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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 59 (2005)

Heft: 4

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 02.07.2025

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

REZENSIONEN / COMPTES RENDUS / REVIEWS

BAUSANI, Alessandro: *Il "Pazzo Sacro" nell'Islam. Saggi di storia estetica, letteraria e religiosa. A cura di Maurizio Pistoso.* Biblioteca Medievale – Saggi 7. Collana diritta da Mario Mancini, Luigi Milone e Francesco Zambon. Mailand: Luni Editrice 2000. 380 S.

Dieser Band vereinigt, unter dem bewusst etwas provokativen Titel "Der heilige Narr im Islam", 19 Aufsätze, die Alessandro Bausani, einer der bekanntesten und bedeutendsten italienischen Orientalisten, zwischen 1957 und 1985 verfasst hat.[1] Der Herausgeber Maurizio Pistoso hat diese Artikel in die folgenden drei Sparten gegliedert.

I. Islamistik
- Bemerkungen über den "heiligen Narren" im Islam
- Paganes Fortleben oder islamische Integration?
- Die arabisch-islamische Tradition in der europäischen Kultur
- Enzyklopädien und das arabisch-islamische Mittelalter
- Kurze Geschichte der antiislamischen Vorurteile in Europa
- Die Erlösung vom Bösen in der islamischen Mystik

II. Stilistik und literarische Ästhetik
- Bemerkungen über arabische Lehnwörter in der ältesten neupersischen Dichtung
- Erwägungen zum Ursprung des Ghasels
- Epische Elemente in den islamischen Literaturen
- Zur Definition des "indischen Stils" in der persischen Dichtung
- Bemerkungen zur (Darstellung der) Natur bei Bedil
- Ein islamischer Einfluss in der literarischen Typologie des "trickster"? Zu den "ᶜayyār" in indo-persischen und malaiischen Sagen

1 Diese sehr ausführliche Beprechung habe ich auf Bitten Prof. M. Mancinis, des Heraugebers der Reihe Biblioteca medievale, wo in Kürze ein Sammelband mit Aufsätzen von mir u. d. Titel "Il discorso è nave, il significato un mare – Saggi sull' amore e il viaggio nella poesia persiana medievale", (hrsg. von Carlo Saccone), erscheinen wird.

III. Poetische Anthologie
– Sanā'ī ein Vorläufer Dantes? Beobachtungen zum (Epos) Sair ul-ᶜibād
– Erwägungen zu ᶜAṭṭārs Tadhkiratu 'l-Auliyā'
– Tradition und Innovation im Stil der Lyrik Jalālu'd-Dīn Rūmīs
– Nizāmī von Ganja und die "Vielheit der Welten"
– Philosophisch-ethische Aspekte im Werk Niẓāmīs.
– Sinnliches und Übersinnliches in der Dichtung des Hafis.
– Bemerkungen über den Kreislauf des Seins bei Ibn ᶜArabī (1165-1240)

Wie man sieht, setzen sich diese "saggi" mit einem weitgefächerten Material recht unterschiedlicher Themen auseinander. Jeder Aufsatz ist anregend, wartet meist mit einer neuen, und oft kühnen Idee auf. In einer Reihe von Artikeln kommt die starke religionshistorische Ausrichtung des Autors zum Tragen. So gleich in dem ersten über den heiligen Narren. Im Folgenden gebe ich Zusammenfassungen aller 19 Beiträge, diskutiere die Thesen und weise auf Irrtümer hin.

I. Islamistik

1. Bemerkungen über den „heiligen Narren" im Islam.

Vf. beginnt hier mit einer seiner Lieblingsthesen zum Wesen der islamischen Religionsgeschichte, das für ihn in der Historisierung des Mythischen (z.B. Einzelheiten zur Biographie des Teufels) und Mythisierung des Geschichtlichen (z.B. der Schlacht von Kerbela) besteht. Diese These erprobt er nun, anknüpfend an einen Artikel von C.G. Jung, K. Kerényi u. P. Radin "Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus" am Thema des heiligen Narren im Islam, der, wie Vf. ausführt, in zwei Formen auftaucht:

a) der heilige Malāmatī, als dessen Merkmale Vf. (ausser dem allgemeinen Zug, dass die Malāmatī absichtlich ein nach aussen anstössiges Leben führen (weil Gott "aus Eifersucht" ihre gute Innenseite verhüllt): die folgenden drei nennt:
1. Hader mit Gott,
2. Bereitwilliges Brechen des Gesetzes,
3. Umwertung der Werte. Verlangen, von Gott getötet oder gequält zu werden.
Als Beispiel dient ein gewisser Meshreb, der im 18. Jh. in Turkestan gelebt haben soll. Er urinierte z.B. von der Moscheegalerie auf den Kopf eines Akhund (Geistlichen) und behauptete dann, das Wasser sei rein, da nach islamischem Gesetz ein Wasserstrahl, der sich siebenmal gedreht hat, rein ist. Setzte sich mit Gott gleich, vollbrachte Wunder etc.

b) der listig-dumme Narr, der fromme Idiot, dessen Typ z.B. Buhlūl[2] repräsentiert. Verwandte Typen aus späterer Zeit sind Juḥā[3] und Nasrettin Hodscha (Hoca). Schlauheit und echte Dummheit sind bei ihnen oft unauflösbar verquickt. [4]. Die Umwertung der Werte und das Verlangen nach Martyrium begegnen uns auch bei dem laut Vf. höchsten Malāmatī Ḥallāj, eine Ansicht, die der Kenner nur mit grosser Reserve aufnehmen wird. Ḥallāj mag zwar gewisse Züge des *malāmatī* tragen, ist seinem ganzen Zuschnitt aber mit dieser Kategorie kaum zu charakterisieren.

Vf. lässt es aber bei diesem schon sehr kühnen Schluss nicht bewenden, sondern überrascht den Leser alsbald mit einer weiteren noch kühneren Idee: Die beiden beschriebenen Typen des heiligen Narren weisen interessante Parallelen mit dem grossen transzendenten Narren des Islam auf, dem Satan (28).

Mittels einiger sehr waghalsiger Analogien behauptet Vf., der heilige Narr sei eine irdische Projektion des Teufels. Eine dieser Analogien lautet z.B.: Der Satan hat den Beinamen *ar-rajīm*, "der Gesteinigte" und wird von den Engeln mit "blakenden Sternen" (*stelle filanti*) gesteinigt[5], so wie Kinder Narren mit Steinen bewerfen (29/30).

Dieser Satan ist vor allem das *principium individuationis*, wie Vf. anhand von Zeilen aus dem Satan-Kapitel des *K. aṭ-Ṭawāsīn* von Hallāj überzeugend dartut (allerdings gilt das nur für den Teufel in der Vision dieses genialen Mystikers) So wird Satan zum *culture hero* und so wurde er von Muhammad Iqbal und andern modernen Denkern interpretiert.

Zum Schluss bekennt Vf.: "Si tratta di conclusioni del tutto provisorie" und nimmt damit jeder voreiligen Kritik den Wind aus den Segeln. Ähnliche Relati-

2 Buhlūl mit dem Beinamen der "Verrückte von Kufa" (*al-majnūn al-kūfī*) taucht erstmals in Jāhiz' Werk *al-Bayān wat-tabyīn* auf. Er dient dem Kalifen Harun al-Raschid eine zeitlang als Hofnarr. Er dringt in die Anekdoten- und Legendenliteratur ein und erscheint dort mit unterschiedlichen Zügen, vgl. Artikel s.v. in EI2.

3 Vgl. EI2 s. v. Juḥā.

4 Für das bewusst anstössige, bis zur Schamlosigkeit gehende Verhalten hätte man sich einen Hinweis auf die aus der antiken Stoa stammende *anaischyntia* gewünscht, vgl. Goldzher, Vorlesungen 168, das bei Rumi in dem häufigen Aufruf zur Schamlosigkeit (*bī-ḥayā'ī*) widerhallt, vgl. Nicholson, *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz*, Cambridge UP 1898 (und später), Notes I,1.

5 Vf. denkt an die bekannte koranische Erzählung, wonach die unerlaubterweise am Himmel lauschenden Dschinnen mit Sternschnuppen (*shihāb*, pl. *shuhub*, Sure 72,8–9) vertrieben wurden. Aber diese Erzählung bezieht sich auf die Dschinnen, nicht auf Iblīs; ein religionsgeschichtlich interessantester Aspekt scheint mir, dass sie eine mythologische Erklärung für eine Naturerscheinung bietet und damit eine Art Modell für die später vor allem in der persischen Dichtung so wichtig werdende phantastische Ätiologie.

vierungen finden sich übrigens immer wieder in diesem Buch. Sie verraten einerseits eine sympathische Bescheidenheit, andererseits das Bewusstsein, Vorläufiges, Hypothetisches, häufig Allzugewagtes vorzutragen.

2. Heidnische Überreste im Islam

Statt von "sopravvivenze", "heidnischen Überresten" oder "Fortleben"[6] sollte man laut Vf. von Formen der Integration reden und nach dem Bewusstsein fragen, das ein Muslim gegenüber Bräuchen, die aus vorislamischer Zeit stammen, empfindet. In der Regel werden dies, wie Vf. anhand der Verehrung von Krokodilen in Bengalen (also wieder eines sehr weit hergeholten und nicht unbedingt typischen Beispiels!) zeigt, mit einer Entstehungslegende beglaubigt, die ihrerseits an einer Gestalt der islamischen (Heils)Geschichte festgemacht wird.[7]

Vf. unterscheidet drei Stufen von Integration, die früheste fand z.Z. von Muhammad statt; die zweite, wichtigste, während der Herrschaft der Umayyaden und Abbasiden, betrifft die Integration mesopotamischer, griechischer, iranischer etc. Elemente. Niemand würde die damals aufgenommenen Elemente als "sopravvivenze pagane" empfinden (was nicht stimmt, die Sendschreiben der Lauteren Brüder wurden ja gerade deswegen von den Frommen als ketzerisch empfunden, und schliesslich galt dieses Misstrauen auch den antiken Wissenschaften, die entweder eliminiert oder islamisiert, oder, wie im Fall der Medizin, durch ein "islamisches" Gegenunternehmen, die sogenannte "Prophetenmedizin" verdrängt wurden).[8] Das tut man nur mit den späteren lokalen Elementen (dritte Stufe), deren Qualität aber nicht verschieden ist von dem, was der frühe Islam z.B. von den Beduinen übernommen hat. (Der schwerwiegende methodische Fehler des Vf. liegt hier darin, dass er nicht zwischen Wissenschaft und Folklore unterscheidet und mithin auch nicht zwischen den ganz verschiedenen gesellschaftlichen Schichten, die Rezipienten dieser unterschiedlichen kulturellen Phänomene waren).

6 Vf. denkt offensichtlich an Werke wie E. Westermarck: *Survivances païennes dans la civilization mahométane*, Paris 1935, und Nöldeke: *Reste altarabischen Heidentums*.

7 "Talora la fortissima unità direzionale, o tendenziale, dell'Islam fa sì che tali integrazioni locali siano, poi, abbastanza vicine fra loro e solo la materia bruta differisca. È un esempio della tendenza alla creazione di leggende eziologiche che spiegano l'origine di determinati usi o concetti folclorici con elementi presi da usanze o persone musulmane." (S. 43)

8 Vgl. mein "Muhammad oder Galen. Das Doppelgesicht der Heilkunst in der islamischen Kultur", In: H. Balmer / B. Glarus (Hrg.). *Die Blütezeit der arabischen Wissenschaft*. Zürich 1990, 41–68.

Vf. seinerseits bemängelt, dass die Wissenschaftler sich nur für die dritte Integration interessierten, weil sie die früheren gar nicht wahrnähmen, und von einem durch diese späteren Aufnahmen scheinbar getrübten Idealbild des Islam ausgingen, das nie existiert hat (damit negiert Vf. einerseits die zahlreichen Studien zur Entstehungsgeschichte des Islams, anderseits die umfangreiche wissenschaftsgeschichtliche Forschung innerhalb der Islamwissenschaft!) Vf. erläutert seine These dann an einem Beispiel aus Indonesien und demonstriert seine Kenntnis mehrerer indonesischer Sprachen.

3. Die arabisch-islamische Tradition in der europäischen Kultur.

Der Vf. verweist auf die grosse Zahl arabischer Termini in den Bereichen der Alltagskultur, der schönen Künste, der Wissenschaft und Technik. Er warnt dann allerdings vor Übertreibungen. Die moderne Welt ist weder eine Kreation der Christen noch der Muslime; beide Kulturen sind vielmehr gleichsam "das Alte Testament der Moderne" (69). Damit korrigiert Vf. eine vorher geäusserte Behauptung, wonach man unter gewissen Voraussetzungen sagen könne, "dass wir Europäer der islamischen Kultur die eigentlichen Grundlagen unserer wissenschaftlichen Zivilisation verdanken".

Er sieht als Ursache für die Neigung zu Experiment und Analyse, welche die arabisch-islamischen Wissenschaften im Gegensatz zum griechisch-heidnischen Denken kennzeichne, etwas spezifisch Islamisches, nämlich den absoluten Theismus des Islam, mit seiner Konzentration des Heiligen in der Person Gottes, seiner Entmythologisierung der Welt, seiner Zurückweisung einer geometrischen und abstrakten Philosophie (denn Gott bewegt sich und sprengt jedes Schema). Das habe das Interesse am Fragmentarischen gefördert, das tiefe und intensive Studium – ungehindert von magisch-sakralen Vorurteilen – der "nackten" Dinge, so wie sie sind, eine Liebe zur Wirklichkeit und eine Neugier, jene unvorhersehbare Welt Gottes kennenzulernen, was alles gänzlich jene Bedeutung rechtfertige, die man später dem berühmten Hadith des Propheten geben sollte: "Suchet das Wissen, und sei es selbst in China!" (63)

Alles das ist aber eher Wunschdenken moderner muslimischer Selbsteinschätzung als historische Realität. Tatsächlich hat die ash'aritische Theologie mit ihrer Leugnung der sog. *causae secundae*, d.h. der Kausalität im Naturgeschehen, wie sie al-Ghazzālī in seiner "Wiederbelebung der Wissenschaften von der (islamischen) Religion" bereits im 11. Jh. ausdrücklich konstatiert, der naturwissenschaftlichen Forschung im Islam den Boden entzogen. Die wenigen Wissenschaftler, die experimentierten, wurden dazu auch nicht von der islami-

schen Theologie, sondern von ihrem Studium griechischer Werke angespornt. Der berühmte empirische Arzt Rāzī (st. um 932) , den Vf. hier anschliessend als grossen Experimentator nennt, war ja geradezu ein Ketzer, den man im Islam als Verfasser der Schrift von den *Tres impostores* (d.h. Mose, Jesus und Muhammad) betrachtete, und das Prophetenwort "Suchet das Wissen" wurde von den Frommen immer nur auf das religöse Wissen, speziell die Hadith-Kunde, nie auf Naturwissenschaften bezogen, wenn auch das Hadith als Legitimation (in den Augen des Frommen!) suspekter wissenschaftlicher Studien gelegentlich zitiert wurde.[9]

4. Enzyklopädien und das arabisch-islamische Mittelalter

Vf. zeigt die Bedeutung des enzyklopädischen Denkens auf. "Man könnte sagen, dass alle oder fast alle grossen Werke des islamischen Mittelalters Enzykopädien sind" (72). Die Enzyklopädie im heutigen Sinn war nicht bekannt, wohl aber enzyklopädieartige Gesamtdarstellungen. Als Beispiel führt Vf. das 132 Kapitel umfassende Inhaltsverzeichnis der *Murūj al-dhahab* von al-Masᶜūdī, sowie die Überschriften der 52 Traktate der Lauteren Brüder an. Die Behauptung, das Hauptinteresse der mittelalterlichen islamischen Enzyklopädisten habe in den "perchè supremi" gelegen, stimmt wiederum insofern nicht, als Vf. ja auch (und zurecht) z.B. das "Buch der Lieder" als eine Art Enzyklopädie betrachtet. Dort aber, und ebenso z.B. in *Nihāyat al-arab* etc. spielen diese Fragen ja kaum eine Rolle, sondern lediglich das konkrete partikulare Wissen. Ganz generell wurde die Frage nach dem "warum", also nach den Ursachen, wie gesagt, von Ghazzālī und späteren Theologen als für den Frommen unzulässig bezeichnet.

Das Kapitel enthält eine nützliche Übersicht der wichtigsten enzyklopädischen Werke von Ibn Qutaiba (*ᶜUyūn al-akhbār*) bis zu Nuwairī, Qalqashandī und Suyūṭī.

5. Kurze Geschichte der anti-islamischen Vorurteile in Europa

Anfangs habe es kaum anti-islamische Stimmen gegeben, diese Vorurteile hätten sich erst nach und nach herausgebildet. Was man vermisst, ist eine Begründung für diese Entwicklung. Anfangs wussten die Christen wenig oder nichts über die neue Religion. Das änderte sich mit der Tuchfühlung: Die hohe Wertschätzung der Sinnlichkeit, die von Muhammad vorgelebte Polygamie waren kaum ange-

9 Vgl. Hierzu das Kapitel über die Natur- und Geheimwissenschaften in meinem Buch *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam.* München 1991.

tan, die Sympathien der Christen zu wecken. Vor allem musste aber der ständig wachsende Eroberungsdruck im Namen des Jihād die Christen zutiefst beunruhigen und entsetzen. Ging doch ein christliches Gebiet nach dem anderen an die Muslime verloren: Kleinasien und Nordafrika und schliesslich grosse Teile Spaniens, alles ehemals christliche Gebiete, wurden von den Muslimen unterworfen. Diese Dinge beim Namen zu nennen hat aber nichts mit Vorurteil zu tun. Etwas anderes sind theologische und dogmatische Missverständnisse aufgrund ungenauer Kenntnis. Solche finden sich bekanntlich auch im Koran, d.h. Gott selber hätte sich also quasi ungenügend über die christlichen Lehren informiert. Natürlich spricht hier niemand von Vorurteilen, da sich eine solche Einstufung bei einem heiligen Text verbietet. Vf. zitiert zwar auch Stimmen aus dem Mittelalter, in denen eine objektive Einschätzung des Islam zumindest angestrebt wird. Er ist aber blind für die oben genannten Ursachen und resümiert stattdessen: "Den antiislamischen Vorurteilen in Europa lagen zwei Ursachen zugrunde. Gier und Ignoranz. Machtgier, die Kriege und Kreuzzüge hervorbrachte, Ignoranz der Massen, geschickt ausgenutzt von den Mächtigen, um den Hass gegen den Feind zu schüren und den eignen Eroberungsabsichten damit zu dienen" (98). Dass die Kreuzzüge auch als eine überfällige Reaktion auf jahrhundertelange muslimische Eroberungen christlicher Gebiete gesehen werden können und müssen, blieb Vf. also ebenfalls verborgen. In einer Schlussbemerkung weist Vf. jedoch zurecht darauf hin, dass keine Religion von egoistischen Perspektiven frei ist und jede dazu neigt, ihre ethischen Normen nur gegenüber den eigenen Glaubensbrüdern anzuwenden.

