

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 62 (2008)
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: 12.01.2026

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS – REVIEWS

Johan ELVERSKOG: *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006. ISBN 0-8248-2021-0 (hardback). US\$ 52.00.

The book under review presents the last three hundred years of Mongolian history as the history of the transformation from various independent *ulus* into a homogenous Mongol *ulus* within the Qing Empire. Johan Elverskog aims at providing an insight into the identity formation of the Mongols under Qing political control, or, in the author's words, "on how various Mongolian sources represent communal identity in relation to the state" (p. 7). It is the author's merit to concentrate on the Mongol side of things instead of once again telling us the Qing viewpoint. In his introduction Elverskog claims to narrow down his focus on the Khorchin *ulus*, aiming at providing a microhistory of how the Khorchin came to identify with the Qing. In particular his study, in his own words, "investigates the long process through which the politically independent 'shamanists' of the Khorchin *ulus* came to be Mongol Buddhist bannermen willing to fight and die for 'Our Great Qing' (*Manu Yeke Cing*)" (p. 6).

This focus, however, is not followed through. Elverskog rather presents a full-fledged narrative how all the Mongols came to accept Qing rule and identify with *Our Great Qing*. On p. 10 of his introduction this shift of focus becomes obvious when he says that his study is focused on Inner Mongolia and the Inner Mongols. The Mongols of Inner Mongolia, however, comprise more *ulus* than just the Khorchin.

The author leads us in five chapters through four centuries of Mongol history. In the first chapter he explores the conceptual framework of the story he narrates. Elverskog discusses in length the Mongolian concepts of *ulus* and *törö*, or "state" and "community", showing the dynamics of these two terms the meanings of which have changed over the centuries. The relationship between state and community was flexible and changing, thus allowing for different political alliances within the *ulus/törö* system. Elverskog then shows how the Manchus used the conceptualizations of *ulus* and *törö* to define their interaction with the Mongols, and how in turn the Mongols themselves started to redefine the system within the new Manchu state.

The second chapter deals with the legitimization of the political authority both within the *ulus* and the *törö*. Elverskog points out that political authority

was created by drawing on indigenous religious as well as Buddhist concepts. This second chapter does not give any new insights into the legitimisation of Mongolian political authority, but sums up nicely what is the current state of the art. Reading the chapter this reviewer was, however, startled by the author's indiscriminate use of the term "God" to translate the Mongolian *möngke tngri* / *deger-e tngri*. By giving this translation he tries to avoid "Western presuppositions in the study of religion", but does so without reflecting on the theoretical implications of this translation. In European theological discourse the term "God" has complex layers of meaning which do not at all correspond to the Mongolian concept of *möngke tngri*. Thus the translation of the Mongolian term as "God" misleads the reader in assuming that the Mongols venerated a supreme transcendent personal being.

The third chapter expounds on the Chinggis Khan cult and its significance for the Qing conceptualization of the Mongol *ulus*. The transformation of the Chinggis Khan cult is brought into the broader perspective of Qing "ornamentalism", the use of rhetoric and ritual elements to enforce the idea of a unified Mongol *ulus* of the Qing. The fourth chapter stresses the rhetoric and ritual elements which helped transform the Mongols' particular collective identity into the universal flux of a Buddhist identity. To prove his point the author examines a variety of Mongol historical works and their widely used tropes in creating the "Qing Buddhism" the Mongols subscribed to.

The rather narrow presentation of Mongol self-representations in the 18th century broadens in the fifth chapter towards a multi-sided narrative of the yet again shifting identity of the Mongols in the 19th century. The author shows how Mongol identity in the 19th century was determined by two different strands of identity discourse, a transethnic Buddhist discourse favored by the Qing, and by the localized geopolitical entity of the banner.

In the epilogue the author once again explains what he has tried to do: to "provide a counternarrative, or at least a more nuanced interpretation of Qing Inner Mongolia" (p. 168). He has set out to write the intellectual history of Mongol self-representations, showing in the process that the Mongols have not been passive victims of the Manchus, but active participants in creating the Qing universe.

The author has indeed succeeded in presenting a fresh outlook on the history of Mongol-Manchu relations. On the other hand, the study suffers from the preconceived ideas the author tries to prove and which seem to determine the choice and interpretation of his sources. A closer look at the sources presented

through the course of the narrative reveals many inaccuracies¹ and one-sided interpretations. This flaw becomes particularly evident in the fourth chapter, where Elverskog discusses at length the forming of a Mongol Buddhist identity within the framework of an orthodox Gelugpa identity forged by the Qing. The arguments brought forth to confirm his thesis do not withstand closer scrutiny. This pertains especially to his assertion that the “transformation in the origins of Mongol Buddhist history was historically tied to the discourse of the Buddhist Qing” (p. 101). The author argues that the origin of the narrative that binds together the Indians, Tibetans and Mongols genealogically is not clear. Although he concedes that this narrative draws on the Tibetan historical tradition, he maintains at the same time that in Tibetan historiography the three Buddhist groups are not presented genealogically but only consecutively. To support his argument he draws exclusively on the *Shes bya rab gsal*, which he takes for a work belonging to the “Tibetan historical tradition” (p. 100). He is right in so far as the *Shes bya rab gsal*, which, by the way, is a doxographical work, does not contain the genealogical narrative of the Tibetan kings being descendents of the Shakya-clan. He is wrong, however, in his assertion that Tibetan works before the Qing generally do not elaborate on a genealogical connection between the Indians and the Tibetans. On the contrary: in Tibetan historiography the genealogical descent of the Tibetan kings from the Indian Shakya lineage is a standard topic, already found in the 1322 *Chos 'byung* of Bu ston, and elaborated in subsequent historical works like the *Deb ther dmar po gsar ma* and the *mKhas pa'i dga' ston*, among others. The first Mongolian work to draw the line further and include the Mongol rulers in this genealogical narrative is the *Altan tobci* of Lubsangdandjin. Moreover Tibetan sources of the 14th century, for example the *Hu lan deb ther*, composed between 1346 and 1363 by the 'Tshal pa Kun dga' rdo rje, already expound on the Mongol ruler Chinggis Khan as a *cakravartin*. The transformation of Mongol history into a Buddhist narrative is much earlier than the Qing.²

- 1 A major flaw, at least in my eyes, is the presentation of the material by relying on translations. This applies particularly to the Tibetan sources. Elverskog, for example, does not cite the Biography of the Fifth Dalai Lama in its Tibetan original, but in a Chinese translation (see p. 171–2, under “DL5”). Also, the English translation of Dharmatāla's chronicle is far from reliable.
- 2 Compare also Dieter SCHUH, *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche. Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatie*. St. Augustin 1977 (Monumenta Tibetica Historica, Abt. III,1), p. 61ff.

The rather bold statement that “All Qing-period works assert that [...] the Mongols have been loyal followers of the Gelugpa tradition; all other traditions are entirely excluded” (p. 102) is contradicted by the evidence given in the *Erdeni-yin erike* of Isibaldan which even as late as 1835 confirms the coexistence of the Sakyapa, Gelugpa, Karmapa, Nyingmapa and even the Jonangpa in the Qalqa territory (fol. 35v11–12). The author’s fixation on an absolute Gelugpa supremacy during the Qing leads him to generalisations, blending out the polyphonic voices of this era of Mongol history. Later Elverskog argues that none of the lengthy episodes in Sayang Secen’s *Precious Summary*, confirming the religious power of the third Dalai Lama, are found in earlier sources and thus draws the conclusion that “they are not simply part of the standard conversion narrative, whereby the power of the Dalai Lama confirms that the Mongols made the right choice. Rather, it is an affirmation of the larger narrative of Gelukpa orthodoxy that defines the Buddhist Qing” (p. 108). The lengthy episodes are, however, all taken (nearly verbatim) from the Tibetan biography of the third Dalai Lama. Both Sayang Secen and Lubsangdandjin relied heavily on this work. (The story of Begtse, for example, is found on p. 145 of the Indian edition of the biography of the third Dalai Lama.) The fifth Dalai Lama has been one of the most influential writers in the course of Mongolian historiography. I would therefore argue that the Tibetan Buddhist discourse as presented by the highly influential writings of the fifth Dalai Lama very much defined Mongolian Buddhist discourse of the 18th century.

How far the author bends his arguments to his preconceived ideas can be seen from the minor errors that have crept into his own narrative. Thus, on p. 107 he strengthens his argument of the fifth Dalai Lama’s glorification attempt of his office by mentioning in passing that the fifth Dalai Lama wrote the biographies of his predecessors while enroute to meet with the Manchu emperor. This statement is not correct. The fifth Dalai Lama wrote the biography of the third in the year 1646. The date of the compilation of the fourth Dalai Lama’s biography cannot be established without doubt because the colophon does not give a date. The fifth Dalai Lama set out on his journey to the Shunzhi emperor as late as 1652, arriving at Beijing in 1653. Furthermore Elverskog asserts that in the *Erdeni tunumal* the Dalai Lama is described as only one of various Buddhist leaders, and partly only as holder of religious authority at Ganden monastery (p. 107). (“Ganden monastery” has of course to be corrected to Drepung monastery,

as Elverskog himself writes.³) The *Erdeni tunumal*, however, is very explicit about the exalted position the Dalai Lama holds, and throughout its narrative highlights “the unique glory of the Dalai Lama” (p. 107).

In his sub-chapter “Buddhism and History” the author argues that the whole Buddhist conversion is minimized in 18th century Mongolian historiography. He tries to prove his point by citing a passage from the *Altan kürdün mingyan kegesütü bicig*, where in a few dry words the Mongols’ conversion to Buddhism is told. The same, however, has to be said for the much earlier *Altan tobci anonymus*, where the whole conversion story is also compressed into a few lines.

These few remarks may suffice to prove my point. Through the fixation on one supposedly dominant discourse the fourth chapter creates a one-sided and one-dimensional picture of Mongolian self-representations in the 18th century. This is a very unwelcome side effect, contrary to the aim of the author who wants to present a multi-layered narrative, stressing the dynamics of Mongolian identity formations.

To sum up: The work under review leaves an ambivalent impression. On the one hand it has its serious drawbacks, as noticed above. It also conveys the impression of having been written in a hurry. Some mistakes⁴ and inconsistencies⁵ surely could have been avoided. On the other hand it has a big advantage compared to other works on Mongol history. The present study is important simply because it applies theory to Mongol studies. The discipline is, to say it bluntly, in decay: Most scholars follow the traditional lines of historical-philological research in the wake of 19th century historicism. Modern theoretical approaches are very rarely reflected in the study of Mongol history, conceptual frameworks are equally rare. Therefore a work like *Our Great Qing* is very much appreciated. It is perhaps the bane of most academic disciplines which are in dire need

3 Johan ELVERSKOG, *The Jewel Translucent Sūtra. Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century*. Leiden and Boston: Brill, 2003, p. 136–137.

