauchen, um durchgreifende Fortschritte in einem realistischen Zeitraum zu erzielen. Dazu sollte meiner Meinung nach die lexikographische Pāli-Forschung gebündelt werden in einer Art kurzgefasstem CPD, das den gesamten Pāli-Wortschatz mit Bedeutungen, vielleicht auch den allerwichtigsten Stellenangaben, erfasst, jedoch auf den vollständigen Apparat (zunächst) verzichtet, vergleichbar etwa dem Kleinen Petersburger Wörterbuch; und dieses kurzgefasste Wörterbuch sollte in digitaler Form publiziert werden, nach dem technischen Verfahren etwa des *Dictionary* auf der Chaṭṭhasaṅgāyana-CD. Ein solches digitales Wörterbuch hätte den grossen Vorteil, abgesehen von der komfortablen Benutzbarkeit, dass etwa alle drei Jahre korrigierte und erweiterte Neuauflagen erscheinen könnten, – nur eben gleich des gesamten Wortschatzes, in alphabetischer Reihenfolge, ohne Nachträge und Supplementa. Dieses kurzgefasste Lexikon müsste dann entweder sukzessive zu einem ausführlichen ausgebaut werden; oder das Gegenstück mit dem vollständigen Apparat könnte später gesondert

5 Vgl. die *Notice about the development of the CPD* von O. v. HINÜBER, Editor, in CPD, vol. III, Fasc. 7, Copenhagen 2001, p. VII f.

erscheinen, in digitaler *und* papierener Form, nach dem Vorbild beispielsweise des *Thesaurus Linguae Latinae*. So würden die Sammlungen des CPD in absehbarer Zeit zugänglich, und Mylius' *Wörterbuch Pāli Deutsch*, aber auch die CSCD könnten mit ihnen kombiniert und weitergeführt werden.

Konrad MEISIG

Nachtrag: Ein Wörterbuch Ardhamāgadhī-Deutsch von Klaus Mylius ist soeben im selben Verlag wie das *Wörterbuch Pāli-Deutsch* erschienen, siehe Klaus Mylius: *Ein neues Ardhamāgadhī-Wörterbuch*, in: Faventia (Universitat Autónoma de Barcelona) 24/1, 2002, pp. 37-43.

Joseph Franz ROCK: *Expedition zum Amnye Machhen in Südwestchina* (sic!) *im Jahre 1926*. Herausgegeben von Hartmut WALRAVENS. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. (Orientalistik: Bibliographien und Dokumentationen). – 230 Seiten, 12 Photos.

Was macht ein Expeditionsleiter in fremden Gefilden? Er notiert jeden Abend – wie es heisst, trotz Kälte oder Hitze oder Moskitoschwärme bis spät in die Nacht – die Ereignisse des Tages in sein Tagebuch. So sammelt er täglich das Material, aus dem er später seine wissenschaftlichen – oder auch seine weniger wissenschaftlichen – Bücher schreiben wird, die dann auch (meistens) veröffentlicht werden. So haben es Sven Hedin, Paul Pelliot, Wilhelm Filchner, Aurel Stein und andere getan. Hedin hat sogar einfach seine Tagebücher in regelmässigen Abständen an die Verwandten nach Hause geschickt. So musste er keine Extrabriefe schreiben, um seinen Lieben über seine Abenteuer und Schwierigkeiten zu berichten. Und bis er am Schluss zurück nach Hause kam, hatte seine gute Schwester Alma alles schön geordnet und vorbereitet, so dass er sofort mit dem Bücherschreiben anfangen konnte.

Die Tagebücher selbst, sie werden selten während des Lebens des Forschers veröffentlicht. Sie landen nach seinem Tod mit seinem Nachlass meistens in einer Hochschulbibliothek – falls er bekannt oder gar berühmt genug war. Eine andere Generation übernimmt dann die verdienstvolle Aufgabe, die dicken "carnets de notes" und unzähligen Zettel und Skizzen zu veröffentlichen. Dann kommt der spannende Moment, wo man die Bücher und die Tagebücher vergleichen und damit prüfen kann, ob der grosse Entdecker so "gross" wirklich war, ob er übertrieben hat, ob er den Anteil der Eingeborenen an seinem Erfolg (als Führer, Träger, Übersetzer) ehrlich gewürdigt oder deren Rolle in den Büchern

verniedlicht hat, oder ob er im Gegenteil seine eigenen Leistungen mit zu viel Bescheidenheit beschrieben hat.

Hartmut Valravens hat im Fall Joseph Rock (1884-1962), dem gründlichen Erforscher der Flora, der Fauna, der Ethnologie und vor allem der noch vorwiegend piktographischen Schrift der Naxi-Priester in Südwestchina (Yünnan), diese schöne Aufgabe der Publikation von Tagebüchern übernommen: Er hat im Verlag Harrassowitz die beim Botanischen Garten Edinburgh aufbewahrten Tagebücher und die beim Arnold Arboretum in Cambridge, Mass., aufbewahrten Briefe von Joseph Rock über seine Expedition von 1926 im Amnye Machhen-Bergmassiv veröffentlicht. Dabei ist ihm leider ein bedauerliches Missgeschick passiert: Rock ist im Kopfe aller Asienforscher, die sein Leben und seine Geschichte kennen, so stark mit dem Naxidistrikt in Südwestchina verbunden, dass dem armen Walravens aus schierer Gewohnheit der Satz "Expedition zum Amnye Machhen in Südwestchina" beim Schreiben des Buchtitels aus der Feder geflossen ist. Dabei ist aber das Amnye Machhen-Massiv nicht in Südwestchina in Yünnan, sondern in Nordwestchina in Qinghai gelegen. Das sieht man sogar wunderbar auf der Landkarte, die Walravens verdienstvollerweise auf der Seite 6 seines Buches aufgenommen hat: Dort stehen die Worte "Amnye Machhen Range" direkt unter dem Namen der nordwestchinesischen Provinz "Qinghai" im oberen Teil der Karte, während Lijiang – Hauptstadt des Naxidistrikts – ganz unten auf der Karte, mehr als tausend Kilometer südlicher liegt (der gleiche Fehler – Südwest statt Nordwest – kommt übrigens ziemlich am Anfang der Einleitung, Seite 8, nochmals vor). Ich möchte natürlich dem Herausgeber daraus keinen Strick drehen. Es war einfach Pech : Die Expedition von 1926 war, soviel der Rezensent weiss, die einzige, die Rock *nicht* in Südwestchina durchgeführt hat, wo er so lange geforscht und sogar mehrere Jahren residiert hatte.[1] Diese Ausnahme machte auch Sinn, besassen doch das Arnold Arboretum und das US-Landwirtschaftsministerium – die langjährigen Auftraggeber Rocks – genügend Samen- und Planzenmuster aus dem südwestlichen Raum, aber noch fast nichts von der nordwestlichen Flora Chinas. Sie konnten im Voraus nicht wissen, dass die nördliche Vegetation viel ärmer ist als die südliche, so dass Rock weit weniger Specimina fand, als erhofft. Doch konnte er nichts dafür, und der Direktor des Arnold Arboretums, Professor Sargent, Empfänger der zahlrei-

