

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 50 (1996)

Heft: 3

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus = Book reviews

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.01.2025

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

BUCHBESPRECHUNGEN COMPTES RENDUS / BOOK REVIEWS

Willem B. BOLLÉE, *The Nijjuttis on the Seniors of the Śvetāmbara Siddhānta: Āyāraṅga, Dasaveyāliya, Uttarajjhāyā and Sūyagaḍa, Text and Selective Glossary*. Beiträge zur Südasienforschung Südasien-Institut Universität Heidelberg 169. Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1995.

The *cunṇi* and the older *ṭikā* commentaries on Āvaśyaka, Dasaveyāliya, Uttarajjhāyā, Āyāra, Sūyagaḍa, and “Dasa-Kappa-Vavahāra” of the Śvetāmbara Jaina canon include an exegesis of the so-called *nijjuttis*, collections of verses accompanying the main texts. In addition, the traditional list of *nijjuttis* includes a SūrapannattiN and an IsibhāsiyaN, which, however, have not come down to us, if they ever existed. Instead we have two more *nijjuttis*, Piṇḍa- and OhaN, which, however, stand somewhat apart from the other eight in that they are each dedicated to one specific topic. They are tracts in themselves. PiṇḍaN, however, was probably originally part of the ĀyāraN; the provenance of OhaN is still unclear.

Bollée’s present edition of the *nijjuttis* of Āyāra, Dasaveyāliya, Uttarajjhāyā and Sūyagaḍa is a sequel to his 1994 edition of Piṇḍa- and OhaN. For his edition Bollée culled the text mainly from existing printed editions of the *cunṇi* and *ṭikās*. An additional source has been Niryukti-saṁgraha, a recent (1989) edition of all ten *nijjuttis*, which is unfortunately not available to me. As a result it is hard for me to judge what the added value of Bollée’s edition consists of. Even so, it is clear that he entertains a narrow view of his task as editor, the edition apparently serving mainly as a corpus for the accompanying word index, which, in turn, is intended as a contribution to the Prākṛit dictionary under preparation at Poona. However, while Bollée’s earlier edition of Piṇḍa- and OhaN still contains an index of all words in the texts, the index to the present edition consists merely of a selection of important or otherwise rare words. Moreover, the lemmata refer only to a selection of the attestations. As a result of this restriction, which is quite understandable from a lexicographical point of view, one of the other functions of the word index, namely that of an instrument in tracing the many parallel passages, is unfortunately reduced considerably.

The texts have been based mainly on the *ṭikās*, as the *cunṇis* quote only the beginnings (*pratīkās*) of the verses. The *cunṇi* variants are duly noted, without, however, any discussion of their relationship to those of the *ṭikā*. On the other hand, Bollée occasionally introduces a reading which has no support in any of the available sources at all. A case in point is *sāro yā* for *sāro ya* in ĀyāraN 6. In most of these cases the emendation is justified with reference to the metre, as in this case in which after *sāro* the metre requires one long or two short syllables. By taking the metre as the basic instrument in the reconstruction of the text Bollée seems to refer back to Alsdorf, who, struck by the grammatical irregularities of the language, concluded that the grammar of the text must have

been subservient to the metre (“Jaina Exegetical Literature and the History of the Jaina Canon”, in: A.N. Upadhye et al. (eds.), *Mahāvīra and his Teachings*, Bombay 1977, p.2). It is doubtful, however, if this conclusion may be reversed by emending the metre at the cost of the grammar. In any case, Bollée might have strengthened his case by providing other examples from the *nijjuttī* corpus of *yā* for *ya*.

Furthermore, the identification of parallel passages is carried out only haphazardly. It would have been useful if Bollée had been more exact about the texts which were consulted for this purpose. We have to assume that they did not include Aṇugaddāra, as the editor refrained from mentioning that ĀyāraN 4 = Aṇugaddāra 8 (1).

Apart from the identification of Bhāṣa intrusions matters of higher text criticism are not considered at all. Thus it is unfortunate that Bollée does not mention one of the few available articles dealing with questions of this type of text criticism, namely Bansidhar Bhatt, “Ācāra-Cūlās and -Niryukti. Studies I”, *IT*, XIV, 1987-88 (*Felicitation Volume Colette Caillat*), pp. 95-116. (But neither does he mention “A Composite *nikṣepa* in the Ācāra Niryukti” by the same author, which appeared in K. Bruhn and A. Wezler (eds), *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf. ANIS 23*. Wiesbaden 1981, pp. 1-9.) As a general remark it may be noted that the edition of the *nijjuttīs* out of context is probably not suited for investigating points of higher text criticism anyhow, as such investigations almost automatically include the main text, *cunṇi* and *ṭikā* as well.

Furthermore, it is to be regretted that Bollée has done little to facilitate the reading of the texts. The *nijjuttīs* are notoriously difficult texts, being hard to read on their own without the help of the commentaries. In this the defective grammar is only a minor problem compared to that of the segmentation of the text. Leumann in his edition of the DasaveyāliyaN (*ZDMG XLVI 1892*, pp. 581-663) solved this problem quite economically by inserting various combinations of letters and numbers into the text. It is to be hoped that in the editions of the remaining *nijjuttīs* some such device will be considered.

Finally, one wonders why Bollée, who has by now edited altogether six *nijjuttīs*, refuses to contribute to the discussion of their nature and function, or to point out possibilities for future research. I should like to take this opportunity to briefly discuss some points based primarily on the four *nijjuttīs* edited in the book under review.

