

Buchbesprechungen = Comptes rendus

Autor(en): [s.n.]

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **49 (1995)**

Heft 1: **Chinese Societies at the Dawn of the Third Millenium**

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BUCHBESPRECHUNGEN/COMPTES RENDUS

AUTHORITY ANXIETY, AND CANNON. ESSAYS IN VEDIC INTERPRETATION. Laurie L. Patton (Ed.). New York: State University of New York Press, 1994, 334 p.

Die Sammlung von Aufsätzen ist das Resultat eines Panels der American Academy of Religion, das 1990 in New Orleans stattfand und seine Fortsetzung bis 1991 in weiteren Diskussionen der Teilnehmer fand. Die Frage, wie weit der Veda im engeren oder weiteren Sinne nicht nur in vedischer Zeit, sondern bis heute als Kanon zu gelten hat, ist bisher nicht abschliessend beantwortet worden. Auch das vorliegende Buch kann keine endgültige Antwort auf diese Frage geben, doch gibt es durchaus Anregungen zu einer weiteren Beschäftigung mit diesem Problem.

Im ersten Teil, überschrieben mit *The Vedas Reflect on Themselves*, befassen sich drei Beiträge mit dem Veda in der vedischen Zeit; der zweite Teil *The Vedas in Classical Discourse* enthält weitere drei Beiträge, welche dem Veda in den Purāṇas, in der Vedānta-Philosophie und im klassischen Drama gewidmet sind. Der dritte Teil schliesslich, betitelt mit *The Vedas in Modernity and Beyond*, ist der Veda-Rezeption in Europa und neueren Veda-Interpretationen in Indien gewidmet.

D. CARPENTER, *The Mastery of Speech, Canonicity and Control in the Vedas* (19-34), diskutiert die Frage des Kanons im Rahmen des Veda, und zwar einerseits unter dem Blickwinkel Inhalt, andererseits unter dem Aspekt der Form. Wenn Begrenzung und Abgeschlossenheit den Kanon charakterisieren, dann können nach Ansicht des Autors die Saṃhitās nicht ohne weiteres mit einem Kanon gleichgesetzt werden. Für die einzelnen Saṃhitās gibt es nicht *eine* jeweilige Autorität, da sie auf verschiedenen Schulen basieren. Für sich genommen, mögen zwar die Rezensionen der einzelnen Schulen dem Begriff des Kanons genügen, indessen müsste dann aber von verschiedenen Kanons und nicht von einem einzigen die Rede sein. Der Abschluss der einzelnen Rezensionen ist zudem relativ spät anzusetzen und — dies eine der wesentlichen Merkmale — es ist nicht so sehr der Inhalt als vielmehr die korrekte Lautung, die bei der Bewahrung der einzelnen Mantras von Bedeutung ist. Diese — in ihrer personifizierten Form als Vāc — ist es, der die eigentliche Kanonizität zukommt. Damit erweist es sich, dass das formal Richtige das eigentliche Kriterium ist. Mit anderen Worten: richtige Form und deren korrekte Anwendung und dies

im gesellschaftlich korrekten Kontext ist es, was die Kanonizität des Veda ausmacht.

Auch wenn dieser Artikel kaum wirklich neue Erkenntnisse vermittelt, zeigt er einen wichtigen Aspekt der Bedeutung des vedischen Corpus. Damit erleichtert er nicht allein das Verständnis der indischen Religion in vedischer Zeit, er gibt — implizit — auch eine Erklärung für das Phänomen, dass der Veda auch in späteren Phasen der religiösen Entwicklung als heilig und unverrückbar galt und dass sich dennoch völlig neue Anschauungen herausbilden konnten.

BARBARA A. HOLDREGE baut ihren Artikel *Veda in the Brāhmaṇas, Cosmogonic Paradigms and the Delimitation of the Canon* (36-66) organisch auf demjenigen von D. Carpenter auf. Sie führt seine Gedanken weiter, indem sie aufzeigt, dass die Bedeutung der richtigen Form des Veda eng verbunden ist mit dem Status der vedischen Mantras als transzendtem Wissen. Damit wird der Veda zum Symbol des ewigen und unbegrenzten Wissens. Ob daher in späteren Zeiten der Veda verehrt oder abgelehnt wird, die Auseinandersetzung mit seiner Autorität bleibt unumgänglich.

Holdrege widmet ihre Aufmerksamkeit dem Umgang der Brāhmaṇas mit dem grenzenlosen Wissen einerseits und dem limitierten Corpus andererseits, welche die vedischen Mantras ausmachen. Anhand kosmogonischer Texte aus den Brāhmaṇas legt sie dar, wie das potentiell nicht limitierte Sprechen durch den Sprechakt Prajāpatis — durch welchen dieser die Saṃhitās und damit auch die drei Welten und andere Aspekte der Schöpfung hervorbringt — zum geschlossenen vedischen Kanon wird. Während aber der dreifache vedische Kanon eine geschlossene Kategorie darstellt, bleibt der Veda im Sinne primordialen Wissens eine offene Kategorie, in welcher spätere brahmanische Texte eingeordnet werden können.

In seinem Aufsatz *The Veda and the Authority of Class, Reduplicating Structures of Veda and Varṇa in Ancient Indian Texts* (67-93) stellt BRIAN K. SMITH, Gleichungen auf zwischen den Attributen der drei Veden, der drei Metren und den drei Varṇas, den Brahmanen, Kṣatriyas und Vaiśyas. Vergleiche wie diejenigen, die Smith aufstellt, sind zwar von späteren Kommentatoren durchaus gemacht worden. Doch schon im Ṛgveda, aber auch in den übrigen Saṃhitās findet sich die Aufzählung der vier Hauptkasten, die ja auch die Basis für die hinduistische Gesellschaftsordnung bilden, und dies durchaus auch im Sinne einer Hierarchie. Falls nun die Mantras als kanonisch gelten, genüge dies wohl als Rechtfertigung des

Kastensystems auch in späterer Zeit durchaus, und es bestand keine innere Notwendigkeit einer Interpolation solcher Gleichsetzungen.

Sehr viel interessanter für den Religionswissenschaftler ist der erste Beitrag des zweiten Teils von FREDERICK M. SMITH mit dem Titel *Purāṇaveda* (97-138). Der Verfasser stützt sich in seinem Beitrag vor allem auf den Text des Bhāgavata Purāṇa, doch können seine Ausführungen sehr wohl auch auf die übrigen Purāṇas Anwendung finden. Schade ist dabei nur, dass er die beiden ersten Artikel des Buches nicht zur Kenntnis nimmt. Denn dann hätte sich die Frage stellen müssen, von welcher Notion des Veda die Purāṇas ausgehen, dessen Unfehlbarkeit immer wieder betont wird.

Hingegen gelingt es F.M. Smith sehr schön, die Strategien darzulegen, durch die aus dem vedischen *puruṣa* der purāṇische *puruṣottama* und damit Viṣṇu selbst zum Schöpfer des Veda wird. Dass Genealogien in den Purāṇas von eminenter Bedeutung sind, ist bekannt. Doch wie sie eingesetzt werden, um einerseits die Unfehlbarkeit des Veda, andererseits die Richtigkeit der purāṇischen Lehren zu "beweisen", ist wesentlich für das Verständnis der Purāṇas. Dies wird vom Autor anhand von wichtigen Beispielen deutlich gemacht. Dass innerhalb des Bhāgavata Purāṇa selbst — nämlich in den drei letzten Büchern — Kṛṣṇa im Unterschied zu früheren Avatāras selbst zum *puruṣottama* wird, der den Veda verkörpert, ist ein weiterer interessanter Aspekt, auf den uns F.M. Smith aufmerksam macht.

From Anxiety to Bliss, Argument Care, and Responsibility in the Vedānta Reading of Taittirīya 2.1-6a (139-169) überschreibt FRANCIS X. CLOONEY seinen Beitrag, in dem er zunächst drei der berühmten Kommentare — diejenigen von Bhādarāyaṇa, Śaṅkara und Rāmānuja — zu den Abschnitten 1-6 der Ānandavallī der Taittirīya Upaniṣad miteinander vergleicht. Sein eigentliches Anliegen ist indessen die Frage nach dem Umgang mit solchen Texten, nach dem Lesen und Verstehen bei intensiver Beschäftigung mit Grundtext und Kommentaren. Er plädiert dafür, dass auch ein zeitgenössischer Leser es nicht bei der philologisch sorgfältigen Lektüre bewenden lassen darf. Vielmehr sollte er seine eigene Argumentation einbringen und anderen Argumenten gegenüber abwägen, wodurch die eigene Haltung gegenüber sich selbst und der Welt einer Veränderung unterworfen wird.

Erfrischend in Stil und unvoreingenommenem Vorgehen — nicht gleichzusetzen mit Nichtwissen um bestehende Arbeiten und Theorien — ist DAVID L. GITOMERS Arbeit zum Problem des vedischen Ursprungs des klassischen indischen Dramas mit dem Titel "*Whither the Thick Sweetness*

of Their Passion?" The Search for Vedic Origins of Sanskrit Drama (171-198). Seine Betrachtung rückt die drei Bezugspunkte Nāṭyaśāstra, vedische Mythen und Opfervorstellungen sowie Drama als geschaffene Kunst in den Mittelpunkt. Dabei bringt er durchaus bedenkenswerte Argumente gegen die häufig geäußerten Postulate vor, dass das klassische Drama seine Wurzeln in den Veden hat. Allerdings, und hier liegt die Schwäche dieses Artikels, wenn er schon die Theorien beispielsweise von Kuiper und Byrski ablehnt — etwa mit der Aussage, dass diese dem Fehlschluss *post hoc, ergo propter hoc* unterliegen — müsste er zumindest zugestehen, dass eine *creatio ex nihilo* dieser Kunstgattung auch nicht eben plausibel ist; und es wäre wünschenswert, wenn er, ohne fertige Lösungen anzubieten, wenigstens andeuten könnte, in welche Richtung entsprechende zukünftige Forschungen seiner Meinung nach gehen sollten.

Der erste Beitrag des dritten Teils, *The Authority of an Absent Text, The Veda, Upangas, Upavedas, Upnekhata in European Thought* von DOROTHY M. FIGUEIRA (201-233), sei zumindest westlichen Indologen, Religions- und anderen Geisteswissenschaftlern zur Lektüre wärmstens empfohlen. Die Autorin bespricht darin zunächst die wertenden Äußerungen Voltaires und Herders, dann Friedrich Schlegels sowie weiterer Frühromantiker über den Veda, den sie nicht kennen konnten und von dem sie glauben mussten, er sei verlorengegangen. Sie weist aber auch nach, dass selbst Max Müller, dem wir die Herausgabe des R̥gveda in Europa verdanken, in mancher Hinsicht zur Entwicklung jener unseligen Vorstellungen von der Überlegenheit der arischen Rasse beitrug — auch wenn er selbst die Gleichsetzung von Sprache und Rasse ausdrücklich ablehnte.

Die beiden folgenden Artikel des Bandes sind der sehr gegensätzlichen Wertung gewidmet, den zwei bedeutende indische Reformbewegungen des letzten Jahrhunderts dem Veda zukommen liessen.