1 Man kann heute noch, einige Kilometer von Lijiang entfernt, den Bauernhof sehen, wo ROCK lange Zeit gewohnt hat (dort lebt heute ein wohlhabender Bauer mit seiner Familie). Hinter dem Wohntrakt, auf einer kleinen Wiese, stehen auch die schrägen Reste seiner von einem starken Erdbeben zerstörten ehemaligen Bibliothek, die im Gegensatz zum Wohnhaus, nicht repariert wurde.

chen Briefe Rocks, vermied es auch, ihm irgendwelche Vorwürfe in dieser Angelegenheit zu machen.

Als Herausgeber musste Walravens natürlich eine dem Tagebuch und den Briefen adäquate Einleitung schreiben. Das ist ihm auch leidlich gut gelungen, obwohl sein Text meiner Meinung nach ein wenig kurz und zu wenig detailliert erscheint: Subtrahiert man die Zitate, bleiben knapp 6 Seiten einleitende Erläuterungen. Diese Einleitung ist übrigens in Deutsch verfasst. Die Texte Rocks sind dagegen in der Originalsprache Englisch belassen worden. Man möchte allerdings mehr darüber wissen, wie Walravens die Originaltexte für die Veröffentlichung behandelt hat. Für die Weiterverarbeitung im Verlag bzw. in der Druckerei musste er sie natürlich mit dem Computer aufnehmen. Hat er sie dabei redigiert und/oder geändert? Gehen die vielen Orthographie- und Satzbaufehler auf die ungenügenden Englischkenntnisse von Rock zurück (man hätte sie aber mit "sic" markieren sollen!), oder sind es Fehler des Kopisten (in welchem Fall das Lektorat die Rüge verdient; es verdient sie sowieso, gibt es doch allein auf den 7 Seiten Einleitung mindestens 4 Orthographiefehler)? Andere Frage: Warum hat Walravens in seiner Deutsch geschriebenen Einleitung die Höhenangaben nicht in Metern angegeben? Dass man im englischen Text diese Angaben in Füsse belässt, scheint mir logisch, aber in der deutschen Einleitung? Umrechnen ist ja nicht schwer.

Die Einleitung betont auch, dass die Veröffentlichung der Tagebücher und Briefe "die Möglichkeit bietet, die verschiedenen Aspekte und Redaktionsstufen dieser Reiseberichterstattung zu analysieren", da Joseph Rock ja später das Buch *The Amnye Ma-chhen Range and Adjacent Regions – A Monographic Study*, Roma, Is.M.E.O. 1956, aus seinen Reiseunterlagen abgeleitet hat. Leider fügt Walravens hinzu: "Dies wird freilich, schon aus Platzgründen, in der vorliegenden Edition nicht unternommen, vielmehr wird das Material dazu geliefert." Das finde ich schade. Man hätte wenigsten an einem Beispiel diesen Vergleich durchführen sollen, das hätte der knappen Einleitung ein wenig mehr Substanz gegeben. Ich möchte es deshalb an einem Beispiel nachholen und die Beschreibungen der zweitägigen Reise vom Kloster *Tsang-gar* zum Kloster *Ra-rgya* (15.-16. Mai 1926) aus dem Tagebuch einerseits (S. 46-47-48) und aus der Monographie andererseits (S. 62-63-64) kurz vergleichen. In der Monographie ist die Beschreibung der Strecke weniger detailliert als in den Tagebüchern: Diese liefern nämlich mehr Einzelheiten über Landschaften, Flora, Fauna, Schwierigkeiten beim Vorwärtskommen, Rasten, Jagdversuche, Photoaufnahmen usw. In der Monographie werden dagegen viel mehr kulturell interessante Hintergrundinformationen verarbeitet. Beispielsweise erläutert Rock, dass der hohe Felssporn hinter dem Ra-rgya-Kloster als Khyung-sngon, d.h. als Blauer Garuda

und als solcher als Schutzgott des Ra-rgya Gompas betrachtet wird. Er gibt auch die seltenen früheren Erwähnungen dieses Klosters in der Literatur und auf alten Karten an. Dabei geht er detailliert auf die kartographischen Abweichungen und auf die verschiedenen Namensvarianten ein. Schliesslich fügt er wichtige historische Angaben über das Kloster und über die verschiedenen Huo Fos (Reinkarnationen) hinzu, die es geleitet haben.