6. Die Erlösung vom Bösen in der islamischen Mystik

Vf. behandelt die Frage des Bösen anhand einschlägiger Aussagen von Ibn Ḥazm, al-Ghazzālī, Rumī und Iqbāl. Er weist darauf hin, dass der Islam das christliche Dogma der Erbsünde nicht kennt und für ihn mithin auch die Erlösung durch den Opfertod Christi keine Bedeutung hat. Was er von Ibn Ḥazm anführt, hat allerdings mit dem Problem nichts zu tun, ist nur typisch für dessen negative Haltung gegenüber den Evangelien, die für ihn voller Torheiten und Häresien sind, namentlich das Johannesevangelium.

Vf. ist übrigens der Meinung, dass Mystiker sich in ihrer Leugnung des Bösen von der Orthodoxie nicht unterscheiden (106). Er führt eine von al-Ghazzālī in *al-Iqtiṣād fī l-Iʿtiqād* erzählte berühmte Fabel von drei Kindern an. Gott ist so erhaben über Gut und Böse, dass er nicht verpflichtet ist, das zu tun, was für seine Knechte das Beste wäre.

Wieder zitiert Vf., und diesmal noch ausführlicher, lange Passagen aus dem *K. aṭ-Ṭawāsīn*, um zu zeigen, dass der islamische Satan nicht dem christlichen Teufel gleiche, er ist ja der strengste Monotheist. Freilich ist diese sehr spezielle, von Ḥallāj entwickelte Satanologie doch innerhalb des Islam keineswegs typisch. Auch ist Vf. entgegen zu halten, dass das Böse als Versuchung sehr wohl existiert, es kommt in den apotropäischen Suren 113 und 114 vor (*min sharri mā khalaq*), oder etwa auch in dem medizinischen Hadith, wonach der Kranke mit jedem Schmerz eine Sünde sühnt. Aber solche Hinweise fehlen in diesem Artikel.

II. Stilistik und Ästhetik in der Literatur

7. Bemerkungen über arabische Lehnwörter in der ältesten neupersischen Dichtung

Vf. präsentiert interessantes statistisches Material aus einigen frühen Werken persischer Dichtung aufgrund der Lazard'schen Textausgaben: Shahīd-i Balkhī (Ende 9. / Anf. 10. Jh) (Gedichte diversen Inhalts), Abū l-Haitham Gurgānī (Qaṣīda), Abū Shakūr-i Balkhī (Āfarīn-Nāme, Mathnawī), Maisarī (medzinisches Mathnawī). Zuvor stellt Vf. folgendes fest:

a) die neupersische Dichtung entsteht im 9. Jh.
b) Die Schriftsprache der Wissenschaften und die Sprache der Gebildeten war arabisch.
c) Die Dichtung entstand an den Höfen.
d) Schon die früheste persische Sprache war mithin potentiell unbegrenzt arabisierbar.
e) Der unterschiedliche Anteil arabischer Wörter ist nicht Ausdruck einer allmählichen "natürlichen" Durchdringung, sondern unterschiedlichen Stilbewusstseins.

Der untersuchte Text von Shahīd-i Balkhī z.B. enthält in 1192 Wörtern 192 arabische Vokabeln. Vf. schlüsselt sie auf nach den Bereichen Religiöses, Astronomie, Medizin und Naturwissenschaften, höfisches Leben, Stoffe und Gegenstände, Verschiedenes. Das ca. 5000 Distichen umfassende medizinische Lehrbuch enthält im Vorwort fast keine arabischen Wörter, im eigentlichen Text dagegen 20% und mehr.

Viel schwieriger ist es, Angaben über Prosa zu machen. Über das gesprochene Persisch jener Zeit kann man nur Hypothetisches sagen. Aber nach 200 Jahren arabischer Herrschaft, Erziehung und religiöser Praxis in Arabisch dürfte die Sprache reich an arabischem Sprachgut gewesen sein.

8. Erwägungen zum Ursprung des Ghasels

Kurze Gedichte mit Monoreim in einer Anordnung, die der arabisch-persischen Tradition entspricht, also quasi Rubāᶜī und verdoppeltes Rubāᶜī (Oktave, Ghasel) finden sich in chinesischer Lyrik der T'ang-Zeit (618-906). Vf. rechnet daher mit der Möglichkeit einer gemeinsamen zentralasiatischen Quelle. Hinzu kommt die enge Verschmelzung von Natur und Philosophie in einer durchgehend doppeldeutigen Sprache, wobei als dritte Ebene die Politik hinzutreten kann (144). Was Vf. zu erwähnen unterlässt, ist, dass ja die Form des persischen Ghasels, also der strophisch nicht gegliederte Block, der Monoreim, das gleich bleibende Metrum und die den Vers in zwei gleich lange Hälften teilende Zäsur auf die arabische Dichtung zurückgeht, die lange vor dem Islam, gegen 500 oder früher, bereits etabliert war.

Gegenseitige Kultureinflüsse zwischen China und Iran sind übrigens auf allen Gebieten bekannt, ausser dem literarischen. Türkische Gefangene brachten Rubāᶜī-ähnliche Gedichte (maniler) nach China (Doktorarbeit von M.N. Özerdim von 1943). Vf. zitiert den Sinologen Franke: "Dass unter den meist fremdstämmigen 'nördlichen Dynastien' viel zentralasiatisches Kulturgut nach China gekommen ist, wird ja von niemandem bestritten." Reisende und missionierende zentralasiatische Manichäer bedienten sich des Persischen (Sogdischen) und des Chinesischen. Ein Einfluss des persischen Ghasels auf die genannten chinesischen Formen scheidet aber aus zeitlichen Gründen aus. Quellen aus den Anfängen der T'ang-Zeit berichten von zahlreichen Fremden, fremden Sprachen, und u.a. persischen Tänzerinnen am Hof ("stimulus diffusion" nach A. L. Kroeber). Das *ghazal* im klassichen Sinn entsteht im 9. Jh. am Samanidenhof; Vorläufer haben aber schon zur Sasanidenzeit existiert, z.B. das *gosan* (darüber Mary Boyce: *The Parthian gosan and Iranian Minstrel Tradition*). Diese Troubadour-Dichtung war aber vielleicht reimlos (Henning). Schliesslich neigt aber Vf. doch der These von einem frühen persischen Einfluss zu: der doppelte Vierzeiler habe sowohl die chinesische Oktave angeregt wie das persische Ghasel. Er nennt dafür sechs Gründe.

1. Die Möglichkeit einer stimulus diffusion auch im literarischen Bereich.
2. Das Aneinandergrenzen der beiden grossen Kulturen in Asien.
3. Die Tatsache, dass die früheste uns bekannte persische Poesie in Khorasan und Transoxanien, also in Zentralasien, entsteht.
4. Geburt eines neuen Stils in der chinesischen Dichtung am Hof der T'ang kurz vor der Entstehung der persischen Hofdichtung.

5. Bestätigungen chinesischer Historiker und westlicher Gelehrter über einen vor allem von Iran Richtung China bzw. Zentralasien verlaufenden Einfluss musikalischer und literarischer Moden; grosse Kenntnis über iranische Dinge am T'ang-Hof.
6. Unkenntnis der chinesischen Kultur am Sasanidenhof.

9. Epische Elemente in den islamischen Literaturen

Vf. fasst die islamischen Literaturen als *eine* grosse, in Sprachen und Dialekte unterteilte Literatur auf. Wenn nun aber Vf. unterstellt, es werde gemeinhin ("un luogo commune") behauptet, die islamische Kultur und speziell die arabische Literatur hätten kein Epos, so stimmt das nur in bezug auf die arabische Literatur. Die persische, türkische etc. epische Literatur bilden jeweils ein umfangreiches Korpus, und ich kenne niemand, der dessen Existenz geleugnet hätte. Die anschliessend angeführten Zitate (Pellat, Grunebaum) betreffen denn auch nur die Nicht-Existenz des arabischen Epos. Wenn man dagegen statt von Epik mit B. Croce von einem epischen Gefühl redet, so existiert dies auch bei den Arabern, stellt Vf. völlig zurecht fest.

Vf. weist hier darauf hin, dass er an anderer Stelle den Islam als eine fortgeschrittene entmythologisierte Religion ("progredita demitologizzata") bezeichnet habe, dennoch besitze sie mythische Elemente. Ähnlich sei es mit der Epik. Das Epos der frühen Eroberungen z.B. finde sich bei den arabischen Annalisten, in Ṭabarīs Weltgeschichte, in al-Wāqidīs *K. al-Maghāzī* etc. und in der Volksliteratur, z.B. *Sīrat ʿAntar* etc. (157) – ein vertrauter Gedanke.

Die monotheistische islamische Kultur, "die am stärksten anti-ethnische, die ich kenne" (das erscheint mehr als anfechtbar, denn diese Kultur ist auf das Arabische hin orientiert, dem Christentum dagegen fehlt jegliche ethnisch-linguistische Ausrichtung) mit ihrem starken Drang zur Entmythologisierung hat dieses episch verwendbare Material jedoch gesondert in einerseits Geschichte, andererseits Märchen (158). Ausserdem ist die Erzählweise des Islam wesentlich heterozentrisch, nicht anthropozentrisch, der Mensch ist nicht autonom, wie der koranische Hinweis im Zusammenhang mit der Schlacht von Badr zeigt: "Nicht ihr habt getötet, sondern Gott hat getötet, und nicht du hast (Pfeile) geschossen, sondern Gott" (8,17). (Dass diese Zuweisung ganz andere praktisch-psychologische Gründe hat, – ging es doch darum, die mekkanischen Anhänger Muḥammads und ihn selber von dem Vorwurf freizusprechen, Stammesgenossen getötet zu haben! – lässt Vf. ausser Betracht). Die Konsequenz für das Erzählen zeigt sich z.B. in der koranischen Mose-Erzählung, die Gabrieli zurecht als "Wirrwarr" ("guazzabuglio") bezeichnet habe. Die Zuordnung "rund" (homerisch) bzw. "linear" (koranisch) ist allerdings alles andre als überzeugend. Die

Fragmentarisierung narrativer Inhalte im Koran hat ja nichts mit dem "Nicht ihr habt getötet" zu tun, sondern mit der Tatsache, dass Muḥammad an Bekanntes anknüpfen konnte, was ihn der Notwendigkeit überhob, längere Inhalte zusammenhängend zu erzählen.

Ist schon der Übergang von Historie und Märchen zur "runden" bzw. "linearen" Erzählweise ein Gedankenspurung, so folgt jetzt unmittelbar ein weiterer: Bedil scheint dem "prophetischen Aktivismus" die einschläfernde epische Welt der Legenden gegenüberzustellen, wobei für ihn das Einschläfernde gerade in der koranischen Wiederholung einzelner Erzählfragmente liegt (158–9). Vf. zitiert den folgenden Vers von Bedil: "Das Rollen der Wellen des Meeres wird zum Märchen im Ohr der Muschel." Die Versuchung zum Märchen scheint also in der islamischen Kultur, die so radikal gegen das Märchen eingestellt ist, am stärksten zu sein[10] (159).

Vf. rührt nun mit sehr grosser (und viel zu unpräziser) Kelle an, indem er drei Typen Literatur unterscheidet; den *qaṣīda*-Typ (dazu rechnet er auch die Volksromane), den *ghazal*-Typ und den *naẓm*-Typ (160). Das *Shāhnāme* entspricht im Bereich des *ghazal*-Typs den Annalen im Qaṣida-Bereich. Es ist übrigens laut Vf. ein islamisches Gedicht, weil es "entmythologisiert" ist. Tatsächlich dürfte es einfach die Versfassung der mittelpersischen Prosa-Fassung darstellen! Aber was auch hier wieder nicht stimmt, ist Vf.s These von der angeblichen islamischen Tendenz zur Entmythologisierung. Vielmehr ist es doch so, dass die Epen in der Nachfolge des *Shāhnāme* zwar einerseits, wie Vf. betont, "historisch" und "heterozentrisch" sind, andererseits das Gegenteil von entmythologisiert, nämlich strotzend von Drachen, Dämonen etc. Vf. löst das Problem, indem er hierfür den Begriff *dāstān* heranzieht, z.B. für die Geschichte von Amīr Hamza. "Alle sind charakterisiert durch die Umwandlung von Leenden (mit archaisch-religiösen, vormonotheistischen Werten) in reine Märchen, Märchen der Ausflucht ("evasione"), in eine Welt der Talismane, der wunderbaren Abenteuer, fliegender Teppiche, unglaublicher Kriegserlebnisse, wo die Helden alle gut und die Feinde alle schlecht sind" (162). Dass diese Welt gleichzeitig durch und durch islamisch ist, verschweigt Vf.

Im folgenden entfernt er sich immer weiter von der zentralen Thematik und spricht über epische Literatur im Malaiischen, wo er wiederum volkstümliche

10 Die islamische Kultur ist nicht radikal gegen "das Märchen", wohl aber gegen die Fiktion, die den Orthodoxen ähnlich verdächtig erscheint wie das Bild, vgl. dazu meinen Aufsatz "Reality and Fiction in Classical Arabic and Persian Literature", in: Paolo Bagni / Maurizio Pistoso (ed.): *Poetica Medievale tra Oriente e Occidente*. Biblioteca Medievale – Saggi 11. Rom: Carocci 2004, 123–138.

(*dastān* = "folclorico") und gehobene ("culto") Ebene unterscheidet. Dass er die persische Epik der *ghazal*-Ebene und nicht der *naẓm*-Ebene zurechnet, ist allerdings mehr als verwirrlich. Er beschliesst den Artikel mit einer sein Schema illustrierenden Graphik und mit der wiederholten Feststellung, dass das Gemeinsame und Originelle der islamischen Epik darauf beruhe, dass der Islam aus dem Mythus einerseits Geschichte, andererseits Märchen gemacht habe. Der Artikel ist eher verwirrlich als klärend. Es bleibt doch die Tatsache bestehen, dass die arabische Literatur ein Versepos, von Ausnahmen abgesehen, nicht entwickelt hat. Völlig ausser Acht gelassen sind die epischen Genera: Heldenepos, romantisches Epos (engl. "romance"), erzählendes (meist mystisch-didaktisches) Epos mit oder ohne Rahmenhandlung. Alles dies einem (fiktiven) *ghazal*-Typ zuzuordnen, erscheint mir durchaus unproduktiv.

10. Zur Definition des „indischen Stils" in der persischen Dichtung

Vf. skizziert die Forschungsgeschichte – die bisherigen Definitionen europäischerseits waren eher vage ("non troppo chiare"). Neuere indische Kritiker, die diesen Stil als fighanisch bezeichnen (nach dem angeblichen Erfinder Fighānī von Schiras, st. 1519), rügen an ihm die Künstlichkeit. Vage Anfänge gehen ins 12. Jh. zurück, also lange vor Fighānī, im engeren Sinn entstand aber der indische Stil in der 2. Hälfte des 16. Jh. und ist mit den Namen ᶜUrfī (st. 1591), Faiḍī (st. 1596) und Nazīrī (st. 1612) verbunden. Die wichtigsten Forschungsbeiträge aus neuerer Zeit stammen von Mirzoev und Bertels. Die von Mirzoev getroffene Unterscheidung einer eher romantischen (realitätsnahen) und einer künstlichen Richtung innerhalb des indischen Stils findet aber Vf. eben so unergiebig wie die Einteilung in vorfighānisch und nachfighānisch. Der von Bertels hrsg. Diwan Fighānīs weist übrigens kaum die typischen Merkmale des indischen Stils auf. Vf. sucht daher diese aus Versbeispielen zu erarbeiten. Er wählt Verse, deren Stil der *vox populi* als indisch gilt. Wegen des begrenzten Raums beschränkt er sich aber auf Formales unter Hintanstellung des Inhalts (tasächlich untersucht er die Metaphorik, die ja ebenso den Inhalt wie die Form betrifft). 20 Verse von Ṭālib Āmulī, Ghanī Kashmīrī, Bedil, Abū Ṭālib Kalīm, Ẓuhūrī, Ghālib, Faiḍī und Ghanīmat Kunjāhī werden zitiert, übersetzt und analysiert. Als Resultat findet Vf. zwei Punkte: 1. das Abweichen von der klassischen Harmonie der Bilder, 2. Die Verwendung von abstrakten Begriffen, Infinitiven (häufig im Plural), *tafᶜīl*-Formen. Damit, so meint Vf. , scheint in die so radikal entmythologisierte persische Sprache wieder ein Element von Mythologie hineinzukommen. (Was freilich nicht überzeugt, vielmehr hat Ritter zu

Recht die klassische Metaphorik der persischen Dichtung mit ihren vermenschlichten Paarbeziehungen von Rose und Nachtigall etc. als eine Art Mythologie bezeichnet.) Mit diesem Ansatz lässt sich auch die häufig bemerkte Neigung des indischen Stils zur Aufnahme technischer Einzelheiten, sein naturwissenschaftliches Interesse, einbeziehen; es handelt sich um eine terminologische Erweiterung, die mit dem Verzicht auf die klassische Harmonie ermöglicht wurde. Die Verwendung abstrakter Begriffe, mitunter in einem intellektuellen Spiel halbpersonifiziert, kann manchmal auch zu philosophischen Aussagen führen, darf aber nicht mit wirklicher Philosophie verwechselt werden. Das volkstümliche Element des Basars und das pseudophilosophische, sie entspringen so beide derselben stilistischen Wurzel.