JOHN E. LLEWELINS *From Interpretation to Reform, Dayānand's Reading of the Veda* (235-251) analysiert Swāmi Dayānand Sarasvatī's Reinterpretation und Neudefinition des vedischen Kanons. Der Glaube des Gründers des Ārya Samāj an die ausschliessliche Autorität der vedischen Saṃhitās, ausgelöst durch frühen Zweifel am Wert der Idolverehrung, und seine Auslegung dieses Kanons waren allerdings, vom heutigen Standpunkt aus betrachtet, eher sozial und politisch als religiös relevant.

ANANTANAND RAMBACHAN betrachtet in *Redefining the Authority of Scripture, The Rejection of Vedic Infallibility by the Brahma Samaj* (253-279) die Haltung gegenüber dem Veda bei den geistigen Anführern des Brahma Samāj. Er kommt zum Schluss, dass die Betonung der individuellen Erfahrung als letztlich wichtigste Gotteserfahrung die Unfehlbar-

keit der Schrift ausschliesse. Gerade diese Anschauung, dass die persönliche Erfahrung als sakrosankt zu gelten hat, ist nach Ansicht des Autors der Grund für den Mangel an Exegese im modernen Hinduismus.

Die Herausgeberin des Bandes, LAURIE L. PATTON, exemplifiziert in *Poets and Fishes, Modern Indian Interpretations of the Vedic Rishi* (281-307) am Beispiel dreier moderner indischer Wissenschaftler und deren Interpretation vedischer R̥sis, wie die Indologie in Indien sich gegenüber der westlichen abzugrenzen sucht. Dass jede Forschung durch Ort und Zeit beeinflusst wird, ist eine Binsenwahrheit, die allerdings auch auf anderen Gebieten oft nicht berücksichtigt wird. Es ist daher nicht unwichtig, dass L. Patton auch auf indische Standpunkte in der Vedistik hinweist. Das Problem ist aber zu weitreichend, als dass es sich in einem so kurzen und nur auf die Verfasserschaft vedischer Hymnen beschränkten Artikel mehr als nur andeuten liesse. Die gesamte Indologie muss sich mit der Tatsache auseinandersetzen, dass gerade grosse westliche Indologen der Vergangenheit in manchen Belangen eine heute geradezu unbegreifliche koloniale Arroganz an den Tag legten — und dass dies wiederum in Indien Reaktionen auslöste, ist sehr verständlich.

Die Frage stellt sich allerdings — und sie betrifft nicht nur den letzten Artikel, sondern das gesamte Buch und darüber hinaus auch jede wissenschaftliche Beschäftigung mit Indien — ob eine neue post-orientalistische (und post-kolonialistische) Indologie ihren Standpunkt wiederum im Westen aufstellen sollte — um dann erneut einen Gegenpol in Indien zu haben. In der heutigen Zeit weltweiter Kommunikation wäre eine neue Basis für die heutige und zukünftige Indologie denkbar. Der direkte Dialog und eine Zusammenarbeit zwischen den Gelehrten in Indien und im Westen, in denen jede Seite vom Wissen und den Methoden der anderen profitieren könnte, brächten diesem Wissenschaftszweig wohl weiter als neue Blockbildungen.

Annemarie Etter

BAUSTEINE I-III. AUSGEWÄHLTE AUFSÄZE ZUR ISLAMWISSENSCHAFT VON FRITZ MEIER. Hrsg. v. Erika Glassen u. Gudrun Schubert. Istanbul 1992, in Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart. XXVI, 1195, 166 S. (Beiruter Texte und Studien, Bd. 53a-c)

Hätte man lediglich die Liste der von Fritz Meier veröffentlichten Bücher vor Augen, könnte man glauben, ihr Verfasser habe sich ausschliesslich für den östlichen Teil der islamischen Welt und dort in der Hauptsache für die

Mystik interessiert. In der Tat ist die islamische Mystik das Forschungsgebiet, auf dem Meier Schule gemacht hat und nicht nur durch die eigenen, sondern auch mittelbar durch die Werke seiner Schüler Grosses und Bleibendes geschaffen hat. Meiers Beitrag zur Islamwissenschaft auf die Mystik zu reduzieren, hiesse aber, ihm Unrecht zu tun, denn er hat sich immer wieder im Lauf seines Gelehrtenlebens auch in andere Forschungsgebiete vertieft. Besonders am Herzen lagen ihm die persische Literatur, die Verehrung des Propheten Mohammed, die Dämonologie und überhaupt die Volkskunde, und auch mit dem islamischen Westen — Marokko und Andalusien — hat er sich eingehend beschäftigt.

Von Meiers weitem Horizont legt die Sammlung der von ihm selbst ausgewählten und mit Verbesserungen und Nachträgen versehenen Aufsätze beredtes Zeugnis ab. Herausgegeben von Erika Glassen und Gudrun Schubert und versehen mit Indices von Gudrun Schubert und Renate Würsch, versammelt das vorliegende dreibändige Werk Aufsätze, die Meier zwischen 1954 und 1991 veröffentlicht hat; sie sind alle photomechanisch reproduziert, so dass das Zitieren bzw. Nachschlagen keine Mühe bereitet. Mit besonderer Dankbarkeit sind die von G. Schubert erstellten Indices zu dem bahnbrechenden Aufsatz "Aussprachefragen des älteren neupersisch" zu vermerken. Der Aufsatz selbst ist 109 Seiten lang, die Indices noch einmal 46 Seiten, so dass sich daraus eigentlich eine handliche Monographie herstellen liesse, die man vorzüglich im akademischen Unterricht einsetzen könnte.

Eine Detailkritik¹ an den wiederabgedruckten Aufsätzen ist hier nicht am Platz, sie würde auch die Kompetenz des Rez. überschreiten. Fragen wir deshalb lieber danach, welchen Eindruck das Werk als Dokument von vierzig Jahren islamwissenschaftlicher Forschung hinterlässt:

Mit der breiten Auffächerung der Gegenstände, deren Erforschung sich er sich gewidmet hat, tritt uns Fritz Meier als ein Orientalist alter Schule entgegen, der die klassischen Domänen der Islamwissenschaft noch grossflächig als sein intellektuelles Territorium auffasst und sich nicht auf kleinräumiges Spezialistentum zurückzieht. Bei den Sprachen kann man ihn mit einem aus der schiitischen Ordensmystik entlehnten Ausdruck als "Dū r-riyāsātayn", d.h. als Mann mit beiden Kompetenzen (Arabisch und Persisch) bezeichnen. Im Arabischen wie im Persischen ist Meier gleicher-

1 Es sei mir aber gestattet, dem Verzeichnis der Schriften Meiers noch folgenden Zeitungsartikel hinzuzufügen: "Persiens süsse Doppelzunge", in: *Basler Magazin* Nr. 26, 30. Juni 1979.

weise zuhause, beide beherrscht er wie kaum ein anderer Orientalist. Dass er daneben eine ganze Reihe anderer Sprachen wenigstens liest, sei nur am Rand vermerkt, und dass er solches für selbstverständlich hält, dürfen wir seinen zornigen Worten in Bd. I, S. 478, Fussnote 15 entnehmen. Keine Selbstverständlichkeit ist hingegen Meiers Umgang mit der deutschen Sprache (wie auch die Herausgeberinnen im Vorwort schon betonen). Auf der einen Seite liegt ihm daran, dem Deutschen seinen "traditionsreichen Platz als Medium unserer Wissenschaft" zu erhalten, andererseits kommt in seiner Sprachverwendung einiges von dem zum Ausdruck, was ihn als Gelehrten charakterisiert: die Liebe zur Präzision, die Bodenständigkeit und das Bemühen um eine vernunftgemässe Ordnung.

Präzise ist Meier im Denken wie im Schreiben. Gerade die Mystik, die allzuleicht zu Verschwommenheit des Denkens und Schwärmerei des Gefühls verleitet, ist etwas, das Meier in klare, prägnante und exakte Begriffe zu fassen versucht. So ist es ihm und denen, die von ihm gelernt haben, zu verdanken, wenn wir heute über eine Terminologie verfügen, die es uns erlaubt, in unserer Muttersprache einen wissenschaftlichen Diskurs über islamische Mystik zu führen. Ein Glanzstück seiner Methode, den Wörtern und Begriffen auf den Grund zu gehen und herauszuarbeiten, was genau gemeint ist, ist sein Aufsatz "Almoraviden und Marabute" (II:712-796), der uns nicht zuletzt auch zeigt, wie eng die Verknüpfung von Mystik und Macht im Islam oft sein kann.

Meiers Bodenständigkeit äussert sich etwa in gelegentlichen hochsprachlichen Helvetismen (so ruft er bspw. in der schon erwähnten Fussnote aus: "Aber der Gipfel ist ...!" und übersetzt auf S. 89 das arabische Wort *muğāwir* mit "frommer Aufenthalter"), aber auch darin, dass er sich nicht nur mit dem Grossen und Erhabenen beschäftigt, sondern stets auch ein lebhaftes Interesse an der Realität des Alltags zeigt, sei es, am eigenen (wie in der Stellungnahme zum Problem einer allfälligen militärischen Bedrohung der Schweiz durch ein islamisches Land, II:965), sei es an dem der Muslime.

Seine Weigerung, bei dem stehenzubleiben, was allenthalben als bedeutend und repräsentativ für "den Islam" gilt, hat nicht nur ein meisterhaftes Buch (*Bahā'-i Walad*, 1989) über den bis anhin nur als Vater seines berühmten Sohnes zur Kenntnis genommenen Mystiker hervorgebracht, sondern auch Aufsätze mit Titeln wie: "Ṭāhir as-Ṣadafīs vergessene Schrift über westliche heilige ..." (I:396ff.) oder: "Der unbekannte Schriftsteller al-Muwaffaq al-Ḥāṣī" (I:474ff.).

Selbst scheinbar triviale Dinge wie Sprachfehler waren ihm einen Aufsatz wert, vgl. "Anfänge arabischer Logopädie" (II:1180ff.), wo sich

auch die für ihn typische Bemerkung findet: "Aber die Religion erzählte lieber Wunder." (S. 1184).

Das leidenschaftliche Streben nach einer vernunftgemässen Ordnung, das bei Meier überall zu spüren ist, findet seinen Widerhall im Titel der Sammlung: "Bausteine". Wir werden bei ihm vergeblich nach grossen Theoriegebäuden und prachtvollen Luftschlössern suchen, was wir vorfinden, sind einzelne feinbehauene Blöcke, aus denen nach und nach das Haus der Islamwissenschaft entstehen soll, nicht Fritz Meiers Haus, sondern ein Haus für die gebildete Allgemeinheit, erbaut von der Gemeinschaft der Fachgelehrten nach den Bauplänen der Vernunft. Wenn wir bei Meier eine umfassende Vision antreffen, dann die vom Fortschreiten der Wissenschaft durch akribische Arbeit am einzelnen Problem, durch ein fleissiges Zusammentragen von gesicherten Aussagen und durch korrektes Schlussfolgern. Dem Glauben an den Fortschritt der Wissenschaft steht ein Vertrauen in sie Sprache zur Seite. Meier misstraut nicht der Fähigkeit der Sprache, die Wirklichkeit in Begriffe zu fassen und Sachverhalte getreu abzubilden. Eher misstraut er der Fähigkeit, der Disziplin und dem Willen des Individuums, sich der Sprache auf die richtige Weise zu bedienen. "Disziplin" heisst in der Islamwissenschaft zuallererst einmal "Philologie". Diese hat Meier in einem nicht in die Sammlung aufgenommenen Aufsatz (Methods of Approach, 1955) als "Polizei aller historischen Wissenschaft" bezeichnet, und ihrer bedient er sich mit beeindruckender Effizienz. Bei aller Meisterschaft in Belangen der Philologie ist diese aber für Meier nie Selbstzweck geworden, sondern musste sich stets einem übergeordneten Erkenntnisinteresse unterordnen.