4 For example, calling Huber’s study on Tibetan pilgrimage a “study of the Tibetan state” (p.173, n. 5) which it is certainly not.

5 On p. 24 the author maintains that the term “banner” is “found only once in the Mongol histories of the seventeenth century”, on p. 32 he tells us that it is Saghang Sechen who uses the term, and on p. 38 he says that “none of the Mongol histories of the seventeenth century even mention the banners.” The reader is confused. Perhaps the author wants to make a distinction between the term ‘banner’ and the social reality of the banners?

of reinvention that the first attempts to do so are often highly polemical and pointedly one-sided.

Karénina KOLLMAR-PAULENZ, University of Berne

Antje RICHTER / Helmolt VITTINGHOFF (Hgg.): *China und die Wahrnehmung der Welt*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007. (*Jahrbuch der Deutschen Vereinigung für Chinastudien*; 3). viii + 355 pp. ISSN 1860-8531; ISBN 978-3-447-05539-0. EUR 58,00.

Als die Deutsche Vereinigung für Chinastudien (DVCS) im Jahre 1990 gegründet wurde, geschah dies mit dem ausgesprochenen Ziel, die gewachsene Kluft zwischen den Chinawissenschaften der beiden deutschen Staaten zu überbrücken und die persönlichen Kontakte und den fachlichen Austausch über ein gemeinsames Forum wieder zu beleben. Mittlerweile hat die Vereinigung ihre Zielgruppe auf alle an China interessierten in- und ausländischen Wissenschaftler aus sämtlichen Spezialdisziplinen wie auch den wissenschaftlichen Nachwuchs ausgedehnt und gehört – nicht zuletzt wegen ihrer hohen Mitgliederzahl – zu den wichtigsten asienwissenschaftlichen Vereinigungen im deutschsprachigen Raum. Seit 1995 veröffentlicht die DVCS die Beiträge ihrer jährlich stattfindenden Tagungen in Form von Tagungsbänden. Diese haben mittlerweile als eigens eingerichtete Jahrbuch-Reihe eine würdige Heimat im Harrassowitz-Verlag gefunden. Der hier zu besprechende 3. Band der Reihe vereinigt 19 von insgesamt zwei Dutzend Beiträgen der 15. Jahrestagung, die vom 12. zum 14. November 2004 in Leipzig stattfand.

Das mehrdeutige Thema der Tagung, “China und die Wahrnehmung der Welt”, kann verstanden werden als Wahrnehmung Chinas durch die übrige Welt oder aber als chinesische Wahrnehmung der Außenwelt im Sinne der sinnlich erfahrbaren eigenen Umgebung bzw. als Wahrnehmungen des Fremden (im speziellen Fall auch des “Anderen” innerhalb der eigenen Landesgrenzen). Die Beiträge, die im Folgenden lediglich in ihren wesentlichen Inhalten angerissen werden können, sind durchgängig von hohem Standard und lesen sich mitunter sogar recht kurzweilig.

Im ersten Beitrag (“Die Wahrnehmung von Armut im Alten China”, 1–19) beleuchtet Antje Richter, gleichzeitig Mitherausgeberin, verschiedene Sichtweisen des Phänomens Armut im Spannungsfeld von Legalismus, konfuzianisch

geprägter Ethik und daoistischer Wertschätzung des Lebens: In “absoluter” Sicht wurde Armut als ein grundsätzliches Übel angesehen und als Resultat eines persönlichen bzw. – in größeren staatspolitischen Dimensionen betrachtet – sozio-politischen Misserfolgs gewertet. Die zweite Sicht relativierte Armut als ein Übel, das in Kauf zu nehmen sei, wenn dadurch gewisse moralische Standards und die persönliche Würde gewahrt werden können. Im Extremfall, bei einigen daoistischen Denkern, galt Armut sogar als Segen. Richters sehr gut lesbarer und informativer Artikel ist umso willkommener, als bislang nur sehr wenige Beiträge zum Thema Armut im vormodernen China vorliegen. Die Autorin hat sich im Rahmen dieser Publikation allerdings hauptsächlich auf die Darstellung idealtypischer Vorstellungen beschränkt. Aber vielleicht ist eine größere Arbeit zu diesem Thema, die dann auch in höherem Maß mit Fakten unterfüttert werden könnte (insoweit dies für das chinesische Altertum überhaupt möglich ist), bereits in Planung?

Im zweiten, ebenfalls sehr aufschlussreichen Artikel mit dem Titel “Zum chinesischen Verständnis der ‘Sinne’” (21–33) konzentriert sich Irmgard Enzinger auf zwei Begriffe, die schon für die Vor-Qin-Zeit nachweisbar sind und heute noch in der Traditionellen Chinesischen Medizin Verwendung finden: *wuguan* 五官 (“fünf Beamte”) als Sammelbegriff für die Augen, Ohren, die Nase, den Mund und den Körper/Leib (bzw. die Zunge oder die Augenbrauen) sowie die *qiqiao* 七竅 (“sieben Öffnungen”) des Kopfes, nämlich die Ohren, Augen, Nasenlöcher und der Mund. Im traditionellen China wurden diese “Sinnesorgane”, wie die Autorin in ihrem Beitrag anschaulich nachweist, nicht als Teil der physiologischen Grundausstattung, d.h. als bloße Rezeptoren betrachtet, sondern es wurde ihnen vielmehr eine Vermittlerfunktion zugeschrieben, da sie Wahrnehmungen in *beide* Richtungen transportieren und so das Innere und die Außenwelt miteinander korrespondieren ließen. Enzinger betrachtet in diesem Zusammenhang einige konfuzianische, daoistische und hedonistische Ansätze: Xunzi, bei dem der Begriff *wuguan* im beschriebenen Sinne als erstes nachzuweisen ist, hob auf die Notwendigkeit der differenzierenden Wahrnehmung als Voraussetzung für die Wiederherstellung einer besseren Welt ab. Dagegen kann laut Zhuang-zi das “Handeln” (*wei* 為) seine zerstörerische Kraft gerade durch das differenzierende Wirkungspotential der “sieben Öffnungen” entfalten, da der Mensch Gefahr läuft, durch übermäßigen Gebrauch derselben an Lebenskraft (*qi* 氣) zu verlieren und die geistige Verbindung zum *dao* 道 zu unterbrechen. Yang Zhu 楊朱 und Guan Yiwu 管夷吾 wiederum warnten im Sinne der “Lebenspflege” metaphorisch vor einem verhängnisvollen “Verstopfen” (*e* 闕) der Kör-

peröffnungen und forderten zum Zwecke des vollkommenen Austauschs von *qi* eine vollkommene Hingabe an das Leben.

Georg Ebertshäuser wendet sich in seinem Beitrag “Weltbild und Kriegsführung: Zur Konfliktbereitschaft im vormodernen China” (35–51) gegen das stereotype Bild von China als einer – im Gegensatz zum aggressiven Westen – friedliebenden und militärisch passiven Nation, ein Bild wie es in der westlichen Literatur wie auch in China selbst immer noch gepflegt wird. Mit A.I. Johnston (*Cultural Realism*, 1995) sei aber zwischen einer von der konfuzianischen Ethik geprägten Idealkultur und einer Realpolitik zu unterscheiden. Wie Ebertshäuser überzeugend argumentiert, wurden Kriege im Inneren regelmäßig durch den gemeinsamen kulturellen Hintergrund abgeschwächt, während Kriegsführung nach Außen, d.h. konkret: die Kämpfe gegen die “Barbaren” an der Peripherie, oft mit gnadenloser Zerstörung und Vernichtung ohne jegliche ethische Beschränkung verbunden waren. Bei der von Sunzi propagierten Doktrin der zurückhaltenden Kriegsführung, die oft als Beweis für die pazifistische chinesische Grundeinstellung herangezogen wird, ist laut Ebertshäuser der Hintergrund der Zhangguo-Zeit zu berücksichtigen, denn es handelte sich von der Sache her um einen innerchinesischen Kampf. Zu Recht fragt Ebertshäuser, warum sich “eine Kultur, die dem Zivilen und dem Frieden tatsächlich so sehr den Vorrang gegenüber dem Militärischen und dem Krieg einräumt, überhaupt diese beeindruckende Fülle militärtheoretischer Abhandlungen leisten [könne], wenn nicht für ihre praktische Anwendung” (41). Der abschließende Teil, in dem der Autor seine Argumente an Beispielen aus *Sanguo Yanyi* 三國演義 illustriert, ist im Verhältnis ein wenig knapp ausgefallen. Es scheint fraglich, ob ein Werk wie *Sanguo Yanyi* als Mythen bildende Heldenerzählung nicht auch stark idealtypischen Mustern verpflichtet ist und ob es mithin als Nachweis für realpolitisches Handeln herangezogen werden kann. Auch wäre wohl ein Blick auf Perioden nützlich gewesen, die nicht von der *gleichzeitigen* Existenz han-chinesischer Teilstaaten geprägt waren, sondern von einer mitunter blutig ausgefochtenen Aufeinanderfolge von Dynastien (so der Übergang von der Sui zur Tang oder die Zeit der Fünf Dynastien). Ohne eine solche Ausdehnung des Beobachtungszeitraums könnte man dem Autor leicht den Vorwurf machen, das Stereotyp eines pazifistischen China durch ein anderes ersetzt zu haben, nämlich das eines geschichtlich unwandelbaren Landes.