11. Bemerkungen zur (Darstellung der) Natur bei Bedil

Das Problem der Naturdarstellung in der persischen Dichtung stellt sich angesichts ihres dem Realismus entgegengesetzten starren Platonismus. Der einzige ernsthafte Versuch, diesen aufzubrechen ("spezzare") war der indische Stil (183). Bedil bietet sich in besonderer Weise für ein Studium der Darstellung der Natur an, wenn auch die Analyse der einzelnen Epochen seines immensen Schaffens eine übermenschliche Aufgabe wäre. Vor der Erforschung seiner Naturdarstellung muss man seine Naturauffassung kennen; zwei Punkte hebt Vf. hervor: Die stark humanistische, anthropozentrische Natursicht, die etwas Sufisches hat, und die Gleichbewertung von *ẓāhir* und *bāṭin*, die eher antisufisch wirkt (184). Vf. führt Verse an, in denen Bedil klar und auf geradezu skandalöse Weise sein antisymbolistisches Programm ausdrückt, aber auch einen kurzen Passus aus s. Briefen (*ruqaᶜāt*), wo Bedil für Verständlichkeit und Eleganz der Form plädiert.

Wie hat er dies Programm verwirklicht? Das überprüft Vf. an dem Gedicht *Ṭūr-i maᶜrifat*, das auf einer Reise durch die Gebirge des Himalaya beruht und ganz überwiegend Naturschilderung enthält. Hier ruft Bedil dazu auf *tu dunyā-rā bīn tabīᶜat rā shināsī*, "Schau auf die Welt, nimm die Natur zur Kenntnis!" So beschreibt er in diesem Gedicht mit geradezu naturwissenschaftlichem Interesse z.B. den Regenbogen, die Bergnebel, Wasserblasen etc. Vf. zitiert, übersetzt und kommentiert die betreffenden Passagen.

Vf. zitiert einen Passus des persischen Iranisten (Kamal) S. ᶜAini, demzufolge die Natur und das Göttliche sich hier verbinden. Der Dichter habe sich darin vom Sufismus entfernt und einer "Philosophie der lebendigen Welt" angenähert. Vf. schreibt: "So wird also die Natur der Beschreibung Bedils

sozusagen durchstrahlt von metaphysischen Wirklichkeiten, ohne aber zum Symbol zu werden, sondern in Beibehaltung ihrer konkreten Realität."[11]

12. Ein islamischer Einfluss in der literarischen Typologie des „trickster"? Zu den "ᶜayyār" in indo-persischen und malaiischen Sagen.

In persischen, indoislamischen und malaiischen Volksbüchern (*dāstān*) begegnet die Figur des *ᶜayyār*, malaiisch *pahlawan* bzw. *panakawan*. Diese Personen "begleiten und unterstützen den Hauptprotagonisten der Erzählung als Paladine und Helfer, die an seiner Seite kämpfen und ihm helfen, die wunderbarsten und unglaublichsten Unternehmungen zu vollführen. Gleichzeitig haben diese Figuren einen Charakter, den man, milde gesagt, als buffoartig ("da buffone") bezeichnen könnte. So entstehen Protagonisten, die nicht nur frivolen und ungebührlichen Schabernack treiben, sondern direkt unmoralische und manchmal geradezu verbrecherische Taten ausführen" (201–202). Ihr Aussehen ist oft hässlich; plump und abgezehrt gleichen sie boshaften Zwergen ("nanerottoli"), haben aber oft auch magische Eigenschaften. Im indonesischen Bereich werden sie manchmal mit Göttern identifiziert. Sie wurden kaum je soziologisch untersucht. Es lohnt daher, das Problem erneut anzugehen, was hier aus einer religionsgeschichlichen Perspektive heraus versucht werden soll; handelt es sich doch um eine der zahlreichen Beispiele von Entmythologisierung bzw. Desakralisierung vorislamischer Phänomene im Islam. Hier schiebt Vf. einen etymologischen Exkurs ein. *ᶜayyār* komme wohl nicht aus dem Arabischen, wo die Wurzel ᶜ-y-r "verwirren, betrügen" bedeute (nein, vielmehr bedeutet das Verbum "wandern, schweifen"; *ᶜayyār* ist also der "Schweifende") und plädiert mit Widengren für eine Herleitung aus dem Mittelpersischen *adhyar* < *ayār*, neupersisch *yār*. Das Wort würde dann usprünglich "Helfer" bedeuten, der spätere Beiklang des "Betrügers" fehlt dem mittelpersischen Wort.

Das burleske, pikareske Element, das sich anfangs allenfalls in Ansätzen bemerkbar macht, tritt laut Vf. erst nach der Moghul-Periode wirklich hervor (damit lässt Vf. also die Rolle des *ᶜayyār* in der persischen Lyrik vor der Moghul-Periode völlig ausser Acht!).[12] Vf. sucht nun die Spuren weiter zurückzuverfolgen. Er zitiert Widengren, der "Tollheit" und "Raserei" ausgemacht hat schon in assyrischen Texten, wo diese Eigenschaft den "göttlichen" Helfern des

11 "Ecco come nella descrizione bediliana la natura diventa, per così dire, traslucida di realtà metafisiche pur senza simbolizzarsi, ma mantenendo la sua reale concretezza." (S. 190)

12 *ᶜayyār* kommt u..a schon bei dem perischen Dichter Sanā'ī (st. 1141) vor, neben ähnlichen outcast-Bezeichnungen wie *aubāsh* , *qallāsh*, sowie natürlich *rind* und *qalandar*.

Königs zugeschrieben werden (206). Der Text, in dem auch die Fähigkeit sich zu verwandeln fungiert, beschreibt offensichtlich Dämonen! Es erscheint daher sehr willkürlich, ihn ohne weiteres auf *ᶜayyār* zu beziehen und dann Parallelen aufzuzählen! Die Willkür geht weiter, wenn nun Vf. Gurgānīs Epos Wīs u Rāmīn (um 1050) als Bindeglied nennt, wo das Wort *yār* (aber nicht *ᶜayyār*!) im genannten (d.h. heisst wohl mittelpersischen) Sinn gebraucht werde. Auch bei Ṭabarī erscheinen die *ᶜayyār*, und zwar als nackt agierende Rebellen. Die *panakawan* der malaiisch-indonesischen Literatur dürften auf eine alte vorhinduistische Mythologie zurückgehen. "La corrispondenza di personaggi 'alla panakawan' del ciclo giavanese di Amir Amzah con quelli dell'analogo ciclo presente in Iran o in India è fuor di dubbio!" (209-210). Um das Phänomen zu erklären, sieht Vf. drei Möglichkeiten:

> a) Die javanesischen *panakavan* sind iranischen Ursprungs und auf die Adaptation von Amir Hamza zurückzuführen.
> b) Beide Typen, also *ᶜayyār* und *panakavan*, haben denselben Ursprung.
> c) Es handelt sich um getrennte Entwicklungen verschiedenen Ursprungs, die zufällig konvergieren im Typ des *panakavan*, wie er im Amir Amzah begegnet.

Nach der Diskussion eines Lösungsvorschlags von Rassers plädiert Vf. dafür, den gemeinsamen Ursprung in Indien zu suchen. Vf. denkt z.B. an die Marut, die sich männerbundartig zusammenschliessen und als Brüder oder Freunde Indras gelten. Auch die Inkarnation Vishnus in einer "hässlichen" Gestalt wie Vāmana führt Vf. als möglichen Katalysator an. "Die islamische Kultur mit ihrer starken Fähigkeit zur Entmythologisierung hätte so jene alten mythischen Zyklen – ursprünglich Ausdruck von religiösen Ritualen – umgewandelt in einfache Legenden, in einem Gebiet den *ᶜayyār*, im andern den *panakawan* der Periode der Pasisir zum Leben verhelfend" (212).

Abschliessend betont Vf., dass die *panakawan*, deren Vorbild (*ᶜayyār*) aus der Folklore stammt, in Malaysia wieder der klassischen Literatur angehören, mithin zu ihrem ursprünglichen Rang aufsteigen. So erscheinen *panakavan* und *ᶜayyār* als fernes Echo einer Gottesvorstellung, die auf dem Konzept Gott-Held beruht, umgeben von Figuren mit trickster-Zügen. In der letzten Fussnote stellt Vf. noch einmal die Parallelen zwischen Trickster und *ᶜayyār-panakawan* zusammen: "Wir erinnern u.a. an den Hang zum Betrug, den Zusammenhang mit bestimmten Tieren, namentlich dem Wolf, die clown-artigen Verhaltensweisen, die physische Deformiertheit, die manchmal initiatorischen, manchmal hexerhaften Züge in ihrem Handeln, die gelegentliche Selbstidentifikation mit dem höchsten Helden, d.h. Gott etc." Die Ausführungen zeigen im übrigen, so betont

Vf., die Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen Historikern und Phänomenologen.

Für den Aussenstehenden wirken diese Ausführungen zunächst eher wie wilde Spekulationen. Warum sollte hinter den soziologisch erklärbaren *ᶜayyār* mythische und halbgöttliche Wesen stecken? Viel wahrscheinlicher ist es, dass die von der Gesellschaft marginalisierten Aussenseiter sich selber verklärten, und was einmal Schimpfname seitens der Etablierten war, zum akzeptierten Epithet und schliesslich zum gruppeninternen Ehrennamen wurde.[13]

III. Poetische Anthologie

13. Sanā'ī ein Vorläufer Dantes? Beobachtungen zum (Epos) *Sair ul-ᶜibād*

Der Artikel bietet eine nützliche Inhaltsangabe des Epos und anschliessend eine erhellende Diskussion des Charakters des Werkes und seiner angeblichen Verwandtschaft mit Dantes *Commedia*. Nicholson und nach ihm Rypka haben das kurze *opus* ja bereits eine "Divina Commedia en miniature" genannt. Vf. zitiert zustimmend den (unlängst von Fanatikern ermordeten afghanischen Gelehrten) Majrūḥ, den Herausgeber des Textes, der sehr zu recht feststellte: "Nicholson kannte zweifellos die göttliche Commedia; aber hätte er dem Inhalt von *Sair al-ᶜibād* mehr Aufmerksamkeit gewidmet, hätte er dieses Urteil wohl nicht ausgesprochen, das uns übereilt erscheint; denn zwischen den beiden Werken gibt es weit mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten." Den Hauptunterschied sieht Vf. darin, dass der *Sair* gnostisch und damit symbolisch sei, die *Commedia* dagegen orthodox-allegorisch.

14. Erwägungen zu ᶜAṭṭārs *Tadhkiratu 'l-Auliyā'*

Vf. übersetzt und kommentiert die 15 Gründe für die Abfassung dieses Werkes in der von ᶜAṭṭār verfassten Einleitung – sehr nützlich! Vf. glaubt, dass auch die Zahl dieser Gründe symbolische Bedeutung habe: 7 "persönliche" und sieben "gemeinsame" Gründe, so wie am Schluss nochmals ein persönlicher. Diese Zählung stammt allerdings von Vf., man könnte durchaus auch anders zählen! Vorausgeht nämlich eine "sub-introduzione", in der auch schon Gründe genannt werden, die Vf. aber nicht mitzählt.

13 Vgl. mein "The Pious Rogue. A Study in the Meaning of *qalandar* and *rend* in the Poetry of Muhammad Iqbal", in: *Edebiyat* 4/1979, 43–64.

Der Hauptgrund ist ein frommes Anliegen: die Worte und Handlungen der Heiligen sollen in einer Zeit, der das Heilige abhanden kam, dieses wie ein Viatikum verfügbar machen.

15. Tradition und Innovation im Stil der Lyrik Jalālu'd-Din Rūmīs

Vf. will sich in diesen Beitrag darauf beschränken, einige Feststellungen über Form und Ausdruck zu machen, die ihm zufolge aus Rūmī, auch abgesehen vom spirituellen Gehalt, einen der originellsten Dichter der persischen Literatur machen. In einem einleitenden Passus trifft Vf. die Feststellung, dass Rūmī der poetischen Empfindung und ihrem unmittelbaren Ausdruck alles übrige unterordnet.[14] Er unterscheidet sodann zwei Typen von Ghaselen, die er "poesia grido" ("Dichtung [als] Schrei") und "poesia discorso" ("Dichtung [als] Diskurs") nennt (258). Neben der traditionellen Bildwelt verwendet Rūmī zahlreiche originelle Bilder, z.B. für das Entstehen und das Vergehen des Kosmos (Vf. gibt Beispiele).

Rūmī "sagt immer mit souveräner Freiheit alles, was in seiner Phantasie aufblitzt, die ebenso naiv wie oft auch verblüffend kompliziert ist (bei Mystikern häufig), ohne allzu viel nachzudenken über die Ausschmückung dieser Früchte der Phantasie mit den Fesseln ("pastoie") der traditionellen Rhetorik. (Die sehr raffinierten funktionalen Wortspiele bei Rūmī hat Vf. offenbar nicht wahrgenommen, s. Anm. 14.)

Dann bringt Vf. die kleine Elegie auf Sanā'ī, die eindeutig von einem früheren Dichter stammt und einem unbekannten Dichter gewidmet ist. Vf. weiss zwar, dass die Echtheit dieses Ghasels umstritten ist, nennt aber nicht den Dichter, den Sh. Ṣafā in seiner persischen Literaturgeschichte ja eindeutig identifiziert hat. Er ist viemehr der Ansicht, dass Rūmī dies Gedicht überarbeitet und damit zu seinem geistigen Eigentum gemacht hat.[15] Leider geht er auf den Inhalt nicht näher ein, so dass offen bleibt, was er an diesem kurzen Gedicht "stupe-

14 Das sollte allerdings nicht die Augen dafür verschliessen, dass Rūmīs Verse kunstvoll gebaut und voller meisterhafter, sinnhaltiger Wortspiele sind, vgl. meine Beiträge "Lautsymbolik und funktionales Wortspiel bei Rumi", in: In: *Der Islam* 51/1974, 261–281, und "'Speech is a Ship and Meaning the Sea': some formal aspects of the ghazal poetry of Rumi", in: A. Banani/ R. Hovanissian / G. Sabagh (ed.), *Eleventh Levi Della Vida Biennial Conference. Poetry and Mysticism in Islam. The Heritage of Rumi*. Cambridge (England) 1994, 44–69.

15 "Ma il suo stile è così inconfondibilmente gialaliano che vien da pensare che Gialalu'd-Din abbia riadattato qualche verso precendete rifondendolo in un componimento che è – a mio parere – senz'altro suo." (S. 260)

facente" findet. Stattdessen führt er gleich noch ein weiteres "Schrei-Ghasel" an, um dann Beispiele für das, was er "discorso" nennt, zu bringen. Er vergleicht Rūmī mit Jacopone da Todi, spricht aber Rūmī mehr Feinheit zu (262). Er räumt – und völlig zu Recht! – ein, dass im "mare magnum" seiner Poesie nicht alles gleichwertig ist. Häufig, vielleicht sogar in der Mehrzahl, sind Ghaselen, in denen, neben wahrhaft grossartigen Versen von unmittelbarer Gewalt, andere banale, schlampige (und nicht nur für den orientalischen Rhetoriker) stehen, die einem rein repetitiven uind nicht selten abstossenden Geschmack huldigen.

> Kommt, kommt, denn der Garten ist erblüht!
> Kommt, kommt, denn der Geliebte ist gekommen.

Was es hier freilich zu sehen gilt, ist die Funktion der Wiederholung – die übrigens ja auch eine anerkannte rhetorische Figur darstellt – zum Aufbau einer Mächtigkeitsstruktur bzw. zur Erzielung von Ekstase.[16]

Vf. führt ein Gedicht mit onomatopoetischen, scheinbar sinnlosen Vogelrufen an, deren Bedeutung er teilweise aufschlüsselt (266f.). Schliesslich betont er, dass Rūmī viel weniger Pantheist und viel stärker orthodox sei als seine Freunde meinen (267f.). Seine Gedichte sind dialogisch, nicht das kalte neuplatonische *hen* sondern der Freund, der Meister stehe im Mittelpunkt. Gleichzeitig nennt Vf. dieses Denken "islamisch vom reinsten Wasser" ("islamico della più bell'aqua") (269), während es doch mit Händen zu greifen ist, dass die quasi-Vergöttlichung des Freundes mit dem orthodoxen Monotheismus unvereinbar ist.

16. Niẓāmī von Ganja und die "Vielheit der Welten"

Auch hier begeht Vf. methodische Fehler, wenn er aus einem Koranvers schliesst, dass es dem Menschen möglich sei, den Kosmos zu durchdringen, oder vor allem dann das Wort *jihān* mit Universum übersetzt, während es doch nur "Welt" bedeutet. Da wo die Rede von "zwei Welten" ist, sind also nicht zwei Universen gemeint, sondern die dem mittelalterlichen Islam vertrauten "zwei Welten", d.h. die sichtbare und die unsichtbare.

16 Vgl. mein "Ecstasy and Order. Two Structural Principles in the Ghazal Poetry of Jalalo'd-Din Rumi", in: L. Lewisohn (ed.): *The Legacy of Medieval Persian Sufism*. London & New York, o. D., 61–74.

17. Philosophisch-ethische Aspekte im Werk Niẓāmīs.

Hier weist Vf. zurecht darauf hin, dass Niẓāmī im Alexanderbuch Mirakulöses rational erklärt, z.B. den Spiegel, aber auch den Besuch der Höhle, wo in grauer Vorzeit Kai Khusrau verschwunden war und deren geheimnisvolles Licht bei Niẓāmī als ein noch brodelnder Schwefelvulkan erklärt wird (S. 304 – gegen die alchimistische Auslegung bei Cl. Kappler u.a). Warum Vf. diesen Aspekt als ulyssisch ("aspetti ulissidi, protoscientifici") bezeichnet, bleibt mir allerdings dunkel. Von dem sehr klaren ethischen Engagement dieses Dichters, z.B. in bezug auf Gewaltlosigkeit und die Würde der Frau, spricht Vf. allerdings nur sehr allgemein: Bahram wandelt sich vom sakralen König zum ethischen Souverän des Islam, zerstört aber bei Niẓāmī nicht die Feuertempel, (das tut vielmehr Alexander der Grosse zu Beginn seiner Laufbahn in Niẓāmīs Roman), sondern übergibt die sieben Pavillons den Priestern. Schirin wird, wie Vf. zurecht feststellt, Wīs gegenübergestellt, die allerdings – hier irrt Niẓāmī, und Vf. korrigiert ihn nicht – ihrem Freund Rāmīn treu bleibt, und um seinetwillen Schande auf sich nimmt, schliesslich aber ebenfalls durch die Heirat mit Rāmīn rehabilitiert wird.[17] In Schirins Warten auf die Ehe besteht in der Tat ein "islamischer" Zug dieses Epos. Gleichzeitig ist sie in ihrer Würde und Unabhängigkeit aber durch und durch unislamisch, wie schon Bertels unterstrichen hat, Vf. jedoch völlig unterschlägt. Auch auf die monogame Einstellung Niẓāmīs weist Vf. hin (die allerdings gerade in den Erzählungen der sieben Prinzessinnen wiederholt auf der Strecke bleibt).