Der Orientalist, der uns in diesen Aufsätzen entgegentritt, ist einer, der mit postmodernen Lebens- und Denkweisen nichts zu schaffen hat und der sich durch postkoloniale, feministische und sonstige Orientalismuskritik nie hat beirren lassen. Für ihn ist weder die Welt noch die Wissenschaft ein multikultureller Zirkus, in dem jeder mitmachen kann, wie es ihm beliebt, und jeder die Spielregeln selbst festlegen darf. Vielmehr gründet sich für Meier alles auf eine einzige beherrschende Ordnung, die für alle gilt, ob im Kleinen der Umschrift oder im Grossen der sozialen und wirtschaftlichen Organisation des Lebens. Wenn Meier in den hier vorgelegten Aufsätzen gelegentlich "die Orientalen" oder "den Islam" kritisiert, dann nie aus religiöser (sprich: christlicher) Überheblichkeit heraus, sondern stets vom Standpunkt eines strengen, allgemeinverbindlichen Ethos.

Michael Glünz

WILFRIED HERRMANN: *Lehrbuch der modernen koreanischen Sprache*. Unter Mitarbeit von Chŏng Chido. Hamburg: Buske, 1994

Allgemeines

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um das erste Lehrbuch der koreanischen Gegenwartssprache mit der Ausgangssprache Deutsch, das sich auf die Sprachnorm der Demokratischen Volksrepublik Korea (im folgenden Nordkorea), und hier besonders auf den Dialekt der Provinz P'yŏngando bezieht und diese darstellt, gelegentlich aber auch Elemente des Sprachgebrauchs der Republik Korea (im folgenden Südkorea) berücksichtigt, die Unterschiede gegenüber dem Südkoreanischen, vor allem im Glossar, aber auch in der Vorstellung von Sprachregeln versucht bewusst zu machen (z.B. S.36, 58, 80, 139).

"Es wendet sich in erster Linie an Hochschulstudenten sowie an alle, die mit oder in Korea zu tun haben und daher am Erlernen der Landessprache in Wort und Schrift interessiert sind. So konzentriert sich das Lehrbuch auf den Alltag und vermittelt das Koreanische so, wie es den Belangen der Angesprochenen entspricht. Wichtig erschien auch die Vermittlung landeskundlicher Kenntnisse" (aus dem Vorwort, S.V). Hier muss allerdings gleich die Einschränkung gemacht werden, dass es sich um landeskundliche Kenntnisse Nordkoreas handelt, die für den an Südkorea interessierten Benutzer von nur geringer Hilfe sind. Auf diesen Umstand weist der Verfasser ausdrücklich im Vorwort hin.

Formales

Das Lehrbuch besteht aus 30 Lektionen. Die ersten vier Lektionen führen in Schrift und Aussprache der koreanischen Sprache ein und vermitteln darüber hinaus, auf der Grundlage einfachster Satzmodelle, mündliche Sprachpraxis. Die Lektionen 5-25 sind mit Ausnahme der Lektionen 10, 16 und 21, die als Wiederholungslektionen konzipiert sind, wie folgt aufgebaut:

- Text I (Einführungstext) bringt wichtige grammatische Erscheinungen, die in den Lektionen neu eingeführt werden,
- Grammatik und Sprachregeln. In diesem Abschnitt werden koreanische grammatische Erscheinungen unter Bezugnahme des Deutschen erläutert, wobei allerdings bewusst auf gewohnte Termini verzichtet wird, wenn diese falsche Vorstellungen über den Charakter der jeweiligen sprachlichen Erscheinungen des Koreanischen begünstigen könnten.
- Text II bietet die im Teil "Grammatik und Sprachregeln" behandelten Inhalte in neuem oder anderem Zusammenhang

- Übungen dienen der Festigung der neu vermittelten und bereits früher gewonnenen Kenntnisse.

Die Lektionen 1 bis 25 sind als Grundkurs konzipiert, die Lektionen 26 bis 30 als Aufbaukurs. Im Aufbaukurs wird auf die einführenden Texte verzichtet, ansonsten ist der Aufbau identisch mit dem des Grundkurses.

Das Lehrbuch verfügt über einen umfangreichen Anhangsteil (S.524 ff):

- Der Schlüssel zu den Übungen ist ausgesprochen hilfreich und bei der Vor- und Nachbereitung des Sprachunterrichts eine ausgezeichnete Unterstützung.
- Der Index deutschsprachiger Begriffe ist als Sachregister aufzufassen, das die in den Lektionen behandelten grammatischen, einschliesslich der wichtigen phonetischen Erscheinungen, erfasst.
- Der Index der im Lehrbuch vorgestellten grammatischen Mittel des Koreanischen erlaubt ein schnelles Aufsuchen von Formantien und macht das Lehrbuch so auch als grammatischen Nachschlagewerk benutzbar.
- Das Glossar erfasst laut Einleitung (S.XX) die in den Lektionstexten, Grammatikbeispielen und Übungen auftretenden koreanischen Vokabeln. Gelegentlich wurden Angaben zur Wortartenzugehörigkeit hinzugefügt sowie aus dem Schriftbild nicht ableitbare Aussprachebesonderheiten durch Zusätze in eckigen Klammern kenntlich gemacht. An dieser Stelle muss allerdings mit Bedauern festgestellt werden, dass das Glossar nicht vollständig ist. Ausserdem werden beispielsweise nur in Nordkorea vorkommende Worte, oder auch Worte, die sich in der Sinnggebung in Nord- bzw. Südkorea unterschieden, nicht kenntlich gemacht, was besonders durch die Tatsache, dass einführende Vokabellisten zu den Lektionen fehlen, das systemtische Lernen von Vokabeln — beim Erlernen einer jeden Fremdsprache eine unvermeidliche Qual — erheblich erschwert.

Es ist dem Verfasser durchaus bewusst, dass selbst ein vollständiges Glossar, zumal es nur in der Richtung Koreanisch-Deutsch erstellt wurde, die Benutzung eines Wörterbuches nicht ersetzen kann. Deshalb empfiehlt er den Benutzern des Lehrbuches, sich in Südkorea (sic!) relative preiswert angebotene Wörterbücher zu beschaffen (S. XX).

Zu den einzelnen Lektionen

Lektion 1 bietet eine leicht verständliche Einführung in die Phonologie des Koreanischen, indem es die Grundbuchstaben im Zusammenhang mit der graphematischen Silbenstruktur erklärt. Gleich in der ersten Lektion wird versucht, die mündliche Sprachpraxis zu beginnen, was durch das Fehlen einführender Vokabeln allerdings etwas erschwert wird. Grammatik und Sprachregeln werden ebenfalls von Anfang an unterrichtet.

Lektionen 2 bis 4 bieten eine gelungene und vollständige Beschreibung der koreanischen Schrift und der Aussprache des Koreanischen unter der Berücksichtigung der Assimilationserscheinungen an den Silbengren-

zen. Auf die orthoepische Aussprachenorm in Nordkorea wird immer wieder hingewiesen, die Ausspracheregeln werden aber, davon abweichend, nach den phonematischen Gesetzen des Koreanischen beschrieben, so wie es auch der in Südkorea üblichen phonematischen Realisation der Lautungen entspricht. Die Schrift wird nicht abstrakt und isoliert beschrieben, sondern eingebettet in die Vermittlung von Grundwortschatz und grundlegenden grammatischen Regeln samt sprachpraktischen Übungen. Das rechtfertigt die relativ lange Einführung in die koreanische Schrift (67 Seiten). Anzufragen ist allerdings für die ersten vier Lektionen, was den Verfasser bewogen haben mag, statt der ansonsten in dem Lehrbuch konsequent benutzten McCune-Reischauer Umschrift, die sich weltweit für die Transkription des Koreanischen durchgesetzt hat, hier die Umschrift nach Junker zu verwenden. Die Junkersche Umschrift enthält weder mehr noch differenzierter phonetische Informationen als die Umschrift nach McCune-Reischauer, und die Verwenung von zwei verschiedenen Umschriftsystemen im selben Lehrbuch trägt eher zur Verwirrung der Anfänger als zur Klärung phonematischer Probleme bei.

In den Lektionen 5 bis 25 bietet der Verfasser eine gute und systematische Beschreibung der Grammatik der koreanischen Gegenwartssprache mit begleitenden Lesetexten und Übungen. Die Lesetexte und Übungen dienen der Vertiefung des Verständnisses der grammatischen Phänomene. Es wird in diesem Lehrbuch hauptsächlich auf Leseverständnis gezielt, Dialogübungen sind sehr spärlich und wohl auch nicht als wichtiger Bestandteil des Lehrbuches gedacht. Für einen eher auf Sprachpraxis bezogenen Unterricht sind die Übungen nur wenig geeignet. Da die Sprachfertigkeit durch dieses Lehrbuch nur wenig geübt wird, eignet es sich nicht gut zum Selbststudium für Nichtkoreanisten, die sich ohne ein Hochschulstudium zu absolvieren, autodidaktisch der koreanischen Sprache nähern wollen. Auch die Tatsache, dass Audiokassetten, auf denen die Texte der Lektionen 5 bis 30 zu hören sind, zur Verfügung stehen, bringt für diese Zielgruppe nur sehr wenig.

Wie bereits oben angeklungen, wird das Textverständnis und ein systematisches Erlernen der Vokabeln durch das Fehlen einführender Vokabellisten zu den Lektionen erheblich erschwert, ausserdem wäre, zumindest für den Grundkurs, eine Übersetzung der Lesetexte im Anhang eine grosse Erleichterung für den Benutzer.

Zusammenfassung

Dem Leser wird zweifelsfrei aufgefallen sein, dass das Wortfeld "Grammatik" in der Vorstellung des Lehrbuches ausgesprochen häufig vor-

kommt. Das ist weder Zufall noch beabsichtigt, sondern bei der Besprechung dieses Lehrwerkes zwingend erforderlich, denn es handelt sich in der Tat um den Versuch, ein Sprachlehrbuch mit einer deskriptiven Korpusgrammatik der koreanischen Gegenwartssprache zu verbinden. Ein solcher Versuch muss aber zwangsläufig, schon aus Raumgründen, den Schwerpunkt auf die deskriptive Grammatik legen. Dieser Teil ist insofern als besonders positiv hervorzuheben, als dem Verasser hier eine sehr ausführliche Beschreibung der Grammatik der koreanischen Sprache, die durchaus auch als Nachschlagewerk benutzt werden kann, gelungen ist. Der Verfasser hat offenbar Standardschulgrammatiken der deutschen Sprache als Vorbilder vor Augen gehabt und versucht, die grammatischen Erklärungen in die Form eines Lehrbuches einzubetten und so für den Lerner leicht zugänglich zu machen. Dass sich hier der Vergleich mit deutschen Schulgrammatiken aufdrängt, hängt unter anderem auch damit zusammen, dass der Verfasser sich nicht damit zufrieden gibt, das Koreanische als eine agglutinierende Sprache mit flektierenden Elementen zu beschreiben und die modifizierenden Formantien in einfacher Form zu erklären, sondern, im Sinne einer Korpusgrammatik, alle lexikalischen Erscheinungen nach adäquater Wortgruppenzugehörigkeit zu klassifizieren. So ergibt sich beispielsweise ein extrem weiter Kasusbegriff, unter den auch Formantien subsumiert werden, die in einfacherer und, gerade für den Anfänger, griffiger Form hätten dargestellt werden können.