Maria Rohrer lenkt in ihren “Bemerkungen zum Wahrheitspostulat in der chinesischen Dichtung” (53–63) den Blick auf das “Große Vorwort” (*Da Xu* 大序) zum *Shijing* und auf Lu Jis 陸機 (ca. 300) *Wen Fu* 文賦 sowie auf die Auswirkungen der beiden Texte auf die chinesische Lyrik und Poetik. Während

bis zum Ende der Han-Zeit die im *Da Xu* ausgedrückte didaktisch-moralische Funktion dominierte, forderte Lu Ji bekanntlich, dass der Autor in seinen Gedichten seine Gedanken und Gefühle zum Ausdruck bringen solle. Da außerdem in der vormodernen chinesischen Poetik – im Gegensatz zu westlichen Vorstellungen von Poiesis, Mimesis und Fiktionalität (63) – kein wirklicher Unterschied zwischen realer und idealer Welt vorgesehen war, Innen- und Außenwelt vielmehr miteinander korrespondierten, waren dichterische Freiheiten zu unterlassen. Die Forderung nach Wahrheit/Wahrhaftigkeit (*zhen* 真) führte, wie Rohrer zutreffend feststellt, zu einer ausgesprochenen autobiographischen Lesart von Lyrik. Ergänzend zum Beitrag ist festzuhalten, dass der Wahrheitsgehalt nicht nur im Bereich der Poetik als wichtiges Wertungskriterium herangezogen wurde, sondern auch von großer Bedeutung für die chinesische Literatur im Allgemeinen war. Mit Vorsicht hätte die Autorin einige Behauptungen mit Absolutheitsanspruch behandeln sollen, wie z.B. den folgenden: “Da in der chinesischen Tradition die Wahrheit die Essenz der Literatur war, galten die Klassiker als die besten Texte, unwahre Texte waren dagegen schlecht” (54).¹ Sie sollten jedenfalls nicht unhinterfragt aus der Tertiärliteratur übernommen werden, zumal es in späteren Zeiten auch explizit geäußerte Gegenpositionen gegeben hat, so von Jin Shengtan 金聖嘆 (1610–1661), und die Autorin selbst auf Gegenentwürfe hinweist, die sich durch einen höheren Grad an Imitation und Fiktion auszeichneten, wie die Musikamtslieder (*yuefu* 樂府) oder die Dichtung von Li Bai 李白.

Nahtlos an den Beitrag von Rohrer fügt sich der ebenfalls sehr lesenswerte Artikel von Volker Klöpsch an (“‘Um Mitternacht der Glocke Ton’ und andere Ungereimtheiten in der Wahrnehmung des Dichters”; 65–75). Ausgehend von Zhang Jis 張繼 (8. Jh.) bekanntem Gedicht “Nachts an der Ahornbrücke vor Anker”, das wegen seiner letzten Zeile unter anderem von Ouyang Xiu 歐陽修 (1007–1072) kritisiert wurde, zeichnet Klöpsch sehr anschaulich eine Diskussion um die Beziehung zwischen Realität und Literatur, Wahrheit und Dichtung nach. Als Beispiele umstrittener Literatur werden außerdem ein Gedicht des Wang Anshi 王安石, eine Prosaskizze von Zhu Ziqing 朱自清 und eine von Rilkes *Duineser Elegien* herangezogen.

Liu Huiru widmet sich in seinem Beitrag “Die Landschaft als Medium des dichterischen Selbstausdrucks: Liu Zongyuans Vierzeiler ‘Flussschnee’” (77–92) einem weiteren bekannten chinesischen Gedicht: “Jiangxue” 江雪 ist, wie Liu in seiner ausführlichen Analyse aufzeigt, keine “Winteridylle”, als die es oft

1 Zitiert nach IDEMA / HAFT 1997: 52. Idema und Haft behaupten im Übrigen an keiner Stelle, dass “unwahre Texte” als “schlecht” galten.

angesehen worden ist, sondern zeigt Landschaft in ihrer Ambivalenz als kalte, lebensbedrohliche Leere und zugleich als Platz für ein “spezifisches Humanum”. Interessant war für den Rezensenten zu beobachten, wie Lius Beitrag in weiten Teilen genau die Leitlinien exemplifiziert, die in den vorausgehenden Artikeln von Rohrer und Klöpsch als charakteristisch für die traditionelle Interpretationskultur herausgearbeitet worden sind, d.h. eine starke Betonung des autobiographischen Elements und ein Verständnis von Dichtung als ästhetischem Medium für den dichterischen Selbstausdruck.

Erhard Rosner geht in “Die Darstellung der Außenwelt in der chinesischen *Biji*-Literatur” (93–109) der Frage nach, wie viel Qing-Gelehrte tatsächlich über andere Länder wussten. Die von ihm untersuchten *biji* ab der Tang-Zeit zeugen von einer ungebrochenen Neugier auf Kultur und Politik fremder Länder, wobei sich der Fokus im Laufe der Jahrhunderte naturgemäß verschoben hat. So wird aufgezeigt, dass ab dem 17. Jahrhundert das Wissen über Japan und Russland in Umfang und Tiefe ständig zugenommen hat, während fast zeitgleich das kaiserliche Spionagesystem als Ganzes immer mehr verfiel. Wie Rosner anschaulich demonstriert, ist ab dem späten 16. Jahrhundert eine “gespannte Hinwendung zu aktuellen Zusammenhängen der Außenpolitik”, ja ein regelrechtes Bewusstsein für ein “Bedrohungsszenario” zu erkennen.

Kai Filipiak widmet sich in seinem informativen Beitrag “Zum Aufschwung der nördlichen Grenzhistoriographie in der Ming-Zeit” (111–127) der vermehrten Produktion von Schriften seit der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, welche die politischen und militärischen Versuche der Regierung dokumentieren, das Reich effektiv zu verteidigen. Die Schriften enthalten eine Vielzahl von aussagekräftigen Informationen zur Geographie, militärischen und politischen Administration, Außenpolitik, Ethnien und Verteidigungssystemen an den Nord- und Westgrenzen des chinesischen Reichs, während vor der Ming-Zeit solche Informationen fast ausschließlich in die offizielle Dynastiengeschichtsschreibung integriert wurden.

Thilo Diefenbach zeigt in “Wahrnehmung und Gestaltung: Zu den ideengeschichtlichen Hintergründen des *Qingshi* von Feng Menglong” (129–143) auf, dass der Autor und Herausgeber Feng Menglong 馮夢龍 (1574 – ca. 1646) wie auch andere seiner Zeitgenossen von der individualistisch-relativistischen, extremen Moralismus überwindenden “Lehre des Herzens” (*Xinxue* 心學) des Wang Yangming 王陽明 (1472–1529), Wang Longxi 王龍溪, (1498–1583) und Li Zhi 李贄 (1527–1602) beeinflusst wurde, wobei die Bedeutung von *qing* 情 als “höchster Ausdruck der Menschlichkeit” im vorliegenden Fall als eingegrenzt auf “Zuneigung” bzw. “Liebe” zu verstehen ist. Einer etwas genaueren

Überprüfung bedarf wohl Diefenbachs Behauptung, dass das Verbot der *Geschichte der Liebe* im 19. Jahrhundert – quasi als fehlgeleiteter Aktionismus vor dem Hintergrund der Opiumkriege – *politisch* motiviert gewesen sei: Verbote von als anstößig betrachteten Theaterstücken, Romanen, Erzählsammlungen und Liedern waren unter Kaiser Xuanzong 宣宗 (1821–1850) bereits vor dem Ersten Opiumkrieg und auch schon bei dessen Vorgängern gang und gäbe, die damit das militärische und verwaltungsmäßige Rückgrat der verweichlichten Mandschu-Aristokratie wieder herstellen wollten. Aufschluss bieten könnte hier vielleicht ein vergleichender Blick auf die umfangreichen Verbotslisten der damaligen Zeit und, falls vorhanden, zeitgenössische Kritiken und Kommentare von offizieller Seite. Verbote wegen “Unanständigkeit” sind zunächst einmal als solche zu verstehen und waren wohl nicht vorgeschoben, d.h. alle Maßnahmen (ob effektiv oder nicht), die darauf abzielten, Volksmoral und Beamtenzucht aufrecht zu erhalten, sind letztlich zu allen Zeiten “politisch motiviert” gewesen. Wohl aber zeugen sie von verknöcherten Moralvorstellungen aufseiten der Zensoren.

Jens Hürter widmet sich in seinem dicht geschriebenen Beitrag (“China und die Welt im Denken Tang Caichangs: Ein Beitrag zu den geistigen Grundlagen der Hunaner Reformbewegung 1896–1898”; 145–157) einem der Protagonisten der späteren Reformbewegung von 1898 bis 1900 und der von ihm entwickelten Vorstellungen für eine Teilnahme Chinas an der weltweiten Gemeinschaft von Nationalstaaten. Geprägt von den sozialamarckistischen Theorien eines Herbert Spencer (1820–1903) und Darwins Evolutionslehre, wünschte sich Tang Caichang 唐才常 (1867–1900) ein starkes und durch Erziehung fortschreitendes China, das die Weltgeschichte beeinflussen und den Zustand der Großen Harmonie (*Da Tong* 大同) erreichen könne. Die Verbindung von alter chinesischer Philosophie (Xunzi, Mengzi) und westlicher Soziologie und Naturwissenschaften, wie Hürter sie detailreich beschreibt, mutet bisweilen bizarr an. Festzuhalten ist nach Meinung des Rezensenten, dass sicherlich nur der Sozialamarckismus, nicht aber der Sozialdarwinismus, eine akzeptable Grundlage für einen anteterministisch eingestellten Reformen bieten konnte.

Fang Weigui wendet sich in seinem Beitrag (“Seit wann besteht die chinesische Nation? Anmerkungen zum Nationalismus-Diskurs”; 159–184) gegen die im Westen weit verbreitete Meinung, dass der Gedanke einer “chinesischen Nation” sich erst spät, ab dem späten 19. Jahrhundert bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein, formiert habe. Tatsächlich beruhe die Diskussion auf einem Zirkelschluss, da sie *a posteriori* mit der modernen Begrifflichkeit eines “Nationalstaates” operiere und nicht den kulturellen Referenzrahmen berück-

sichtige. Die erste Erwähnung des modernen Nation-Volks-Begriffs (*minzu* 民族) sei laut Fang zwar erst für das Jahr 1837 dokumentiert und habe sich erst ab den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts durchgesetzt; ein Bewusstsein für einen “Nationalstaat” (und nicht nur ein vages Gefühl kultureller Einheit) habe es trotz mangelnder Begrifflichkeit allerdings auch schon früher gegeben. Auch existierten, wie Fang einleuchtend und überzeugend argumentiert, mit *Zhongguo* 中國, *Zhonghua* 中華 und ihren Synonymen schon seit der Antike eindeutige Bezeichnungen für China, zeugten die 24 Dynastiegeschichten von einem die Zeiten überschreitenden “panchinesischen Bewusstsein” und sind mit *guo* 國, *zu* 族 und *min* 民 die drei semantischen Komponenten für “Nation” seit langem vorhanden gewesen. Nicht ganz verständlich scheint aber das folgende Argument Fangs: “Wenn man behauptet, dass vor dem 20. Jahrhundert keine chinesische Nation existierte, so kann man schwer erklären, wen die Westmächte im 19. Jahrhundert angegriffen haben, wenn nicht die chinesische Nation” (170f.). Primäres Ziel des westlichen Eroberungswillens ist wohl eher das chinesische Territorium mit seinen vielfältigen geopolitischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten gewesen, nicht die Eroberung und Zerstörung einer Nation um ihrer selbst willen (vgl. auch das Beispiel Indien). Zu denken gibt auch, warum sich chinesische *communities* im Ausland häufig nicht über ihre staatliche Zugehörigkeit definiert haben, sondern kulturell (vgl. die Bezeichnung *Tangren Jie* 唐人街 für “Chinatown”).