Voll zustimmen kann man der abschliessenden Feststellung dieses Artikels: "Niẓāmī gelingt es auf bewundernswerte Weise, das Schöne der glanzvollen vorislamischen (vormonotheistischen) Tradition mit dem Guten des islamischen Ethos zu verschmelzen (und an anderer Stelle habe ich gezeigt wie vollkommen diese Verschmelzung auch im ästhetischen Bereich geglückt ist)." Abschliessend schlägt Vf. vor, Niẓāmī (und nicht, wie mehrfach geschehen, Firdausī!) als den Dante Irans zu bezeichnen und bedauert, dass im heutigen Iran andere Dichter wie Firdausī, Saᶜdī und ᶜUmar Khayyām (er vergisst Hafis) eher als Niẓāmī als nationale Aushängeschilder verwendet werden.

17 Vgl. mein "Die Liebesvorstellungen im persischen Epos Wis und Ramin", in: *Asiatische Studien* 33/1979, 65–98.

18. Sinnliches und Übersinnliches in der Dichtung des Hafis

In Anlehnung an Rückert und Schaeder sieht Vf. in Hafis den Meister einer Verschränkung beider Ebenen. Er weist darauf hin, dass die Sicht Konsequenzen hat für die Übertragung und konfrontiert vier verschiedene Versionen des berühmten Ghasels vom "Schönen Türken" ("Trüge der Schiraser Türke mein Herz in seiner Hand davon"), nämlich seine eigene, jene von William Jones, von Italo Pizzi und von Gianroberto Scarcia, wobei er merkwürdigerweise der letzteren den Vorzug gibt, weil sie dieser Verschmelzung am besten gerecht werde. In meinen Augen ist sie dagegen viel zu ungenau und häufig von willkürlichen Freiheiten durchsetzt, die den Sinn des Originals abschwächen oder gar entstellen.

19. Bemerkungen über den Kreislauf des Seins bei Ibn ᶜArabī (1165-1240)

Vf. möchte hier einerseits die Zirkularität des Seins im Denken Ibn ᶜArabīs herausarbeiten, andererseits seine These, dass Ibn ᶜArabī kein Pantheist und auch kein Vertreter der neuplatonischen Emanationslehre sei, untermauern. Zu diesem Zweck liefert er eine kommentierte Übersetzung einiger kurzer Passagen aus den *Futūḥāt* (aus den Kapiteln 47 und 48). Vorweg aber zitiert er einen "unveröffentlichten Gedanken" (wohl aus seinem Tagebuch) aus dem Jahr 1946, den er immer noch für gültig hält; darin ist davon die Rede, dass der Mensch die Zirkularität des Seins physisch empfinde, weil ja sein Denken im runden Kopf stattfinde, sowie, dass der Körper, der ja ein "geschlossenes System" sei, uns dazu verleite, in solchen Systemen zu denken. Der Gedanke dürfte aus der Gestaltpsychologie stammen – man würde ihn dort wohl als ein Beispiel für psychophysische Isomorphie sehen –, wird dadurch aber nicht überzeugender.

Im ersten Passus heisst es tatsächlich "jede Sache und jedes Sein ist ein Zirkel, der zurückkehrt zu dem, was er anfangs war und Gott der Erhabene hat für jedes Wesen eine Stufe in seinem Wissen festgesetzt." Damit ist nun aber, wie der folgende Text zeigt, ganz einfach der Kreislauf der seelischen Existenz vom Ursprung hinunter in die Welt und zurück zum Ursprung gemeint. Eine Stimme im Menschen lockt, so Ibn ᶜArabī, ständig zu dieser Rückkehr, so wie die Erinnerung an die Heimat die Sehnsucht nach ihr erschafft. Dann kommt die Reue über seine bösen Taten, doch Gott verzeiht ihm und verwandelt sie in gute etc., mit langem Koranzitat. Dieser Passus enthält also nichts Spezielles.

Der nächste Passus, überschrieben "Göttliches Mysterium" betont, dass nur Menschen und Dschinnen (*ath-thaqalān*) keinen festen Standort (*maqām*), sondern einen Weg und ein Ziel haben, Engel, Tiere, Pflanzen, Mineralien dagegen

nicht. Hier gebe es jedoch unauflösbare Widersprüche, die kein Verstand sondern nur ein prophetisch offenbartes Wissen lösen könne. Die Engel haben aber insofern eine Aufwärtsentwicklung (*taraqqī*) wie wir, freilich nur im Wissen, als Adam sie "die Namen" gelehrt hat.

Die Seelen der Menschen, Dschinnen und Tiere haben zwei Fähigkeiten, eine zu handeln und eine zu erkennen. Menschen und Dschinnen haben ausserdem noch die Fakultas des Denkens (*mufakkira*). Der Mensch hat kraft dieser Fähigkeit quasi göttliche Kompetenzen, wie sie nicht einmal die Allvernunft und die Universalseele besitzen. Er kann damit zum vollkommenen Menschen werden. Alles das entwickelt Ibn ᶜArabī in ständiger Polemik gegen Unwissende, Unbelehrbare etc.

Der nächste Passus ist wiederum "Göttliches Geheimnis" überschrieben. Darin betont Ibn ᶜArabī zunächst nochmals, dass nur "Herzbesitzer" (*aṣḥāb al-qalb* entspricht dem persischen *ahl-i dil*!) diese Dinge richtig erkennen. Alsdann die Veränderbarkeit und Vielgestalt des Gesetzes: Es wird entsprechend den "Zuständen" (*aḥwāl*) variiert. Daher gibt es auch im Koran die Abrogation. Es ändern sich also die Beziehungen (*nisab*) zwischen Mensch und Gott je nach Situation. Die Situation ändert sich mit der sich ändernden Zeit (Beispiel: die Jahreszeiten). Die Zeiten ändern sich gemäss den Bewegungen (Gottes beim Erschaffen). Die Bewegungen ändern sich mit den Richtungen (*tawajjuhāt*), z.B. der Sonne, des Mondes; die Richtungen wechseln mit den Zwecken (*maqāṣid*). Der Wechsel der Zwecke folgt dem Wechsel der Manifestationen (*tajalliyāt*). Gott manifestiert sich nie zweimal oder zwei Personen in gleicher Gestalt. Die Manifestationen wechseln mit dem Wechsel der Gesetze. Einem Ashᶜariten erscheint Gott anders als seinem Gegner etc. Hier schliesst sich der Kreis, den daher Vf. graphisch darstellt (so vielleicht auch im arabischen Text). Jeder Punkt in diesem Kreis kann also Anfang, Mitte oder Ende sein. Ibn ᶜArabī verweist auf einen ähnlichen Beziehungsring, den er in *at-Tadbīrāt al-ilāhīya* behandelt hat: "Die Welt ist ein Garten, dessen Zaun der Staat ist. Der Staat ist die Autorität (*sulṭān*), beschützt von der Tradition (*sunna*). Die Tradition ist die gerechte Herrschaft des Königs. Der König ist ein Hirt, den ein Heer schützt. Das Heer sind Helfer, von Geld unterstützt. Das Geld ist eine göttliche Vorsorge, welche die Untertanen sammeln. Die Untertanen sind Knechte, die die Gerechtigkeit zusammenhält. Die Gerechtigkeit ist der Brauch, in welchem das Heil der Welt

liegt, die Welt ist ein Garten etc."[18] Vf. erläutert diesen Text in 33 Anmerkungen und schliesst dann mit einigen "conclusioni":

Ibn ᶜArabi erscheint ihm als Mittler zwischen Theologie und Philosophie (hinzuzufügen wäre: und Mystik, denn er verschmilzt alle drei) einerseits, zwischen avicennischer und averroischer Philosophie anderseits. Dies gelingt ihm mit einer mathematischen, auf die Begriffe von Kreis und Punkt gestützten Sprache (aber die übersetzten Texte machen davon ja kaum Gebrauch, das Bild von Kreis und Punkt hat ja noch nichts mit mathematischem Denken zu tun!). Dass Ibn ᶜArabī Averroes nahe steht, stützt Vf. wieder mit dessen – vermeintlicher – Rückweisung der Emanationslehre, sowie mit der berühmten Begegnung zwischen Averrroes und dem jugendlichen Ibn ᶜArabī, von der er selber, mit schaudern machender Kälte und Arroganz, in den *Futūḥāt* berichtet. Vf. hat diesen kurzen Bericht dankenswerterweise ebenfalls übersetzt und hier eingefügt. Freilich, wenn Vf. gegen Ende feststellt, "der Kreis dreht sich weiter" sei die Essenz der ganzen Philosophie von Ibn ᶜArabī, so ist das eine arge Simplifizierung, namentlich wenn man die glänzende Darstellung seiner Gedankenwelt in Corbins "L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi" vor Augen hat. Abschliessend zitiert Vf. einen Passus aus der Einleitung einer vorkritischen Schrift Kants "Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen", wo Kant dafür plädiert, im Bereich der Metyphysik mathematische Grössen und Begriffe zu verwenden. Genau das habe Ibn ᶜArabī getan. Zu sehen ist davon aber im obigen Artikel so gut wie nichts.

In diesem letzten Kapitel des Bandes behauptet Vf. en passant, der unbekannte Erfinder des Diktums "les extrèmes se touchent" sei ein Vorläufer der modernsten philosophischen und wissenschaftlichen Theorien, denn dieses Diktum setze als Umfeld und Gegenstand unseres gesamten Denkens einen gekrümmten geistigen Raum voraus (354). Dieser Schluss ist typisch für Vf. spekulationsfreudige, einfallsreiche, aber oft auch zu anfechtbaren Schlüssen gelangende Denkweise. Denn ganz sicher hat das Diktum nichts mit einstein'scher Physik zu tun, wie diese ja auch wiederum nicht von einem "mentalen", sondern vom physikalischen Raum (des Weltalls) redet.

Die Zusammenfassungen machen die beeindruckende Weite des Horizonts von Bausani deutlich. Dass ihm Fehler unterlaufen sind und diese hier genannt

18 Der Ursprung dieses Beziehungsrings, der hier aber durch störende Zusätze verdorben scheint, ist sehr wahrscheinlich antik, leider erinnere ich mich nicht, wo ich etwas Ähnliches gelesen habe.

wurden, soll nicht die Nützlichkeit dieses Bandes infrage stellen. Ein grosses Verdienst kommt den Herausgebern zu, sowohl jenen der Reihe (M. Mancini, L. Milone, F. Zambon), wie insbesondere dem Betreuer des vorliegenden Bandes, M. Maurizio, alle an der Universität Bologna. Es gehört Mut und der Wille zum Dienst an der Sache, Bereitschaft zum Einsatz von Zeit und Kraft dazu, um solche Sammelbände zu realisieren. Bausanis Grösse, aber auch seine Schwächen werden durch diese Publikation deutlich. Wer ihn kannte, hört ihn reden, sieht ihn vor allem reden, mit imposanten Gesten, Allüren, die manchmal fast an einen Magier erinnerten, aber auch der Fähigkeit, sich selber zurückzunehmen mit jener in ein selbstironisches Lächeln gehüllten Bescheidenheit, die sich am Schluss so vieler Beiträge manifestiert.

Lehrreich und anregend sind alle Artikel. Bewundernswert ist der weite Blick, die Zusammenschau und Kombinationsgabe, basierend auf weitgefächerter Quellenkenntnis in z.T. ganz abgelegenen Sprachen wie Chinesisch, Bengali, Malaiisch, Indonesisch. Freilich, wenn Vf. den Leser in solche Fernen entführt, wird es zwar immer spannender, gleichzeitig aber spürt man, wie beim Höhenflug der Boden unter den Füssen entgleitet. Ist das persische Ghasel von einer lyrischen Form der T'ang-Dichtung beeinflusst oder hat es seinerseits bei dieser den Monoreim inspiriert?

Vf. hat häufig Fachliteratur verarbeitet, zitiert sich aber auch gern selber. Besonders nützlich sind Inhaltsangaben und Übersetzungen wie z.B. die Inhaltsangaben zu einigen enzyklopädischen Werken der arabischen Literatur oder die aus den "Mekkanischen Eröffnungen" (*al-Futūḥāt al-Makkīya*) des Ibn ᶜArabī übersetzten Passagen, oder die Zusammenfassung von Sanā'īs kleinem persischen Versepos "Reise der Gottesknechte an den Ort der Rückkehr" (*Sair al-ᶜibād ilā l-maᶜād),* Verse Bedils, des Meisters des indischen Stils, und das berühmte Hafis-Ghasel vom schönen Türken. Dass jeder einzelne Artikel zu neuem Fragen provoziert, erhöht den Reiz und den Wert dieser Aufsatzsammlung.

J. Christoph Bürgel

BEHUNIAK, James Jr.: *Mencius on Becoming Human*. Albany, NY: State University of New York Press, 2005. xxviii, 186 pp. ISBN 0-7914-6229-3.

In Studien zum Buch *Menzius*, den kompilierten Aussprüchen und Gesprächen des Meisters Meng 孟子 (latinisiert Menzius), wird der zentrale Begriff *renxing* 人性 oft mit "menschlicher Natur" übersetzt. Dies geschehe zu oft und

überdies ungerechtfertigt, meint James Behuniak Jr. (Sonoma State University) in seiner Studie, welche das Resultat seiner überarbeiteten Dissertation (2002 am Philosophiedepartement der Universität Hawai'i in Manoa unter Roger T. Ames) darstellt. Darin wendet sich Behuniak gegen eine essentialistische und ahistorische Auslegung von *renxing*. Wie der Titel der Studie prägnant und zugleich provokativ anzeigt, möchte er den Begriff im Sinne einer "Neigung" (disposition) fassen.[1] So entsteht ein prozessuales und kontextuelles Verständnis des Menschen und, folgerichtig, auch dessen Kontextes. Behuniak folgt damit in weiten Teilen der Lesart klassischer konfuzianischer und daoistischer Philosophie, wie sie Ames lehrt, mit dem er kürzlich in Beijing eine Aufsatzsammlung zum *Menzius* herausgegeben hat.[2] Gleichwohl präsentiert Behuniak eine eigenständige Perspektive, welche in sinologischen wie philosophischen Kreisen auf Interesse stossen sollte.

Behuniaks These wird in der Einführung dargelegt: *xing* 性 bezeichne im *Menzius* keine von allen Menschen geteilte, generische "Natur" und könne somit nicht abstrahiert vom Prozess und vom Ort des Heranwachsens dieser Menschen betrachtet werden. Vielmehr deute dieses Wort auf eine Neigung hin, welche in einem Transaktionsprozess inmitten von lokalen Bedingungen entstehe. Dieser Prozess wiederum bewirke etwas jeweilig "ästhetisch Besonderes" (S. xvi). Diese Neigung ist also keinesfalls anfänglich festgesetzt. Sie unterliegt nicht nur den konkreten Umständen, sondern auch einer Art Spontaneität, welche Behuniak ausführlich beschreibt (S. 5–14).

Die These stützt sich auf zwei Pfeiler. Zum einen finden im *Menzius* oft botanische Metaphern Verwendung wie die bekannten "vier Sprosse" (*siduan* 四端), aber auch die "Wurzel" (*ben* 本), das "Durchbrechen des Erdbodens" (*da* 達), die "Nährung" (*yang* 養), die "Lebensspanne" (*sheng* 生) und das "zur Frucht Gelangen" (*shi* 實). Auch vergleicht Meister Meng die Selbstkultivierung des Menschen mit dem Wachstum eines Baumes. Entsprechend beginnt Behuniak, indem er seine eigene Reise nach Zouxian, des Meisters Heimatstadt, und im Besonderen einen bestimmten Baum auf dem Tempel-

1 Die Übersetzung des englischen Begriffes "disposition" ins Deutsche ist verfänglich. Ich wähle hier den Terminus "Neigung", da Behuniak selbst an einigen Stellen von "proclivity" spricht und da seine Ausführungen am ehesten diese Bedeutung anzeigen, etwa wenn er François Jullien und dessen Übersetzung von *shi* 势 als engl. "propensity" (im franz. Original "propension") heranzieht (S. 4–5). Siehe: François Jullien, *La propension des choses: Pour une histoire de l'efficacité en Chine*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

2 Roger T. Ames und James Behuniak Jr. (Hg.), *Mengzi xinxing zhi xue* 孟子心性之学点. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2005.

gelände in Erinnerung ruft. In Schriften wie dem *Buch der Lieder* (*Shijing* 詩經) und dem *Zhuangzi* 庄子 findet Behuniak schliesslich weitere Argumente, weshalb botanische Metaphern im klassischen China einer prozessualen und kontextuellen Leseart bedürfen. Zum andern zieht Behuniak ein Textdokument aus den Funden von 1993 in Guodian heran, welches seit 2002 zugreifbar ist. In Behuniaks Übersetzung lautet der Titel dieses Dokumentes: *Dispositions Arise From Conditions* (*xing zi ming chu* 性自命出). Behuniak bezieht sich dabei auf mehrere chinesische Gelehrte und folgt insbesondere Pang Pu 龐樸, der *xing* metaphorisierend einer "Lokomotive ohne Geleise" gleichsetzt (S. xix). Auch dieser Pfeiler lässt laut Behuniak wenig Zweifel übrig, *xing* als Prozessbegriff zu fassen (S. 82).

Behuniak betont also die Wichtigkeit der Umstände, in welchen der *Menzius* entstand. Dies veranlasst ihn, sich – nicht ohne Ironie – als konservativer Interpret zu bezeichnen:

> To those accustomed to a more generic reading of human development in the *Mencius*, the argument ahead might be anticipated as radical. I feel, however, that what follows is the more conservative reading. To read the notion of human development as end-driven in the *Mencius* is to present Mencius as a truly revolutionary theorist of "human nature" in classical China. I am not prepared or inclined to argue such a radical interpretation. The following assessment is more modest. I maintain that Mencius is working within the parameters of certain commonly held assumptions: assumptions about botanical growth, transformation, development, and about the behavior of "configurative energy" (*qi* 氣). (S. xx)

Behuniak spricht hier die Frage an, die sich bei jeder Beschäftigung mit einem Text stellt: Wie ist der *Menzius* zu lesen? Sie kann verschieden gestellt werden und drückt je nach dem verschiedene Vorverständnisse aus. Diese Vorverständnisse sind hermeneutisch unumgänglich und finden sich bei jeder Interaktion mit einem Text, sind jedoch augenfälliger, wenn dieser Text durch sprachliche und zeitliche Distanz markiert ist. Mit Blick auf Behuniaks Studie über den *Menzius* lohnt es sich, die obige Frage anhand zweier Spannungsfelder zu differenzieren. Dadurch sollen nicht nur Behuniaks Vorverständnisse, sondern auch seine Antwort auf die Frage, wie er den *Menzius* zu Beginn des 21. Jahrhunderts liest, auf einer Art fiktivem Reissbrett verortet werden.