The framework of a *nijjuttī* consists of a table of the contents of the main text, enumerating the titles of the “books”, “chapters” and “subchapters”, and providing lists of keywords which furnish brief indications of the contents of the respective sections. Some of the latter type of lists resemble the *uddānas* or *mātikās* in the Buddhist Pāli canon. It should be noted that the keywords in, for instance, ĀyāraN 172 are purely descriptive, that is, they are not quotations from the text. This means that they did not serve as clues for the memorization of the main text, which, we may assume, was at the time already transmitted in written form; instead, they are, as has already been argued elsewhere by others, indeed an aid for the exegesis of the text. By contrast, the titles are often, but not necessarily (the title *Khuddiyāyāra* of Dasaveyāliya 3 is, for instance, purely descriptive), based on words actually found in the text. For instance, the alternative title of Āyāra I.5,1, Āvarntī, is the very word with which the *uddesa* in question

opens (see ĀyāraN 238: *āyāṇa-paṇḍ'āvanti goṇṇa-nāmeṇa loga-sāru tti*). The ways in which the tables of contents in the individual *nijjuttis* are framed still awaits a thorough investigation in its own right. For an example of the study of a comparable phenomenon, namely the table of contents in Kauṭalya's Arthaśāstra, I may refer to H. SCHARFE, *Investigations in Kauṭalya's Manual of Political Science*. Wiesbaden 1993, p.16ff. Such a study is of considerable importance as this part of the *nijjutti* forms the only direct link with the main text, virtually all other matter of the *nijjutti* taking its cue, or starting, from the table of contents rather than the main text.

This is for instance the case with the investigation of words under various aspects (Nikṣepa) or of their synonyms (*egattṭha*), which is mainly restricted to the words of the titles, and is only very rarely extended to include other words as well (a case in point is *kāma* in DasaveyāliyaN 161, which is found in Dasaveyāliya 2, 1). Likewise, the stories alluded to in the *nijjutti* serve as illustrations of the various aspects or synonyms of the words of the titles. The importance attached to stories in the exegesis of the doctrine and religious practice becomes clear from DasaveyāliyaN 49-150 which presents an elaborate classification of the different types of stories and their respective functions.

Starting from the table of contents and the allusions to stories (I leave out the Nikṣepa/lists of synonyms), it may become clear why some texts have *nijjuttis* and others do not. For instance, in the case of Ṭhāṇa, the contents of which is arranged numerically, a table of contents would be completely superfluous. The allusions to stories explain why there are no *nijjuttis* for the narrative texts of the canon, as these already comply with the ideas about the ideal mode of exposition implied in the *nijjuttis*.

While some terms used in the *nijjuttis*, such as *āharaṇa*, *heu*, and *kāraṇa*, may indeed be reminiscent of “la méthodologie du Nyāya”, showing that “une niryukti n'est pas différente dans ses méthodes d'autres modèles d'explication connus en Inde” (N. Balbir, *Āvaśyaka-Studien. Introduction générale et Traduction. ANIS 45*, 1. Wiesbaden 1993, p.40), I do not believe that the source and inspiration for the *nijjutti* have to be sought in particular in Nyāya. For instance, both table of contents and illustrative stories are also included among the so-called *yuktis* or “methods of exposition”. This connection would in fact also suggest a solution of the vexing problem of the meaning of the term *nijjutti* itself, which might conformingly be paraphrased as something like “exposition or exegesis by using *yuktis*”.

The points raised here obviously require a more detailed study than is feasible in the context of a review. This also applies in particular to the study of the language and metre of the text. It is precisely for the investigation of the latter two aspects that Bollée's editions are eminently suited.

Herman Tieken (Leiden)

U.R. Anantha MURTHY. *Samskara, oder Was tun mit der Leiche des Ketzers, die uns im Weg liegt und das Leben blockiert*. Roman. Übersetzt von Gernot Schneider. Frauenfeld: Verlag Im Waldgut, 1994 (Neue Indische Bibliothek, Band 15). 174 S.

Das Kanaresische (auch Kannada genannt, wie der Name in der Sprache selbst lautet) ist eine der historisch und kulturell wichtigsten Sprachen der dravidischen Familie, und Indiens überhaupt; sie hat eine glanzvolle Geschichte, die mehr als tausend Jahre zurückreicht, und wird heute von mehr als 40 Millionen von Menschen gesprochen; dennoch ist die kanaresische Literatur im Abendland nahezu unbekannt. In Indien haben Schriftsteller aus der modernen Kannada-Literatur mehrmals auf nationaler Ebene wichtige Unterscheidungen erhalten, aber gute Übersetzungen in europäischen Sprachen, wodurch diese Literatur auch im Ausland bekannter werden könnte, sind leider noch sehr selten.

In dieser bedauernswerten Lage gibt es nur einen einzigen kanaresischen Roman, der gut übersetzt worden ist, und zwar *Samskāra* von U.R. Anantha Murthy (geb. 1932). Das Original, 1965 in England geschrieben, erschien 1966 in Maisur (Mysore), und schon 1976 erschien die englischsprachige Übersetzung von A.K. Ramanujan (*Samskara. A Rite for a Dead Man*. Delhi: Oxford University Press), die sofort den Roman und den Autor auch außerhalb des kanaresischsprachigen indischen Bundeslandes Karnataka zu Ruhm verhalf.