Im Artikel “Chinas Wahrnehmung der westlichen Modernisierung am Beispiel von Zhang Junmais Position in der Debatte ‘Wissenschaft und Lebensanschauung’ 1923” (185–198) beleuchtet Martina Eglauer die Diskussion, die Zhang Junmai 張君勱 (1886–1969) im Jahre 1923 mit seinem Vortrag zur “Lebensanschauung” (*renshengguan* 人生觀) auslöste – ein Begriff, den er seinerseits von seinem Lehrer Rudolf Eucken übernommen hatte. Während Zhang sich für die Aufrechterhaltung der chinesischen Tradition stark machte, Intuition und Metaphysik gegen die Rationalität verteidigte und den Glauben an die unbegrenzte Macht der Wissenschaft kritisierte, äußerten Vertreter der *Xin Wenhua Yundong* 新文化運動 (Bewegung für Neue Kultur), die sich 1915 formiert hatte, radikale Kritik an der chinesischen Tradition, vor allem am Konfuzianismus, den sie als Haupthindernis für die Modernisierung Chinas ansahen. Eglauer weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass das Etikett “Neo-Traditionalist” bzw. “moderner Neokonfuzianer” für Zhang Junmai problematisch ist, da Zhang trotz oder gerade wegen seiner konservativen Position und seinem Wissenschaftsskeptizismus mit beiden Füßen in der Moderne stehe.

Chinesische Berichte von Weltreisen, ein relativ spätes Phänomen, werden von Raoul David Findeisen in seinem Beitrag “Reisen um die Welt: Chinesische Berichte aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts” (199–220) untersucht, und zwar unter den Aspekten Motivation, Finanzierung, Route, Transportmittel, administrative Prozeduren, politische Erwägungen, Quellen und Modus (Retrospektive vs. Tagebuchformat). Findeisen beschränkt sich dabei auf Texte aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, denn davor waren private Weltreisen schlicht nicht üblich bzw. nicht möglich, danach aus politischen Gründen stark eingeschränkt. Die besprochenen Autoren scheinen über ihre Reiseberichte hinaus nicht literarisch oder publizistisch in Erscheinung getreten zu sein, zumal chinesische Literaten der damaligen Zeit keine Weltreisen i.e.S. unternommen haben. Eine interessante Beobachtung ist auch, dass die in den Berichten geäußerten Stereotype sich “durchaus widersprechen” können (213).

Nicolai Volland widmet sich in “*Fu Lei jiashu*: Kulturaustausch in der Volksrepublik China und die Strategien eines Mittlers zwischen zwei Welten” (221–244) der Korrespondenz, die der bekannte chinesische Balzac- und Romain-Rolland-Übersetzer (1908–1966) mit seinen Söhnen in den Jahren ab 1954 unterhielt. Von besonderem Interesse sind dabei die Schlüsseljahre 1955–1957, während derer sich Fu Lei wie so viele andere Intellektuelle seiner Zeit auch politisch einbrachte. Nachdem Fu Lei im Rahmen der Anti-Rechts-Kampagne 1957 kritisiert worden war, suchte er Nischen zur Umsetzung seiner Interessen, indem er sich seiner literarischen Übersetzungstätigkeit widmete, die theoretischen Grundlagen seines Kunst- und Literaturverständnisses erarbeitete und den Briefverkehr mit seinen Söhnen pflegte. Die Briefe spiegeln nicht nur Fu Leis Persönlichkeit wider, sondern lassen auch Rückschlüsse auf seinen Blick auf die europäische Literatur und Kunst und auf sein Verständnis von der Rolle des Übersetzers im Prozess transnationalen kulturellen Austauschs zu.

Hans Kühner macht sich in “Interkulturelle Begegnungen in der chinesischen Literatur des 20. Jahrhunderts: Wahrnehmung und Darstellung ‘des Westens’ von Lao She bis Gao Xingjian” (245–271) an eine Darstellung der Konstruktion, Reproduktion und Zurückweisung okzidentalistischer Stereotype in der chinesischen Erzählprosa, wobei sein Augenmerk einer Reihe von Erzählungen und Romanen von Chen Danyan 陈丹燕 (geb. 1958), Wang Anyi 王安忆 (geb. 1954), He Yi 贺奕 (geb. 1967) und Xu Xing 徐星 (geb. 1956) sowie einigen Autorinnen und Autoren aus der Republikzeit und den 1980er und 1990er Jahren gilt. Den besprochenen Werken ist gemein, dass es in ihnen zu Begegnungen von Chinesen mit dem Ausland bzw. mit Westlern in China kommt. Drei Motive sind laut Kühner immer wieder zu beobachten: China als

Opfer, Rückkehr in die Heimat als Gegenmittel gegen das Gefühl der Fremdheit und die erotische Anziehung oder Abstoßung durch die fremde Frau bzw. den fremden Mann. Erstaunlich ist in diesem Zusammenhang, dass selbst in der neuesten Erzählprosa ab den 1990er Jahren als einer Zeit, in der es weitaus häufiger als zuvor zu kulturellen und sogar persönlichen Kontakten von Chinesen mit dem Ausland bzw. Ausländern kommt, weiterhin der Einfluss früherer Stereotype erkennbar bleibt, ohne dass frühere Vorurteile revidiert würden.

Wu Xiujie gibt in “Vom Artefakt zur Metapher: Eine ethnologische Betrachtung der literarischen Wahrnehmung von Beleuchtungskörpern im modernen China” (273–297) zunächst einen informativen Überblick über die Geschichte der materiellen Kultur von Öllampen, Kerzen und elektrischem Licht und untersucht im Weiteren, wie diese in diversen Texten als positive wie auch negative Metaphern eingesetzt wurden. Höchst interessant ist in diesem Zusammenhang der Nachweis, wie in Literatur und mündlicher Überlieferung die drei Ordnungen bzw. Ideologien Feudalismus, Kapitalismus und Marxismus (oder ist doch Sozialismus gemeint?) mit den drei verschiedenen Arten der Beleuchtung assoziiert wurden (284). Es wundert nach Meinung des Rezensenten allerdings nicht, dass das elektrische Licht mittlerweile, Jahrzehnte nach seiner Einführung, nicht mehr als Fortschrittssymbol taugt, sondern allenfalls in Spuk- und Gespenstergeschichten figuriert (diese Funktion dürften nun Raumfahrt, Computer und schnelle Autos übernommen haben).

Carsten Storm beschreibt in seinem gelungenem Beitrag “Widerstand und Identität bei Li Qiao und Mo Yan” (299–319) auf mehreren analytischen Ebenen das Phänomen des anti-japanischen Widerstands, wie er in der Roman-Trilogie *Winternächte* (*Hanye* 寒夜, 1981) des taiwanischen Autors Li Qiao 李喬 (geb. 1934) und dem Roman *Das Rote Kornfeld* (*Hong Gaoliang* 紅高粱, 1987/88) des VR-Autors Mo Yan 莫言 (geb. 1956) thematisiert wird. Als historische Romane in Form fiktionaler Familiengeschichten seien beide Werke als kritische Texte im nationalen Diskurs zu lesen, da der anti-japanische Widerstand eine wichtige Rolle für die nationale Identität der VR China wie auch Taiwans spiele. Obwohl beide Romane jeweils stark an aktuellen Bezügen orientiert sind (319), werden Widerstand, Geschichtlichkeit und Identität doch jeweils anders konstruiert und setzen unterschiedliche Sichtweisen beim zeitgenössischen Leser voraus: Während Mo Yan, der versucht, unter Loslösung vom KP-Diskurs den Widerstand für eine Neubestimmung chinesischer Identität heranzuziehen, archaisch-mythisierend das “Tatmenschentum und die sozialdarwinistische Schicksalhaftigkeit des Lebens” zelebriert (312), ist Li Qiaos Roman ambivalen-

ter gehalten: Auch hier wird zwar eine Mythologie konstruiert, der Autor verzichtet aber auf eine Heroisierung seiner Charaktere.

Martina Wobst vergleicht in ihrem Artikel "Deutschland und China: Die wechselseitige Wahrnehmung in den vergangenen 15 Jahren" (321–329) Zeitungen und Magazine aus beiden Ländern im Zeitraum 1989 bis 2004. Auf beiden Seiten sind Stereotype an der Tagesordnung: Während deutsche Publikationen von ökonomischen Aspekten dominiert wurden, hoben chinesische Publikationen stark auf deutsche Marken ab. Insgesamt sei das chinesische Bild von Deutschland positiver als das deutsche Bild von China. Um eine objektivere Darstellung bemühten sich – was aus Sicht des Rezensenten allerdings wenig erstaunt – Zeitschriften aus dem akademischen Bereich. Offen bleibt, inwieweit es sich bei den von Wobst genannten Publikationen wie der *Renmin Ribao* oder *Deutschland* aufgrund ihres offiziellen Charakters und den in Relation teilweise recht niedrigen Auflagezahlen (21'500 Stück für *Deutschland*) tatsächlich um Medien handelt, die die "wechselseitige Wahrnehmung" repräsentativ wiedergeben bzw. meinungsbildend wirken.

Starke Stereotypen sind auch in den beiden chinesischen Harry-Potter-Plagiaten festzustellen, die Lena Henningsen im letzten Beitrag des Jahrbuchs bespricht ("Plagiatkultur zwischen Orientalismus und Okzidentalismus: Harry Potter mit chinesischen Charakteristika"; 331–349). Die beiden Werke (*Harry Potter und der Baozou-Drache*; *Harry Potter und die Porzellanpuppe*) schlagen zwar einerseits Kapital aus dem Bekanntheitsgrad der Originale, sind aber andererseits deutlich als Nachahmungen mit chinesischem Charakter erkennbar. Der Einbau von Elementen aus der chinesischen populären Gegenwartskultur (amüsant u.a. Harry Potters Besuche bei Kentucky Fried Chicken) und Referenzen auf die chinesische gesellschaftlich-politische Diskussion verdeutlichen, dass in diesen Romanen der Westen nur als Folie dient, um genuin chinesische Befindlichkeiten zu thematisieren.