Allgemein kann man also sagen, dass Rocks Monographie viel mehr als eine blosse Wiederholung der Tagebücher ist, enthält sie doch zahlreiche Angaben über Geschichte, Geographie, Religion und Ethnographie. Die Kapitel der Monographie folgen übrigens nicht stur den Tagebucheintragungen. Es gibt wichtige zusätzliche Abschnitte und Kapitel sowie Pflanzenlisten, Register, mehrsprachige Listen von Ortsnamen (in Tibetisch, Chinesisch und englischer Umschrift) usw. Das Episodische wird in der Monographie beschränkt: Tagebuchbemerkungen wie "No foreigner had ever reached the yellow river at this place", oder "a maddening torrent rushes as a seething boiling mass into a terrific canyon" finden sich in der Monographie nicht mehr. Der Vergleich fällt also für Joseph Rock recht positiv aus: Er war tatsächlich fähig, seine in den Tagebüchern notierten subjektiven Eindrücke sorgfältig zu verarbeiten und daraus Bücher von gutem wissenschaftlichen Niveau abzuleiten.

Am Ende seiner Einleitung schreibt Walravens noch: "Bei aller Würdigung der Schwierigkeiten der Reise fragt man sich manchmal, was Wirklichkeit und was Rocks Projektionen und Befürchtungen waren." Ich halte diese Bemerkung für zumindest überflüssig. Dass Rock die Gefahren, die von den rohen Ngolok herrührten, gar nicht übertrieben hat, wird jeder einsehen, der z.B. die Seiten 59-72 von Filchners "Ein Forscherleben" (Wiesbaden, 1950) gelesen hat. Was die Gefahren, die vom Bürgerkriegszustand in den Provinzen Gansu/Qinghai in den zwanziger Jahren anbelangt (Mohammedaneraufstände, Tibeterraubzüge, Gefahren, die von versprengten, plündernden Soldatengruppen herrührten) und speziell die Gefahren, die 1926 den Rückzug nach Gansu/Qinghai der Armee des Warlords Feng Yuxiang begleiteten, so werden sie nach meinem Urteil von Rock durchaus sachlich beschrieben. Ich finde sogar seine Beschreibungen der Situation im Grenzland Gansu/Qinghai (Kämpfe, Plünderungen, Schwierigkeiten des Postbetriebs, Zwangseintreibung des Edelmetallbesitzes der Bevölkerung gegen wertloses Papiergeld, Hungersnöte usw.), wie sie in seinen Briefen an Prof. Sargent (S. 188-224, insbes. S. 193-4, 203, 214, 221-3) formuliert sind, so interessant und detailliert, dass ich sie unbedingt zitieren würde, müsste ich eine Geschichte der Warlordperiode in China schreiben. Es ist ein wenig billig, vom Schreibtisch aus die Schwierigkeiten jener Menschen in Zweifel zu ziehen, die im Feld jeden Tag konkrete Hindernisse überwinden mussten. Wenn ich an die

Schwierigkeiten denke, die mich noch in den 80er-Jahren bei meinen zwei archäoastronomischen Expeditionen in China begleiteten, kann ich nur eine tiefe Bewunderung empfinden für Menschen wie Rock, Filchner, Hedin oder Audouin-Dubreuil, deren Schwierigkeiten tausendmal grösser waren und dessen Leben wirklich bedroht war. Da ist milde Ironie ziemlich unangebracht, zumal der doch sachliche Ton Rocks uns meines Erachtens gar keinen Anlass gibt zu glauben, er sei wie seinerzeit der Engländer Henry S. Landor ein eitler, aufgeblasener Übertreiber der Gefahren und Hindernissen gewesen, die ihm oft den Weg versperrten.

Schliesslich muss man erwähnen, dass Rock während seiner Amnye-Machhen-Reise viele wunderschöne Photographien gemacht hat, wovon er 82 Stück in seiner Monographie verarbeitete. Es ist schade, dass bloss 12 davon (und nicht immer die interessantesten) in der Tagebücheredition von Harrassowitz "hinübergerettet" wurden, zumal das Buch mit 68 Euros (hundertsechzehn Schweizer Franken!) gar nicht billig ist. Die Reproduktion von schwarz-weiss-Photos ist doch nicht so teuer! Das gleiche gilt für die (immer noch nützlichen) fünf Karten der Monographie,[2] die sehr gut zu den Tagebüchern gepasst hätten, hätte man doch damit den Angaben im Text mit Präzision auf den Karten folgen können.

Es ist dem Rezensenten sehr wohl bewusst, dass diese Rezension eines an sich nützlichen und auf jeden Fall sehr willkommenen Buches recht kritisch ausfällt. Die Hauptursache der kritisierten Schwächen scheint mir weniger in der Persönlichkeit des Herausgebers zu bestehen als im psychologischen Druck des *publish or perish*, der an den Hochschulen herrscht, sowie im Konkurrenzdruck, der die Verlage auf dem globalisierten Markt plagt. Dies führt zu Hast und zu Unsorgfalt. So entstehen Bücher, denen man es ansieht, dass sie zu schnell realisiert wurden. Da kann nur eine starke Dosis asiatischer Geduld, asiatischen Gleichmuts und asiatischer Ausdauer bei den Herausgebern und Autoren helfen.

Jean-Pierre VOIRET

2 Kartenbezeichnungen : 1. Yellow River and Ra-gya (sic) Gom-pa ; 2. Kuei-te and Hsia-ho hsien ; 3. Hsün-hua and Yung-ching ; 4. Sa-ri Dang-ri range ; 5. Nyen-po-yur-tse Dza-ra. Alle Karten im Massstab 1: 500 000.

SCHABERG, David: *A Patterned Past. Form and Thought in early Chinese Historiography.* Cambridge (Mass.) und London: Harvard University Press, 2001. (Harvard East Asian monographs; 205).