Das Lehrbuch der modernen koreanischen Sprache, das hier vorgelegt wird, ist, bei den oben angeführten Einschränkungen, gut geeignet, fundamentales grammatisches Wissen und Verständnis grammatischer Erscheinungen der koreanischen Sprache zu vermitteln. Im Rahmen des Hochschulunterrichts, begleitet von anderen Übungen wie Konversations- und Aufsatzübungen, ist es als Lehrbuch insofern geeignet, als es fundierte Lesekenntnisse vermittelt und als grammatischer Grundkurs sowie auch als Nachschlagewerk benutzt werden kann. Für ein autodidaktisches Erlernen der koreanischen Sprache ist es weitestgehend ungeeignet, weil es Hörverstehen und Sprechfertigkeit in zu geringem Masse fördert.

Es bleibt ein Verdienst des Verfassers, hier das erste Lehrbuch der koreanischen Sprache mit Ausgangssprache Deutsch, das sich auf die Sprachnorm Nordkoreas bezieht und diese darstellt, vorgelegt zu haben und darüberhinaus eine grundlegende grammatische Beschreibung der modernen koreanischen Sprache zur Verfügung zu stellen, die auch fortgeschrittene Studenten noch mit Gewinn werden benutzen können.

Jörg Trappmann

JOSEPH FEWSMITH: *Dilemmas of Reform in China. Political Conflict and Economic Debate*. New York: M.E. Sharpe, 1994, 289pp.

L'étude de J. Fewsmith se concentre sur le dilemme des réformes chinoises tel qu'il apparaît à travers les conflits politiques au sommet, conflits qui aboutissent à des choix économiques spécifiques.

Les thèses qui y sont avancées et l'objectif du propos s'affichent clairement dans le chapitre introductif: l'analyse minutieuse des conflits politiques et des politiques économiques défendues durant la période 1978/1989 montre que les réformes n'ont pas suivi un cours constant mais qu'au contraire, à tous les points de leur application, elles ont été ballottées par les retombées d'un débat politique et économique acharné. Les réformes ont été sans cesse redéfinies, non pas dans l'esprit d'aboutir à un compromis capable d'en stabiliser la politique, mais, au contraire, dans celui de gagner du temps sur tel ou tel ennemi politique. Très schématiquement, le débat a opposé et oppose encore deux visions: la variante Deng Xiaoping en faveur de la diversification de l'économie, de la mise en place d'un système de marché, de la dépolitisation de la société, de l'ouverture sur le monde et du plus fort et plus rapide taux de croissance économique possible (p. 9). La seconde voie, représentée par un autre vétéran de la Longue Marche, Chen Yun², se veut plus informée des forces et des faiblesses de l'économie socialiste; elle propose une démarche

- 2 Chen Yun, né en 1905, est comme Deng un vétéran des premières luttes du Parti communiste chinois dont il est membre depuis 1925. Par sa carrière, il représente la grande administration, la grande bureaucratie et donc la grande tradition de la planification économique en Chine. En 1939 déjà, il publia un article célèbre, «Du traitement des cadres», utilisé en 1942 par Mao pour forger la discipline à l'intérieur du Parti. Depuis 1940 il s'occupe de questions économiques. Membre du bureau politique du Comité central depuis 1945, il occupe ensuite divers hauts postes (sauf de 1969 à 1975) jusqu'en 1987. Chen Yun a publié ses *Œuvres choisies* en trois volumes de 1984 à 1986. Durant sa carrière, il a participé à l'élaboration et à la critique des divers plans quinquennaux depuis les années cinquante. Au titre d'expert de l'économie chinoise, il a collaboré avec Deng Xiaoping dès le début des réformes. Durant la décennie qui nous occupe ici (1978-1989), Chen Yun contrôle les ministères du Conseil d'État, en particulier la Commission de la planification d'État et le Ministère des finances. A l'intérieur du camp des réformateurs, il représente le flanc conservateur (cf. p. 244. Autres informations extraites de Wolfgang Bartke, *Who's who in the People's Republic of China*, München: K.G. Saur, 1991). Le dernier numéro de la FEER annonce que Chen Yun est décédé le 10 avril 1995.

progressive, prudemment planifiée et clairement située dans les limites du système économique socialiste. Selon la première variante, il faut pratiquement tout changer (économiquement), faire de nouvelles expériences, aller vite; selon la seconde, le système économique existant est fondamentalement bon, il faut simplement en réviser progressivement des aspects en prenant garde de maintenir l'ordre à l'intérieur, et à l'extérieur, de ne pas aveuglément lier l'économie chinoise à celle du monde sous peine de voir augmenter la dépendance politique de la Chine (p. 12).

Dans un premier temps, lors des premières réformes à la campagne et dans les entreprises, la ligne Deng a largement prévalu. Tous les réformateurs étaient d'ailleurs dans le même camp, y compris Chen Yun. Tous combattaient l'ancien système maoïste, prolongé après la mort de Mao en 1976 par son successeur désigné, Hua Guofeng. La deuxième phase intervint alors que la bataille contre l'ancien système était gagnée et qu'apparaissent les premiers gros problèmes liés aux nouvelles transformations. Dès ce moment, situé entre la fin 1984 et le début 1985, la lutte ouverte s'engagea entre les deux chefs de files des réformes, Deng et Chen. La tragédie de Tiananmen (1989), correspond à un embouteillage du processus de réforme, dû à ces conflits politiques et à leur contexte. Selon Fewsmith, la résolution de ces problèmes est mal aisée car les réformes dépendent moins de processus institutionnalisés que de personnes. D'où l'accent pessimiste donné au titre de l'ouvrage (Dilemmes des réformes).

Après ce chapitre introductif fort clair, le livre décrit de manière chronologique les trois grandes étapes des réformes de 1978 à 1989: l'*émergence*, le *réajustement* et le *retranchement*. L'émergence des réformes à la campagne et dans les entreprises occupent les chapitres 1 et 2. Fewsmith y discute entre autres la mise en place du système de responsabilité par foyer à la campagne (pp. 23-27 et 41-44)³ et du système

3 *Baochan daohu*, un système de prêt ou de location ou de redistribution du terrain agricole aux familles opposé aux diverses formules de collectivisation. Il apparut dès 1957 dans certaines provinces chinoises (p. 24). Il fut combattu comme politique droitière dès 1958, puis réapparut partiellement avant d'être entièrement supprimé sur ordre exprès de Mao en 1963 (p. 27). Le système refit surface spontanément dans les régions les plus pauvres en 1978. Après le retour de Deng en décembre 1978, le système se répandit progressivement malgré une opposition officielle jusqu'à la fin de 1981.

de responsabilité par contrat dans les entreprises⁴, le rôle de l'initiative locale et celui des divers organismes centraux créés à mesure que se développaient les réformes, les forums de discussions liés à ces réformes (grandes conférences, théories publiées et discutées, plans, etc.). Tous les écrits retraçant ces discussions figurent en bonne place dans l'étude de J. Fewsmith.

Dès le début des réformes, une politique alternative fut proposée. Elle resta tout d'abord sans effets. Ceux-ci n'apparurent qu'avec les premières tentatives de réajustement (chap. 3). Par la suite intervient le mouvement des jeunes économistes (chap. 4), tandis que se développent les critiques des économistes conservateurs (chap. 5). Leurs confrontations aboutirent, vers 1985, à des fissures parmi les réformateurs.

Ces fissures s'aggravèrent à mesure que les problèmes économiques s'envenimaient (croissance excessive de la production industrielle dès mars 1985 — plus de 23% —, déclin de la production céréalière, etc.). On aboutit alors aux mesures dites de retranchement, soit aux mesures administratives de contrôle économique. Les chapitres 6 et 7 décrivent la progression des réformes dans la deuxième moitié de la décennie et la liquidation successive des deux principaux réformateurs dengistes, Hu Yaobang puis Zhao Ziyang, grands promoteurs du système de responsabilité par contrat (pp. 207-214)⁵.

A travers l'analyse des textes officiels accompagnant cette décennie de réformes, ce livre nous permet de suivre la logique du processus, de comprendre ses contraintes et de saisir les retombées politiques de ces changements jusqu'aux décisions tragiques de Tiananmen.

Dans la conclusion, l'auteur constate à quel point la politique des dirigeants constitue toujours la force principale du changement. Ce

4 *Chengbao jingying zirenzhi*, adopté vers 1981-82 (p. 79). Il s'agit de rendre responsables les directeurs d'entreprises (et dans certains cas leurs ouvriers) des performances économiques de l'entreprise. Les profits réalisés sont répartis entre l'entreprise et l'État selon un contrat. Contrairement aux réformes rurales, les réformes des entreprises proviennent d'initiatives au sommet et non à la base. La loi sur les entreprises de 1988 a pour but de définir les limites de l'autonomie des entreprises (qui sont toujours d'État bien sûr).

5 Hu Yaobang est mort le 15 avril 1989. Zhao Ziyang fut exclu du bureau politique et du Comité central et démis de ses fonctions de Secrétaire général du Parti en juin 1989.

phénomène est particulièrement marquant au début des réformes⁶. Bien que la société chinoise et son gouvernement aient été «dé-maoïsés» et «dé-idéologisés» (p. 242), le rôle des lignes générales imposées par les dirigeants demeure capital. Ces lignes politiques reposent elles-mêmes sur des idéologies, des visions du monde — *Weltanschauung* — qu'il faut toujours avoir présentes à l'esprit. C'est ainsi que les réformes peuvent être conçues par rapport à un certain «stade du socialisme» ou au contraire en termes strictement économiques. Ces luttes pour la ligne directrice, qui à l'époque maoïste auraient signifié la destruction des factions les unes par les autres, n'ont pas abouti à ce résultat. Deng n'a pas voulu ou n'a pas réussi à évincer complètement l'influence de Chen Yun. Fewsmith suggère que cette accalmie dans la culture politique chinoise ne signifie pas tant l'abandon des traditions de «pouvoir total» qu'une manœuvre délatrice jusqu'à la succession imminente du chef suprême. De la victoire de cette lutte dépendra l'avenir des réformes: une poursuite progressiste de celles-ci à la manière Deng, faite d'ouvertures et de création aussi vite que possible d'un marché en lieu et place de la planification, ou au contraire une poursuite progressive des réformes, faite de renforcement du plan au détriment du marché, de consolidation de la position des autorités centrales aux dépens des autorités locales et de soutien aux grandes entreprises d'État par opposition à l'exploitation fiscale des entreprises plus petites et locales.

L'étude de J. Fewsmith remplit parfaitement la mission proposée dans l'introduction, à savoir faciliter la compréhension du cours des réformes à partir des conflits politiques au plus haut niveau, tels qu'ils se profilent à travers les choix de politiques économiques, en détaillant admirablement l'évolution des réformes successives.