Den Herausgebern, Antje Richter und Helmut Vittinghoff, ist eine hervorragende Arbeit zu attestieren. Der Band wurde von ihnen sehr sorgfältig lektoriert und redigiert und ist, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, wunderbarerweise frei von orthographischen, grammatischen und anderen sprachlichen Fehlern, wie sie in solchen Sammelbänden aufgrund des heterogenen Materials und des auf den Autoren lastenden Zeitdrucks häufig anzutreffen sind. Kleinere Lapsus fallen da kaum ins Gewicht: So schreibt sich der eigentümliche Vorname des großen amerikanischen China-Historikers Creel mit doppeltem "r" (Herrlee, 36 und *passim*); Rilke hat den Antwortbrief an seine aufmerksame Leserin, Frau Elisabeth Aman-Volkart, sicherlich im Jahre 1922, nicht 1992 verfasst (72); ein

“opus magnus” kann es dank sächlichen Geschlechts im Lateinischen nicht geben (240) und die “Drei Yan” des Feng Menglong umfassen jeweils 40 Erzählungen, nicht “40 bzw. 24” (131; die letztere Angabe bezieht sich wohl auf die 24 Kapitel der *Geschichte der Liebe*).

Auf einige Formalia möchte der Rezensent allerdings abschließend aufmerksam machen:

Die Gewohnheit, auch in Beiträgen mit philologischem Anspruch von einem “Kaiser Yongle”, einem “Kaiser Qianlong” oder einem “Kaiser Jiaqing” zu reden, hält sich hartnäckig und hat auch vor diesem Sammelband nicht Halt gemacht. Es handelt sich bei *Yongle* 永樂, *Qianlong* 乾隆 und *Jiaqing* 嘉慶 um Ära-Bezeichnungen (*nianhao* 年號), nicht um die persönlichen Namen oder Thronnamen der betreffenden Kaiser – letztere gibt es in China nicht –, so dass man entweder von “dem Yongle-Kaiser”, “dem Qianlong-Kaiser” bzw. “dem Jiaqing-Kaiser” sprechen oder aber alternativ ihre postumen Tempelnamen (*miaohao* 廟號) Chengzu 成祖, Renzong 仁宗 bzw. Gaozong 高宗 benutzen sollte, welche allerdings weniger geläufig sind.

Auch besteht bei vielen Sinologen, im Einklang mit langjährig gepflegter Tradition, das Bedürfnis, chinesische Werktitel grundsätzlich mit einem bestimmten Artikel zu versehen. So heißt es regelmäßig “das *Honglou Meng*” oder, wie in diesem Jahrbuch, “das *Bianzheng Kao*” und “das *Qing Shi*”. Vergleiche dazu – nicht akzeptable – Bildungen wie “das *Confessiones* des Augustinus”, “das *De Arte Poetica* des Horaz”, “das *Contes des Graal* des Chrétien des Troyes” oder “das *Julie ou la nouvelle Héloïse* von Jean-Jacques Rousseau”. Der Sprecher wird in solchen Fällen unzweifelhaft den vorgegebenen Numerus, das Genus bzw. die dem fremdsprachigen Nomen vorgeschaltete Präposition erkennen und den bestimmten Artikel entweder angleichen (“die *Confessiones*”, “der *Oliver Twist*”) oder ihn ganz fortlassen (z.B.: “Ich habe *La nouvelle Héloïse* von Rousseau mit großem Interesse gelesen” oder “Horaz’ *De Arte Poetica* ist ein wichtiges Werk”). Ergo sollte es bei chinesischen Titeln gehandhabt werden: “Die *Lunyu* (*Analekten*) wurden erst lange nach Konfuzius’ Tod zusammengestellt”; “Es wird allgemein anerkannt, dass *Honglou Meng* (*Der Traum der Roten Kammer*) von Cao Xueqin eine herausragende Stellung in der chinesischen Literaturgeschichte einnimmt”; “Feng Menglong hat seine *Qing Shi* (*Geschichte der Liebe*) wahrscheinlich nach 1628 kompiliert”; etc.

Die Pinyin-Schreibung für die Titel chinesischer Werke und chinesische Eigennamen erfolgt im ganzen Jahrbuch uneinheitlich. So heißt es z.B. im Artikel von Enzinger “Sunzi”, Ebertshäuser dagegen transkribiert durchgängig “Sun Zi”; das “Große Vorwort” zum *Shijing* ist “Daxu” im Artikel von Rohrer, bei

Klöpsch hingegen “Da xu”; usw. Verbindliche offizielle Regeln bezüglich der Bildung von Komposita und der Groß- und Kleinschreibung existieren aber bereits seit 1996 in Form der “Hanyu Pinyin zhengcifa jiben guize” 汉语拼音正词法基本规则 (“Basic Rules for Hanyu Pinyin Orthography”) samt dazugehörigen Beispielen.²

Bei den letztgenannten Punkten handelt es sich natürlich um Kleinigkeiten, die das Lesevergnügen und den Nutzen des DVCS-Jahrbuches nicht schmälern. Die Beiträge spiegeln die chinawissenschaftliche Forschung im deutschsprachigen Raum in ihrer Vielfalt und Breite durch alle Teildisziplinen in beeindruckender Form wider. Es bleibt zu hoffen und zu wünschen, dass sich einige der Autorinnen und Autoren angesichts der schönen Verarbeitung angeregt fühlen, den von ihnen untersuchten Fragestellungen ggf. in einem ausgedehnteren Format nachzugehen.

Literaturverzeichnis

IDEMA, Wilt / HAFT, Lloyd

1997 *A Guide to Chinese Literature*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan.

SHANGWU YINSHUGUAN CISHU YANJIU ZHONGXIN 商务印书馆辞书研究中心 (Hg.)

2002 *Xinhua Pinxie Cidian* 新华拼写词典. Beijing: Shangwu Yinshuguan.

STOPPOK, Reiner

2002 *Pinyin-Schreibung. Rechtschreibung der amtlichen chinesischen Latein-Umschrift. Regeln und Beispiele*. Bochum: MultiLingua.

Rüdiger BREUER, Ruhr-Universität Bochum

2 Siehe z.B. das weit verbreitete Handbuch SHANGWU YINSHUGUAN CISHU YANJIU ZHONGXIN 2002. Die “jiben guize” finden sich dort im Anhang (372–384). Eine Suche im Internet führt zu unzähligen Links zu Seiten aus China und dem Ausland. Das Regelwerk liegt außerdem bereits in einer deutschsprachigen Ausgabe vor: STOPPOK 2002.

Claude VIBERT-GUIGUE et Ghazi BISHEH, avec une contribution de Frédéric IMBERT: *Les peintures de Quṣayr ‘Amra. Un bain omeyyade dans la bādiya jordanienne*. Beyrouth: Institut Français du Proche-Orient (*Bibliothèque archéologique et historique*, T. 179) et Department of Antiquities of Jordan (*Jordanian Archaeology*, Vol. 1), 2007. x + 226 pages. ISBN 978-2-35159-049-2.

Avec le Dôme du Rocher, la Grande Mosquée de Damas et le palais de Mshatta, le bain de Quṣayr ‘Amra est l’un des monuments omeyyades qui a fait couler le plus d’encre. Plus que son architecture – banale pour la période –, la raison en est l’exceptionnel état de conservation d’un cycle de peintures qui recouvre la presque totalité de ses parois intérieures.

Quṣayr ‘Amra se trouve dans la Balqā’, une région steppique du nord de la Jordanie, à 60 km à l’est de ‘Ammān. Il est placé à proximité d’une route menant à l’oasis d’Azraq et, de là, à l’intérieur de la péninsule Arabique par le Wādī Sirhān. Comme souvent dans l’étude des sites omeyyades, c’est le bâtiment principal – le bain doublé d’une salle de réception – qui a retenu toute l’attention et n’a été envisagé que de manière isolée, alors qu’il fait partie d’un complexe plus vaste et probablement jamais terminé, comprenant aussi une petite résidence, une mosquée, quelques bâtiments de fonctions indéterminées et des structures hydrauliques. Quṣayr ‘Amra se rattache ainsi à la grande catégorie des “châteaux du désert” omeyyades, soit des résidences aristocratiques de la nouvelle élite islamique qui peuvent prendre des formes assez variées et avoir plusieurs fonctions, dont l’une des principales serait essentiellement politique.

Le monument se compose d’une salle de réception ou salle d’accueil et d’une partie balnéaire. La première est divisée en trois nefs parallèles terminées par une alcôve centrale et deux petites chambres à absides. La seconde comprend un vestiaire et deux pièces chauffées avec des bassins (salle tiède/*tepidarium* et salle chaude/*caldarium*), précédées comme il se doit par une chambre de chauffe. Quasiment toutes les parois intérieures de l’édifice, y compris les plafonds, sont couvertes de peintures organisées en panneaux de tailles et de formes diverses: scènes inspirées de la mythologie classique, scènes de chasses, scènes de baignades, représentations de métiers, musiciens et danseuses, formes géométriques, faux marbres, rinceaux, constellations et zodiaque, etc. Il s’y ajoute, dans l’alcôve de la salle de réception, une représentation d’un prince sur son trône, vraisemblablement le commanditaire du bain et des peintures. Une autre scène très particulière représente six rois, dont quatre sont identifiés par des inscriptions en grec et en arabe: César/*Qaysar* l’empereur romain, Rodéric/*Lūdrīq* le roi wisigoth, Khusraw/*Kisrā* le monarque sassanide et Ne-

gus/*Nağāšī* le roi d'Axum (Ethiopie). La scène représenterait ainsi les ennemis vaincus de l'Islam.

Redécouvert par Aloïs Musil en 1898, Quṣayr 'Amra a bénéficié d'une succession importante de publications (quatre monographies et une multitude d'articles) dont le but a d'abord été de faire connaître les peintures, puis d'en discuter la date et enfin d'en interpréter le sens. Dans les années 1970, un programme controversé de restauration des peintures a été mené par une équipe espagnole. Enfin, entre 1989 et 1997, une mission franco-jordanienne a procédé, pour la première fois, au relevé de l'ensemble des peintures.