Das *Zuozhuan* ist unsere wichtigste Quelle für die Chunqiu-Zeit: dass man dies heute unwidersprochen behaupten kann, mag erstaunen. Seit Liu Xin gegen Ende der Früheren Han-Zeit ein staatliches Lehramt für das Werk forderte, sind heftige Glaubenskämpfe darum geführt worden. Während die eine Seite dem *Zuozhuan* die höchsten Weihen eines authentischen *Chunqiu*-Kommentars verlieh, bestritt die andere jede ursprüngliche Beziehung der beiden Bücher, verwarf das *Zuozhuan* gar schlichtweg als Fälschung. Doch bei diesen, oft mit dezidiert unphilologischen Argumenten geführten, Auseinandersetzungen ging es letztlich allein um die normative Verbindlichkeit des *Zuozhuan*: darum, ob es als Kommentar zum *Chunqiu* dessen Autorität teile, oder ob es 'lediglich' ein eigenständiges Geschichtswerk sei.[1]

Für die moderne Geschichtswissenschaft ist diese Unterscheidung von geringer Bedeutung; ob als Kommentar oder Historiographie verstanden: in jedem Fall liefert das *Zuozhuan* wertvolles Material für die Geschichte der Chunqiu-Zeit. Während die Forschung zwar weiter über Fragen der Datierung und Autorschaft diskutiert, wird das *Zuozhuan* allemal als Hauptquelle für die Chunqiu-Zeit verwendet. Diese Position ist jüngsthin in einer bemerkenswerten Monographie von Yuri Pines noch weiter gestärkt worden. Pines trägt eine Reihe kluger und wohlfundierter Argumente dafür vor, dass die im *Zuozhuan* aufgezeichneten Reden authentisches Primärmaterial seien, das uns gestatte, wichtige Züge der Geistesgeschichte dieser Zeit zuverlässig zu rekonstruieren.[2]

Vor diesem Hintergrund darf David Schabergs, hier zu besprechendes, Buch *A Patterned Past. Form and Thought in Early Chinese Historiography* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001) mit Fug als Ereignis bezeichnet werden: denn es legt sich quer zum gesamten Mainstream der *Zuozhuan*-Forschung. Schaberg weist Yuri Pines' explizite (und bei anderen Autoren implizite) Prämisse für den Quellencharakter des *Zuozhuan*: dass es auf zeitgenössischen Aufzeichnungen von professionellen Schreibern beruhe, mit guten Gründen zurück (S. 438 f.). Statt dessen basiere es weitgehend auf mündlicher Überlieferung von

1 Vgl. Zhao Shengqun 趙生群, *"Chunqiu" jingzhuan yanjiu* 春秋經傳研究, Shanghai 2000, S. 52.

2 Yuri PINES, *Foundations of Confucian Thought. Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453 B.C.E.*, Honolulu 2002. Vgl. DERS., "Intellectual Change in the Chunqiu Period: The Reliability of the Speeches in the *Zuo zhuan* as Sources of Chunqiu Intellectual History", in: *Early China* 22 (1997):77-132.

Anekdoten, die seit ca. 400 vC. aufgeschrieben, ergänzt und schliesslich in der Form eines Kommentars zum *Chunqiu* redigiert wurden (S. 189, 322 f.). Dasselbe gelte für Reden, die frei zirkulierten und, je nach den Absichten ihrer Überlieferer, variiert und literarisch bearbeitet wurden (S. 27).

Das alles ist noch nicht grundstürzend neu. Dass die Autoren des *Zuozhuan* ihre Quellen edierten; dass spätere Personen das Material wiederum revidiert oder dem Text etwas hinzugefügt haben: das haben so oder ähnlich schon andere *Zuozhuan*-Experten fomuliert. Der Text müsse also kritisch gelesen werden, gewiss, doch nach den Regeln historischer Kunst behandelt, diene er dennoch als wichtige Quelle der Chunqiu-Zeit. Bei solchen Versicherungen aber kann sich David Schaberg nicht beruhigen, sondern er führt den Gedanken konsequent fort. Die Darstellung des *Zuozhuan* ist lediglich "eine unter mehreren tendentiösen Erzählungen, deren jede versucht, Sinn aus einer Reihe historischer Daten zu gewinnen" (S. 4). Sie steht den älteren Quellen keineswegs näher, die ohnehin "oft ignoriert werden konnten" (ebd.) und der Interpretation keine Schranken auferlegten. Das besondere Ansehen des *Zuozhuan* (wie auch des *Guoyu*) beruhe allein auf seiner späteren Kanonisierung: dadurch wurde es Geschichte und alle anderen Erzählungen – Fiktion.

Das ist ein schwerer Schlag für die Autorität des *Zuozhuan*. Es erscheint auf einer Stufe mit Anekdotensammlungen wie *Han Feizi*, *Lüshi chunqiu*, *Yanzi chunqiu* oder *Shuoyuan*: und von keinem dieser Werke führt ein direkter Weg zur 'historischen Realität'. In aller Deutlichkeit schreibt Schaberg: "Geschichte *(historia rerum gestarum)* und der Sinn für Geschichte *(res gestae)*[3] erwachsen aus Fiktion." (S. 10) Was die Geschichte an Kontinuität und Kohärenz aufweist, verdankt sie der Konstanz literarischer Praktiken: der Sinn liegt nicht in den Ereignissen selbst, sondern in der Erzählung. Schon mit diesen wenigen Feststellungen bringt Schaberg die geläufigen Positionen der Forschung stärker ins Wanken als die chinesische Kritik von zwei Jahrtausenden. Diese hatte, indem sie den moralisch-normativen Charakter des *Zuozhuan* bestritt, den Glauben an den historisch-faktischen Gehalt des Werkes ja geradezu gestärkt.

Just diesen Glauben treibt David Schaberg uns aus. Das *Zuozhuan* ist, als sprachliches Kunstwerk, nicht von Fiktion zu unterscheiden; Geschichtsschreibung ist ebenso eine Form von Fiktion wie die Anekdote eine Form historischer Darstellung; der Unterschied zwischen beiden Gattungen liegt nicht darin, dass

3 An diesem Punkt kann ich dem Autor nicht bedenkenlos folgen. Der "Sinn für Geschichte" richtet sich wohl weniger auf die Ereignisse an sich als auf deren narrative Verknüpfung, also wiederum die *historia rerum gestarum*. Die *res gestae*, das verdeutlichen Schabergs Ausführungen, kommen dabei nicht ins Spiel.