In Karnataka hatte der Roman inzwischen einen zweideutigen Ruf bekommen. Der Roman ist die schlichte aber fesselnde Geschichte eines hochgelehrten Mitglieds einer der orthodoxesten hinduistischen Priesterkaste Karnatakas, der durch einen problematischen Vorfall in seinem Dorf (der aber in Wesen trivial ist, wie Kritiker des Buches bemerkt haben) und durch was darauf folgt, in eine persönliche Krise belandet. Er fängt an, über fast alles zu zweifeln: über seinen religiösen Glauben; über die traditionelle Ethik, nach der er sein ganzes Leben geführt hat; über die Vorzüglichkeit seiner Kaste und seine persönliche Stelle in der Gesellschaft; über was sein Ziel im Leben sein soll. Die freie, offene Besprechung von traditionellen religiösen Dogmen, von sozialen Verhältnissen, und vor allem von Moral im Geschlechtsleben machten den Roman schnell zu einer literarischen Sensation. Das Zeigen der artistisch bemerkenswerten Verfilmung des Buches (1970) in Kinos wurde verboten, weil sie angeblich verletzend war für die Gefühle der Kaste, zu der die Hauptfigur des Romans (wie auch der Autor) gehört. In literarischen Kreisen wurde das Buch entweder bejubelt, oder beschimpft als entartet wegen zu großer abendländischer Einflüsse. Tatsächlich sehen manche Seiten aus wie eine einfältige Einführung in den französischen Existentialismus, eine Weltanschauung, die zu jener Zeit in bestimmten indischen intellektuellen Kreisen Aufmerksamkeit fand, aber wofür die große Mehrheit der indischen Leser gar kein Verständnis hat. Es wurde sogar vorgeworfen, der Roman sei ein Abklatsch von *La peste* von Camus; aber hiermit tut man dem Autor jedoch Unrecht an.

Wie dem auch sei, unlängst wurde Anantha Murthy unterschieden mit dem höchsten nationalen indischen literarischen Preis, großenteils aufgrund des Ruhmes dieses Romans, und heute ist er Präsident der nationalen indischen literarischen Akademie. Die englische Übersetzung von Ramanujan, auf der der Ruhm des Buches beruht, ist weiter übersetzt worden, ins französische, russische und ungarische. Jetzt, seit 1994, liegt auch eine deutsche Version des berühmt-berüchtigten Romans vor.

Bei aller internationalen Bekanntheit dieses Romans weiß kaum jemand, wieviel Ramanujan in seiner Übersetzung geändert hat. Offenbar hat er die Knappheit des Schreibstils Anantha Murthys als zu schwierig für seine englischsprachigen Leser betrachtet, und auf fast jeder Seite sehen wir, daß er manches hinzugefügt hat. So ist der Stil der Ramanujan-Übersetzung an vielen Stellen deutlich wortreicher und süßlicher als der des Originals.

Es ist dem Leser sofort klar, daß der deutsche Übersetzer sich die Ramanujan-Übersetzung gut angeschaut hat. Das Nachwort Ramanujans ist dessen englischer Übersetzung entnommen (im Original kommt es natürlich nicht vor), ohne daß dies irgendwo im vorliegenden Buch erwähnt wird. Daß das Nachwort hinzugefügt worden ist, ist an sich nützlich: Ramanujan, der an der Universität Chicago tätig war, gab so seinen englischen Lesern einige Hintergrundkenntnisse mit, ohne die das Buch viel seiner Charme (und Verständlichkeit) verliert. Auch ist der Leser hiermit davor gewarnt, daß trotz der dörflichen Umgebung, in der der Roman sich abspielt, der Autor nicht mehr ganz mit dem echten dörflichen Leben in Kontakt war, und so ist der Roman in manchen Hinsichten eine romantische Darstellung jenes Lebens von einem modernen, städtischen Inder. (Eine ausführlichere Besprechung des Romans ist anzutreffen in meiner Doktorarbeit aus 1989, *The Calf Became An Orphan. A culturally specific thematology of post-Independence Kannada fiction*, die jetzt im Erscheinen ist.) Dasselbe trifft zu für die am Ende hinzugefügten Anmerkungen; aber auch diese sind eine nur äußerst leichte Überarbeitung der Anmerkungen Ramanujans (hier alphabetisch geordnet, statt nach Seiten in der Übersetzung verweisend). Diese Anmerkungen kommen also weder im Original vor, noch sind sie eine eigene Arbeit des deutschen Übersetzers, und in diesem Fall wird gar nicht ihren eigentlichen Verfasser Ramanujan erwähnt. (Daß ein anderer deutscher Übersetzer den ersten Kapitel übersetzt hat, wird aber auf der Rückseite des Titelblatts mitgeteilt!) Das Fehlen eines Geständnisses, wieviel man hier Ramanujan entnommen hat, ist sehr inkorrekt.

Die deutsche Version hat der englischen Ramanujan-Übersetzung sehr treu gefolgt, auch dort, wo Ramanujan unnötig frei und wortreich übersetzt hat. So lesen wir z.B. bei Ramanujan (S. 69 in der Auflage von 1979): "We should have burned some incense and filled the place with sweet smoke." In der deutschen Version sehen wir (S. 79): "Ich hätte Räucherstäbchen anzünden sollen, um süßen Duft zu verbreiten." Das Original sagt (in der Auflage Bangalore: Viswa Kannada Sammelana, 1982, auf S. 71): *lōbhānada hōge hākabekendukōṇḍaḷu*, "Man soll Weihrauch brennen, dachte sie." Auch die unnötige Neuverteilung von Gedanken in Sätze folgt hier Ramanujans Muster. Bei einem so großen Mangel an Originalität und kritischem Sinn, neben was wir schon bezüglich Ramanujans Anmerkungen gesehen haben, kommt hier der Verdacht auf, daß diese

deutsche Übersetzung vielmehr eine Übersetzung der englischen Übersetzung (die nirgends in diesem Buch erwähnt worden ist) als eine Direktübersetzung des kanaresischen Originals ist.