L'ouvrage que proposent Claude Vibert-Guigue et Ghazi Bisheh, publié par les soins de l'Institut Français du Proche-Orient (anciennement Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient dans le cadre duquel le travail a été effectué), est un beau livre relié de grand format avec de très nombreuses illustrations en polychromie. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un ouvrage de texte, mais plutôt d'un recueil de planches accompagnées de courts textes introductifs. De fait, il est divisé en trois parties d'inégale importance: deux chapitres introductifs et une importante section de planches.

Le premier chapitre, rédigé par Ghazi Bisheh, est très court et est donné en trois langues (français, anglais et arabe). Il correspond à une présentation générale de Quṣayr 'Amra et de son contexte historique. C'est un texte sans prétentions qui dresse l'état du Proche-Orient au moment de la conquête islamique et durant le siècle qui a suivi, puis donne quelques clés de compréhension de ce qu'ont été les "châteaux du désert" des Omeyyades. L'auteur décrit ensuite l'architecture du bain, avant de livrer quelques considérations stylistiques et iconographiques sur les peintures. Il faut remarquer en particulier les citations de deux auteurs des IV^e/X^e et VIII^e–IX^e/XIV^e–XV^e siècles, qui, bien que très tardives, donnent à penser que des décors peints du type de celui de Quṣayr 'Amra devaient être beaucoup plus fréquents dans le contexte des établissements balnéaires de l'Islam médiéval. On regrettera, par contre, que la bibliographie accompagnant les paragraphes historiques soit un peu indigente et ne fasse pas une plus grande place à la recherche récente.

Le deuxième chapitre, rédigé par Claude Vibert-Guigue, est une présentation technique du travail qui a été effectué sur le terrain pour documenter les peintures entre l'extrême fin du XIX^e siècle et l'intervention de la mission française. On y trouve, entre autres, quelques détails édifiants sur la manière dont certains motifs ont été restaurés – ou plus exactement repeints de manière abusive – dans les années 1970. On y trouve aussi une description détaillée de la méthode qui a été utilisée pour procéder au relevé exhaustif en grandeur nature

de l'ensemble des peintures conservées (350 m²) et des principes qui ont présidé à l'établissement des planches et des restitutions. Cette présentation est suivie par un catalogue du décor peint par pièces, puis par parois ou par panneaux.

C'est dans ce second chapitre que figure une note épigraphique par Frédéric Imbert. Cette note ne concerne pas l'ensemble du dossier épigraphique de Quṣayr ʿAmra qui comprend plusieurs textes arabes et des identifications de personnages (scène des “six rois”) ou de personnifications en grec et en arabe, mais seulement l'inscription peinte qui se trouve dans le bandeau arqué du baldaquin de la scène du trône. Cette inscription, dont toute la partie centrale est très mal conservée ou a disparu, n'avait été que partiellement déchiffrée. Frédéric Imbert propose ici une lecture plus complète du début de l'inscription (cette lecture avait déjà été proposée il y a dix ans dans sa thèse de doctorat mais n'avait jamais été publiée):

Allāhu[mma] i[ḡfir] (?) li-walī [ʿa]hd (?) al-muslimīn wa l-mu[sli]māt [...] wa ʿāfiya min Allāh wa raḥma

Ô Dieu, pardonne (?) au prince héritier (?) des musulmans et des musulmanes [...] et salut de Dieu et miséricorde!

Cette nouvelle lecture prend toute son importance au vu des interminables débats quant à l'identité du commanditaire de Quṣayr ʿAmra. La mention d'un héritier présomptif (*walī ʿahd*) remet en cause l'interprétation traditionnelle qui voudrait que le monument ait été construit par le calife al-Walīd b. ʿAbd al-Malik et qui est basée sur la représentation du wisigoth Rodéric dans la scène des “six rois” (Rodéric a été vaincu par les troupes d'al-Walīd b. ʿAbd al-Malik en 92/711 à la bataille du Guadalete). Sans rentrer plus avant dans ce débat, il faut simplement retenir que cette lecture limite davantage le nombre de prétendants à la construction de Quṣayr ʿAmra. Deux princes, qui ont été actifs dans le sud du Bilād al-Šām, peuvent être retenus: Sulaymān b. ʿAbd al-Malik (héritier présomptif entre 85/704 et 96/715 et gouverneur de Palestine) et al-Walīd b. Yazīd (héritier présomptif entre 105/724 et 126/744).

Mais l'essentiel de ce livre – et c'est là son originalité – repose sur un long travail de relevé sur le terrain, qui permet de proposer pour la première fois une documentation complète de l'ensemble des parois peintes. En bonne méthodologie, cela apparaît comme un préalable nécessaire à toute tentative d'interprétation ou recherche iconographique sur les peintures de Quṣayr ʿAmra. On ne peut que s'étonner qu'un tel travail n'ait pas été réalisé plus tôt. Le volume contient cent-cinquante planches, dont quatre-vingt-huit planches de dessins au

trait (plans, relevés et restitutions), vingt-quatre planches de photographies en noir et blanc et trente-huit planches mêlant restitutions et photographies en couleur.

Les planches reproduisant au trait l'état actuel des peintures sont les plus nombreuses et sont suivies de propositions de restitution, également au trait, mais parfois aussi en couleur. Il faut insister sur le fait que les restitutions restent d'une grande sobriété et ne vont pas au-delà de ce que permet la documentation archéologique. Le choix des photographies a été fait en privilégiant les détails, au détriment des vues d'ensemble des panneaux, que l'on trouve plus facilement dans des publications plus anciennes et surtout sur les planches des relevés et restitutions.

En plus d'accroître la masse de la documentation sur les peintures à disposition des chercheurs, l'une des qualités de ce travail est d'attirer l'attention sur des scènes ou des panneaux moins connus, mais aussi sur un certain nombre de détails des peintures qui étaient souvent passés inaperçus faute de reproduction adéquate. On mentionnera, par exemple, les chapiteaux représentés sur toutes les scènes comprenant un cadre architectural, ou une série de planches comparatives dévolues aux représentations de visages, de mains ou de tissus.

Le volume se clôt par une liste détaillée des illustrations contenues sur chaque planche et par une bibliographie. Il sera indiscutablement un outil de choix pour tous ceux qui travaillent sur la période omeyyade au Proche-Orient et sur la peinture de la fin de l'Antiquité et de l'époque islamique.

Denis GENEQUAND, Council for British Research in the Levant

Hartmut WALRAVENS: *Buch- und Druckwesen im kaiserlichen China sowie in Zentralasien, Korea und Japan – eine annotierte Bibliographie*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 2007. 847 S., 44 Abb. ISBN 978-3-7772-0709-4.

Habe ich seinerzeit meine letzte Rezension eines Buches von Walravens (siehe *AS/EA* 52.2 [2003]) eigentlich ungern geschrieben, so ist meine Situation nun die entgegengesetzte: Ich bin mit grosser Freude – ja mit Wonne – durch die Seiten des neuen Wälzers unseres Autors gewandert. Nicht, dass das Werk ein perfektes Erzeugnis wäre: Wie bei allen Bibliographien könnte man natürlich stundenlang über die Eingrenzung der Eintragungen, über die Einteilungskriterien, über den Umfang der Anmerkungen usw. streiten. Aber es geht mir ja nicht um diese

Niederungen der wissenschaftlichen oder weniger wissenschaftlichen Diskussion. Es geht mir da um das persönliche Engagement, ja, es geht mir um die “Liebe”. War nämlich das frühere Buch des Autors – wahrscheinlich unter dem universitären Druck des “Publish or perish” – damals von seiner Redaktion und Realisierung her recht lieblos “hingeschmissen” worden, so spürt man in diesem die Zuneigung Walravens zur bibliographischen Arbeit und Forschung einerseits, seine Liebe zum Thema des Buchdrucks in Ostasien andererseits, sowie das entsprechende Engagement, das sich unter anderem in der Länge seines “Einsatzes” manifestiert: Wie er es im Vorwort erzählt, ist die Arbeit das Ergebnis eines mehr als dreissig Jahre langen Sammelns und Zusammentragens zu diesem Thema! Man spürt schliesslich die echte Mühe, die er sich während dieser ganzen Zeit mit einem Thema, das ihm offensichtlich sehr behagte, gegeben hat. Das Ergebnis macht jedenfalls Freude. So soll es sein.

“Wie?” wird sich der Leser fragen. “Wie ist es möglich, dass sich ein Rezensent für eine bibliographische Arbeit begeistert? Eine Bibliographie ist doch langweilig, ist doch kein Roman, ist doch nur zum Arbeiten, zum Forschen da, nicht zum ‘Geniessen’!” Sicher, man kann das so sehen, aber der Leser sollte auch bedenken, dass für einen Büchernarr und Büchersammler (ich bin ja beides) eine Bibliographie zur Geschichte des Buchdrucks noch interessanter ist als ein Roman. Zumal, wenn es sich u.a. um die Geschichte des Buchdrucks in dem Land handelt, das seit Jahrzehnten die ganze Leidenschaft des Buchsammlers mobilisiert hat. Also: Was für die alten Götter Ambrosia war, ist somit für den Chinabüchernarr Reiswein, und zwar vom besten! Und wenn der Verleger auch ein Büchernarr ist – hier war es offensichtlich der Fall, die Qualität und die Liebe zum Detail bei der Herstellung beweisen es – also wenn dieser Verleger das Buch schön drucken, schön binden und den Umschlag mit einer eleganten Vignette aus dem Senfkorngarten-Malereilehrbuch schön schmücken lässt, dann darf er mit anstossen und von der Ambrosia – Pardon, vom Reiswein – mittrinken und sich mit Autor und Rezensent an der schönen Bücherwelt freuen: Auch er hat seine Pflicht mit Bravour getan.

Nun muss ich trotz aller Freude ein wenig konkreter werden und vom Aufbau und von den effektiven Stärken und Schwächen dieser Bibliographie ein wenig im Detail berichten. Wie es sich eben im wirklichen Leben für eine Rezension gehört.

Dem Leser fällt zunächst auf, dass diese Bibliographie sehr logisch aufgebaut ist. Sie beinhaltet der Reihe nach die Abteilungen China, Zentralasien, Korea, Japan und Südostasien. Zwei der oben genannten Abteilungen, und zwar die zwei grössten (China und Japan), beginnen mit Kapiteln zum Buchwesen im

allgemeinen, zur Schrift, zum Papier, zur Kalligraphie und zur Drucktechnik, was nicht nur logisch, sondern auch sehr interessant und nützlich ist. Erst nachher kommen nämlich die spezifischen Bibliographien zu den Themen Graphik, Farbendruck, moderne Drucke, Sondermaterialien, Buchhandel, Verlagswesen, Bibliotheken usw. In all diesen Kapiteln sind die annotierten Titel übrigens chronologisch aufgeführt.