die eine mit einer externen Wirklichkeit korrespondieren, während die andere nur in sich kohärent sein muss: solche Aussagen kennen Historiker von Hayden White,[4] und auch Schaberg kennt sie. Wie White scheint er eine strukturalistische, nicht aber postmoderne Position zu vertreten. *A Patterned Past* argumentiert nicht mit der radikalen Geschlossenheit von Zeichensystemen: damit, dass historische Erzählungen ihre Bedeutung nicht durch Referenz auf eine externe Wirklichkeit gewinnen, sondern allein durch Differenz zu konkurrierenden Erzählungen. Die Referenz des *Zuozhuan* wird nicht eliminiert, aber sie wird problematisch. Genau besehen, wird das Problem von Schaberg nicht gelöst. Zwar enthalte das *Zuozhuan* "eine ganze Menge akkurater Informationen über die Frühlings- und Herbstperiode. Aber diese Informationen sind vermischt mit interessegeleiteten Fiktionen, und es wird niemals möglich sein, genau festzustellen, wo die Fiktion endet." (S. 329, Anm. 36) Daher können *Zuozhuan* und *Guoyu* "nicht wirklich als Quellen für die Geschichte der Frühlings- und Herbstperiode dienen, bevor sie als intellektuelle und literarische Produkte der Periode der Streitenden Reiche verstanden sind." (S. 11) Wie die Wirklichkeit in das *Zuozhuan* kommt, bleibt unklar.

Doch die Frage ist für Schaberg nicht relevant, denn er ist nicht Historiker, sondern Literaturwissenschaftler; folglich betrachtet er das *Zuozhuan* nicht als Geschichte, sondern als "ein Kunstwerk" (S. 12) – als Literatur. Dies ist denn das eigentliche Thema des Buches: die literarische Analyse der Reden und Erzählungen im *Zuozhuan*, ihrer Struktur, rhetorischen Mittel, intertextuellen Bezüge und nicht zuletzt ihrer inhaltlichen und didaktischen Intentionen. In anderen Worten: es untersucht das "Muster", dem im *Zuozhuan* die "Vergangenheit" unterworfen wird, die literarische Ordnung der Welt durch die Historiographen und ihre "Musterworte" (文辭). In *wen*, "Muster" (englisch: "pattern"), findet Schaberg die Leitmetapher der *Zuozhuan*-Historiographie. Sie steht für die Schrift selbst, den rhetorisch durchgestalteten Text, seinen äusseren Schmuck, aber auch seinen Gebrauch – *wen* zeigt sich auch als Muster von Handlungen und Dingen, kurz: als Ausdruck der Welt (S. 57 f.). So erscheint *wen* als Symbol einer "Ideologie der Mimesis oder kulturellen Reproduktion" (S. 59), man könnte sagen: als Träger von Tradition. *wen*, das Muster, ist immer auch das *Vorbild*, die Vorgabe des Denkens und Handelns (S. 80). In dieser Tradition ist alles gute Handeln Ritual, alles gute Reden Zitat. Nur die moralisch Guten sind im *Zuozhuan* auch die rhetorisch Guten. "Historiographie feiert *wen* und ist selbst *wen*" (S. 86).

4 Zu den obigen Formulierungen vgl. Hayden White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1986, S. 145 f.

David Schaberg beschreibt diese Ästhetisierung der geschichtlichen Welt – um nur eine von vielen gut gewählten und sorgfältig übersetzten Passagen herauszugreifen – am Beispiel des Ji Zha aus Wu, dem bei seinem diplomatischen Besuch in Lu der komplette Kanon der *Lieder* vorgespielt wird. Die gesamte Episode ist ästhetisch strukturiert, ja "politische Beziehungen selbst werden in den Bereich der Ästhetik gebracht", die ihrerseits Ausdruck der Historiographie selbst ist (S. 93). An solchen Beispielen deutet sich die selbstreferentielle Zirkularität dieser Geschichtsschreibung an, denn *wen* "bezeichnet das Vorliegen der Bezeichnung selbst, mit ihrer Trennung zwischen einer Oberfläche (der im Artefakt sichtbaren oder hörbaren Muster) und einem entlegenen Referenzpunkt", nämlich der überkommenen sozialen Ordnung (S. 94).

So verschlungen liest sich das bisweilen. Schabergs Darstellung führt selbst durch manche Erkenntnisschleife, kehrt aber stets zu ihrem Grundgedanken zurück: die Geschichtsschreibung des *Zuozhuan* beginnt und endet mit der *rechten Ordnung*. Diese zeigt sich in der rhetorisch gestalteten Rede, in der kosmologisch systematisierten Naturerscheinung, und vor allem im rituellen Handeln: die Riten sind der Weg und das Ziel, "die Theorie, die allen Theorien zugrundeliegt." (S. 101) Die Geschichtsschreiber sind die Gralshüter der Riten;[5] ihre Erzählung folgt den Notwendigkeiten ritueller Vorschriften, sie steht "im Dienst einer bestimmten Ideologie" (S. 163). Noch schärfer formuliert: "Historiographie ist philosophische Polemik" (S. 190). Es geht ihr nicht um historische Wahrheit, sondern um moralische Argumente: nicht um das, was war, sondern um das, was hätte sein sollen: "Bloße Fakten, das Material objektiver Geschichtsschreibung, wie wir sie kennen, sind abwesend" (S. 181).

Die Welt, die das *Zuozhuan* konstruiert, kreist um Riten. Das mag plausibel erscheinen, bedenkt man, dass Geschichtswerke – namentlich das *Chunqiu* – im Alten China offenbar zum Unterricht von Prinzen dienten.[6] Sind die Erzählungen des *Zuozhuan* also *ad usum delphini* gestaltet? Sie sind es nicht, und das ist David Schabergs nächster Clou: denn nicht die Aufrechterhaltung der Riten ist ihr Thema, sondern "rituelles Versagen und seine Konsequenzen" (S. 273). Das Ideal kultureller Mimesis hat versagt, die Ordnung König Wens ist zusammengebrochen: für fast alle Lehnsstaaten, mit Ausnahme von Chu, endet die Chunqiu-Zeit mit dem Tod oder Exil eines Herrschers (S. 302). Indem sie diese Geschichte des Niedergangs in ihren Details ausbreiten, drücken die Historiker ihr

5 Und ihre Geschichtsschreibung hat eine *metahistorische* Grundlage, denn Riten und moralische Normen gelten nicht nur "in allen Sphären der Erfahrung", sondern auch zu allen Zeiten (S. 17): sie selbst unterliegen nicht dem historischen Wandel.