Weitere willkürliche Stichproben genügen, um herauszufinden, daß diese Version keine Direktübersetzung des Originals, sondern unverschämt von der englischen Übersetzung von Ramanujan abgeschrieben worden ist. Man vergleiche z.B.: das Original S. 14, die Ramanujan-Übersetzung S. 14, die Schneider-Version S. 20; Orig. 21, Ra. 21, Schn. 31; Orig. 26, Ra. 26, Schn. 34; Orig. 34, Ra. 34, Schn. 43; Orig. 36, Ra. 36, Schn. 44; Orig. 38, Ra. 37, Schn. 46; Orig. 44, Ra. 43-44, Schn. 53; Orig. 59, Ra. 57, Schn. 68; Orig. 88, Ra. 86, Schn. 98; Orig. 106, Ra. 103, Schn. 115; Orig. 127, Ra. 122, Schn. 138. Immer wieder fällt uns dasselbe auf, wie im oben schon angeführten Fall. Der dritte Teil des Buches ist im Original nicht in Kapitel unterverteilt, wie die ersten zwei Teile es sind; Ramanujan hat eine eigene Einteilung gemacht, und der deutsche Übersetzer hat ihm auch hierin gefolgt. Ramanujans Ungenauigkeiten und genommene Freiheiten sind alle treu mitübersetzt worden. Es gibt natürlich kaum Leute, die literarisch aus dem kanaresischen ins deutsche, wie auch in andere europäische Sprachen übersetzen können; aber in der französischen, der russischen und der ungarischen Version hat man offen gestanden, daß man nicht direkt Anantha Murthy, sondern eigentlich Ramanujan übersetzt hat. Daß man im Falle des vorliegenden Buches dies verschwiegen, und so den Lesern vorgetäuscht hat, daß es sich hier um eine neue, originelle Direktübersetzung des Romans handelt, können wir nicht gutheißen. (Die Seite gegenüber dem Titelblatt gibt ja auch an, daß diese Reihe, die Neue Indische Bibliothek, eine "Sammlung von Direktübersetzungen aus den Literaturen Südasiens" ist! Dies darf aber im Falle der anderen Bände der Reihe wohl zutreffen.)

Das Photo auf dem Umschlag ist besonders schlecht gewählt worden. Südindische Brahmanen, und vor allem die Mādhvas in Karnataka, laufen nicht so merkwürdig fast nackt herum wie die Leute im nordindischen Allahabad im Bilde, die uns als "Brahmanen auf dem Weg zum heiligen Fluß" vorgestellt werden. Statt ein wirklich informatives Bild zu zeigen, wodurch die Leser einen nützlichen visuellen Eindruck der sozialen oder physischen Umgebung, wo der Roman sich abspielt, bekommen, ist man bei dieser Wahl anscheinend einem primitivfreudigen Exotismus anheimgefallen, und dies ist schade.

Wir müssen es sehr herzlich begrüßen, daß der Verlag ein Werk aus dem Kanaresischen, aus einer Sprache mit einer der führenden modernen Literaturen Indiens, dem deutschlesenden Publikum angeboten hat. Aber man kann natürlich fragen: wenn es im Kanaresischen noch mehrere andere Schriftsteller gibt, die mindestens ebenso gut wie Anantha Murthy, aber leider noch immer unübersetzt und im Ausland unbekannt sind, und falls der Übersetzer selber kanaresisch liest (was also zu bezweifeln ist), hätte man nicht im deutschsprachigen Raum einen anderen Schriftsteller dem ausländischen Publikum vorstellen können? Und falls es doch Anantha Murthy sein soll, hätte man dann nicht Anantha Murthys zweiten, gedankenvolleren, reiferen und nie übersetzten Roman wählen können, anstatt wieder einmal diesen selben, den Indienkenner schon längst kennen? Die Antwort ist oben schon gegeben. International gesehen wäre, bei

aller Seltenheit von guten Übersetzungen aus dieser Literatur (schlechte englische gibt es mehrere), ein anderes Buch bestimmt erwünschter gewesen. Andererseits kann man aber auch meinen, es sei gut, daß dieser berühmte, inzwischen 'klassisch' gewordene Roman jetzt auch in deutscher Fassung erhältlich ist – auch wenn es wieder nicht ganz Anantha Murthy selbst, sondern die (durchaus sehr lesbare und reizvolle) Bearbeitung vom seligen Ramanujan ist.

Robert Zydenbos (Maisur, Indien)

Gerhard OBERHAMMER (Hrsg.): *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995, 356 S. (Österr. Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte; 624 / Beiträge zur Kultur und Geistesgeschichte Asiens; 14).

Der Band versammelt zwölf durchweg fundierte Beiträge von namhaften Autoren. Überwiegend indologische (davon zwei buddhologische) Artikel werden durch religionsphilosophische bzw. theologische Artikel eingerahmt und ergänzt. Den Abschluß bilden ein Autoren- und ein sehr gutes Sachregister (erstellt von Michael Egger).