Nach den Hauptabteilungen zu den einzelnen Ländern folgt eine sehr interessante und lehrreiche Abteilung von Abbildungen – wir werden noch darauf zurückkommen. Am Schluss stehen drei ausführliche Register (für Namen, Titel und Annotationen), eine Wade/Giles-Pinyin-Transkriptionstabelle, ein Glossar und eine Zeittafel für China (warum keine für Korea und Japan?). À propos Pinyin: Der junge, heutige Sinologe, der das Buch benützt, würde sicher gegenüber einer in der Wade/Giles-Umschrift realisierten Bibliographie eine in Pinyin gehaltene Arbeit, die mit einer Pinyin-Wade/Giles-Transkriptionstabelle enden würde, bevorzugen. Er muss aber bedenken, dass Pinyin vor mehr als dreissig Jahren, als Walravens seine Bücherkartei anlegte, weit weniger verbreitet war als heute: Viele Altsinologen glaubten damals sogar felsenfest, dass sich Pinyin nie durchsetzen würde. Dank dem neuen Gewicht Chinas in der Welt hat die Wirklichkeit eben anders entschieden.

Man hätte sich übrigens für die Abteilung Korea – wie für China und Japan – eine Unterteilung in allgemein technische Kapitel einerseits und in spezialisierte Kapitel andererseits gewünscht, betont Walravens doch selber in seiner Einführung zur Korea-Bibliographie die “wichtige Rolle [Koreas] in der Druckgeschichte”. Leider ist jedoch seine Korea-Bibliographie viel zu knapp (sie umfasst nur 12 Seiten), um eine solche Trennung zu rechtfertigen. Das Glück (oder eine geschickte Titelauswahl?) will aber, dass die ersten (also die ältesten) annotierten Titel gerade die Themen Schrift, Erfindung der Buchdruckerkunst (in Korea), Papierherstellung, bewegliche Lettern sowie die frühe Druckkunst betreffen. So ist auch für Korea die Aufbau-logik der China-Bibliographie erhalten geblieben. Man kann natürlich bedauern, dass Walravens bloss so wenige Bücher über Koreas grosse Drucktradition verarbeitet hat, aber schliesslich ist er Sinologe und Japanologe. Korea hat er nur nebenher geführt und man muss für die immerhin 63 rezensierten Koreatitel dankbar sein, geben sie doch Auskunft über die Basisliteratur zu den Themen Papier und Druckkunst im Lande der Morgenstille. Vielleicht hätte er jedoch ein bisschen mehr aus Courants klassischer *Bibliographie coréenne* (3 Bde; 1894–1896) übernehmen können, einfach um bestimmte interessante Bereiche (wie z.B. die koreanischen königlichen Bibliotheken) stärker zu beleuchten. Seltsamerweise ist diese *Bibliographie co-*

réenne bei Walravens jedoch gar nicht erwähnt, sondern lediglich der später (1902–1912) ebenfalls von Courant veröffentlichte *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc.*, also der Katalog der in der Französischen Nationalbibliothek vorhandenen Bücher aus China, Korea und Japan (s. Nr. 1342, S. 391). Warum eigentlich?

Der Leser wird sich erinnern, dass Walravens seiner Arbeit den Nebentitel *Eine annotierte Bibliographie* gegeben hat. Seine Notizen zu jedem kommentierten Buch sind tatsächlich meistens sehr gut, sehr instruktiv und sehr persönlich: Für die Titel, die ihn ganz besonders interessierten, hat der Autor zum Beispiel jeweils einen längeren Kommentar geschrieben als für die Titel, die wohl zum Thema gehörten, ihn aber nicht besonders faszinierten. Es ist klar, dass diese Methode mehr Ausdruck seines subjektiven Empfindens als Ausdruck einer, wenn man so will, „wissenschaftlichen Ausgewogenheit“ war. Es ist aber gut so und ich habe absolut nichts dagegen, wenn der persönliche Geschmack eines Autors in seinem Werk zum Ausdruck kommt. Wenn diese Bibliographie nicht eine „private“ Bibliographie, sondern beispielsweise das Ergebnis einer computergesteuerten Durchkämmung des Fachs gewesen wäre, wäre sie sicher vollständiger, aber auch leblos und unpersönlich. Eklektizismus hat also auch seine guten Seiten! Es ist gut, wenn der Mensch – wie der Astronaut in *2001: A Space Odyssey*, dem Meisterwerk Stanley Kubricks – Mensch bleibt und sich gegen den Computer energisch wehrt. Natürlich kann man ab und zu bedauern, dass etwas fehlt, was man in einer solchen Bibliographie unbedingt erwartet hätte, etwa im Kapitel „Nationalitäten“ (S. 435ff.) die wichtigen Bücher von d'Ollone¹, oder etwa im Kapitel „Japan, einzelne Künstler“ (S. 601ff.) die berühmten Werke des Edmond de Goncourt über Hokusai und Utamaro, *le peintre des Maisons vertes*²: Es handelt sich nämlich bei den letzteren um jene Bücher, die in Frankreich – nicht zuletzt bei einigen namhaften impressionistischen Malern – die unglaubliche Japan-Mode, *le Japonisme*, ausgelöst haben (die zwei Bücher sind bei Walravens nur indirekt unter Forrer, Nr. 2044, erwähnt). Aber Walravens ist nicht ich und ich bin nicht Walravens, und er darf doch seine Prioritäten setzen, wie er will. Da er just dies tat, kann ich von *seiner* „persönlichen“

1 Insbesondere Ollone, Ct d', et al.: *Les langues des peuples non chinois de la Chine*. Paris, Leroux, 1910. OLLONE, Ct d', DE GUEBRIANT, Mgr de: *Écritures des peuples non chinois de la Chine*. Paris, Leroux, 1910.

2 DE GONCOURT, Edmond: *Hokousai, l'art japonais au XVIIIe siècle*. Paris, Flammarion, 1889. DE GONCOURT, Edmond: *Outamaro, l'art japonais au XVIIIe siècle*. Paris, Flammarion, 1891.

Bibliographie jetzt viel lernen! So erfahre ich zum Beispiel über die sog. Jadebücher einiges, das ich gar nicht wusste. Gut so.

Übrigens: Über die wenigen Bücher, die Walravens nicht selber in der Hand gehalten hat, gibt er keinen Kommentar, sondern bloss die ehrliche Angabe: “Nicht gesehen”.

Eindrücklich sind meistens auch die Qualität und der hohe Informationsgehalt der Einführungen zu den einzelnen Kapiteln und Unterkapiteln. Auch da gibt es viel zu lernen. Für uns Schweizer besonders erfreulich ist die Anführung der fast vollständigen Bibliographie des Jan Tschichold und insbesondere seiner beim Holbein Verlag in Basel veröffentlichten Bücher. Tschichold hat auf dem Gebiet der asiatischen Farbdrucke ein gewaltiges Werk zuwege gebracht, und es freut mich sehr, dass dieses Werk in der Bibliographie von Walravens so gründlich zur Darstellung kommt (siehe die Nummern 169, 171, 358, 361, 362, 386, 482, 648, 721, 973–975, 1003, 1005–1007, 1009, 1010, 1014, 1015, 1021, 1022, 1042, 1044, 1071, 1098, 1101, 1104, 1111, 1112, 1113, 1117, 1832, 2126, 21279).

Ich erwähnte weiter oben die “lehrreichen Abbildungen”, die Walravens in sein Buch integriert hat (S. 647–690). Ich habe nämlich noch nie eine so gelungene Auswahl von typischen Erzeugnissen der asiatischen Druckkunst und insbesondere der chinesischen und der japanischen gesehen. Hat man diese Sammlung durchgeblättert, so weiss man nicht nur, wie eine chinesische Buchseite organisiert ist (Bild 1), sondern man hat auch einen wunderbaren Überblick über Stile, Typen, Schriften, Illustrationen, Umschläge, Titelblätter usw. usf. gewonnen. Schade nur, dass die Banknote auf S. 667 seitenverkehrt gedruckt ist. Mit diesem kleinen Fauxpas komme ich zum leidigen Problem der kleinen Fehler, die sich heute viel öfter als in der Vergangenheit selbst in guten und schönen Büchern einnisten. Ich weiss, es ist heutzutage viel schwieriger als früher, sich zu konzentrieren, aber man sollte es trotzdem versuchen. Es ist schade, dass etwa auf S. 355 “ezu können” statt “zu können”, dass bei Nr. 663 “conquêtes” statt “conquêtes”, bei Nr. 1269 “anotation” statt “annotation”, bei Nr. 1425 “kuezw” statt “kurze”, bei Nr. 2046 “poêtes” statt “poètes” steht. In einem so grossen Buch von 847 Seiten Umfang sind das nicht so viele Fehler. Andererseits ist das Buch nicht billig (obwohl nach meinem Dafürhalten jeden Cent seines Preises wert), also sollte man Perfektion anstreben. Ein frommer Wunsch?

Jean-Pierre VOIRET

Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Michael WITZEL und Toshifumi GOTŌ unter Mitarbeit von Eijirō DŌYAMA und Mislav JEŽIĆ. Frankfurt am Main / Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2007. ISBN 978-3-458-70001-2. 887 S.

Erfreulicherweise widmen sich nach längerer Pause nicht wenige Indologen in zunehmendem Maße wieder der Ṛgveda-Forschung. Die hier vorgestellte Publikation setzt sich das anspruchsvolle Ziel, an die Stelle der berühmten, für die Arbeit mehrerer Generationen grundlegenden Übersetzung von K.F. Geldner in den *Harvard Oriental Series* 33–36 eine neue Gesamtübersetzung des RV treten zu lassen. Sie ist auf vier Bände berechnet; den vierten Band soll ein Nachwort beschließen, das die Ergebnisse der Übersetzung und die im Lauf der Arbeit gesammelten Erfahrungen zusammenfassen soll. Der erste, hier zu besprechende Band umfasst die Maṇḍalas I und II. Im einzelnen übersetzten Michael Witzel (Harvard University) I, 1–50; Eijirō Dōyama (Universität Osaka) I, 51–93 und II, 36–43; Toshifumi Gotō (Tōhoku-Universität) I, 94–191 und II, 35; Mislav Ježić II, 1–34.