Das eine Spannungsfeld lässt sich an der Intention, mit welcher man an den Text herantritt, festmachen. So kann die Intention, also das Ziel der Beschäftigung mit dem *Menzius*, entweder in der Ergründung und Beschreibung der tatsächlichen Absichten des Meisters Meng liegen, so wie er sie damals gemeint

hat. Ein solches Herantreten an den Text ist jedoch hermeneutisch ein Ding der Unmöglichkeit, weil man weder die seither vergangene Zeit zurückdrehen noch sprichwörtlich in die Haut des Meisters schlüpfen kann. Der Anspruch dieser Intention artikuliert sich denn auch zumeist als anzunähernde Leitvorstellung. Oder – dies ist der entgegenstehende Pol des Spannungsfeldes – man beschäftigt sich mit dem *Menzius* mit dem Ziel, seine Bedeutung für die heutigen Umstände und Anforderungen zu erschliessen. Man eignet sich, sozusagen hermeneutisch "korrekt", den Text an. Doch damit einher geht die Gefahr, dass bei einer unbedachten oder übertriebenen Aneignung am Ende nicht viel vom Meister und seinem Text übrig bleibt. Mit anderen Worten: Man instrumentalisiert den Text und verharrt in der Explizierung eigener Überlegungen.

Das zweite Spannungsfeld betrifft die Methode. So kann der *Menzius* anhand dessen eigenen Theorien und Begrifflichkeiten gelesen werden. Gerade bei der Interpretation eines Textes in einer Fremdsprache führt dies oft zur Schaffung und Verwendung eines neuen oder ungewohnten Vokabulars. Aus Gründen hermeneutischer Unmöglichkeit ist jedoch auch dieses Vorgehen nur als anzunähernde Leitvorstellung praktikabel; man kann seine eigenen Theorien und Begriffe nicht einfach zur Seite legen, sich nicht aus ihnen hinausdenken. Sogar die Betonung von "Theorien und Begriffen" müsste man problematisieren, gälte es vielleicht doch bei der Beschäftigung mit dem *Menzius* auch eine solche abzustreifen. Ein entgegenstehender, zweiter methodischer Ansatz legt zunächst eine eigene Theorie und Begrifflichkeit fest, mittels derer in der Folge der *Menzius* gelesen wird. In der Praxis wird dabei oft Anlehnung bei ausformulierten Philosophien gesucht, die man als eigen empfindet. Warum aber beispielsweise Hegel oder Kant eigener sein sollen als Meister Meng, ist gemessen an der Anzahl von Interpretationen zu diesen Denkern und an der zwingend ebenfalls vorliegenden hermeneutischen Distanz zumindest nicht offensichtlich. Auch wenn dabei in einem zweiten Schritt untersucht wird, inwiefern die gewählten Theorien und Begriffe dem Untersuchungsgegenstand gerecht werden oder eben nicht gerecht werden, läuft man Gefahr, dass Aspekte von vornherein verdeckt bleiben. Das Eigene kann wiederum überhand nehmen. Im Extremfall entdeckt man im vorliegenden Text nicht mehr als sich selber, oder gegebenenfalls Hegel oder Kant.

Intention und Methode unterliegen demzufolge ähnlichen Spannungen. Bei beiden muss sich die Interpretin oder der Interpret entscheiden zwischen einer hermeneutischen Unmöglichkeit, welche auf das Fremde (das Anzueignende) abzielt und das Eigene zu übersehen neigt, und einer Instrumentalisierung des Textes, welche das Eigene in den Vordergrund stellt und das Fremde zu ver-

drängen droht. Trotz dieser Gemeinsamkeit der zwei Spannungsfelder ist zwischen Intention und Methode zu unterscheiden, findet man im wissenschaftlichen Diskurs doch jede der vier Kombinationsmöglichkeiten. Wichtig ist es, dass die Entscheidungen und damit auch die Vorverständnisse bewusst thematisiert werden. James Behuniak tut dies. Aber, wie verortet er sich selber auf dem soeben erstellten Reissbrett?

Bezüglich Intention lässt sich festhalten, dass es Behuniak nicht daran gelegen ist herauszufinden, was Meister Meng wirklich gemeint hat. So bezeichnet er seine Studie als eine Interpretation, die ein widerlegbares Argument präsentiert (S. xxvii). Es geht ihm also nicht um die eine wahre Interpretation des *Menzius*, sondern eher um eine Herausforderung an all jene, welche trotz der archäologischen Funde aus Guodian einen essentialistischen, ahistorischen Begriff von *xing* nicht aufzugeben bereit sind. Behuniak arbeitet also hermeneutisch sorgfältig. Umso mehr befremdet jedoch sein teils starker Ton. So leitet er seine Sätze oft ein mit: "für Mengzi", "Mengzi meint", "Mengzi versteht", etc. Behuniak könnte einräumen, dass er sein Argument lediglich mit Überzeugung vorträgt und deshalb zu solchen Formulierungen neigt. Ebenso möglich ist es aber, dass sein hermeneutisches Bewusstsein ob des eigenen Argumentes teilweise in den Hintergrund tritt.

Auch wenn Behuniak demnach nicht gänzlich in die Haut des Meisters Meng zu schlüpfen gedenkt, so doch zumindest in dessen historischen Kontext. Insofern schlägt er bezüglich Intention einen Mittelweg ein. Genau darin liegt, will man der Einschätzung auf der Buchrückseite glauben, eine bedeutsame Leistung der Studie, die nämlich beides sein möchte: "sensitive to the details of historical context and contemporary in its philosophical implications". Dieser Mittelweg scheint zweifelsohne plausibel. Doch inwiefern gelingt Behuniaks Studie dies? Wie erwähnt fügt Behuniak dem *Menzius* behutsam textlichen und philosophischen Kontext hinzu, insbesondere im ersten Kapitel (The Cosmological Background). Dieser Aspekt der Studie überzeugt. Etwas kritischer fällt das Urteil mit Blick auf die philosophischen Auswirkungen auf die heutigen Umstände und Anforderungen aus. Hier greift die Studie zu kurz, und es spricht Bände, dass Behuniak die Frage, wie wir den Meister heute verstehen und wie wir von ihm lernen können, erst im Nachwort explizit aufwirft (S. 130). In der Einleitung benennt er zwar Bedeutungsräume, welche die Lektüre des *Menzius* in der heutigen Welt füllen kann:

> The wisdom of the *Mencius*, as I understand it, speaks quite audibly to the intelligent reader who has an interest in ordinary human occupations such as raising a family, cultivating a character, and improving the conditions under which people live. (S. xxviii)

Es sind denn auch diese Themen, die Behuniak in den weiteren Kapiteln vertieft: Um die Bedeutung und Funktion von *xin* 心, das er konventionell mit "heart-mind", häufiger jedoch weniger konventionell mit "feeling" übersetzt, dreht sich das zweite Kapitel (The Role of Feeling). *xin* (wie auch *xing*, mit dem es in engem Bezug steht) werde im Verlauf der Charakterbildung zunehmend angereichert, indem "Inneres" (*nei* 内) und "Äusseres" (*wai* 外) relativ zum jeweiligen Kontext "integriert" (*cheng* 誠) werde (S. 45–46). Ein für den *Menzius* besonders wichtiges Gefühl ist die "familiäre Zuneigung" (*qin* 親), welche Behuniak im dritten Kapitel (Family and Moral Development) ins Zentrum rückt. Zahlreiche Bezüge zu biologischen Metaphern des Prozesses und der Kontextualität untermauern dabei wiederum Behuniaks Argumentation. All dies bereitet die Leserin und den Leser auf das vierte Kapitel (The Human Disposition) vor, wo Behuniak ausführlich auf seine These eingeht, der zufolge *xing* als Neigung verstanden im Menzius auf ein qualitatives Menschwerden hindeute, dessen "Wert" (*gui* 貴) sich daran bemesse, dem eigenen Kontext "möglichst viel abzugewinnen" (*jin* 盡) (S. 98–99). Ein bedeutender Teil dieses Kontextes seien die Beziehungen, die man unterhalte, und insbesondere die Familie, in die man hineingeboren werde. Im letzten Kapitel (Advancing the Human Way) wirft Behuniak einen Blick auf die sozialen, politischen und ökonomischen Bedingungen, welche dem eigenen "Bestreben" (*zhi* 志) Grenzen setzen.

Behuniak bleibt aber stets auf einer grundlegend philosophischen Ebene und wird, was die Auswirkungen auf die heutigen Umstände und Anforderungen angeht, nicht konkret. Der Titel seines Buches *Mencius on Becoming Human* zeigt dieses Grundlegende an: Es geht um nicht weniger als ums Menschwerden. Eine neuartige Perspektive auf die Frage, was es bedeutet Mensch zu sein (oder eben Mensch zu werden), ist ohne Zweifel von Interesse für gegenwärtige philosophische Diskussionen. Dennoch wäre es hilfreich gewesen, wenn Behuniak diese Perspektive anhand einem der angesprochenen Bedeutungsräume durchbuchstabiert hätte. So bleiben am Ende einige Fragen offen: Soll der *Menzius* heute als eine Art Familienethik gelesen werden? Oder liefert er gar Argumente für einen auf der Familie basierenden politischen Konservativismus? Oder spielt das Projekt der Selbstkultivierung etwa auf religiöse Bedürfnisse an? Wo genau entfaltet der *Menzius* seine argumentative Kraft heute? Behuniak bleibt

eine Antwort auf diese Fragen schuldig, und dies hängt vielleicht mit seiner Position bezüglich des zweiten Spannungsfeldes auf dem Reissbrett – der Methode – zusammen.

Denn Behuniak beschreitet, was die Methode betrifft, keinen Mittelweg, sondern versucht, den *Menzius* mittels dessen eigener Begrifflichkeit zu lesen. Dabei geht er aber keineswegs hermeneutisch naiv vor und formuliert zwei Kriterien, die sein Unterfangen leiten (S. xxii–xxiii): Das erste Kriterium misst den Grad der Konsistenz zwischen den gewählten Übersetzungen und den Annahmen der klassischen chinesischen Philosophie. Das zweite Kriterium prüft die Kohärenz und Konsistenz eines Textes, wenn dieser durch ein so gewonnenes Vokabular betrachtet wird. Letzteres betreffend fügt Behuniak selbst einen Vorbehalt hinzu:

> Of course, the hazard is that the coherence brought to this text will be more the coherence between English words in my head and less the coherence between Chinese words in the *Mencius*. I consider this danger to be unavoidable, no matter how careful one is. The risk of reading oneself into the tradition is significantly lessened, however, if the first criterion for adequacy in treatment is taken seriously. In what follows, I make every effort to read the *Mencius* as a text in context. (p. xxvii)

Ob das Risiko durch das erste Kriterium tatsächlich reduziert wird, scheint aber fraglich, da die Formulierung der Annahmen der klassischen chinesischen Philosophie, gegenüber welchen die gewählten Übersetzungen auf ihre Konsistenz hin geprüft werden sollen, ebenso auf Übersetzungsleistungen beruht.

Die von Behuniak bevorzugte Methode, den *Menzius* sozusagen "on its own terms" zu lesen, spiegelt sich auch in den an einer Hand zählbaren Verweisen auf Philosophen wie Dewey oder Whitehead. Dass Behuniak solche Verweise unterlässt, kann indessen nur willentlich sein, ist er doch von Hause aus Philosoph. Nun, auch wenn Verweise auf vermeintlich eigene Theorien und Begrifflichkeiten wie oben erwähnt andere Gefahren bergen, so erlauben sie es, Anhaltspunkte hin zu einer Horizontverschmelzung zwischen Autor und Leserschaft zu setzen. Hätte Behuniak vermehrt solche Anhaltspunkte offen gelegt, dann fiele es eventuell auch einfacher, die philosophischen Implikationen seiner Studie zum *Menzius* in der heutigen Welt zu verorten.

Diese Bemerkungen – einer Buchbesprechung entsprechend wohl eher allzu kritisch ausgefallen – sollen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der von Behuniak eingenommene Blickwinkel auf den *Menzius* für die Sinologie bedeutsam und für die Philosophie überaus anregend ist. Da jede Buchbesprechung nur eine Teilbeleuchtung leisten kann, so standen hier bei gleichzeitiger Ver-

nachlässigung zahlreicher inhaltlicher Aspekte lediglich die intentionalen und methodischen Vorverständnisse des Autoren im Vordergrund. Nichtsdestotrotz, Behuniak legt eine stringent argumentierte und in virtuosem Englisch verfasste Studie vor, deren Betonung auf Prozess und Kontextualität in der *Menzius*-Forschung Beachtung verdient und deren Bedeutung für die heutigen Umstände und Anforderungen noch weitere Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte.

Ralph Weber

ESPOSITO, Anna Aurelia: *Cārudatta: Ein indisches Schauspiel.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004 (*Drama und Theater in Südasien*, 4, hg. v. Heidrun BRÜCKNER).

The present monograph is the first result in book form of the project involving the preparation of critical editions of all the so-called Bhāsa plays initiated by Heidrun Brückner. The first editions of these plays by Gaṇapati Śāstrī date from the twenties of the last century. Most of these editions are based on only one or two manuscripts and are hardly critical. This situation is to be regretted especially if one takes into account the role the Bhāsa plays, rightly or wrongly, play in the reconstruction of the early history of Sanskrit drama. As said, one of the tasks of the Bhāsa project was to collect all the available manuscripts and to prepare critical editions of the plays. For the present edition four manuscripts were available, one of which (TR2) is the same as *ka* used earlier by Gaṇapati Śāstrī. The other manuscript used by Śāstrī, *kha*, has not been found again. Among the four manuscripts it is possible to distinguish two groups (TP and TR2 and Ma and TR1). Otherwise, however, the tradition represented by them is fairly homogeneous and therefore possibly of recent origin. It cannot be sufficiently stressed that the edition is as far as I know the first really critical edition of a South Indian drama text which includes Prākrit. As such it allows us for instance to see a type of textual variation we hitherto did not know existed, namely the substitution within the South Indian tradition itself of so-called Old Śaurasenī forms (e.g. *tuvaṃ*) by Classical Śaurasenī forms (*tumaṃ*; actually a Māhārāṣṭrī form). The edition is followed by a careful discussion of some of the more significant variant readings (157–240) and a fully annotated German translation (241–294). On p. 295-316 spelling errors found in the manuscripts are presented which had not been included in the already dense critical apparatus.

The book contains an exhaustive treatment of the Prākrit not just of the *Cārudatta* but of all the plays concerned (31–83) with reference to the Prākrit grammars by Pischel (1900) and Printz (1921).

Among the Bhāsa plays (the author rightly prefers to use the label "Trivandrum plays" given the uncertainty of Bhāsa's authorship of the plays) the *Cārudatta* takes in a special position because of its relationship to Śūdraka's *Mṛcchakaṭika*. The book therefore opens with a synopsis of the past discussions on that topic though the author, as she herself admits, has little new to contribute to it. By its careful, judicious presentation and discussion of all the material available the present book is a landmark in the history of the study of the Trivandrum plays as well as of South Indian dramas in general.

Below follow a few critical remarks and queries concerning details of the translation and interpretation. *paḍivassaa* in I.0.8 and 0.42 is translated as neighbour (< *prativasyaka*; note the v.l. *paḍivessaa* in 0.42). Earlier, the word, or rather its variant *vaḍivassaa* (< *varivasyaka*), was interpreted to mean servant (see p. 82). In that connection it should be noted that while the context of 0.42 is not specific enough, the one of 0.8 seems rather to require the meaning "servant", that is to say, it is not clear, at least to me, how neighbours would fit in here. The *vidūṣaka* observes that the *paḍivaassajaṇa* are walking around as it were with a purpose (that is, not, or no longer, aimlessly) (*suṇimittam via*) and from that he infers that dinner must be ready.

I.0.30 reads: *ahaṃ caṇḍappavādaḷaṇḍuo via varaṇḍī pavvadādo dūraṃ ārovia pāḍido hmi* "Ich wurde wie ein wegen eines ungestümen Windstoßes emporwirbelndes Grasbüschel weit weg vom Berg getragen and [dann] fallengelassen". The word *ḷaṇḍua* is otherwise unknown and its meaning is uncertain (see p. 83). Apart from the fact that the translation "emporwirbelnd" is just a guess, it is not clear how masc. *ḷaṇḍuo* is to be connected with fem. *varaṇḍī*. A way out of the latter problem is to read a compound *varaṇḍīpavadādo*, in which case it is °*ḷaṇḍuo* which becomes the object of the comparison. It might then be possible to see in our text an expansion of that in the *Mṛcchakaṭika*: *jaṃ dāṇiṃ ahaṃ varaṇḍalambuo* (°*lumbuo*) (*varaṇḍulaṇḍuo*) *via dūraṃ ukkhivia pāḍido* [ed. Godabole, Bombay 1896, p. 11]), "because just now you have thrown me high up in the air only to drop me down again like a *lamb*(*ṇḍ*)*ua* on a *varaṇḍa*", in a (desperate?) attempt to explain the latter: "You have thrown me high up in the air only to drop me again like a *ḷaṇḍua* (or like something which is …) in (or by) a strong wind, which is next made to fall down from a mountain or a *varaṇḍī*, or wall".

It is not clear to me why the reading *buḍhḍhassa* in I.6.2, though apparently found in all manuscripts, has not been corrected into *buḍḍhassa*.

aṇubandhaantī (I.10[a]) is most probably to be corrected into *aṇubandhiantī*, which is a present participle of the passive. Compare *ahiśāliantī* in the corresponding passage in the *Mṛcchakaṭika* (verse 28); see also *purisesu ṇāsā* ṇikkhivianti *ṇa uṇa gehesu* (*Mṛ*. p. 69).