L'auteur fonde ses analyses sur une recherche menée entre 1990 et 1994. Les sources principales proviennent des écrits et déclarations

6 C'est aussi la thèse de Ezra Vogel à propos de l'installation du communisme à Canton dans les années cinquante (*Canton under Communism*, Cambridge: HUP, 1969) et à propos des réformes dans la même ville dans les années quatre-vingt (*Guangdong under Reform*, Cambridge: HUP, 1989). Ce fait — la prépondérance de l'influence du politique sur les transformations sociales en Chine — est reconnu par les sociologues de la Chine de manière constante (cf. Georges-M. Schmutz, *La Sociologie de la Chine*, Berne: Lang, 1993, «La Phase contemporaine de la sociologie de la Chine», pp. 187-256). Voir aussi l'article de Fu Zhengyuan ici même, pp. 29-48, entièrement consacré aux changements socio-économiques dus à l'action politique du Parti.

officiels publiés ou diffusés en chinois ou en anglais ainsi que d'interviews réalisés par l'auteur en Chine. La littérature secondaire est intimement et efficacement incorporée à l'analyse (p. ex. l'influence souvent citée de Tsou Tang). En conclusion, il s'agit là d'un ouvrage de référence qui s'impose parmi les recherches contemporaines sur la politique et l'économie chinoise.

Un seul regret cependant, qui émane du sociologue: je m'étonne que ni dans le corps du texte ni dans l'index il ne soit fait mention du terme *danwei*. Depuis l'ère des réformes, le rôle des unités de travail (*danwei*) n'a pas diminué et sous beaucoup d'aspects, surtout en ce qui concerne la mise en place d'un système de marché, on peut dire qu'il s'est accru. Il s'est si clairement imposé que l'on pourrait sans exagération utiliser le terme «danwei-capitalism» pour désigner précisément ce que les dirigeants chinois appellent l'économie socialiste de marché⁷. Cette omission délibérée, comme l'absence de toute précision sur la situation des entreprises d'État, collectives ou privées, souligne à nouveau que *Dilemmas of Reform in China* ne se préoccupe pas de décrire les effets sur la société des réformes, mais uniquement de relater les débats théoriques économiques et politiques qui les sous-tendent.

Voilà donc un ouvrage qui sera utile à tous les étudiants intéressés par la politique chinoise et ses personnalités marquantes au cours de la première décennie des réformes. Les économistes et les sociologues y trouveront une avalanche de considérations théoriques, mais pas de chiffres ni d'exemples sur les effets concrets ou l'étendue des réformes.

Georges-M. Schmutz

WAI-YEE LI: *Enchantment and Disenchantment. Love and Illusion in Chinese Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1993. xii + 294 S.; Index.

Dieses Buch ist aus einer Dissertation hervorgegangen, die 1987 bei Prof. A. Plaks (Princeton) abgeschlossen worden war. Die Autorin, Li Wai-ye, eröffnet darin einen Zugang zur komplexen Thematik und Aesthetik des Wechselverhältnisses von Verzückung und Ernüchterung, von Illusion und Erkenntnis durch das "Medium" der Liebe in der chinesischen Literatur.

7 A ce propos, voir ici-même les commentaires de Zhou Xueguang (pp. 55-56) sur le déplacement de pouvoir au profit des chefs de *danwei*.

Das dialektische Titelmotiv verweist auf das fünfte Kapitel des Romans *Honglou meng* (Traum der roten Kammer, auch *Shitou ji*, Geschichte des Steins, genannt), wo die Hauptfigur Jia Baoyu im Traum der Fee Jinghuan begegnet, deren Name "Warnung vor der Illusion" bedeutet (David Hawkes nennt sie in seiner Übersetzung, *The Story of the Stone*, "Disenchantment"). Die Fee führt Baoyu in den "phantastischen Bereich der grossen Leere" (*taixu huanjing*) mit seinen Genüssen und Gefahren ein. Dort soll ihm durch die Erfahrung der Verzückung in der Liebe deren Illusionscharakter offenbart und damit eine höhere Erkenntnis der Welt vermittelt werden. Das Paradox der Überwindung der Leidenschaft durch die Leidenschaft, das in *Honglou meng* als literarisches Motiv zu einer unerhörten Bedeutungshaftigkeit gereift ist, wird von Li Wai-ye als Komplex von zentraler Wichtigkeit für die literarische Tradition Chinas behauptet. Der Autorin gelingt es, die epistemologischen und rhetorischen Implikationen desselben überzeugend darzulegen.

Über fast die Hälfte des Buches (Kap. 4-6, S. 152-256) widmet sich die Autorin einer genauen Lektüre der ersten fünf Kapitel von *Honglou meng*. Die vorangehenden Kapitel sind auf dieses "Hauptstück" hin perspektiviert, insofern sie es thematisch bzw. motivgeschichtlich und — quer über die Textgattungsgrenzen hinweg — geistesgeschichtlich vorbereiten. Das 1. Kapitel (re-)konstruiert anhand der *Chu ci* (Lieder von Chu) sowie einiger Rhapsodien (*fu*) der Han-Zeit eine "Genealogie der Ernüchterung". In diesen Han-zeitlichen Texten findet die Autorin die Wurzeln des Motivs der "ambigen Göttin", die dem irdischen Mann begegnet, ihn verführt und belehrt. Darin begegnen wir erstmals dem Paradox, dass das Objekt der Begierde gleichsam auch die Transzendenz der Begierde verspricht. Die Autorin untersucht insbesondere die rhetorischen Strategien, mit denen die Illusion geschaffen und manipuliert wird.

Von den Quellen des Motivs springt die Untersuchung dann relativ unvermittelt zur späten Ming-Zeit, der Epoche der Entdeckung einer radikalen Subjektivität, in der die transformative Kraft der Liebe die Dialektik von Verzückung und Ernüchterung mit neuer Dringlichkeit und Komplexität aufgeladen habe. An einigen Prosatexten von Zhang Dai und den "Traum-Theaterstücken" von Tang Xianzu (*Mudan ting*, *Nanke ji* und *Handan ji*) wird zunächst die Faszination der späten Ming-Zeit für die Illusion und ihre Manipulation verdeutlicht. In Tangs Stücken werden Sinnlichkeit und sexuelles Verlangen einerseits zu einer Leidenschaftlichkeit (*qing*) verwandelt, die Leben und Tod transzendiere, andererseits dienen sie als Quelle von Parodie und Gelächter. Neben den Stücken von Tang Xianzu, die eingehender analysiert werden, diskutiert Li auch

Changsheng dian von Hong Sheng und *Taohua shan* von Kong Shangren, die eine lyrische bzw. eine philosophische Lösung für das Problem von *qing* repräsentieren. Vertiefte Reflexion gilt der Analogie von Traum und ästhetischer Illusion: der Dramatiker sei gleichermassen Träumer wie auch Manipulierer der Traum-Illusion. Der Komplex von Verzückung und Ernüchterung finde im theatralischen Traum-Motiv einen viel selbst-reflexiveren und verwickelteren Ausdruck.

Von den Dramen Tang Xianzus wäre ein geradezu nahtloser Übergang zu *Honglou meng* zu erwarten. Die Autorin lässt hier jedoch das umfangreiche 3. Kapitel (S. 89-151) folgen, in welchem sie sich mit Texten aus der Sammlung *Liaozhai zhiyi* von Pu Songling befasst, an denen sie besonders der Umgang mit der Spannung zwischen Begehren und Ordnung interessiert. Li findet in vielen *Liaozhai zhiyi*-Geschichten eine typische "Struktur des Begehrens", die oft in einer konventionellen Befriedigung im Rahmen der gesellschaftlich-ethischen Ordnung ende. Anhand einer Gruppe von Geschichten über "Blumengeister", denen das Motiv der Metamorphose von Blumen zu schönen Frauen gemeinsam ist, wird sodann das Problem des Begehrens vertieft untersucht. Parallel zur entgrenzenden, subversiven Tendenz des Begehrens entdeckt Li Wai-ye in diesen Erzählungen den symptomatischen Drang, diese Expansion in Grenzen zu halten. In der Dreiecksbeziehung, in der ein männlicher Held gleichzeitig zwei Frauen, welche komplementäre Frauenrollen verkörpern, begehrt, findet sie ferner ein strukturelles Moment, in dem widersprüchliche Wünsche ihr inneres Gleichgewicht finden und dadurch vereinbar werden. Schliesslich untersucht die Autorin die Frage, inwiefern die Projektion einer übernatürlichen Sphäre, wie wir sie in vielen Geschichten aus *Liaozhai zhiyi* finden, auch eine Transzendenz konventioneller Ordnungsmuster mit sich bringe. Sie kommt zum Schluss, dass in den meisten Erzählungen, die sie untersucht, zwar ein Bewusstsein für die subversive Macht des Begehrens bestehe, gleichzeitig jedoch in ihren Lösungen durchwegs die Normen der herrschenden Ethik bestätigt werden. Pu Songling scheint darin — vielleicht im Gegensatz zum modernen Leser — keinen Widerspruch gesehen zu haben.

Liaozhai zhiyi bietet zwar einige Vergleichsmomente für das "Hauptstück" über *Honglou meng*; die Bezüge zwischen diesen beiden Teilen erscheinen aber insgesamt als nicht sehr zwingend dargelegt. Bei der Untersuchung des Wirklichkeitsstatus des Erzähltextes in *Honglou meng* interessiert zunächst vor allem die Frage, wie der mythisch-phantastische erzählerische Rahmen zur Quelle von Ironie wird. Li kommt zum Schluss, dass Traum und Illusion in *Honglou meng* nicht als

Korruption einer bestehenden Realität verstanden würden, sondern das eigentliche Anliegen bestehe vielmehr in der Einstellung gegenüber Gefühlen und Erfahrungen. Aufgabe der Allegorie sei es, zwischen den mythisch-phantastischen Elementen des Rahmens und den "realitäts-haltigen" Hauptteilen des Textes zu vermitteln. Dabei werden die Verweis-funktionen von Ironie und Allegorie miteinander verglichen.

Die ersten fünf Kapitel des *Honglou meng* werden als ausgedehnter Prolog gelesen, dessen Erzähllogik sich vom restlichen Text markant abhebt. Darin reflektiert der Autor eingehend sein Schreiben. Die Anfangs-episode von *Honglou meng* erzählt, wie die Göttin Nügua mit Steinen den Himmel repariert; ein Stein, der dabei überflüssig ist, wird zu Jia Baoyu, dem Helden des Romans. Diese Idee, dass am Anfang ein Fehler, ein Verlust und die Behebung eines Mangels (*bu*) stehe, wird von Li Wai-yee scharfsinnig einerseits zur kompensatorischen Produktionsästhetik in der chinesischen Literatur in Beziehung gesetzt, andererseits als Metapher für die Funktion der Kunst (und insbesondere des fiktionalen Erzählens) zwischen Realitätserfüllung und inadäquater Substitution interpretiert. Anhand von zentralen Oppositionen wie wahr/falsch (*zhen/jia*) oder real/irreal (*you/wu*) diskutiert Li ferner weitere Probleme der literarischen Kommunikation und epistemologische Aspekte, die in den ersten fünf Kapiteln aufgeworfen werden und für den ganzen Text konstitutiv sind.

Im 5. Kapitel untersucht Li Wai-yee das Verhältnis zwischen dem Erzähler und der Figur Baoyu und akzentuiert damit die Suche nach Parallelen zwischen den Biographien von Baoyu und Cao Xueqin in der bisherigen *Honglou meng*-Forschung neu. Die Distanz zwischen dem Erzähler bzw. dem Stein und Baoyu wertet sie als kritische Reflexivität gegenüber dem Ideal der lyrischen Subjektivität seitens des Autors. Das paradoxe Epithet *qing bu qing* (Gefühl und Negation des Gefühls) für Baoyu analysiert Li als das ästhetische Ideal der Vereinigung des Selbst mit dem Objekt. Entgegen dieser Aufhebung der Grenzen plädiert sie dafür, den Protagonisten, der selber nicht zur Ironie befähigt sei, und den Autor strikte auseinanderzuhalten.