6 *Guoyu* 國語 (2 Bde., Shanghai 1988) 13 (Jin 7), 445; und 17 (Chu 1), 528.

Ressentiment gegen die Dekadenz der Herrschenden aus (S. 259): "das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der Tat, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten."[7] Die Erzählungen des *Zuozhuan* sind rhetorische Retourkutschen, die kleinliche Rache (報) scheelsüchtiger Verlierer. Ebendeshalb sind ihre Verfasser nicht am Hofe zu suchen, sondern in konservativen Kreisen ohne direkten Zugriff zur Macht (S. 7, 259). Das *Zuozhuan* erzählt eine subversive, keine apologetische Geschichte.

Schaberg beschreibt die Geburt der Geschichte aus dem Geist der Dekadenz. Denn die Geschichte des *Zuozhuan* verdankt sich just den Umständen, gegen die sie polemisiert. Erst mit dem Verfall der Riten wurde es notwendig, sie zu verteidigen; erst mit dem Niedergang der Chou-Ordnung entstand der Bedarf, sie zu beschreiben; erst mit dem Tod des Konfuzius wurde Geschichte geboren. Der "Konfuzius der *Chunqiu*-Kommentare erlangt eine Autorität, die er im Leben nicht hätte ausüben können. Er wird der unfehlbare Richter der Historie, der ungekrönte König" (S. 308). In diesem Sinne wird er zum chinesischen *pater historiae*, zum Ahnherrn einer Geschichte, die sich als Medium "kompensatorischer Justiz" versteht. Einer Justiz, die jedoch nie völlig obsiegen darf: denn sie ist nicht nur aus dem Bruch am Ende der Chunqiu-Zeit entstanden, sie lebt von der ständigen Fortsetzung dieser Risslinien. Wenn keine Riten mehr gebrochen werden, müssen sie auch nicht mehr verteidigt werden: "Die Eliminierung ritueller Abweichungen und die vollständige Ritualisierung der Zeit würde das Ende der Geschichte mit sich bringen" (S. 273).

Seien wir den Chinesen also dankbar, dass sie ihre eigenen Regeln ständig verletzt haben: denn sonst hätten wir weder das *Zuozhuan* noch das *Guoyu* und viele Schätze der späteren chinesischen Geschichtsschreibung. Und wir hätten nicht das geistreiche, elegante Buch von David Schaberg. Es lehrt uns, wie fruchtbar es sein kann, ein Geschichtswerk als Literatur zu betrachten, und liefert uns eine Fülle präziser Analysen, feinsinniger Betrachtungen und neuartiger Lesarten des *Zuozhuan*. Denen kann man folgen oder nicht, aber eins wird man nach der Lektüre von *A Patterned Past* gewiss nicht mehr tun können: das *Zuozhuan* unwidersprochen als wichtigste Quelle für die Chunqiu-Zeit bezeichnen.

Kai VOGELSANG

7 Friedrich NIETZSCHE, "Zur Genealogie der Moral", in: DERS., *Werke*, hg. Karl SCHLECHTA, 4 Bde. München 1955, Bd. 2, S. 782. SCHABERG scheint sich auf ebendiese Stelle bei NIETZSCHE zu beziehen (S. 259).

La Sérinde, terre d'échanges. Art, religion, commerce du Ier au Xe siècle. Actes du colloque international. Galeries nationales du Grand Palais 13-14-15 février 1996. Direction scientifique Monique COHEN, Jean-Pierre DRÈGE, Jacques GIÈS. Coordination de la publication Jean-Pierre DRÈGE. Paris: La documentation française, 2000 (Rencontres de l'Ecole du Louvre). – ISBN 2-11-004281-8. – € 39,64.

Der vorliegende schmale, aber gewichtige Band enthält die Akten der Tagung "La Sérinde, terre d'échanges", einer Begleitveranstaltung der Ausstellung "La Sérinde, terre de Buddha" im Grand Palais in Paris.[1] Der Titel des Bandes ist allerdings doppelt ungünstig. Mit "Sérinde" – gemeint ist Ostturkestan oder Xinjiang – beziehen sich die Herausgeber auf Aurel STEINs Bericht über seine Entdeckung der Dunhuang-Manuskripte, der im Titel einen Ausdruck von Prokop aufnimmt.[2] Sie wollen gleichzeitig die umfassenderen Begriffe "Zentralasien" und "Seidenstrasse" vermeiden – und müssen sie doch schon auf der ersten Seite zur Erklärung heranziehen. Ausserdem meint "Terre d'échanges" in diesem Buch fast ausschliesslich den Austausch zwischen Indien und China. Es geht um Buddhistica, ein wenig auch um das sāsānidische Iran und Sogdien. Die islamische Welt aber erscheint gar nicht. Dabei ist doch zu vermuten, dass Xinjiang auch im Austausch mit der islamischen Welt, mit den orientalischen Christen und den Muslimen eine viel stärkere Rolle gespielt hat als bisher angenommen.

Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass der Band für ein weiteres Publikum ausserordentlich anregend ist. Mehrere Beiträge beschäftigen sich mit der Veränderung, Anpassung und Einbettung von Traditionen. Boris I. MARSHAK ("L'art iranien, sogdien et sérindien"; 25-36) vergleicht die darstellende Kunst Irans, Sogdiens und Xinjiangs. Vergleiche dürfen heute nicht mehr nur Einzelmotive betreffen, denn Traditionen wandern auch unabhängig voneinander und ändern bei der Einbettung in neue Wertsysteme ihre Form und Bedeutung. Dabei nehmen wir Kunst und Architektur der drei Regionen ganz unterschiedlich wahr, ist doch die iranische Kunst der Sāsānidenzeit von den Herrschern geprägt, während wir in Sogdien Paläste von Vornehmen, in Xinjiang buddhistische Tempel und Klöster haben. Marshak exemplifiziert dies an der bildlichen Darstellung von Rittern (scheinbar auf den Zehenspitzen, in Wirklichkeit aber in Reithaltung ohne Steigbügel) und Belagerungen. – Frantz GRENET ("Avatars de

1 BIANCHINI, Marie-Claude und GRANDAZZI, Josette (Hgg.), *Sérinde, terre de Bouddha. Dix siècles d'art sur la Route de la soie*. Catalogue de l'exposition du Grand Palais, 24 octobre 1995-19 février 1996, Paris 1995.

2 STEIN, Aurel, *Serindia. Detailed report of explorations in Central Asia and Westernmost China*, 5 Bände, Oxford 1921.

Vaiśravana: les étapes sogdienne et tibétaine"; 169-179) verfolgt die Darstellung des indischen Gottes Vaiśravana, sogdisch Vrēšaman von der Verschmelzung mehrerer indischer und einer iranischer Gottheit bis zur Gleichsetzung mit dem sogdischen Gott Farn. – Guang-da ZHANG ("Une représentation iconographique de la Daēnā et de la Daēva? Quelques pistes de réflexion sur les religions venues d'Asie centrale en Chine"; 191-202) identifiziert die beiden Gottheiten auf Ms. Pelliot chinois 4518 (9.-10. Jh.) als zoroasthrische oder mazdakitische Darstellung von Daēna und Daēva, dem Guten und dem Schlechten.

Weitere Artikel thematisieren den Buddhismus als Mittel politischer Legitimation. Paul MAGNIN ("L'empereur et le Bouddha: fondement d'une nouvelle harmonie"; 79-86) leuchtet die Beziehung des Buddhismus mit dem Kaiser einerseits, mit dem Konfuzianismus und dem Taoismus andererseits aus. Er ergänzt Ms. Pelliot chinois 2547 (8.Jh.) aus zahlreichen Fragmenten und findet so einen konfuzianisch-buddhistischen Mischtext aus dem 7.-8. Jh., in dessen ersten beiden Kapiteln Buddha und Kaiser perfekt harmonieren. – Yoshiro IMAEDA ("Rituel des traités de paix sino-tibétains du VIIIe au IXe siècle"; 87-98) analysiert das Verfahren der sieben Friedensverträge zwischen China und Grosstibet zwischen den Jahren 706 und 822. Nach der Ausrufung des Buddhismus zur Staatsreligion Tibets 779 wird das Verfahren durch einen gemeinsamen buddhistischen Teil erweitert.

Einige Beiträge sind wegweisend für die Handelsgeschichte der Seidenstrasse. Evgeny LUBO-LESNICHENKO ("Les tissus de Dunhuang et la Route de la soie"; 99-106) gibt eine Einführung in die Textilien von Dunhuang (5.-10.Jh.), in Sammlungen, Verwendungszweck, Herstellung, Import und Motive. Textilien spielen als buddhistische Gebetsfahnen eine grosse Rolle. – Eric TROMBERT ("Textiles et tissus sur la Route de la soie. Eléments pour une géographie de la production et des échanges"; 107-120) stellt den Seidenhandel in einen weiten historischen Rahmen. In China sind Textilien (auch Seide) auch wertbeständiges und leichtes Zahlungsmittel für grosse Summen. Sie erreichen Xinjiang im Frieden über die Lohn- und Unterhaltszahlungen für die chinesischen Truppen, im Krieg über den Ankauf von Pferden. Die übliche Seidenherstellung mit der Tötung der Raupen wird von buddhistischer Seite stark kritisiert. Die Seidenraupenzucht Xinjiangs blüht daher besonders dann, wenn der buddhistische chinesische Staat schwach ist. Dem Transport von Seide nach Westen entspricht ein Transport von Baumwolle nach Osten. – François THIERRY ("Entre Iran et Chine, la circulation monétaire en Sérinde du Ier au IXe siècle; 121-147) gibt einen ausführlichen, reich bebilderten Überblick über die Münzgeschichte Xinjiangs. Den chinesisch dominierten Perioden (1.-3. Jh., 650-790) steht eine autonome Periode (4.-7. Jh.) gegenüber. Neben dem Handel findet sich auch eine Art

Ersatzhandel mit Plünderungen, Tribut- und Lösegeldzahlungen an die Nomaden. – Antonino FORTE ("Iraniens en Chine. Bouddhisme, mazdéisme, bureaux de commerce"; 181-190) gibt einen Überblick über die Geschichte der Sogdier und/oder Mazdakiten in China von der Ankunft des Iraners An Shigao (148) über den Aufstand des iranischen Generals An Lushan (756-762) bis zur Verfolgung der nicht-chinesischen Minderheiten (842-845), die eigentlich die einflussreichen Sogdier im Visier hat. Forte gibt eine Liste der in diesem Zeitraum namentlich bekannten Iraner und widerlegt die übliche Gleichsetzung von chinesisch *sabao* "fremder Kaufmann" und "Mazdakit".