Should *eso me abhiṇiveso abhijaṇeṇa tulīadi* (I.17.2), "Er vergleicht meine Neigung mit meiner Herkunft", not be translated as "this dedication of mine (to my profession) is outweighed by my good upbringing (which detests violence)"? Vasantasenā is speaking to herself here, noting how the Śakāra has scandalized her by his violence (cp. the corresponding passage in the *Mṛcchakaṭika*, p. 39: *guṇo kkhu aṇurāassa kāraṇam / ṇa uṇa balakkāro*).

The translation of *ṇa me saddhā* in I.21.6 (and 28.19) with "[I]ch habe kein [rechtes] Zutrauen" seems to me too subtle and too much adapted to the context for this expression (see Minoru Hara, "Śraddhā in the Sense of Desire", *Asiatische Studien* XLVI/1 (1992), 180–194).

It is unlikely that *avāvuda* in *bho radaṇie, avāvuda pakkhaduvāraṃ* (I.21.18) can function as an imperative ("Auf, Radanikā, öffne die Seitentür") (see p. 254, n. 100). Rather, I think we have to accept that we are dealing with a "corruption" of a half-remembered reading such as found in the *Mṛcchakaṭika* (*avāvudaṃ pakkhaduāraaṃ karemi*; p. 45). Another instance of this phenomenon may be found in IV.0.16: *idaṃ duvāraṃ paviṭṭhaṃ pokkharaṃ uvāvattidaṃ pavahaṇaṃ*, "Der mit Lotosblüten [geschmückte] Wagen hat die Tor[einfahrt] passiert and wurde gewendet". The use of *pokkhara* as a description of the chariot is not self-evident (see p. 286, n. 271). Probably the word is just an echo of *pakkha* in *gahidāvaguṇṭhaṇaṃ* pakkha*duārae sajjaṃ pavahaṇaṃ* found in the *Mṛcchakaṭika*, p. 166. Apart from that, whatever *pokkhara* actually means ("pond"?) the passage in the *Cārudatta* should probably be constructed as follows: "the chariot has entered [through] this door [and] is made to stand at the side of the *pokkhara*".

The verb *vyākhyānayati* means "to narrate, explain" rather than "to study" as assumed in the translation of I.28.29: "[d]ann werdet Ihr [the *vidūṣaka*] vom studierenden jungen Herrn freihaben"; See p. 261, n. 138: "Wörtlich: 'Es ist dann Freizeit vom das Lehrwerk rezitierenden Sohn des Herrn'". The boy, referred to by *bhaṭṭiputta*, would be *Cārudatta's* son Rohasena. However, I think that the word *bhaṭṭiputta* does not refer to Rohasena here but in a joking way to the *vidūṣaka* himself (something like: "the honorable sir will be released from teaching the *śāstra* [as if he is ever teaching]").

The Sanskrit word *āvutta* "brother-in-law" (in *maṇorahāvutto* in II.0.24) is otherwise unknown to me.

It is unclear what kind of formation *ekapurisattā* in *hañje, ekapurisattā pakkhapādidā. savve guṇā ṇaṃ honti* is (II.0.168–169; *chāyā: ekapuruṣatvā* [sic]. Note that the passage is found only in manuscripts M and *kha*). It is taken as an ablative of the abstract noun, though it is normally formed with the suffix *-dā* (as in the word *pakkhapādi-dā*) or *-ttaṇa* (which is actually a *Māhārāstrī* form). Another problem in the passage is *savve*, that is, if it is indeed a locative as the author suggests (*chāyā: sarvasmin*). Probably we have to read *purisasattadā* (cp. *dariddapurisasattā gaṇiā* in II.0.35): "friend, attachment to one man, favouring one party in particular, (these) are all good qualities". With these words Vasantasenā seems to be explaining her earlier reactions. Just before, Karṇapūra had arrived, telling Vasantasenā how he had been rewarded by a stranger for having rescued a monk from an attack by an elephant. The man, who clearly had seen better days, had given him his only remaining possession, a cloak. Vasantasenā asks who this man might be, who by his liberality imitated Cārudatta. When her servant says she is also curious to know who he is, Vasantasenā tells her that he must be a good man. Her servant replies that that is something they have to find out. In the passage under consideration Vasantasenā seems to say that in her singleminded preoccupation with just one man in particular she might well have guessed correctly who the stranger is. The supposed corruption of *ekapurisattadā* into the nonsensical *ekapurisatta* might well have been the reason why in most manuscripts this passage has been deleted.

The passage III.8.2–3 (*iyaṃ vāstuvibhāgakriyā. sopasnehatayā gṛhaviśiṣṭa ivāyaṃ bhavanavinyāsaḥ*) has been translated as follows: "Dieses ist die Handlung, [die] 'Einteilung des Gebäudes' [genannt wird]. Wegen seiner Feuchtigkeit ist diese Stelle des Hauses [für meine Zwecke] wohl die beste des Grundstücks". The translation of *viśiṣṭa* in *gṛhaviśiṣṭa* is peculiar. Rather, the last part of 8.3 should be translated as: "The lay-out of the building here is typical of living quarters". The expression *sopasnehatayā* should then alternatively be construed with the preceding part: "This is the work of making a division of the plot on the basis of the humidity". Actually, the burglar is looking for a wet spot in the wall, not in the ground, but the confusion between ground, or plot, and wall may go back to the original. Note in this connection the word *bhūmi* in the corresponding passage in *Mṛcchakaṭika* (p. 141): *udakasecanena dūṣiteyam bhūmiḥ.*

Finally, a comment on the *tithi* scheme introduced in the *Cārudatta* (see in particular p. 273, note 202). As observed by Esposito and by others before her, the *tithi* scheme has most likely been introduced secondarily, as becomes clear from an inconsistency, which is the result of it. Thus, while the incidents in the first act are explicitly situated on the sixth day (*ṣaṣṭhī*) of the half-month, the act ends in the description of the rising of what is most likely a full moon. In the third act, which is set two days later (*aṣṭhamī*), the moon is a slender digit and is compared to an elephant tusk. The reference is here in particular to the eighth day as a holiday (*anādhyāya*) for students and teachers (*pace* Manu 4.114). Only on the eighth day would the *vidūṣaka*, as a brahmin teacher, be able to guard Vasantasenā's ornaments. As such this insertion of the *tithi* scheme in the *Cārudatta* seems to fit a pattern. As I have noted earlier (WZKS XLI (1997), 17–52), some of the Trivandrum plays deal with tasks specific to brahmins. The insertion of the *tithi* scheme seems to have precisely the function to set the incidents of the play somewhere in the brahmins' routine. It might also be possible that the "school holidays" were the very occasions at which the play was performed.

Herman Tieken

MASILAMANI-MEYER, Eveline: *Guardians of Tamilnadu: Folk Deities, Folk Religion, Hindu Themes.* Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle, 2004. (Neue Hallesche Berichte, Quellen und Studien zur Geschichte und Gegenwart Südindiens, Band 5). 279 pp. ISBN 3-931479-61-7.

Hinduism is enigmatic. It is enigmatic because of the diversities in the mythology, iconography, worship and folk stories, which vary from language to language, region to region, and cultural *bund* to cultural *bund*. Not only the major gods like Śiva and Viṣṇu are associated with the localisation processes, but also the local deities themselves. The diversities in Hinduism have attracted the attention of many scholars, and one among them is the author of this impressive book under review. The beginning of her research for this book is closely related to the book edited by Alf Hiltebeitel (1990), which contains a number of studies on the guardians of popular Hinduism. Masilamani-Meyer has contributed an important article to this book on the guardian deity Kāttavarāyaṉ (pp. 69–104). During the one and half a decade since the conception of the original idea to learn more about the guardian deities of Tamilnadu, the author conducted an extensive field work, and visited about three hundred temples to

collect materials for this book; wrote several versions and published at the end an impressive book. The book is impressive because of the wealth of information it contains about the less known guardian deities and the insight it provides in the complexities involved in such a study. While bringing out the structural similarities within the worship of guardian deities, the author has constantly related the folk Hinduism to the Brahmanic Hinduism, and thereby emphasising the role of the local culture in the formation of the folk religion. This is the continuation of the author's two major earlier publications on the South Indian village goddess Aṅkāḷaparamēcuvari (1986) and the deified folk hero Kāttavarāyaṉ (2004).

There are studies about the great temples in places such as Kanchipuram, Cidambaram, Tanjavur, Madurai and Sucindram. Many of them were rich royal temples with architectural uniqueness. They are all temples belonging to the *āgamic* tradition, and devoted mainly to the two important gods of Hinduism, namely, Śiva and Viṣṇu. K.K. Pillay (1953), for example, conducted an extensive study of the Sucindram temple, dealing with subjects such as the historical background, origin and development, legends, rituals, festivals and society. Fred W. Clothey (1978) traced the history and meaning of the South Indian god Murukan. Studies of Edgar Thurston (1906) and Henry Whitehead (1976) open yet another less known side of the non-*āgamic* deities of folk Hinduism. The present study is an important addition to the available sources on the village deities and their worshippers.

Tamilnadu is rich with village temples and deities. After a careful definition of the word "guardian", the author presents in the introductory chapter "Introducing the Players" (chapter I) a good portrait of six popular village deities. One of the important common iconographic features of some of the village deities is the presence of consorts with contrasting colours, of which one is that of Dravidian and the other is of Aryan. In the context of the history of these deities and in the light of the process of Sanskrtisation, this is an important symbolic feature to remember. The colour of the male deities is mostly black; but the colours of their consorts are black and golden. The author's description of the folk deities is interwoven with the local mythological folktales about the origin of these deities. The sharp opposition between the Śaiva and Vaiṣṇava *āgamic* temples vanishes in the non-*āgamic* temples of the folk deities. Śaivism and Vaiṣṇavism very often co-exist within the holy boundaries of a temple. One of the important contributions of the author is the establishment of a number of patterns common to the village deities, such as mythology, location, priest, worship and ownership of the temple and deity.

The second chapter "Wilderness and Ordered Space" deals with the space of origin and domicile of the deities. The title suggests already that there are wild as well as benign deities. The three-fold division of space in *nagara* 'city', *grāma* 'village' and *vana* 'forest' has given way to the two fold opposition "ordered against wild." Wilderness is applicable to the place where the deity lives as well as to the behaviour of the deity. It is a word which stands for the physical and psychological aspects. The Tamil word *kāṭu* 'forest, uncultivated area' makes a meaningful opposite pair with *nāṭu* 'cultivated area, land'. Instead the discussion is diverted to the word *ūr*. The Tamil word *nāṭu* had once the meaning 'civilized area' as against the word *kāṭu* 'forest'. Dravidian languages such as Tamil, Malayalam, Kota, Toda and Kannada have cognates corresponding to *nāṭu* 'cultivated land' (DED item 3638) in opposition to *kāṭu* 'forest, jungle, wilderness' (DED item 1438). The author does not refer to the *Dravidian Etymological Dictionary* (DED) of Burrow and Emeneau, which could have helped her to shape the opposition wilderness against ordered space within the context of Dravidian. In Malayalam *nāṭṭin puṟam* 'outside the city' is used to refer to a person belonging to a village or to an uncivilised person. The word *ūr* 'village, town' is neutral. Another drawback of the twofold division "wilderness against ordered space" is its self imposed limitation. The classical classification of landscape in fivefold does not envisage wild deities for forest and mountain and benign or *āgamic* deities for the other three landscapes, namely, agrarian, seacoast and desert. Wild and ordered spaces refer to areas which are mutually interchangeable. For example, Krishna is the god of forest and Murukan is the god of mountain. It may be interesting to confront the author's concept of opposition with the information derived from the classical Tamil literature and grammar. The association with wilderness is, however, not restricted to the village deities or guardian deities alone; many of the *nagara* or city deities also have mythological links with forests. For example, the myths about the Goddess Meenakshi of the great Madurai Meenakshi-Sundareswarar temple relate her to forests.

The interpretation of features which are termed as exclusive to the village deities, leads to contradictions. There are many features which are common to the village and city deities. The phenomenon of *swayambu* or an idol, which naturally came into being, is not restricted to the village deities alone. The carved-out images do not always form an opposition with the natural images. A termite hill by nature can not belong to a *nagara*. The hollow cavities of such a hill easily become an uninvited home of snakes. As it is mostly found in the wilderness, it has become a distinctive feature of it. It is disputable to interpret

the presence of a holy tree in a temple in the ordered space as a symbolic remnant of wilderness because a holy *vṛkṣa* 'tree', *tīrtha* 'water' and *mūrti* 'idol' belong to the myth of almost all the temples (p. 51) irrespective of the area. Therefore a holy tree in an urban temple may not be always linked to the birth of a deity in the wilderness. To avoid human pollution a deity is born in the wilderness which is associated with divine power.

In spite of her efforts to streamline the collected information to support the discussions, the author often returns to the details of the deity neglecting the subject of discussion. One such sub-section is "The centre" (p. 55). The author gets herself drowned in the details of the deity rather than continuing the discussion of the topic "centre in relation to a village deity." The dual nature of benign and fierce is not limited to the village deities alone. Many of the *āgamic* deities also exhibit these dualities: positive and negative. The efforts to trace the patterns and structures prevailing among the deities are not always successful because of the innumerable contradictions and confusions. A descriptive approach is more effective than a structural approach. Contradictions and confusions are also found in the classification of the symbols of the deities of wilderness and ordered space (see p. 69) because the parameters such as wilderness, ordered space and guardian are not mutually exclusive. The deities who have their temples on the borders need not always be the guardians of a village. There are a number of parameters which can be used in the description of village deities; however, it is an uneasy exercise to generalize in terms of patterns encompassing all the village deities. The city or village planning reflecting the quarters of different castes engaged in professions with varying degrees of purity, partially dictates the place of the deities in a city or village. The author has a convincing example in the description of the deity Vēṭiyappar to prove how complex are the descriptions of a deity, whose temples are found in different locations around a city such as Tiruvannamalai (pp. 85-88). One important missing detail in the discussion is the history of these temples, which is also difficult to trace. Whether there is an evolution from wild to benign in the course of history is difficult to trace because the temples in different locations have left behind very little written references. Oral histories vary from place to place, and they tell very little about the evolution in the character of a deity.

Temple is a microcosmic world of gods on earth. The hierarchy noticed outside the temple in the surrounding society is also found in the organisation of power and hierarchy within the sacred walls or boundaries of a temple. Despite this order it is not easy to formulate a rule to predict the interrelationship of the many deities dwelling in a temple. The author has taken up a number of

illustrative deities and temples to show the distribution of power and hierarchy (chapter III) among the deities within a temple. The value of this chapter lies in the description of the place of various deities within a temple premises. Presentation of the empirical facts gathered from the village temples during an extensive fieldwork is more important than a futile effort to construct universal theories with innumerable exceptions. The author recognises this truth (p. 93), and hence she takes her readers through the innumerable temples describing the power and hierarchy of the deities, and especially the deities found near the entrance of a temple. The three types of powers, namely spiritual, authoritative and physical, may not always be exclusive as illustrated by the mythologies and the oral versions of the deeds of a deity. Contrary to this, two or more of these powers can be combined in one deity as seen in the case of Aiyaṉār.

Hinduism is interwoven; local mythologies try to incorporate pan-Hindu mythologies; local deities are seen as parts of the gods of the Hindu pantheon or they are elevated and given a place within the galaxy of Hindu gods or goddesses. A divine family relationship (Chapter IV) is created as in the case of Aiyaṉār with Śiva as father and Viṣṇu as mother. In this interesting chapter the author analyses the mythologies of the local deities, and points out that there is always a link between a local or regional deity and a pan-Hindu god or goddess. Some of the local deities have kinship relationship with the pan-Hindu gods. Though they represent a world of their own, they have hierarchical relationship with the superior gods of the Hindu pantheon. The devotional stories collected from the villagers emphasise the holy network of deities.

Two different idols of the same deity are often kept inside a temple. One of them is fixed, and the other is mobile. The movable idol is carried during religious processions and festivals. It is also interesting to read how a deity chooses a place to "live" permanently. The aspects of domicile and sojourn are reflected in the type of idols used in the temples. The author uses the terms "stability and mobility" (Chapter V) to describe these two aspects of the earthly manifestation of deities. Interesting is the fixed idol in a dancing, striding or riding posture, where mobility is imbibed into a *stāvara* or immovable idol. One of the important contributions of this chapter is the retelling of the local stories regarding the arrival and establishment of the local deities. The concepts of stability and mobility are illustrated on the basis of the festivals in the following three temples: 1) Guardian deity Paṇṭāra Appiccai in the place Kāṭayampaṭṭi in Erode, 2) Guardian deity Karuppaṇacuvāmi in Māranāṭu and 3) Guardian deity Aiyaṉār whose temples are found in all the parts of Tamilnadu. The festival for a guardian deity is different from a festival for an *āgamic* god or goddess. One of

the important differences between an *āgamic* and a non-*āgamic* temple festival is the consent of the deity to conduct a festival, which is expressed through the godly words of an oracle or through a good omen.

One of the symbolic effects of a mobile deity or processional image is its nearness to folks. A guardian deity visits its folks, instead of the folks visiting the deity. This aspect is common to all the deities, gods and goddesses, and also similar to the visit of a king as described in the Tamil literary genre *Ulā* 'the journey'. Another ambivalent aspect of folk Hinduism is the combination of *āgamic* and non-*āgamic* practices in one and the same temple. Inside the temple the deity is vegetarian and once outside he drinks alcohol and consumes meat. One may wonder why the sacredness of a deity inside His House is replaced by impure activities outside His House. A synchronic answer to this question may not explain this anomaly; but a diachronic explanation may elucidate the changes which took place when a "great" tradition influenced the locals. This interesting chapter takes the readers deep into the religious sociology of the villagers of Tamilnadu.

In a recent article Leslie C. Orr (2005) discusses the dangers in interpreting the features of deities. Synchronic interpretations often betray the diachronic details of goddesses. Not only the goddesses often crossed the boundaries in medieval South India; but also assumed the features attributed to other religions such as Jainism. Semantics of words pose another problem. Disregarding the differences in the synchronic and diachronic meaning of crucial words often leads to misconceptions. One such word is *piṭāṟi*, which refers to a non-*āgamic* folk or village deity in Modern Tamil, while the same word refers to the *āgamic* Śiva's consort Umā in a eleventh century inscription (Orr 2005: 30). Contemporary researches on folk deities of South India may benefit by taking into account how a process of "de-Sanskritisation" in the course of history can transform a great goddess to a village deity (Orr 2005: 30) instead of emphasising the opposite. Acceptance or refusal of animal sacrifice by a village deity, for example, may have a link with this process of transformation.