Im 6. Kapitel diskutiert sie ein weiteres mythisches Element im Text, das für die zentrale Dialektik von Verzückung und Ernüchterung von Bedeutung ist: den "Kostbaren Spiegel der Liebe" (*fengyue baojian*). Dieser magische Spiegel trägt auf seiner Vorderseite ein schönes Antlitz, das Trugbild der erotischen Anziehung, und auf seiner Rückseite einen Totenschädel. Li arbeitet hier subtil den Unterschied zwischen dieser Dualität von Verführung und Aufklärung und dem Paradox der Überwindung der Liebe durch die Liebe heraus. Ferner wird untersucht, wie die

Grundwidersprüche der ersten 80 Kapitel in der vermutlich nicht von Cao Xueqin selber stammenden 40-Kapitel-Fortsetzung behandelt werden. Li kommt zum Schluss, dass in der Fortsetzung eine sentimentalisierende Tendenz zum Ausdruck komme, die das Böse personalisiere und die ursprünglich komplexe *qing*-Problematik auf eine Heiratsintrige reduziere. Das Paradox werde in einer simplen moralischen Interpretation aufgelöst.

In einem kurzen Epilog, der bei Wang Guowei, dem Autor einer faszinierenden "komparatistischen" Interpretation des *Honglou meng*, seinen Ausgangspunkt nimmt, wird auf einige vielversprechende komparatistische Bezüge der Thematik hingewiesen. Mit Verweisen auf vergleichbare Motive in Texten der europäischen Romantik (v.a. E.T.A. Hoffmann und Gérard de Nerval; vgl. dazu auch S. 125) und dem vorläufigen Versuch einer Abgrenzung der Ironie des *Honglou meng* gegenüber der romantischen Ironie Friedrich Schlegels wird ein Themenbereich umrissen, dessen vertiefte Klärung — gerade unter komparatistischer Perspektive — in dem Maße immer dringender erscheint, wie "Ironie" zu der zentralen ästhetischen Kategorie der derzeit wichtigsten westlichen Schule der Interpretation des chinesischen Romans avanciert ist.

Die Sprache und Rhetorik dieser Publikation ist markant und verdient eine kritische Würdigung. Die Autorin lässt konsequent die Absicht erkennen, der Komplexität ihrer Thematik auch sprachlich und stilistisch gerecht zu werden. Im Buch wimmelt es denn auch nur so von paradoxen Redefiguren und Ironien, die die Lektüre mitunter nicht eben erleichtern. Über weite Strecken wurde die Sprache dieser Publikation jedoch als das überzeugende Äquivalent einer eindrucklichen Tiefe der Reflexion wie auch einer hohen argumentativen Dichte empfunden. Zuweilen konnte der Rezensent sich freilich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Autorin allzusehr in den dominanten Kategorien ihrer Analyse — die zudem in kaum problematisierter Weise der westlichen Aesthetik entlehnt sind — befangen sei.

Weiter beeindruckt an dieser Publikation der selbstbewusst selektive Umgang mit Sekundärliteratur: Vieles (so etwa die unüberblickbar gewordene Flut von Beiträgen zu *Honglou meng*) bleibt da — ohne erkennbaren Nachteil — unerwähnt. Die Autorin setzt sich damit freilich nicht dem Vorwurf aus, den Stand der Forschung zu ignorieren (vgl. etwa S. 171, die gut informierte Kritik eines Aspektes der chinesischen *Honglou meng*-Forschung), sondern sie befasst sich vielmehr mit Fragen, die die bisherige Forschung kaum thematisiert hat. Zudem markiert sie im ganzen Buch konsequent ein anderes Feld der kritischen Referenz, indem sie eine Vielzahl traditioneller kritischer Texte (Kommentare, Vorworte etc.) heran-

zieht. Als hohes Gütezeichen für den Gesamteindruck spricht ferner, dass die vielen Zitate im Text fast ausnahmslos in eigener Übersetzung, die dem hohen Anspruch bezüglich Differenziertheit und Nuanciertheit des ganzen Werkes gerecht wird, wiedergegeben sind.

Man stellt einzig mit kopfschüttelndem Bedauern fest, dass dieser sonst so sorgfältig gearbeiteten Publikation ein Glossar der chinesischen Zeichen fehlt! Dabei weist der Text eine erkleckliche Anzahl von Begriffen, Namen und Buchtiteln in Umschrift (Wade-Giles) auf, bei denen die Kenntnis der zugehörigen Schriftzeichen meist nicht vorausgesetzt werden kann. Ein Glossar wäre deshalb schlicht unverzichtbar gewesen.

Roland Altenburger

KLAUS MÜHLHAHN: *Geschichte, Frauenbild und kulturelles Gedächtnis: der ming-zeitliche Roman Shuihu zhuan*. München: Minerva Publikation, 1994. (Berliner China-Studien; 23). 218 S.

Bei dieser ersten deutschsprachigen Monographie über das *Shuihu zhuan* (Am Flussufer, im deutschen Sprachraum besser bekannt unter dem Titel der Übersetzung von Franz Kuhn, *Die Räuber vom Liang Schan Moor*) handelt es sich um die überarbeitete Fassung der 1992 abgeschlossenen Magisterarbeit des Autors. Am Titel erkennt man bereits, dass Mühlhahn darin weit mehr will, als bloss eine erste Vorstellung eines der ganz grossen Texte der Erzähltradition Chinas zu vermitteln.

Der thematische Brennpunkt der Untersuchung ist die Deutung der diversen Frauenfiguren im Roman *Shuihu zhuan*. Diesen ist bereits in früheren Interpretationen einige Beachtung geschenkt worden. Obwohl die Deutung kontrovers blieb, hat sich das Diktum von *Shuihu zhuan* als eines frauenfeindlichen, androzentrischen Buches, das aus männlicher Perspektive von einer ausgeprägten Männergesellschaft erzählt, festgesetzt. Dieser einseitigen Rezeption hält Mühlhahn eine differenzierte Analyse entgegen, die die Vielfalt verschiedener Frauenbilder in diesem Text herausarbeitet und besonders eingehend auch die gleichermassen darin vorkommenden positiv dargestellten, "starken" Frauenfiguren würdigt.

Zusammenfassend erkennt Mühlhahn in der bisherigen Debatte drei Tendenzen: die Einordnung in kulturhistorische Fragestellungen, die zunehmende Prominenz feministischer Ansätze und die Verengung des Blickwinkels auf den einen Frauentyp der Ehebrecherin. Der Autor versucht, die Diskussion durch den Beizug anderer kritischer Ansätze sowie durch differenzierte Figurenanalysen, die auch die tieferen Textschichten

berücksichtigen, neu zu akzentuieren. Aus methodischen Gründen entwickelt er eine Typologie der literarischen Präsentationsformen der Frau im *Shuihu zhuan*, die "den wirksamen Wertungsmustern" dieses Werkes folgt (S. 27). Diese Typologie umfasst die folgenden vier Kategorien: die tugendhafte (Ehe-)Frau, die unmoralische Frau (insbesondere die Ehebrecherin), die kämpferische Frau ("Amazone") und die mythische Frau (symbolisiert durch die gute Fee). Eine zentrale These der Arbeit Mühlhahns besagt, dass in einigen dieser Frauendarstellungen (insbesondere denjenigen der letzteren beiden Kategorien) Erinnerungen an starke Frauenbilder gespeichert sind, die zur Zeit der Konstituierung des Textes in seiner überlieferten Form (16. Jh.) ihre gesellschaftliche Geltung bereits weitgehend verloren hatten. In mythischen Frauenfiguren wie der Göttin (Jiutian xuannü niangniang), der kaiserlichen Kurtisane (Li Shishi) oder der Geschichtenerzählerin, Sängerin und Schauspielerin (Bai Xiuying) haben sich nach Mühlhahns Auffassung "matristische Mythen von mächtigen Frauen" erhalten (S. 199), während in den kriegerischen Frauenfiguren (Sun Er niang, Hu San niang) die Erinnerung an aktive Frauenrollen während Aufstandsbewegungen durchdringt. Daneben finden sich jedoch sehr wohl auch diejenigen ausgeprägt negativen Rollenkonzeptionen der Frau, die der Kritik bisher vorwiegend aufgefallen sind, und die mitunter sogar als Ausdruck mentaler Defekte in der chinesischen Kultur interpretiert wurden (C.T. Hsia). Mühlhahn stellt diesen latent misogynen Diskursstrang in unmittelbarem Zusammenhang zur neokonfuzianischen Morallehre und sieht darin insbesondere den Topos von der "Frau als Quelle allen Unglücks" (*nüren huoshui*) wirksam. Wir finden in *Shuihu zhuan* demnach ein polyvalentes "Nebeneinander von Frauenlob bzw. Frauenverherrlichung und Frauenfeindlichkeit" (S. 202). Mühlhahn führt dieses widersprüchliche ideologische Konstrukt nicht allein auf die Perspektive der männlichen Textproduzenten zurück, sondern versucht es in den breiteren Kontext historischer und sozialer Bedingungen einzubetten.

Die Ergebnisse des dargelegten neuen Blickes auf die Frauenfiguren in *Shuihu zhuan* werden von Mühlhahn schliesslich auch auf die Gesamtinterpretation des Werkes übertragen. Die mythisch überhöhten Frauenfiguren nehmen demnach die zentrale Position in der Makrostruktur des Romanes ein, indem sie es sind, die die Wandlung der Ansammlung von Rebellen auf dem Liangshan in eine patriotische Armee motivieren (Kap. 72-82). Die Auftritte der idealisierten Frauen erfüllen darüberhinaus eine ironische Funktion: Die männerzentrierte Konfliktwelt der "tapferen Kerle" (*haohan*) kontrastiert mit der von den drei mythischen Frauen

getragenen Harmoniewelt; die Werte und Taten der ersteren werden von der letzteren als destruktiv entlarvt.

Als grosse Leistung des *Shuihu zhuan* wird schliesslich die Fähigkeit dieses Textes zur Integration von Einflüssen aus ganz verschiedenen sozialen und kulturellen Kommunikationsräumen (Volk, Elite, Subkultur) und von in sich widersprüchlichen literarischen und kulturellen Tendenzen gewürdigt. Die Vielschichtigkeit des polyphonen Diskurses macht es möglich, dass der Roman nebeneinander konventionelle und gegenläufige utopische Frauenbilder vermittelt.

Die Gedächtnisfunktion des *Shuihu zhuan* wird als eine zweifache beschrieben: Einerseits seien in ihm als kulturellem Gedächtnis soziale Erinnerungen gespeichert; andererseits funktioniert es als literarisches Gedächtnis für Intertexte. Die zahlreichen Quellen, aus denen das *Shuihu zhuan* sich gespeist hat, werden in der Diskussion der Frauenfiguren entsprechend häufig herangezogen und erläutert. Insgesamt scheint das Konzept der Intertextualität in der Art und Weise, wie es hier aus der Gedächtnisfunktion der Literatur abgeleitet wird, zwar sinnvoll, aber etwas zu eindimensional und zu statisch (Integration, Konservierung) eingeführt zu sein. Wichtige dialogische Funktionen von Intertextualität in *Shuihu zhuan* wie die parodistische Behandlung von Quellentexten, die spätestens seit Andrew Plaks' grosser Studie *The Four Masterworks of the Ming Novel* von 1987 intensiver diskutiert worden sind, werden nicht thematisiert.