Den Anfang macht der Herausgeber. In seinen "Religionshermeneutischen Bemerkungen zum Phänomen des Todes" (S.9-26) stellt Gerhard OBERHAMMER den Transzendenzbezug des Todes heraus, welcher den ungewöhnlichen Titel begründet: Sterben (bzw. Tod) ist, so Oberhammer, wesentlich Subjekterfahrung. Indem sich Oberhammer so des belasteten und in Bezug auf Indien belastenden Dualismus von Seele und Körper entledigt, ermöglicht er ein weitgehend unbefangenes Verständnis indischer und abendländischer Vorstellungen vom Tod. Erfreulicherweise gehen nahezu alle Autoren des Bandes auf diese Problematik ein, welche der Herausgeber den Teilnehmern eines Symposiums im Herbst 1992 in Wien durch eine vorherige Verteilung seiner Aufsätze gestellt hatte. Es war dies das fünfte einer Reihe von anspruchsvollen religionsvergleichenden Symposien, welche Oberhammer organisiert hat.

Jan HEESTERMAN bringt in seinem Beitrag "Feuer, Seele und Unsterblichkeit" (S.27-42) die These Oberhammers sogleich auf den (altindischen) Punkt. Sterblichkeit ist *Ātman*losigkeit, sagt das *Śatapathabrāhmaṇa*, und der Umkehrschluß liegt da nahe: Unsterblichkeit ist der *Ātman*. Mit der Unsterblichkeit des Opfers und der Identifikation des Opferveranstalters bzw. des Brahmanen mit dem Opfer waren im Grunde schon die Probleme gegeben, mit denen sich Indien immer wieder beschäftigt hat: Was und wer stirbt im Tod, wenn es diese Unsterblichkeit zu Lebzeiten gibt? Was ist das Subjekt der Wiederverkörperung? Es versteht sich, daß es etwas anderes sein muß als ein als Leib-Seele-Einheit gedachtes Subjekt. Folglich hieß eine Position Indiens: Weiterleben ist wiederkehrendes Sterblichsein, und Sterben (als Bewußtseinszustand) ist ewiges Weiterleben.

Lambert SCHMITHAUSEN ("Mensch, Tier und Pflanze und der Tod in den älteren Upaniṣaden", S.43-74) zeigt in filigraner Argumentation die Anfänge der upaniṣadischen, noch nicht ethischen Wiedergeburtstheorie auf, nach der Tiere (und Pflanzen) nicht als Folge (menschlichen) Handelns in diese Lehre(n) einbezogen wurden. In diesem frühen Material ist beides greifbar: die auf dem Opferritualismus und seinem Substanzcharakter beruhende "Automatik" der Wiedergeburt und ihre Erkenntnisbezogenheit, die auch nach altindischer Auffassung Tieren (und Pflanzen) nicht möglich ist. Was ist lebend, was ist leblos? Auch hier sind bekanntlich in Indien die Grenzen anders gezogen.¹

Wilhelm HALBFASS ("Zum Verhältnis von Karma und Tod im indischen Denken", S.75-96) widmet sich dann der schon ethisierten Wiedergeburtstheorie und fragt, wie Vergeltungskausalität und das Eintreten des Todes zusammenhängen. Die "klassische" Karma-Lehre nimmt ja in der Regel Bezug auf das vorherige bzw. nachfolgende Leben, kaum aber auf den Todeszeitpunkt. Auch dabei ist die Vorstellung von der Substanzhaftigkeit des *karman* prägend: Der Tod tritt ein, wenn das angesammelte *karman* aufgebraucht bzw. zur Reifung gelangt ist.

Albrecht WEZLER ("Der Tod als Mittel der Entsühnung (gemäß dem Dharmaśāstra)", S. 97-140) erörtert rechtswirksame Erklärungen für verschiedene, auf den ersten Blick divergente Todesursachen: aufgrund eines natürlichen Todes (infolge schlechten oder aufgebrauchten *karmans*), aufgrund von Sühnehandlungen (*prāyaścitta*) oder durch königliche Hinrichtung. Wie schon bei Halbfass zeigen sich in diesem materialreichen Beitrag die Folgen des substantialistischen Karma-Konzepts: Der Tod ist wirkstofflich verursacht; dieser Wirkstoff, eben das *karman*, kann durch bestimmte Handlungen (*prāyaścitta*, *daṇḍa*, *tapas*) beseitigt bzw. verbrannt werden. Dabei bewirkt die Leidhaftigkeit der Handlung bis hin zur (Selbst-)Hinrichtung die Entsühnung. Daß auch die Todesstrafe als eine reinigende Sühneleistung gilt, daß also ein enger Zusammenhang zwischen *prāyaścitta* und *daṇḍa* besteht, ist bislang noch nicht so deutlich gesehen worden. Instrukтив scheint mir, zu dieser These einen grundlegenden und brillanten Aufsatz von Stuart Blackburn² hinzuzuziehen, der zeigt, daß nur der gewaltsame, leidvolle Tod die Deifizierung von Volkshelden ermöglicht.

Dieser Hinweis erscheint mir auch deshalb angebracht, weil in dem vorliegenden Sammelband vornehmlich philosophisch-spirituelle (mit Einwänden brahmanische) Todeskonzeptionen behandelt werden. Kaum zur Sprache kommen etwa der populäre Glaube an die Deifikation von Verstorbenen und deren Rückkehr, zum Beispiel als

1 Aufschlußreich dazu ist ein Artikel von Walter SLAJE, auch wenn er sich auf eine spätere Entwicklung (vor allem den *Yogavāsiṣṭha*) bezieht: "Bewusstsein und Wahrnehmungsvermögen von Pflanzen aus hinduistischer Sicht", in: B. SCHOLZ (Hrsg.), *Der Orientalische Mensch und seine Beziehung zur Umwelt*, Graz 1989, S.149-200.