The meaning of enacting a mythology, which is part of the ritual of worship (Chapter VI), differs from community to community. On the one hand the author tries to elicit the meaning from the devotees, and on the other hand tries to find an answer by analysing the mythologies and their enactments. The complexities of how and why a Hindu god or a guardian deity is worshiped are presented by using the words of the devotees themselves. For some devotees the enacting of a myth takes them nearer to the deities. This is comparable to the enactment of the stories of Krishna by the Vaiṣṇavites. What is the meaning and effect of this

enactment? Not only hearing but seeing is also conceived as a holy activity. These aspects are common to Śaivism and Vaiṣṇavism. The worship of guardian deities is mainly through *darśan* or seeing the idol. Seeing and hearing are the results of enactment, and further, like an oracle, the actor becomes a temporary embodiment of the deity itself.

It is interesting to note that in the Tamil folk religion a new idol gets power when its eyes are opened through piercing. The rituals bring power into an idol or the existing power is activated. The author sometimes deviates from the subject of her discussion as in the case of "calling the power into the *mūrti*" (p. 179), and instead discusses about a deity such as Talaiveṭṭi Muniyappaṉ (p. 181). This book is a treasure house of information about the guardian deities of Tamilnadu. However, the presentation of this valuable material is not in harmony with the importance of the subjects dealt with. The discussions about the deity's territory, for example, are futile because some of the deities have their powers spread over the entire community and territory, though the temple boundaries may suggest otherwise. In the event of a death in a village, for instance, the temple doors are shut till the body is cremated. The deity runs away from the village till the cremation is completed. The temple walls will not stop a deity from extending its powers.

One of the inseparable features of the worship of a guardian deity is the role of the *cāmiyāṭi* or oracle who is possessed by a deity and becomes a medium of the deity. The spoken words of the oracle are taken as the words of the deity, and through this channel the folk is allowed to communicate with the deity. In the *āgamic* temples this aspect is significantly absent. Only members of a particular family are allowed to deliver a *cāmiyāṭi* to specific village temples. Though the phenomenon of possession is very common, and some of the worshippers suddenly show signs of possession in the presence of a deity, they are not considered as the oracles of the temples. However, spiritual powers are attributed to such persons including the power to cure diseases and to predict the future. The possessed plays an important role in the social and religious life of the villagers.

Worship involves also sacrifices – sacrifices of vegetarian and non-vegetarian commodities, such as fruit and milk, chicken and goat, and drugs and alcohol. The village deities receive very often the so-called impure commodities as sacrifice, which is also a reflection of the social divisions within a community. The manner in which the animals are sacrificed in different villages is an example of the diversities in the local practices of sacrifice. There is no standard rule for killing an animal. The rules of animal sacrifice within the *āgamic* and

the non-*āgamic* traditions of Hinduism deviate very much from one another. The important contribution of the author is the descriptive presentation of variations in the animal sacrifices. The symbolic interpretations differ from scholar to scholar and seldom tally with the belief and interpretation of the folks.

The sacrifice to the guardian deities resembles very much the food offered on the day of the *śrāddha*, the death anniversary, to a deceased person. Though the author does not connect these two, it may be of interest to mention here this similarity. Appeasement of the deceased and the deity is the main purpose of the offerings, and therefore the cherished food. The symbolic sacrifice of human beings has lead to a number of interpretations of the sacrifice itself; but has failed to answer the purpose of this interesting form of sacrifice.

Appendix I shows that the themes discussed in this book are also found in the other states of India. Appendix II is a valuable addition because it contains short portraits of important deities, and functions as a quick reference to the elaborate discussions registered in the first six chapters. Appendix III furnishes a list of temples. They are followed by the plates depicting the deities and the temples, an elaborate bibliography and an Index. It is a complete book with all the essentials on the guardian deities of Tamilnadu.

Guardians of Tamilnadu is an attempt to formulate general patterns of village deities and their worship. Mythology, iconography, ritual and worship together with the local oral history form the important aspects of this study. It provides, at the same time, a wide range of empirical material on the basis of which generalisation is attempted. However, the process of generalisation does not flow smoothly because the broad ethno-religious diversities create innumerable variations and exceptions. The poignant question remains: how to interpret these variations and exceptions? I would like to close this review with the following quote from Leslie C. Orr (2005: 34): "I believe that if we really attempt to regard these goddesses with the eyes of those who worshipped them a millennium ago, we will be forced to abandon several of the categorization schemes that we commonly use to understand India's pantheon of divinities and systems of religious practice. The division into sectarian categories and the organization of groups of deities into central and peripheral objects of worship appear "natural" to us today – we who are scholars and teachers, or contemporary Hindus or Jains – but these conceptual structures may be less useful than we would have thought in making sense of India's religions in early medieval Tamil Nadu."

Bibliography

BURROW, T and M.B. EMENEAU
1984[2] *A Dravidian Etymological Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.
CLOTHEY, Fred W.
1978 *The Many Faces of Murukaṉ - The History and Meaning of a South Indian God*, The Hague: Mouton Publishers.
HILTEBEITEL, Alf. (ed.)
1990 *Criminal Gods and Demon Devotees* – Essays on the Guardians of Popular Hinduism, New Delhi: Manohar.
MEYER, Eveline
1986 *Aṅkāḷaparamēcuvari. A Goddess of Tamilnadu. Her Myths and Cult.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden.
MASILAMANI-MEYER, Eveline
2004 *Kāttavarāyaṉ Katai. The Story of Kāttavarāyaṉ.* Beiträge zur Kenntnis südasiatischer Sprachen und Literaturen 9 (Dieter B. Kapp, ed.). Wiesbaden: Harraassowitz-Verlag.
MENON, A.G.
2004 Review of Masilamani-Meyer, Eveline. 2004. *Kāttavarāyaṉ Katai. The Story of Kāttavarāyaṉ.* Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag. In: *Asiatische Studien / Études Asiatiques* LVIII. 4. 2004. pp. 1128–1132.
ORR, Leslie C.
2005 "Identity and Divinity: Boundary-crossing Goddesses in Medieval South India," in: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 73, No.1. March 2005. pp. 9–43.
PILLAY, K.K.
1953 *The Śucīndram Temple: A Monograph*, Madras: Kalakshetra Publications.
THURSTON, Edgar
1906 *Ethnographic Notes in Southern India*, Madras: Government Press.
WHITEHEAD, Henry
1976 *The Village Gods of South India.* Delhi: Summit Publications.

A.G. Menon

OLDENBERG, Hermann: *Prolegomena on Metre and Textual History of the Ṛgveda.* Translated into English by V.G. Paranjape and M.A. Mehendale. Motilal Banarsidass (Delhi 2005). XIV, 507 S. ISBN 81-208-0986-6.

Das deutsche Original dieses Werkes erschien unter dem Titel: *Die Hymnen des Rigveda. 1. Metrische und textgeschichtliche Prolegomena* (Berlin 1888), X, 545 S.

Um sich eine Übersicht über das gewaltige Lebenswerk Hermann Oldenbergs (1854–1920) zu verschaffen, eignet sich am besten die Bibliographie in der von Klaus L. Janert besorgten Ausgabe seiner Kleinen Schriften, die als Band 1 in der Reihe der Glasenapp-Stiftung (Wiesbaden 1967) erschienen ist (p. viii–xxxv). Vor nunmehr fast 40 Jahren eröffnete Rez. die Besprechung[1] dieser Ausgabe mit dem Zitat eines von Alfred Ludwig (1832-1912) an Max Müller (1823-1900) gerichteten Wortes, das auch heute noch volle Gültigkeit besitzt:

> Das Verdienst derer, die zuerst Bahn gebrochen und Leuchten aufgestellt haben, welchen die Forschung immer wieder und wieder sich zuwenden wird, lässt eben das der Epigonen (selbst der verdientesten) immer als unendlich untergeordneten Ranges erscheinen, und der Pflicht der Dankbarkeit gegen jene würden sie selbst die hervorragendsten eigenen Leistungen nicht entbinden können.

Und Rez. schrieb damals weiter:

> (Oldenberg war) eine Gelehrtenpersönlichkeit von höchstem Rang, ein Forscher, der in vollendeter Ausgewogenheit Intuition und wissenschaftliche Akribie verband, und der sich zugleich nicht nur durch einen staunenerregenden, nimmermüden Fleiss auszeichnete, sondern auch durch die Klarheit und Leuchtkraft seines Stils der Indologie viele Anhänger zugeführt hat.

Hier möge nur ein Zitat angeführt werden, welches zeigt, wie weit Oldenberg in der realistischen Beurteilung des Veda vielen anderen Indologen voraus war:

> This (Rigvedic, K.M.) poetry does not rank in the service of beauty, as this religion does not serve the aim of enlightening and uplifting the soul; but both rank in the service of class interest, of personal interest, of fee.[2]

1 In: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Band XIV, Heft 2 (Berlin 1968), S. 358.

2 Die Literatur des alten Indien, zitiert nach Winternitz, M.: *A History of Indian Literature*, translated by S. Ketkar, vol. I, part 1 (Calcutta 1962), S. 100.

Längst sind die berühmten "Prolegomena" aus dem Blickfeld vieler Indologen geraten und es ist deshalb in höchstem Masse erfreulich, wenn sie jetzt in englischer Version wieder vorgelegt werden. Da V.G. Paranjape nach der Übersetzung des ersten Kapitels verstarb, übernahm auf Initiative von V.P. Limaye und mit Unterstützung von H.-P. Schmidt M.A. Mehendale die Weiterführung der Arbeit, die er nach sieben Jahren erfolgreich abgeschlossen hat.

Ein Abriss dieses grossen Werkes kann hier nicht gegeben werden. Rez. beabsichtigt lediglich, einige Thesen und Schlussfolgerungen Oldenbergs, die von besonderem Interesse sind, kurz zu streifen. Im Vorwort stellt Oldenberg fest, dass die vedische Textkritik mit der Erforschung der Grammatik und mit der Exegese nicht Schritt gehalten hat. Er zeigt, welche Möglichkeiten für die Vervollkommnung der Textkritik offenstehen. Leider hat er den damals geäusserten Gedanken, einen kritisch rekonstruierten Text des ṚV zusammen mit einem dementsprechenden Apparat zu publizieren, später wieder aufgegeben.

Das erste Kapitel ist ganz der Metrik gewidmet und befasst sich vorwiegend mit der *gāyatrī*, der *anuṣṭubh* und der *paṅkti* (*pāda* von acht Silben), der *triṣṭubh* (*pāda* von elf Silben) und der *jagatī* (*pāda* von 12 Silben). Im zweiten Kapitel geht Oldenberg auf die einzelnen Maṇḍalas ein und gliedert sie in die Familienbücher (II–VII), das Soma-Buch (IX), das VIII., I. und X. Buch. Unter Berücksichtigung der Vorarbeiten von A. Bergaigne (S. 182) untersucht Oldenberg die Struktur der Maṇḍalas. Buch IX ist den Familienbüchern ähnlich, aber später entstanden (S. 238). Die uns geläufige spätere Zeitstellung von Buch X wird von Oldenberg aufgrund der Metrik, des Sandhi-Gebrauchs und vor allem der Lexik nachgewiesen (S. 254). Eindrucksvoll ist die Aufzählung obsoleter, veraltender und "neuer" Vokabeln. Gegenüber Th. Benfey und A. Ludwig unterstützte Oldenberg die Ansicht von Th. Aufrecht über das Verhältnis von Ṛg- und Sāmaveda, wonach in weitaus den meisten Fällen die Lesart des ṚV vorzuziehen ist (S. 259 ff.). Dies gilt auch gegenüber dem Atharvaveda (S. 304). Ein eigener Exkurs ist dem Thema "Vowels treated as equivalent to two syllables" gewidmet (S. 154 ff.).

Im dritten Kapitel wird die Wiedergabe des ṚV-Textes in den jüngeren Saṁhitās und den Brāhmaṇas erörtert. Nach umfangreichen Untersuchungen kommt Oldenberg zu dem Schluss, dass die Taittirīya- und Maitrāyaṇī-Redaktionen der ṚV-Verse vielfach unzuverlässig sind (S. 293). Eine weitere wichtige Feststellung besteht darin, dass der ṚV-Text, von unwesentlichen Details abgesehen, zur Zeit der Fixierung des Sāmaveda, des Atharvaveda und der älteren Yajurveda-Texte bereits in der Form existierte, wie sie uns heute vorliegt (S. 307–308). Bemerkenswert ist, dass Oldenberg nirgendwo Sicherheit

vortäuscht, wo sie nicht vorhanden ist, dass er vielmehr Fragen aufwirft, die auch heute noch nicht abschliessend diskutiert sind. Wie etwa steht es um das Wesen der *pratīkas*, die keine Entsprechung im ṚV haben? Hierzu werden anhand von Beispielen mehrere Möglichkeiten erörtert (S. 335 ff.).

Kapitel 4 hat die orthoepische Diaskeuase zum Gegenstand. Hier wird zunächst das chronologische Verhältnis von Saṁhitāpāṭha und Padapāṭha geklärt (S. 356). Dem *abhinihita sandhi* ist ein eigener Exkurs gewidmet (S. 361 ff.). Die Fragen der Akzentuierung werden unter besonderer Berücksichtigung der Prātiśākhyas behandelt; die geplante Ausgabe sollte sich auf die Wiedergabe des *udātta* und des selbstständigen *svarita* beschränken.

Das fünfte Kapitel hat das Verhältnis der Śākala- und der Vāṣkala-Śākhā zum Gegenstand und Kapitel 6 befasst sich mit den Beziehungen zwischen dem ṚV-Text und der Sūtra-Literatur. Chronologisch gehört Yāska an den Beginn der Sūtra-Periode (S. 489). Śaunaka ist älter als Āśvalāyana, jedoch jünger als Śākalya (S. 473). Die ṛgvedischen Śākhās waren bereits vor dem Wirken der *sūtrakāras* Āśvalāyana und Śāṅkhāyana fixiert.

Oldenberg versteht es, komplizierte Sachverhalte durch tabellarische Wiedergabe zu verdeutlichen. Seine Bemühungen, statistische Methoden zu philologischen Untersuchungen einzusetzen, sind in diesem Umfang erst von Lars Martin Fosse übertroffen worden.[3]

Die Übersetzung wird dem bei aller Schwierigkeit der Materie luziden Stil Oldenbergs vollauf gerecht. Sie stellt eine hervorragende Leistung dar, die nur von Gelehrten erbracht werden konnte, die selbst einen hohen Rang in der Vedaforschung einnehmen. Übrigens begleitet die Seitennummerierung von Oldenbergs Originaltext die gesamte Übersetzung; jede Stelle des deutschen Textes ist daher leicht aufzufinden. Der Druck ist sauber und fast fehlerfrei.[4] Es fehlt jedoch ein vollständiges Verzeichnis der Abkürzungen. Die dem Original anhaftende Unvollständigkeit der Indices der Sachen, Wörter und besonders der Belegstellen hätte in dieser Übersetzung allerdings beseitigt werden können und müssen.

Nach dieser erfolgreichen Edition kann der Vedaforscher nicht umhin, den Wunsch auszusprechen, dass auch Oldenbergs textkritische und exegetische

3 Fosse, L.M.: *The Crux of Chronology in Sanskrit Literature. Statistics and Indology. A Study of Method* = Det Historisk-Filosofiske Fakultet, Universitetet i Oslo. Acta Humaniora Nr. 21 (Oslo 1997).

4 Nur einige Bagatellen sollen hier angemerkt werden: es muss Lanman statt Laman heissen (S. 175), ritual statt ritural (S. 334), Aitareya statt Aitrareya (ebenda), indirect statt indrect (S. 349).

Noten zum ṚV[5] ins Englische übersetzt werden mögen. Doch ist bereits die Tatsache, dass nach langer Zeit Oldenbergs "Prolegomena" wieder verfügbar sind, überaus befriedigend. Dass das Werk durch eine englische Ausgabe der internationalen Fachwelt nunmehr zugänglich gemacht wurde, ist ein grosses Verdienst, für welches den beiden hochqualifizierten Übersetzern wie auch dem bekannten indischen Verlagshaus der Dank der Vedaforscher gewiss ist.

Klaus Mylius

SOFFEL, Christian: *Ein Universalgelehrter verarbeitet das Ende seiner Dynastie: Eine Analyse des* Kunxue jiwen *von Wang Yinglin.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004. – XXII, 332 Seiten – ISBN 3-447-04837-9.

Christian Soffels Studie ist dem *Kunxue jiwen* gewidmet, einer von Wang Yinglin (1223-1296) verfassten Sammlung von Miszellen zum "konfuzianischen Kanon, zu den Geschichtswerken sowie den wichtigsten traditionellen Literatursammlungen." (S. IX) Eigentlicher Forschungsgegenstand sind jene darin enthaltenen Subtexte, die mit Ch. Soffel als Ausdruck einer politischen und sozialkritischen Haltung Wangs angesichts des Untergangs der Song und der mongolischen Fremdherrschaft interpretiert werden können. Ch. Soffel bezieht gegen die Rezeption des *Kunxue jiwen* als eine blosse "Sammlung textkritischer Anmerkungen" Stellung, und stützt sich vor allem auf sein intertextuell abgesichertes *close reading*, wenn er abschliessend festhält, dass das verbreitete Bild Wangs als "trockenen Philologen, der ein wenig abseits von den Haupttraditionen der Song-Dynastie steht," zu revidieren sei. (S. 120)

Der Aufbau der Arbeit entspricht diesem Vorhaben konsequent und ermöglicht dem Leser einen quellenbezogenen Zugang zu Leben und Wirken Wang Yinglins, zum *Kunxue jiwen* und den traditionellen Figuren seiner Rezeption. Im Fokus stehen vor allem Stellungnahmen zu historischen Ereignissen und Entwicklungen, deren Bedeutung sich aus ihrem implikativen Verweischarakter auf eine damals aktuelle Situation ergibt. (S. 74) Am Beispiel einer impliziten Analogie zwischen der Gewaltherrschaft der Qin und der Fremdherrschaft der Yuan zeigt Ch. Soffel schon in der Einleitung, wie "Wang Yinglin seine An-

5 Nämlich Band I (Göttingen 1909), Band II (Göttingen 1912) = Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge, Band XI, Nr. 5 und Band XIII, Nr. 3.

sichten zu längst vergangenen historischen Ereignissen kundtut und beim Leser das Gefühl hervorruft, er beziehe sich eigentlich auf die aktuelle Situation des späten 13. Jahrhunderts. [...] (Eintrag 2):

> Menschen wie Shao Ping, Dong Gong, die „Vier Weisshaarigen" und die beiden Leute aus Lu zeigen uns, dass die Edelmänner nicht durch die Qin niedrig geworden waren. Dank Leuten wie Fu Sheng und Fuqiu Bo gingen die kanonischen Schriften nicht durch die Qin verloren. In Familien wie der des Wandan Jun wurden die guten Sitten nicht durch die Qin verdorben. Am Schluss des Hexagramms *bo* (*Die Auflösung*) heisst es: „Eine grosse Frucht lässt sich nicht aufessen." Das *yang* lässt sich nicht durch das *yin* auflösen.