Das Kapitel III, "Textgenese, Struktur und Ästhetik des *Shuihu Zhuan*", gibt einen knappen, aber lesenswerten Einblick in die produktions- und rezeptionsästhetischen Hintergründe dieses Romans. Neben dem Überblick über die Quellen des Textes und dem Abriss der Rezeptionsgeschichte wird allerdings der Darstellung der — zugegebenermassen komplexen — Editions-geschichte zu wenig Raum zugestanden. Der Verfasser tut zwar sicher gut daran, seiner eigenen Untersuchung die "vollständige" Version in 120 Kapiteln (*Shuihu quanzhuan*) zugrunde zu legen (vgl. S. 11, Anm.1); eine Begründung dieser Wahl wird allerdings nicht gegeben. Angesichts der Vielfalt verschiedener Textfassungen müsste man sich übrigens auch fragen, ob hier überhaupt noch von *einem* Roman die Rede sein kann, oder ob man nicht vielmehr von einem *System* von Texten sprechen müsste. Die Ausführungen zur Struktur, zu den Hauptthemen ("Gedächtnisraum") und zur Polyphonie erschliessen im weiteren jedoch überzeugend einen adäquaten Zugang zum *Shuihu zhuan* als Text.

Mit Fleiss, aber in einer dem Gesamtumfang und der Konzeption der Publikation etwas unangemessenen Breite versucht Mühlhahn in Kapitel II ("Gesellschaft und Alltag im China der Ming-Dynastie") die Ergebnisse

der produktiven nordamerikanischen Forschung zum "sozioökonomischen Strukturwandel" im 16. Jahrhundert zusammenzufassen. Diese werden dann im analytischen Teil (Kap. IV) allerdings bloss zu einer geringen Masse, nämlich vor allem in Bezug auf die Veränderung der Stellung und des Alltages der Frau, nutzbar gemacht.

Gegenüber den Herausgebern der Reihe "Berliner China-Studien" ist zu beanstanden, dass ein sorgfältigeres Lektorat die meisten der leider störend vielen verbliebenen Schreibfehler hätte ausmerzen können (Beispiel: "Mein Yuanlao" statt "Meng Yuanlao"; S. 183). An die Adresse des Autors geht der Rat, in Zukunft doch auch sprachlich noch ein wenig mehr an seinem Text zu feilen.

Die Arbeit von Mühlhahn will, insgesamt betrachtet, mehr, als sie im gegebenen Rahmen zu leisten vermag. Die theoretischen, sozialgeschichtlichen und textanalytischen Argumentationsstränge greifen teilweise noch zu wenig ineinander, und die Konsequenzen aus den eigenen Vorgaben sind z.T. erst vage gezogen worden. Die erschlossenen theoretischen Ansätze (kulturelles Gedächtnis, Intertextualität, Diskursanalyse) sind aber dennoch in beeindruckend innovativer Weise fruchtbar gemacht worden, wodurch die zurecht wieder gestellte Forderung nach der längst fälligen Herstellung eines Zusammenhanges zwischen Sozialgeschichte und Literaturgeschichte ansatzweise eingelöst wird (S. 30). Somit ist hier nicht nur ein fundierter Beitrag zur Shuihu-Forschung entstanden, sondern ein ernstzunehmender Versuch einer historischen Diskursanalyse, der im besten Sinne interdisziplinär genannt zu werden verdient.

Roland Altenburger

ASKO PARPOLA: *Deciphering the Indus script*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. xxii, 374 S.; ill.

Das Buch ist — nach Parpolas eigener Aussage — eine Zusammenfassung der Erkenntnisse, die er und sein Team in dreissig Jahren (1964-1994) Studium der Inschriften erlangten, die uns die Indus-Kultur hinterlassen hat. Hierzu greift er fast jedes Problem der indischen Frühgeschichte auf, und versucht, es in der einen oder anderen Weise mit der Indus-Schrift in Beziehung zu setzen. Das Buch wird dadurch zu einem reichhaltig illustrierten Werk zu allen Problemen der Schriftentzifferung im allgemeinen und der Indus-Schrift im besonderen. Ich will im folgenden nur die Hauptlinie seiner Argumentation zusammenfassen.

Nach einer Einführung in die Harappa- oder Indus-Kultur als Ganzes bespricht der Autor allgemein die Entstehung von Schriften und die vielfältigen Versuche diese zu entziffern. Besonderes Gewicht wird auf die Entzifferung der logo-syllabischen Maya-Schrift gelegt: Ein Schriftzeichen wird zuerst aufgrund seines Aussehens mit einem Wort der Proto-Maya-Sprache (die eine Rekonstruktion ist) identifiziert. Dann wird getestet, ob diese Bedeutung überall passen kann. Tut sie es nicht, wird versucht, dem Schriftzeichen mittels homophoner Wörter der Proto-Maya-Sprache weitere Bedeutungen zuzuordnen. Diese Methode setzt erstens voraus, dass man einzelne Schriftzeichen identifizieren kann und zweitens dass man weiss, in welcher Sprache die Texte geschrieben sind.

In den folgenden Kapiteln geht Parpola daran, diese Probleme im Bezug auf die Indus-Schrift zu lösen: Durch die Beobachtung von Fortsetzungszeilen wird die Schreibrichtung bestimmt (von rechts nach links). Danach werden einzelne Zeichen und sogenannte Ligaturen identifiziert. Dies gelingt nicht immer überzeugend, da sich manche Zeichen von Inschrift zu Inschrift stark unterscheiden, was zu zum Teil beunruhigend langen Listen von graphischen Varianten führt (S. 70-78). Aus der Zahl der Zeichen schliesst Parpola, dass es sich bei der Indus-Schrift um eine logo-syllabische Schrift handelt.

Da die Inschriften meist auf Siegeln stehen, ist es wahrscheinlich, dass sie die Namen der Besitzer dieser Siegel nennen. Dies macht die Entzifferung schwieriger. Parpola eröffnet aber neue Möglichkeiten, indem er annimmt, dass die Indus-Leute, wie die Mesopotamier, theophore Namen trugen.

Nach den Untersuchungen zur Schrift geht Parpola daran, die Sprache der Indus-Kultur zu bestimmen. Dies geschieht vor allem nach archäologischen Gesichtspunkten. Nacheinander werden die mesopotamischen Sprachen (weil sie eine eigene Schrift haben), die Munda-, austro-asiatischen und sino-tibetischen Sprachen ausgeschlossen. Ebenfalls ausgeschlossen werden die Indoiraner. Sie kamen in zwei Wellen nach Indien. Hierbei stellen die im Ṛgveda erwähnten Dāsas die erste Welle dar. Diese fallen schon in die Spät-Harappa-Zeit. Damals ist aber die Schrift bereits am verschwinden. Zudem kennen die Dāsas schon Pferde, was auf die Harappa-Kultur nicht zutrifft. Sehr viel günstiger sehen hingegen die Argumente für die dravidischen Sprachen aus: Die Brahui sind wahrscheinlich schon recht lange in Belutschistan. Schon das älteste Sanskrit zeigt ein dravidisches Substrat. Diese und weitere Argumente machen es wahrscheinlich, dass die Sprache der Indus-Kultur eine proto-dravidische ist. Tamil kommt dieser Ursprache am nächsten. Doch will Parpola nur

Wörter zur Rekonstruktion akzeptieren, die auch in anderen Dravidasprachen bezeugt sind. Auch die Homophonie muss in einem Rahmen bleiben, den die dravidischen Sprachen von sich aus zulassen.

Damit hat Parpola die Indus-Schrift zu einer logo-syllabischen Schrift erklärt, deren Sprache rekonstruierbar ist. Die Entzifferungstechnik, die an der Maya-Schrift erprobt wurde, ist nun anwendbar.

Parpola konzentriert sich zuerst auf ein Zeichen, das Fischzeichen. Ist dies ein Fisch, so ist seine Lautbedeutung *mīn*, das dravidische Wort für "Fisch". Es lässt sich aber auch ein proto-dravidisches Wort **mīn* "Stern" rekonstruieren. Dieses Zeichen könnte — wie in der Keilschrift — als ein Ideogramm für "Gott, Göttername" stehen. Dass in Indien später die Verehrung der Planeten wichtig ist und dass der vedische Kalender von einem Sternenhimmel ausgeht, der zu Beginn der Harappa-Kultur Realität war, sind zwei wichtige Stützen dieser Argumentation. Aber auch die Fische sind mit vielen Gottheiten (Enki in Mesopotamien, Varuṇa, Śiva/Śambara und Kāma im Hinduismus) eng verbunden. Parpola postuliert damit nicht nur eine Übertragung durch Homophonie (*mīn* — "Fisch" = **mīn* — "Stern"), sondern auch eine sehr enge Verbindung auf der religiösen Ebene. Die Schrift wird damit gleichzeitig zu einer Art religiösem Symbolsystem. Vgl. z.B. Parpolas Schlusssatz zu Kapitel 14 (S. 272):

"Thus the Indus sign turns out to be not simply a phonetically used grapheme, but a highly condensed religious symbol, which suggests, for example, that the still surviving ancient Hindu habit of making a red mark on the forehead probably goes back to the third millennium BC."

Von dieser Erkenntnis zu *mīn* ausgehend untersucht Parpola in den folgenden Kapiteln (11-14) weitere Zeichen, die häufig mit dem Fisch zusammen vorkommen. Dabei identifiziert er nacheinander die sieben Ṛṣis, Skanda/Murukan, Rudra (wobei hier nicht klar wird, wie weit er ihn von Skanda und Agni trennt) und schliesslich die Göttin. Sie alle sind nicht nur in den Zeichen und den ikonischen Darstellungen präsent, sondern auch als Sterne am Himmel. Die Religion der Indus-Leute hat damit einen stark astralmythologischen Zug. Die Beweisführungen zur Bedeutung einzelner Zeichen wirken allerdings oft überladen. Alles, was nur irgendwie die Bedeutung des einen Zeichens sichern könnte, wird herangezogen. Das *highly condensed religious symbol* (s.o.) ist also vielleicht eher ein Kind von Parpolas Argumentation denn eine historische Tatsache.

Angehängt ist dem Text ein Appendix, der alle Komposita mit *mīn* aufführt, die im Tamil-Lexikon vorkommen. Summarische Literaturverweise zu den einzelnen Abschnitten (deren Aufbau ich für eher unüber-

sichtlich halte), eine umfassende Bibliographie, ein Index der behandelten Schriftzeichen und ein ausführlicher Generalindex schliessen das Buch ab.

Die genaue Darlegung der Methodik und der zugrunde gelegten Hypothesen vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, dass es sich bei diesem Entzifferungsversuch um ein sorgfältig errichtetes Hypothesengebäude handelt, das nur so lange standhält wie die Grundhypothesen, wie zum Beispiel die Buchstabenidentifikation, bestehen. Irrtümer im einen oder anderen Bereich könnten bei ihrer Entdeckung das Gebäude zum Einsturz bringen. Zudem hat man am Ende der Ausführungen nicht den Eindruck, als sei auch nur eine der zahlreichen Inschriften nun vollständig entziffert.