2 "Death and Deification: Folk Cults in Hinduism", *History of Religion*, vol. 24 (1985), pp. 253-73.

Inkarnation (das Prinzip *avatāra*) oder als Geister (unbefriedete Tote³). Schließlich werden Verstorbene im Glauben der meisten Menschen zu Ahnen, wartenden, herumhängenden bzw. irrenden Seelen, Geistern, Dämonen oder (Halb-)Göttern. Wie sehr gerade solche weltweit verbreiteten Vorstellungen auch die intellektualistischen Betrachtungen zum Tod beeinflussen, haben Robert HERTZ⁴ und Philip ARIES⁵ nachdrücklich gezeigt. Daß diese und andere Autoren im ganzen Buch unerwähnt und undiskutiert bleiben, ist bedauerlich. Immerhin hat Hertz bereits davon gesprochen, daß der Tod in vielen Kulturen mehr ein transformativer Prozeß als ein Ereignis ist, und damit die Richtung vorgegeben, die auch viele Autoren des Sammelbandes einschlagen⁶.

Gerhard OBERHAMMER leitet mit zwei Beiträgen ("Der Tod in der Spiritualität des Pāsupata", S.141-180⁷; "Śāṅkaras Lehre von der Erlösung zu Lebzeiten. Eine religionshermeneutische Untersuchung", S.181-200) zu einer Thematik über, die auch M. HULIN, T. VETTER und Sh. UEDA beschäftigt: die Erlösung zu Lebzeiten (*jīvanmukti*). Auch bei dieser Problematik ergibt sich eine grundlegende Frage: Was lebt weiter, wenn die Erlösung erreicht wird? Die Antworten der spirituellen Traditionen sind unterschiedlich und doch ähnlich: der physische Tod hat mit dem Heil nichts zu tun, da das "Leben", worauf Michel HULIN ("Erlösung zu Lebzeiten (*jīvanmukti*) und Solipsismus (*ekajīvanavāda*) im späteren Advaitavāda (*prakāśātman* und *sarvajñātman*)", S.201-210) hinweist, ohnehin nur ein Wechsel in einen irreführenden, täuschenden Bewußtseinszustand ist. Den Tod überwinden heißt damit, das falsche Bewußtsein von Werden und Vergehen aufzugeben.

Der Buddhismus ist in dieser Hinsicht radikal vorgegangen. Tilman VETTER geht darauf in seinem stilistisch eleganten Beitrag ("Bei Lebzeiten das Todlose erreichen. Zum Begriff *amata* im älteren Buddhismus", S.211-230) ein, indem er deutlich macht, wie wenig sich die von OBERHAMMER gewählte Begrifflichkeit für eine nicht-personalistische Konzeption des Todes eignet. Weder die eigene Existenz noch Körperlichkeit sind mit Nirvāṇa-Vorstellungen vereinbar (S.212). "Der Nirvāṇa-Buddhismus sucht

3 Siehe dazu etwa Joachim Friedrich SPROCKHOFF, "Die feindlichen Toten und der befriedende Tote: Die Überwindung von Leben und Tod in der Entsagung," in: G. STEPHENSON (Hrsg.), *Leben und Tod in den Religionen*, 2. Aufl. Darmstadt, 1985, S. 263-284.

4 Robert HERTZ, "Contribution à une étude sur la représentation de la mort," *L'année sociologique*, vol. 10 (1907), pp. 48-137.

5 Philippe ARIES, *L'homme devant la mort*, Paris 1978 (dt. *Geschichte des Todes*, München 1982).

6 In naher Zukunft wird zum Tod in Südasiens aus überwiegend ethnographischer Sicht ein von E. SCHÖMBUCHER und C.-P. ZOLLER herausgegebener Band erscheinen (vermutlich bei Manohar, New Delhi), der die Lücke teilweise schließen helfen mag. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf: S. CEDERROTH, C. CORLIN, and J. LINDSTRÖM (eds.), *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*, Stockholm 1988, und P. METCALF, and R. HUNTINGTON (eds.), *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, 2nd. ed., Cambridge 1991.

7 Dieser Aufsatz erschien zuvor in einer französischen Fassung: *Un problème d'herméneutique des religions: La délivrance en cette vie même (jīvanmukti) dans l'hindouisme*. Paris 1994.

eine Erlösung, die zwar keine Vernichtung sein soll, aber dem Individuum seine Individualität nicht garantiert und keinen handgreiflichen Trost bietet" (S.229).

Shizuteru UEDA ("Hermeneutik des Weges durch den Tod", S.231-248) ergänzt die frühbuddhistische *amata*-Lehre und *anatta*-Konzeption mit einer Vielzahl von Belegen zu Tod und Sterben aus dem Zen-Buddhismus sowie durch einige "religionshermeneutische Bemerkungen" zu OBERHAMMER. "Leben" und "Sterben" stehen sich, im Zen-Buddhismus (aber auch in vielen indischen Traditionen) nicht gegenüber – sie sind sogar sprachlich zu einem Wort (*shōji*, "Leben-Sterben") zusammengefaßt –, sondern bilden gemeinsam die Opposition zu einer Existenz, die Leben und Sterben, Kommen und Vergehen, also den Wechsel und die damit verbundene Leidhaftigkeit nicht kennt.