Einige Artikel beschäftigen sich speziell mit buddhistischen und zentralasiatischen Themen. Kul LIYING ("Dessins de maṇḍala à Dunhuang: le manuscrit Pelliot chinois 2012"; 49-78) stellt eine lange Rolle (9.-10. Jh.) mit Mandalas und Beischriften vor, wobei Text und Bild eng verbunden sind. Die Vergöttlichung der vorbereitenden Phasen zeigt eine für Dunhuang spezifische Form des Tantrismus an. – Georges-Jean PINAULT ("Narration dramatisée et narration en peinture dans la région de Kucha"; 149-168) verbindet Ms. Pelliot Koutchéen Ancienne Série 12 H mit den Beischriften der Gemälde der Höhle Qumtura 34 und der "Treppenhöhle" Kizil 110. Die Texte helfen den Betrachtern bei der Identifizierung, den Pilgerführern bei der Erklärung der dargestellten Szenen. Teilweise divergieren Bild und Text und stehen in verschiedenen Traditionen. Als Parallele aus dem spätantiken christlichen Kontext kenne ich das "Dittochaeon" des Prudentius, eine Art Erklärungen zu nicht erhaltenen Darstellungen der heiligen Orte Jerusalems.[3] – Monique MAILLARD ("L'achitecture de terre en Sérinde"; 203-210) führt in die übliche Erd-Architektur Xinjiangs ein. Die Anlagen sind teilweise zwar recht gross (die Umfassungsmauer des Klosters Duldur-Āqur misst 135 mal 130 m), werden aber schon von kleinen Regenfällen zerstört. – Roderich WHITFIELD ("La splendeur impériale: la dynastie des Sui à Dunhuang (589-618)"; 211-218) schliesslich stellt die Statuen und Höhlen der kurzen, aber kreativen Zeit der Sui-Dynastie von Dunhuang vor.

Auf die Beigabe von Karten, Indizes und einer Gesamtbibliographie ist bedauerlicherweise verzichtet worden. Doch davon abgesehen handelt es sich um eine ausgesprochen anregende Lektüre, deren Bedeutung weit über den Kreis von Indologen, Sinologen und Buddhologen hinausreicht.

Andreas KAPLONY

3 PILLINGER, Renate (Hg./Übers.), *Die Tituli Historiarum oder das sogenannte Dittochaeon* des Prudentius. Versuch eines philologisch-archäologischen Kommentars, Wien 1980 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften; 142).

VAN SKYHAWK, Hugh: *Burushaski-Texte aus Hispar. Materialien zum Verständnis einer archaischen Bergkultur in Nordpakistan.* (Beiträge zur Indologie; 38). Wiesbaden: Harrassowitz, 2003. xxiv, 506 pp. – ISBN 3-447-04645-7. – € 148,--.

This collection of Burushaski texts is a truly beautiful book in every respect. Burushaski, of course, is spoken by the Burusho, who live high in the Karakoram Himalayas. Traditionally Burushaski is considered to be a magnificent language isolate, although I have proposed that Burushaski together with the Yenisseian languages make up the Karasuk language family. Hugh van Skyhawk follows in the footsteps of the great German tradition of Burushaski scholarship which, with such eminent exponents as Hermann BERGER, Georg BUDDRUSS and Karl JETTMAR, has made German the most important scientific language for Burushaski studies since the demise of British imperial power in the region. This valuable and timeless contribution is a worthy new addition to this legacy. Hugh VAN SKYHAWK augments the available corpus on this endangered language and gives us intimate insight into the original culture of the Burusho.

One of the *Leitgedanken* quoted *in extenso* by the author from TEDLOCK and MANNHEIM is worth quoting here too, albeit just in part:

> There was a time when the same anthropologists who worked at producing ethnographies also worked on text collections, but that came to an end when American cultural anthropology was diverted from its course by British social anthropology, which tended to treat the utterances of natives as falsehoods and illusions concealing truths that could be revealed only by anthropologists. The collection of texts fell to other field-workers whose concerns were narrowly linguistic and who increasingly pursued their careers in academic departments separate from anthropology. (pp. 1-2)

The author's empirical methodology and even-handed treatment of the data are likewise an enlightened rebellion against much of the fashionable 'meta-twaddle' that currently plagues anthropology. By his own confession, Hugh van Skyhawk steers a clear and level-headed course, charting a Middle Way between the excesses of cultural relativism and the perils of an implicitly Eurocentric view.

This lovely book opens with numerous maps of the region, both historical maps from early British sources and detailed modern maps compiled during the Survey of Pakistan, which was conducted in this region with the assistance of the Heidelberg Academy of Sciences. There are six marvellous photographs of the landscape and settlements, both historical and recent, which transport the reader to the magical place where the author conducted his research. There are also 60 colour photographs and one black-and-white photograph of the people and environs of Hispar and the narrators. There are numerous technical drawings

and diagrams, detailing the structure of dwellings and other man-made structures at Hispar.

After evoking a sublime sense of place, the author in his first chapter succinctly explains his methodology, outlines the cultural history of the region, summarises the history of scholarship and research in the area from British colonial times, and concludes with an illuminating discussion of oral traditions as an art form, treating us to some insightful reflexions on narrative art as a genre.

All of the Burushaski text material assumes acquaintance with the grammatical and lexicographical reference works on Burushaski, particularly those written by the author's own guru, the prolific Hermann Berger. All of the Burushaski texts are provided in readable phonological transcription. For the first Burushaski text the author also provides a meticulous morphological analysis of the text, followed by an integral translation of the text and a commentary. It would have been wonderful, had the author also provided such meticulous morphological analyses of all the subsequent texts in the volume, but that would have doubled the girth of the book and perhaps distracted those readers who find relevant linguistic facts tedious. As it is, the remaining texts in the book furnish students of the language with a wonderful exercise book to test their knowledge of Burushaski grammar. To be sure, highly readable German translations are provided for each and every sentence.

The texts deal with many themes and substantively document aspects of the cultural history of the Burusho, a people who have been converted to Islam but retain lore which antedates the arrival of this alien religion. The themes of the assembled narrative art in the book cover the conceptualisation of time and agricultural calendar of the Burusho of Hispar, stories of the supernatural and the Burusho shamanist belief system, accounts of encounters with a cyclops and with witches and fairies, and a few Gesar stories, Gesar being 'Kisár' in Burushaski. The volume contains word lists for special jargon and new terms not contained in other lexicographical sources on the language. The entire lay-out and presentation is delightful, and the book has been handsomely published by Otto Harrassowitz in Wiesbaden.

In conclusion, this book is a valuable and timeless resource, which will bring delight to those who use it either to gain knowledge of the cultural history of this unique language community in the Karakoram Himalayas or to exercise their grammatical knowledge of the Burushaski language. Hugh van Skyhawk has rendered a great service to scholarship and to the Burusho people.

George VAN DRIEM