Eine weitere Gefahr birgt die Rekonstruktion der Religion der Induskultur aus Vergleichen mit den mesopotamischen und den späteren nord- und südindischen Religionen. Die Gefahr, dass hier Ähnlichkeiten konstruiert werden, die keiner Tatsache entsprechen, ist gross.

Doch wie Parpola selbst ausführt, hat die Entzifferung der Indusschrift gerade erst begonnen. Die Zeit muss zeigen, ob Parpolas Buch als ein Meilenstein auf diesem Weg zu betrachten ist. Das Werk ist jedenfalls die aktuellste und vollständigste Einführung in die Problematik der Indus-Schrift, und ein unentbehrliches Hilfsmittel für jeden, der sich mit diesem Gebiet beschäftigen will.

Andreas Bigger

BOUDEWIJN WALRAVEN: *Songs of the Shaman. The Ritual Chants of the Korean Mudang*. Kegan Paul Int. Ltd: London and New York, 1994, 307pp., Index

Muga (Lieder der *mudang*) werden von *mudang*, professionellen religiösen Spezialisten, die als Vermittler zwischen der Welt des Übernatürlichen und der Welt des Menschen fungieren, bei Ritualen vorgetragen. Diese Lieder sind eine Basis dessen, was gemeinhin Schamanismus genannt wird. Boudewijn Walraven versteht sein Werk als Vorarbeit für ein besseres Verständnis der *muga* und ihrer Bedeutung für koranischen Schamanismus. Anders als andere Autoren geht er das Thema in dem vorliegenden Werk, das eine überarbeitete Fassung seiner Dissertation ist, in dem Sinne systematisch an, dass er das gesamte Korpus der *muga* in seinen literarischen Kontext und, soweit möglich, historischen Zusammenhang einordnet.

Der Titel lässt "nur" wieder an ein weiteres Buch über Schamanismus denken. Das zu schreiben, war aber sicher nicht Walravens Absicht. Denn er macht Vorbehalte gegen die Gewohnheit gleten, *mudang* ohne weiteres mit *shaman* zu übersetzen und dem entsprechend auch andere Termine, in denen das Morphophonem *mu* vorkommt, mit *shamanistic* o.ä. wiederzugeben. Wenn er trotzdem im Titel des Buches von *shaman* spricht, dann tut er das wohl nur deshalb, weil es keine treffendere Bezeichnung für das Gemeinte gibt, die zugleich auch ebenso prägnant wäre wie *shaman*. So belässt er es bei der Konvention, von *mudang* als *shaman* zu sprechen, und die Rezensentin folgt ihm dabei.

Der Aufbau des Buches ist nicht im Detail aus dem Inhaltsverzeichnis ersichtlich, weil darin nur Überschriften von Kapiteln, nicht aber die von Unterkapiteln aufgelistet sind. Das Werk ist in drei Teile gegliedert: Kapitel 1 und 2 beinhalten eine grundlegende Einführung zu den *mudang*, ihren Ritualen und Gottheiten sowie eine Aufzählung vereinzelter Muga-Texte bzw. Sammlungen von ihnen. Den Hauptteil bilden Kapitel 3 bis 6, in denen Überlieferung, Interpretation, formale Analyse der *muga* und ihre Gegenüberstellung mit anderen literarischen Genres dargestellt bzw. behandelt werden. Bei den Genres handelt es sich um Mythen, volkstümliche und buddhistische Erzählungen, für die Rezitation bestimmte Epen (*p'ansori*), ältere Erzählungen (*ko sosòl*), den als *sijo* bekannten Kurzgedichten, narrativ-didaktische Langgedichte (*kasa*) und Maskenspiele. Diese aufeinander aufbauenden ersten sechs Kapitel sind das Werkzeug für das Textverständnis der exemplarisch ausgewählten *muga* (mit Übersetzungen) in den Kapitel 7 bis 9. Kapitel 10 fasst die einzelnen Schlussfolgerungen aus vorangegangenen Kapiteln zusammen.

Die ausführliche Zusammenstellung von *muga* und Muga-Sammlungen in Kapitel 2 ist bisher einmalig. Sie lässt sich noch durch folgende, allerdings nicht im Buchhandel erhältliche, Sammlungen ergänzen: Mun Ch'anghòn, *P'ungsok muùm*, k.16, 17, 1928 oder früher; Kim Tuwòn, *Cheju muga chip*, 1963 und Mun Mubyòng, *Chejudo tangsinang yòn'gu*, Cheju: Cheju taihakkyo taehagwòn, 1993. Erwähnenswert ist ferner, dass die zuerst im Jahre 1960 von Chin Sònggi herausgegebene (und von Walraven erwähnte) Sammlung von *Namgugùi muga* inzwischen mit Glossen versehen und nachgedruckt worden ist als Chin Sònggi, (*Chejudo*) *Muga ponp'uri sajòn*, Seoul: Minsogwòn, 1991.

Kapitel 3 stellt die Überlieferungstechniken der *muga* dar. Verschiedene Verfahren, wie rein mündliche Überlieferung von Generation zu Generation, über "oral composition" bis hin zum Auswendiglernen vollständig schriftlicher Texte werden nebeneinander praktiziert. Es ist zwar

schwierig abzuschätzen, wieviele *mudang* aus schriftlichen Textbüchern lernen, es kann aber auf keinen Fall bestritten werden, wie Walraven deutlich macht, dass *muga* in einer festgelegten Form schriftlich weitergegeben werden und wurden. Seit *muga* gesammelt werden, gibt es immer wieder Hinweise darauf, dass schriftliche Fassungen bereits vor den ersten modernen Versuchen der Niederschrift existiert haben. Der früheste derartige Hinweis ist das *Sòngsin malppòp*, auf welches Yi Nùnghwa (1869-1945) in "Chosòn musok ko", *Kyemyòng* 19, (1927), Kap. 15, Abs. 12, verweist. Die oben genannten *P'ungsok muùm* und *Cheju muga chip* können übrigens auch als schamanistische Lehrbücher angesehen werden.

Kapitel 4 gibt Auskunft über die Grundlage der Interpretation. Walravens Grundannahme ist, dass nur unter Berücksichtigung des literarischen Kontextes eine sinnvolle Interpretation der *muga* möglich sei. Bei rein textimmanenter Interpretation hingegen besteht die Gefahr falscher Schlussfolgerungen, wie beispielsweise der, dass *muga* die umfassende Systematisierung der Gedanken der *mudang*, eine Art mündlicher Bibel des Schamanismus, seien.

Im 5. Kapitel behandelt Walraven dann den Zusammenhang, der zwischen *muga* einerseits und literarischen Werken anderer Genres andererseits besteht, indem er formale Entsprechungen aufweist, welche die einen mit den anderen verbinden, und damit den literarischen Kontext illustriert, um den es ihm so vordringlich geht. Zum Aufweis der formalen Merkmale orientiert er sich an der oral-formalen Theorie von Parry und Lord. Einer der Befunde, der Walraven gleichzeitig den Übergang zum 6. Kapitel vermittelt, besagt, dass sich mit der oral-formalen Theorie bzw. mit den durch sie nachgewiesenen Entsprechungen zwischen *muga* und anderen literarischen Werken keine historische Ableitung der einen aus den anderen gewinnen lässt. Denn die Werke, welche Walraven mit den *muga* in Verbindung setzt, stammen vorwiegend aus einer Zeit, aus der uns keine *muga* überliefert sind. Wir können nun weder beweisen noch widerlegen, dass die *muga*, welche wir wirklich kennen (und die nur für das 20. Jahrhundert nachweisbar sind), mit den anderen literarischen Werken zeitgleich sind, vorangehen oder ihnen nachfolgen.

In Kapitel 6 kommt Walraven auf die verschiedenen, untereinander widersprüchlichen Theorien koranischer Gelehrter zu sprechen, die ebenfalls versuchen, Beziehungen zwischen *muga* und anderen Genres nachzuweisen. Bei seiner kritischen Analyse dieser Theorien gelangt er zu dem Schluss, dass sie vielfach nicht ausreichend begründet sind; beispielsweise bilden häufig lediglich einige gemeinsame Motive die Grundlage einer Hypothese. Walraven vertritt im Anschluss an Kapitel 5 die Meinung, dass

die Frage, ob *muga* die Werke anderer Genres beeinflusst haben oder ob es umgekehrt war, nicht geklärt werden kann. Eine intertextuelle Beziehung hat nach Walravens Meinung den höchsten Grad an Plausibilität, was seiner Meinung nach aber nicht bedeutet, dass ein derartiger Austausch notwendigerweise schon vor dem 20. Jahrhundert stattgefunden haben muss (7. Kapitel). Die These von einer intertextuellen Beziehung mitsamt einigen anderen Überlegungen führen Walraven letztlich dazu, auch den Gedanken an nur in eine Richtung laufende Entwicklung der *muga* aufzugeben. Die wichtigste dieser weiteren Überlegungen ist, dass *muga* sich den sich ständig wechselnden Umständen des realen Lebens anpassen und letzter bekanntermassen nicht unilinear verlaufen.

Die vorliegende Arbeit ist die erste umfassende und systematische, und letzteres heisst vor allem die erste mit wirklich literaturwissenschaftlichem Instrumentarium vorgenommene, Untersuchung der *muga*. In der Betrachtungsweise liegt eine Gefahr, nämlich die, dass die *muga* als ein relativ geschlossenes literarisches Genre erscheinen. Dass sie das nicht sind, macht Walraven klar, indem er sie von vornherein in Beziehung zu anderen literarischen Genres setzt. Ein weiterer grosser Vorzug des Buches ist, dass Walraven die Aufmerksamkeit auf die Rolle lenkt, welche der schriftlichen Fixierung schamanistischer Texte zukommt. Unvermeidlich, und deswegen von Walraven auch mit Recht so ausführlich behandelt, war die Zurückweisung weitverbreiteter "romantischer" Vorstellungen über Alter und Herkunft der *muga*. Die Vitalität des koreanischen Schamanismus, die durch seine Anpassungsfähigkeit deutlich wird, spiegelt sich in Walravens ausführlichen Übersetzungen wider.

Angesichts dieser Vorzüge sind vielleicht zwei kleinere kritische Bemerkungen keine Schmälerung des Wertes dieses Werkes. Es fällt auf, dass unter den Belegen für Formeln und Formelsysteme (S.66 ff, 225-234) keine Belege aus *muga* aufgenommen worden sind, die Son Chint'ae (1900-?) gesammelt hat. Der Leser fragt sich nach dem Grund. Walraven misst den von Son Chint'ae gesammelten *muga* einen geringeren Aussagewert zu, weil die Verschriftung aufgrund von Diktaten erfolgt ist (S.19). Falls dies der Grund für die Nichtberücksichtigung sein soll, würde es auch gegen die Berücksichtigung anderer Muga-Texte gelten, die aber sehr wohl von Walraven herangezogen worden sind. Denn auch letztere sind nach Diktat verschriftet worden. Eine andere Erklärung wäre, dass in besagten *muga* keine Formeln und Formelsysteme vorkommen, was seinerseits erklärungsbedürftig wäre. Bedauerlich ist auch, dass in dem Werk, anders als in der ihm zugrundeliegenden Dissertation, ostasiatischen Namen und

Termini nicht in den dafür in Frage kommenden Schriften glossiert worden sind.

Sabine Schwarzl