Mit Hendrik M. VROOM ("Religion als Deutung des Todes. Über die Anknüpfungspunkte der Religion im menschlichen Dasein anhand von Gebeten beim Sterben", S.249-921) finden die überwiegend philosophischen Beiträge des Bandes eine für das Thema des Todes notwendige Bodenhaftung. Noch so gelehrte Äußerungen zum Tod werden im Sterben möglicherweise wertlos, und VROOM führt zu Recht den Gesichtspunkt des Vertrauensverlustes oder -gewinns im Tod an. Vroom untersucht nämlich in Holland in Sterberitualen gebräuchliche Gebete aus fünf religiösen Traditionen: das jüdische Khaddisch, das niederländisch-katholische Gesangbuch mit Psalm 41 und 129, das islamische Al-Takbîr und die Eröffnungssure, Gebete des Surinamischen Hinduismus sowie Texte aus dem sogenannten Tibetischen Totenbuch. Der Vergleich dieses weitgefächerten Materials ist aber streckenweise flach. Der wohl augenfälligste Unterschied gegenüber indischem Material liegt darin, daß die christlichen und islamischen Gebete die Verantwortlichkeit der Gesellschaft gegenüber betonen (was man auch ohne eine Analyse der Gebete wußte). VROOM (wie auch mitunter OBERHAMMER) tendiert dazu, von einer (theologischen) Metaebene aus dem "Phänomen des Todes" zu begegnen, jenseits der religionshistorisch greifbaren Manifestationen, etwa wenn er auf eine "fundamentale Einheit" verweist, "die aller Differentiation verschiedener Erfahrungen zugrunde liegt" (S.288).

Johann REIKERSTORFER ("Kritische Überlegungen zum Eschaton des Glaubens", S.293-310) macht zum Schluß in einem scharfsinnigen theologischen Beitrag wieder deutlich, worin trotz aller Annäherungen ein wesentlicher Unterschied zwischen indischen und christlichen Todeskonzeptionen liegt: Im Tod mag der Mensch, sei er Hindu, Buddhist oder Christ, sein Selbst gewinnen, im Christentum (und Teilen des Hinduismus) geschieht dies aber nur dank der Gnade Gottes, während im Buddhismus gerade die Gewinnung des Selbstes die beste Garantie dafür ist, wiedergeboren zu werden und erneutes Leid zu erfahren.

Dies ist einer der wenigen Sammelbände, wo es sich lohnt, alle Beiträge zu lesen. Das liegt vor allem daran, daß die Autoren trotz ihrer Spezialisierungen, trotz größtmöglicher philologischer Sorgfalt gemeinsam am Thema blieben. Zahlreiche Querverweise machen deutlich, daß man voneinander gelernt hat.

Das Buch verdient Beachtung (nicht nur der Indologen, sondern auch und gerade der Religionswissenschaftler); es wird sie, dessen bin ich mir gewiß, finden. Und doch

wird die Wirkung nur begrenzt bleiben. Albrecht Wezler beklagt in einer Fußnote (S.100, Fn. 13), daß die Sekundärliteratur deutschsprachiger Indologen international oftmals ignoriert wird. Das gleiche Schicksal ist für diesen Band vorauszusehen, und so wird es in der Diskussion um Tod und Karma, Wiedergeburt und Erlösung zu Lebzeiten wohl noch eine Weile dauern, bis auch im nicht-deutschsprachigen Ausland der vorliegende Sammelband den verdienten Rang eines "Klassikers" einnimmt, wie das bereits für mindestens drei thematisch nahe Sammelwerke gilt⁸.

Axel Michaels (Bern)

Ernst STEINKELLNER/Michael Torsten MUCH: *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus. Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur II (mit einem Vorwort von Heinz Bechert)*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, Band 214. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.

Deuxième du nom, cette "systematische Übersicht" fait suite à celle que consacrait, voici dix-sept ans, Akira Yuyama à la littérature de *vinaya* (*Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur. Erster Teil: Vinaya-Texte*. Im Auftrage der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, herausgegeben von Heinz Bechert. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1979). Les textes traités dans le présent volume auraient dû, au sens du plan arrêté initialement, être précédés de l'indice numérique "74", le chiffre "7" correspondant, "nach einer Klassifikation in neun Sektionen", aux "nicht-kanonische Lehrtexte, Philosophie, Stotras, Ritualtexte, kāvyā" ("Vorwort" de H. Bechert, p.III). Si l'indice reste valable au regard du système, il disparaît cependant dans la présente livraison: en effet, "[es] ist zur Zeit nicht abzusehen, wann weitere Texte des Gesamtsystems bearbeitet werden." [ibid.]. Au lu des deux premiers volumes, on ne saurait que souhaiter longue vie à cette entreprise importante coordonnée par Heinz Bechert.