Es würde hier viel zu weit führen, die Übersetzung im Einzelnen zu besprechen; zudem bieten die Namen der Bearbeiter die Gewähr für eine hochqualifizierte Arbeit. Selbstverständlich kann man aus einem Text von der Art des RV auch heute noch verschiedenartige Deutungen gewinnen. Die Autoren haben für ihre translatorische Arbeit Richtlinien aufgestellt, denen man durchaus beipflichten kann. So bieten sie (gekennzeichnete) Ergänzungen zu den oft elliptischen Texten. Gegenüber Heinrich Lüders und Paul Thieme vertreten sie die Meinung, dass die Übersetzung eines Wortes auch innerhalb eines engen Textbereichs variieren kann. Anders als Geldner verzichten sie auf eine altertümelnde Wortwahl und sind mit Recht bemüht, die Wortfolge des Originals tunlichst nachzuvollziehen. Aufgefallen sind etwa die folgenden Stellen. I, 179, 6: hier sieht Gotō in den *ubhauṁ vārṇau* „Gedeihen beiderlei Art“; er folgt darin Geldner, der aber auch eine andere – und sicher die richtige – Möglichkeit sieht, nämlich dass *varṇa* eine soziale Gruppe (natürlich nicht Kaste, wie Geldner hat) bedeutet, ist doch Agastya als *ṛṣi* ein Brahmane, während Lopāmudrā eine *kṣatriya*-Tochter ist. In II, 12, 3 erzeugt Indra zwischen zwei Steinen sicherlich nicht Agni, sondern reales Feuer. Strittig ist auch in II, 38, 1 das *vīthotra*. Nach Meinung von Dōyama gewährt Savitr demjenigen Heil, „der das hotar-Amt befolgt“. Ein Amt zu befolgen, ist eine ungebräuchliche Formulierung. Die Version von Grassmann „zum Opfermahl einladend“ oder auch die von Geldner „opferbereit“

scheinen besser zu passen. Doch wird über diese und viele andere RV-Stellen ein letztes Wort wohl nie gesprochen werden können. Was aber unbedingt hervorgehoben und gelobt zu werden verdient, ist der Umstand, dass – entgegen der herrschenden Anglomanie und vielleicht auch der Meinung mancher Fachkollegen – die Übersetzung in die deutsche Sprache erfolgte. Nur so wurde die Vergleichsmöglichkeit mit der bisherigen Standard-Übersetzung von Geldner gewährleistet.

Auf die eigentliche Übersetzung der Maṇḍalas I und II folgt ein 400 Seiten starker Kommentar. Geldner hatte die Erläuterungen leserfreundlich in Fußnoten gesetzt. Dies verbot sich hier jedoch wegen des wesentlich größeren Umfangs des Kommentars. Dieser behandelt, wie S. 482 aufgelistet wird, zu jeder Hymne die Positionen von Oldenberg, Geldner, Renou und anderen Vorgängern und selbstverständlich auch die eigenen Standpunkte. Aufgeführt werden ferner der Dichter, das Metrum, die Gottheit, bisherige Übersetzungen und relevante Titel aus der Sekundärliteratur. Eingeleitet wird der Kommentar durch allgemeine Betrachtungen, die wegen der Klarheit ihres Stils und der Redundanzlosigkeit ihrer Aussagen auch dem Nichtvedisten viel bieten. Die Autoren beginnen mit einer Analyse des Begriffs “Rig-Veda” und äußern sich dann über die Region und die Zeit seiner Entstehung. Sie stellen fest, dass das Werk bronzezeitlich und überwiegend jünger als 1450 v. Chr. ist. Die Zeitspanne seiner Entstehung wird auf nur etwa fünf Generationen veranschlagt. Gern hätte man sich diese anregenden Betrachtungen zur Chronologie noch ausführlicher gewünscht. Im Rahmen der Abschnitte über das geographische Milieu ist die Identifizierung der in RV X, 75 erwähnten 18 Flüsse beachtenswert. Die Schilderung der Siedlungsformen ergibt ein lebendiges Bild, auch wenn der Begriff *pūr* nicht erwähnt wird. Hinsichtlich der gesellschaftlich-historischen Situation nehmen die Zehnkönigsschlacht und die Bharatas eine dominierende Rolle ein. Dass die Āryas drei Klassen (so wird *varṇa* hier übersetzt) gebildet hätten (S. 435), ist ein unzutreffender Modernismus; einstweilen muss man sich wohl mit der etwas unscharfen Wiedergabe als “soziale Gruppen” begnügen. Im Rahmen der Archäologie wird die allmähliche “Vedisierung” des Panjabs eindrucksvoll dargestellt (S. 439). Im Abschnitt über die Gliederung des RV wird die Bedeutung der Faktoren Dichter, Gottheit und Metrum für die Positionierung in den Familienbüchern gebührend hervorgehoben. Die Betrachtungen über rgvedische Dichter und ihre Kunst bieten – neben einer vorzüglichen Erklärung des Begriffs *ṛtā* – einen Einblick in die so unterschiedliche Qualität des damaligen dichterischen Schaffens. Die Ausführungen zur Mythologie beschränken sich verständlicherweise auf die wichtigsten Gottheiten. Als Heimat des Indra und des Soma wird

das südliche Zentralasien ermittelt. Festgestellt wird, dass die vielen Gottheiten des RV kaum ein in sich geschlossenes System bilden (S. 455). Nach einem kurzen Blick auf die Kosmologie wird auf das Ritual und hier besonders auf das Somaopfer eingegangen. Von großem Interesse sind die Betrachtungen zur Wirkungsgeschichte des RV, die viel tiefer geht, als gemeinhin angenommen wird. Hier kann nur auf ganz wenige Punkte hingewiesen werden: Gebrauch der rgvedischen Mantras besonders im Yajurveda und in den Brāhmaṇas, Bedeutung des RV für Yāska, Pāṇini und Sāyaṇa, Verwendung des Purūravas-Urvaśī-Stoffes u.a. im Vikramorvaśīya, der Übergang der Anuṣṭubh in den Śloka und des yajña in die pūjā. Gegenüber der einheimischen Tradition zu kurz kommt dagegen die Wirkungsgeschichte des RV im Westen.

Dem Verzeichnis der benutzten Ausgaben folgen Bemerkungen zur Textüberlieferung, die bekanntlich hier wesentlich günstiger als etwa in der Sinologie oder der Bibelwissenschaft ist. Ein in den Text eingeschalteter Bildteil hätte besser an den Schluss des Bandes gepasst. Neben den Abbildungen von vedischen Opfergeräten enthält er dankenswerterweise Porträts hervorragender Vedaforscher: Hermann Grassmann (1809–1877), Max Müller (1823–1900), Hermann Oldenberg (1854–1920), Karl Friedrich Geldner (1852–1929). Bemerkenswert ist, dass fast alle Bilder anderen Quellen entstammen, als sie von W. Rau in seinem Bildwerk von 135 deutschen Indologen (Band 23 der Glaserapp-Stiftung, Wiesbaden 1982) verwendet wurden. Die Skizze einer vedischen Opferstätte hätte man sich allerdings etwas detaillierter gewünscht. Ein nach dem lateinischen Alphabet angelegtes Glossar bringt – trotz einiger unten genannten Einschränkungen – erwünschte Informationen, so über den ausführlich diskutierten Terminus *vāja*. Benutzerfreundlich ist auch das Verzeichnis grammatikalischer und rhetorischer Begriffe.

Die Anführung von Titeln aus der Sekundärliteratur wird sicherlich (und nicht nur hier) ein Streitpunkt bleiben. Einige Werke vermisst man allerdings wirklich, etwa die *Bibliographie védique* von L. Renou, die *Vedic Bibliography* von R.N. Dandekar, das *Dictionary of the Vedic Rituals* von Chitrabhanu Sen (Delhi 1978), die *Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde* von E. Windisch. Auch die Studien des Rez. über den *saṁsava* und die *daśaṇā* (beide in *Das altindische Opfer*, Wichtrach 2000) sowie über *Die altindische Metrik* (Internet-Fassung Wichtrach 2000) hätten berücksichtigt werden können. Nützlich sind dagegen eine Konkordanz von RV I und II zu den Bänden I bis XVII der *Études védiques et pāṇinéennes* von L. Renou und die Hinweise zu Transliteration und Aussprache.

Druck, Bindung und Papier sind erstklassig, Druckfehler daher extrem selten. Anzumerken bleibt lediglich, dass in der Skizze der Opferstätte der Name des eigentlichen Opferfeuers *āhavanīya* lauten muss. Nicht auf einem Druckfehler, sondern auf einem Irrtum beruht die auf dem Titelblatt zu findende Bemerkung, die Übersetzung sei aus dem vedischen Sanskrit erfolgt. Dies wäre ein Widerspruch in sich; natürlich handelt es sich um eine Übersetzung aus dem Vedischen.

So sehr man die insgesamt hervorragende und von immensem Fleiß zeugende Leistung der Autoren würdigt, ja bewundert, lässt sich folgende Überlegung doch nicht ganz von der Hand weisen. Gegenwärtig ist mit RIVELEX aus der Feder von Thomas Krisch und Mitarbeitern ein neues Ṛgveda-Lexikon im Entstehen. Band I enthält die mit a- beginnenden Lemmata (Graz 2006, besprochen vom Rez. in der *Orientalistischen Literaturzeitung* 102, 4–5, Sp. 565–568, Berlin 2007). RIVELEX will ebenso an die Stelle von Grassmann treten wie das hier besprochene Werk an die Stelle von Geldner. Vergleicht man nun das oben genannte Glossar mit Begriffen aus RIVELEX, etwa bei *ādhrigu*, *ágohya* und *āṅgiras*, so wird man nicht ganz unwesentliche Unterschiede feststellen. Witzel und seine Mitarbeiter erwähnen RIVELEX zwar im Literaturverzeichnis, mussten sich aber begreiflicherweise weitgehend auf Grassmann stützen. Es erhebt sich also die einfache Frage: Hätten die Autoren der neuen RV-Übersetzung die Vollendung des RIVELEX abwarten sollen? Das hätte natürlich noch ein Lustum, wenn nicht Dezennium, in Anspruch genommen. Doch auch so haben Witzel, Gotō, Dōyama und Ježić eine ausgezeichnete Arbeit geleistet, die einen Markstein in der Vedaforschung setzt und für die ihnen die Fachwelt zu größtem Dank verpflichtet ist. Dem so verheißungsvoll begonnenen Werk wünscht man daher eine erfolgreiche Vollendung. Und vielleicht kann man doch die Kräfte bündeln und das eine oder andere Problem in Kooperation mit dem RIVELEX-Team beraten und gemeinsam einer Lösung zuführen.

Klaus MYLIUS, Frankfurt am Main