Dû à l'érudition et à la patiente minutie de deux ténors viennois, le Prof. E. Steinkellner et le Dr M.T. Much, le présent volume continue de témoigner de la vitalité dont peuvent se targuer les études "dharmakīrtiennes" et, plus globalement, de *Pramāṇa* bouddhique. Avant une nouvelle "International Dharmakīrti Conference" (qui se tiendra en novembre 1997 à Hiroshima, sous les auspices du Prof. KATSURA), avant le très volumineux petit dernier, le remarquable *KWIC Index to the Sanskrit Texts of Dharmakīrti* (compilé par Ono, Oda et Takashima, *Lexicological Studies*, No 8, ILCAA, Tokyo University of Foreign Studies, March 1996), et avant les travaux corrélés à la rédaction d'un **Bauddhanyāyakośa*, l'école dite des "logiciens-épistémologues" bouddhistes

8 Wendy Doniger O'FLAHERTY (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley 1980; Ch. F. KEYES and E.V. DANIEL (eds.), *Karma - An Anthropological Inquiry*. Berkeley 1983; R.N. NEUFELDT (ed.), *Karma and Rebirth. Post-Classical Developments*, New York 1986.

connaît ici sa première cristallisation “bibliographique”. Guillemets, dans la mesure où cette “systematische Übersicht” ne constitue pas à proprement parler une bibliographie.

L’impressionnant matériau mis à disposition par les deux auteurs s’organise autour de 41 philosophes (de Dignāga à Vibhūticandra), dont la sélection a fait l’objet de critères précis (sur ce point, voir la “Einleitung” des auteurs, pp.XV-XVII). Les deux premiers appendices (A et B, pp.115-120) groupent en outre de précieuses informations sur les oeuvres de *vāda* antérieures à Dignāga (*Tarkaśāstra*, oeuvres de Vasubandhu “le Jeune”), ainsi que sur les traités jaina commentant des oeuvres de *pramāṇa* bouddhique (dont la fameuse *Ṭippanī* à la *Nyāyabinduṭīkā*). Dans la mesure où cela est possible (et cela semble possible), les auteurs sont rangés dans un ordre de succession relative (ainsi que leurs oeuvres, bien que la tâche soit plus aléatoire); une brève notice bio-bibliographique introduit chacun d’eux sur la base des travaux les plus récents et, surtout, les plus crédibles. Chaque texte fait ensuite l’objet d’une double description: état des éditions dans les différentes langues-sources (incluant au besoin les rares versions mongoles), état d’avancement des traductions en langues “modernes”, chapitre par chapitre, *kārikā* par *kārikā*. On relève en outre, et ce n’est pas le moindre mérite de l’ouvrage, la localisation des ressources paléographiques inédites (dont celle des oeuvres de Śāṅkaranandana préservées à la Bihar Research Society). Appendices A et B mis à part, plusieurs rubriques complètent utilement cette somme: un appendice C consacré aux auteurs et collaborateurs des versions tibétaines (prolongé par un *Index der Übersetzer ins Tibetische, der Bearbeiter und Auftraggeber, Orts- und Klostersnamen*), des index des noms d’auteurs, des oeuvres (titres sanskrits, tibétains et chinois) et des traducteurs (en chinois).

On comprend ainsi pourquoi l’ouvrage de Steinkellner et Much est et n’est pas une bibliographie: par principe, les contributions scientifiques apparaissent dans l’exclusive mesure où elles peuvent être rapportées à des faits d’édition et/ou de traduction. La pratique témoigne cependant de ce que les érudits écrivent peu sans traduire. Aussi acquiert-on, pour chaque auteur, chaque oeuvre et, globalement, pour l’“école” elle-même, une *synopsis* fort riche des ressources bibliographiques de base actuellement disponibles. L’étendue du matériau présenté fait en tout cas regretter moins vivement qu’on n’ait pas à ce jour consenti de bibliographie systématique, ne fût-ce que de Dharmakīrti.

Quant aux erreurs, coquilles et omissions, elles sont quantité négligeable au regard du caractère de l’ouvrage, et ressortissent majoritairement aux difficultés liées à la communication des contributions entre l’Inde, le Japon ou l’Europe (sur ce point, voir la “Einleitung”, pp.XVII-XIX). On se bornera ici à signaler, de manière quelque peu égocentrique, que les contributions (4), (5) et (6) de Futoshi ŌMAE (7.2.j2. (tw.), pp.31-32), portent respectivement sur PVSV *ad* kk. 247-252, 253-258 et 259-268. Chacun aura noté que la référence de: Yūshō MIYASAKA, “Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan)”, est: *Acta Indologica*, II (1971-1972), pp.1-206. On peut enfin remarquer que, *ad* 7.2.j4.(tw.), p.32, PVSV 350-355 n’existe pas à notre modeste connaissance. On

comprendra aisément que seuls des esprits étriqués ou jaloux pourraient souhaiter amoindrir sous ce jour l'excellente contribution de E. Steinkellner et M.T. Much.

On se fait enfin un agréable devoir de relayer les deux auteurs qui, ayant présenté quelques-unes des ressources manuscrites les plus importantes préservées au Tibet, ponctuent ainsi leur "Einleitung": "*Die Bedeutung all der in der Autonomen Region Tibet vorhandenen Schätze von buddhistischen Handschriften für die Forschung lässt sich heute mangels besserer Information noch kaum umfassend beurteilen, kann aber wohl kaum überschätzt werden. In Anbetracht ihres Umfangs und ihrer Wichtigkeit für die Kulturgeschichte Asiens im allgemeinen, möchten wir hoffen, dass ein der Aufgabe entsprechend gross angelegtes Projekt der Volksrepublik China, etwa in Form eines Projekts der UNESCO, einerseits der Konservierung, Verfilmung und Katalogisierung und andererseits durch Bereitstellung geeigneter Infrastrukturen die Herausgabe und Bearbeitung in internationaler Kooperation mit den wenigen Spezialisten der verschiedenen Fächer in absehbarer Zeit ermöglicht wird.*" (p.XX).

Vincent Eltschinger (Lausanne)