Zu diesem Eintrag aus dem *Kunxue jiwen* merkt Ch. Soffel an: "Prinzipiell könnte man die Meinung vertreten, Wang Yinglin wolle uns hier ohne weiteren Hintergedanken nur ganz allgemein von den Gelehrten der Qin-Dynastie erzählen. Jedoch drängt sich auch dem heutigen Leser unweigerlich die Vermutung auf, dass Wang Yinglins eigentliche Sorge nicht so sehr dem Altertum gilt, als vielmehr der Pflege der traditionellen Kultur unter dem Mongolenregime, dessen baldiges Ende er sicherlich erhoffte." (S. XIII)

Das Ausgangsmaterial des *Kunxue jiwen* bringt es mit sich, dass vom Politischen oder Sozialkritischen dann vor allem in historischen Zusammenhängen die Rede ist. Für die späteste Song-Zeit ist jedoch nicht ohne weiteres ersichtlich, welche Motive oder Handlungsweisen in welchem Sinn als "politisch" oder "sozialkritisch" aufgefasst werden können, zumal individuelle Betroffenheit und Motive der historischen Urteilsbildung angesichts des "politischen Tagesgeschehen[s]" (S. XIV) nicht zwingend ein politisches Bewusstsein voraussetzen. Dass Wang Yinglin nicht einen an den ideologischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts sensibilisierten, seiner politischen Identität bewussten Rezipienten im Sinn haben konnte, liegt auf der Hand, und so berührt die Frage, inwiefern die "politisch aktuelle Botschaft" (S. XIV) auch eine Mitteilung war, die ein *politisches Verständnis* von institutioneller Macht und Legitimität motivierte, und mit welchem "Assoziationsvermögen" (S. 73) eine solche Mitteilung rezipiert wurde, grundsätzliche hermeneutische Schwierigkeiten, die für diese Studie am Ende vielleicht nebensächlich sein mögen, hier jedoch angedeutet werden sollen, insofern sie für eine präzisierende Darstellung des Politischen im Kontext des vormodernen China von Interesse sein können. Mit diesem betont spekulativen *caveat* soll jedoch weder der von Ch. Soffel überzeugend nachgewiesene Bezug Wangs zu seiner Gegenwart in Frage gestellt noch eine theoretische Diskussion der hermeneutischen Grundlagen in Angriff genommen werden; im Folgenden geht es mir vor allem um die ansatzweise

Problematisierung eines Grundzuges der hier besprochenen Arbeit, nämlich der beinahe paradigmatischen Gegenüberstellung von philologisch und politisch bestimmten Rezeptionsmustern.

Die im Titel erwähnte "Verarbeitung" des Untergangs der Song-Dynastie wird am Wortlaut von Wang Yinglins Klassikerexegese festgemacht. Ch. Soffel nimmt Wang beim Wort und analysiert mit einem vornehmlich philologischen Instrumentarium den "politischen" Subtext seiner Exegese. Dazu werden drei Stufen von Deutlichkeit zwischen "direkten, expliziten Aussagen" und "klaren" respektive "unklaren Anspielungen" (S. 71–77) unterschieden. Ch. Soffel hebt für den Fall der "Anspielungen" die damit verbundenen hermeneutischen Schwierigkeiten hervor und weist darauf hin, dass "es natürlich keine streng objektiven Entscheidungskriterien dafür gibt, ob eine bestimmte Stelle nun als Reaktion auf die Zeitumstände zu verstehen ist" (S. 75); nicht ohne Ironie bemerkt er, dass "mit ein bisschen Zeitaufwand [...] es einem phantasiebegabten Sinologen – nach Art der *Chunqiu*-Kommentare – durchaus gelingen [mag], auch noch in den trockensten der rein textkritischen Stellen, ausgehend von deren inhaltlichen oder formalen Besonderheiten, einen Bezug zur spätsong-zeitlichen Gegenwart [...] herzustellen." (S. 76)

Die hermeneutischen Voraussetzungen liessen sich also zunächst – grob vereinfacht – so skizzieren: Insofern Konjekturen Aufschluss über Intention und Parteinahme geben und als "politische Anspielung" funktionieren sollen, d.h. als implikative Hinweise, in denen das Subjekt vor allem zur kaiserlichen Gewalt und ihren Institutionen wertend Stellung bezieht, verweist der "philologische" Ausdruck auf einen gegebenen "politischen" Inhalt. Er funktioniert daher als eine Art Code, dessen Effizienz darin bestünde, (1.) die (politische?) Haltung des Subjekts zu verbergen, (2.) seine Wertungen legitimistisch zu stützen, und (3.) die darin implizit enthaltene Kritik als Verweis zu fassen, damit nur jene Rezipienten, die über ein entsprechendes Wissen verfügen, die Information auswerten können. Mit anderen Worten: Die Kommunikation der "politischen" Kritik erfolgt – aus Furcht vor ihrer Entdeckung – über eine Kodierung, die sich des Argumentationshaushalts "philologischer" Exegese bedient.

Solche Kodierungen beruhen auf der damals gegebenen symbolischen Ordnung, d.h. den Relationen von Gesetz, Institutionen und universaler Ordnung, dem pragmatischen Bereich des Symbolischen, der sich u.a. in den Riten, Konventionen, Verboten, Tabuisierungen bis hin zu den Mechanismen der Zensur und Selbstzensur manifestiert. Allein hinsichtlich den institutionellen Möglichkeiten von Zensur stellt sich eine Reihe von Fragen: Was sind die Konsequenzen für eine Hermeneutik, die beansprucht, kritische, potentiell

subversive oder vor dem Zugriff der Zensur zu bewahrende Inhalte zu unterscheiden? Impliziert Furcht vor Zensur bereits ein politisches Bewusstsein und entsprechende Motive der Kodierung und Unterdrückung? Wurde Zensur systematisch und nach bekannten Kriterien ausgeübt (was die Möglichkeit böte, sie bewusst zu unterlaufen)? Oder erfolgten zensorische Massnahmen vielmehr unberechenbar oder nach Gutdünken der Verantwortlichen?[1] Diente sie letztlich vor allem als Legitimationsinstrument, um missliebige Personen eines vermeintlichen oder tatsächlichen Deliktes leichter überführen und ausschalten zu können?

Während solche Fragen die Zensur als institutionelles Problem betreffen, zieht Ch. Soffel eher psychologische Aspekte als mögliche Ursache der "indirekte(n) Form von Kritik an Staat und Gesellschaft" in Erwägung:

> Am naheliegendsten ist die Angst vor Verfolgung oder Zensur durch die staatlichen Behörden. Allerdings kommen durchaus auch rein psychologische Beweggründe in Betracht: Oftmals hinderten gesellschaftliche Konventionen einen Autor daran, seine Meinung frei zu äussern; er empfand es als seiner sozialen Stellung nicht angemessen, sich zum gegebenen Zeitpunkt aktiv politisch zu betätigen: Wir treffen nicht selten auf den Fall, dass ein Beamter sich vom Hof – freiwillig oder unfreiwillig – zurückgezogen hatte und seiner Frustration über den dortigen Alltag Luft machen wollte; da seine direkten Äusserungen und Eingaben während der Dienstzeit keinen Erfolg gezeigt hatten, versuchte er nachträglich, auf eine subtilere Art durch Anspielungen in seinen Schriften seine Ansichten kundzutun. So konnte er sich selbst dann durchaus als Fortführer der Tradition des von Konfuzius verfassten *Chunqiu* sehen. (S. vii–viii)

Das subversive Gleiten des kodifizierten Ausdrucks, dessen sich das Subjekt bedient, wird damit zum eigentlichen Gegenstand der Rezeption, dessen Vorhandensein bereits als Politikum zu verstehen wäre; dieses wird nun nicht mehr allein dem Symbolischen (d.h. der Ordnung des Gesetzes und der Institutionen), wie zu erwarten wäre, sondern auch dem Imaginären zugehören – beispielsweise in der Vorstellung, an die Tradition des von Konfuzius verfassten *Chunqiu* anschliessen zu können. Es zeigt sich dabei, während von politischer und sozialer Kritik die Rede sein soll, wie unterschiedlich die Situation eines Exegeten wie Wang Yinglin und einem Staatsmann wie etwa Wang Anshi zu

1 Bei einem völlig unberechenbaren zensorischen Zugriff wäre die Effizienz von Kodierungen nahezu hinfällig; eine missliebige Person könnte aufgrund einer ambigen Aussage einer vermeintlich oder tatsächlich feindlichen Gesinnung beschuldigt werden, und umso entschiedener sie sich dagegen verwahren wollte, desto rascher würde sie sich wohl in den Anschuldigungszusammenhang der inquisitorischen Rhetorik verstricken.

bewerten wäre: Letzterer hatte die instrumentelle Bedeutung institutioneller Macht und ihrer Mechanismen deutlich gesehen und zu nutzen verstanden, weshalb in seinem Fall m.E. von einem politischen Bewusstsein zu sprechen legitim ist; demgegenüber ist im Fall der Einträge Wang Yinglins noch schwierig abzuschätzen, in welchem Masse nun den Bezug zur Aktualität Unzufriedenheit mit den herrschenden sozialen Verhältnissen allgemein, die individuelle Situation des Subjekts darin, seine situative Parteinahme oder durch Zugehörigkeit zu einer bestimmten Tradition konstituierte Identität motivierte?

Welche Folgerungen wären aus einer solchen Unterscheidung für eine Hermeneutik politischer Motive zu ziehen? Die Lektüre der einzelnen Einträge erweckt den Eindruck, als appellierte Wang an die Nachgeborenen, an die künftigen Bewahrer einer nunmehr als bedroht empfundenen Überlieferung.[2] Damit rückt das Problem des Politischen in den Kontext der Apologetik. Ch. Soffel interpretiert dann auch Wangs Exegese als Reaktion auf eine Welt, die sich offenbar schon vor der mongolischen Fremdherrschaft nicht mehr mit dessen Moralauffassung vereinbaren liess, und charakterisiert ihn als vorsichtigen, gegenüber der Mongolenherrschaft eher auf kooperierende Distanz denn auf aktiven Widerstand bedachten Gelehrten: Die Kritik beziehe sich vornehmlich auf die Verfehlungen des untergegangenen Song-Hofes, nicht auf die herrschenden Yuan (vgl. S. 118–119).

In ihrer Rückbesinnung auf einen verloren geglaubten "Idealzustand" (vgl. S. 98–105), der imaginär im Altertum situiert und in der Pflege der Überlieferung nach Möglichkeit aktualisiert wird (vgl. S. 116–118), könnte m.E. ein historisch-moralistischer Legitimismus als eigentliches Motiv der Exegese Wangs angenommen werden, der ein beinahe heilsgeschichtliches Selbstverständnis exegetischer Arbeit implizierte, und zwar ohne dass dazu ein politisches oder sozialkritisches Bewusstsein vorauszusetzen wäre. Die im Anhang übersetzten Einträge (S. 171–292) erlauben es, Wangs Exegese durchaus als apologetisches Unternehmen zu lesen, welches sich auf die Gewissheit einer universalen Ordnung stützt, auf vorpolitische moralische Normen, wie sie in den Klassikern als Ausdruck der Erkenntnis einer inhärent moralisch verfassten Welt

2 Der Leser mag jedoch aus seiner Lektüre der ausgewählten, im umfangreichen Anhang (S. 123–297) wiedergegebenen Einträge (auf die im systematischen Teil verwiesen wird) seine eigenen Schlüsse ziehen. Dieser Anhang ist im Wesentlichen eine Sammlung wichtiger Materialien; er enthält neben editionsgeschichtlichen Ausführungen die akribisch annotierten Übersetzungen mit synoptischer Darstellung der relevanten chinesischen Texte; neben den ausgewählten Einträgen aus dem *Kunxue jiwen* (S. 171–292) etwa auch die Biographie Wang Yinglins aus dem *Song shi* (S. 141–156).

gesetzt und von den Kommentartraditionen ausgelegt werden.[3] Wohl deshalb steht die Möglichkeit einer politischen Wahl (zumindest in den hier erschlossenen Texten) gerade nicht zur Debatte; Wangs Drama situiert sich letztlich in der Hoffnungslosigkeit des Loyalisten, und die besteht auch darin, die Möglichkeit von (politischen) Alternativen nicht anzuerkennen. Unter solchen Umständen wird aber die Apologetik der Tradition auch eine Bewältigung historischer Kontingenz leisten müssen und insofern indirekt den Bezug zur Aktualität herstellen.

Um nun die Apologetik vom Register des Politischen analytisch unterscheiden zu können, sollte nach den Möglichkeiten der Kritik gefragt werden. Die Frage nach den sozialkritischen Implikationen der textkritischen Anmerkungen Wangs meint genau dies: inwiefern die "Textkritik" auch eine Kritik der in den Exegesen formulierten Sophismen leistete, inwiefern sie sich auch gegen die kanonischen Schriften der Tradition richten mochte? Anstatt zu fragen, ob es sich beim *Kunxue jiwen* um ein von "politischen" Motiven geprägtes Werk handelt, könnte also ebenso gut untersucht werden, ob überhaupt von einer "philologischen" Exegese ausgegangen werden darf. Ein solches Unternehmen wäre zwar – wollte man es konsequent durchführen – in Anbetracht der legitimistischen Nachträglichkeit konfuzianischer Schulbildungen und ihrer universitären Rezeption (dargestellt auf S. 31–43) mit einem enormen diskursanalytischen Aufwand verbunden, der den Rahmen der vorliegenden Arbeit unweigerlich gesprengt hätte, doch schon im Ansatz böte es Gelegenheit, die in Ch. Soffels Studie ausgewiesene Ambiguität "Politik / Philologie" als Vorannahme zu problematisieren, und zwar nicht als Ausgangspunkt philologisch abgesicherter *Interpretation*, sondern als Motiv ihrer diskursanalytischen *in-Frage-Stellung*: Das Problem der "politischen" Motive philologischer Arbeit stellt sich vielleicht erst insofern von einer universitären Praxis ausgegangen werden kann, in welcher Philologie eine institutionalisierte, wissenschaftliche Tätigkeit ist, die in einer (angeblich) interesselosen Distanz zum politisch Parteiischen steht. Die heutige universitäre Praxis ist aber zwangsläufig immer auch soziale Praxis, in welcher die Generierung von Wissen mehr oder weniger durch bestimmte Interessen motiviert bzw. solchen unterworfen ist. Verträte man hingegen die Position, sie wäre idealiter interesselos, dann folgte auch daraus

3 Demgegenüber müsste sich ein *kritisches* politisches Bewusstsein nach Auffassung des Rezensenten auch gegen solche institutionalisierten Voraussetzungen seines eigenen Denkens wenden und sich jene Bereiche erschliessen können, die es bislang entweder sich selbst entfremdet oder zum Effekt der Tradition reduziert haben.

implizit eine politische Forderung, nämlich die gegenwärtige Lebenswirklichkeit so zu belassen wie sie ist, bzw. zumindest die historisch reflektierte als ideale anzuerkennen. Dieses Verhältnis von Institution und wissenschaftlichem Subjekt, dessen Funktion (in der universitären Praxis) auf den Zweifel reduziert ist, bestimmt seine prekäre Lage, wenn es darum geht, Verantwortung für seine Forschung gegenüber der Gesellschaft zu tragen. Dass also mit Begriffen wie "sozialkritisch", "politisch" etc. die Situation Wang Yinglins nur unter Vorbehalt sinnvoll beschrieben werden kann, lässt sich schon an den Unwägbarkeiten eines solchen Vergleiches ablesen.

Mit Blick auf die Frage, inwiefern individuelle Betroffenheit des Subjekts und seine Reflexion traditioneller Gelehrsamkeit angesichts einer feindlichen Aktualität bereits Kategorien des politischen Denkens involviere, möchte der Rezensent gegenüber der von Ch. Soffel vertretenen Position also zu bedenken geben, dass es sich beim *Kunxue jiwen* vielleicht weniger um ein kritisch motiviertes Werk (ob nun philologisch oder politisch) denn um eine geschickte Apologetik handelt, die ihre Überzeugungskraft und Legitimität aus dem Argumentationshaushalt der damals anerkannten exegetischen Verfahren bezieht, motivational jedoch auf das Subjekt verweist, dem unter den gegebenen Umständen Aktualität und Tradition unvereinbar scheinen. Wohl auch deshalb kommt Ch. Soffel nicht umhin, das "aktive politische Denken Wang Yinglins in seinen nach 1276 entstandenen Spätwerken wie dem *Kunxue jiwen*" (S. 120) quasi psychologisch vor allem in jenen "von persönlichen Gefühlen durchsetzten Passagen" (S. 122) zu verorten. So markiert der Titel seiner Studie, "Ein Universalgelehrter verarbeitet das Ende seiner Dynastie", genau jenen entscheidenden Punkt, dem das analytische Paradigma Politik / Philologie nur eingeschränkt Rechnung tragen kann.

Die oben angedeuteten Schwierigkeiten stellen die wesentlichen Resultate dieser Studie nicht in Frage: So belegt etwa das darin untersuchte Material, dass das *Kunxue jiwen* nicht allein Ort einer spekulativen Auseinandersetzung mit der Tradition war, sondern auch Subjektivität angesichts einer als bedrückend empfundenen Lebenswirklichkeit zum Ausdruck brachte; Exegese diente als bewusstes Mittel moralischen und historischen Urteilens. Am konkreten Beispiel wird die Funktion von Exegemen und rhetorischen Figuren demonstriert, d.h. wie eine durch Lebenswirklichkeit betroffene Subjektivität in den einzelnen Konjekturen und im "textkritischen" Bezug zum überlieferten Wortlaut zum Ausdruck gelangt. Sie weist nach, weshalb das Motivationale als wesentlicher Aspekt der Exegese berücksichtigt werden muss, und dies in zweierlei Hinsicht: (1.) Ein als bedroht empfundenes Überzeugungssystem und dessen Bezug auf

die damals aktuellen Entwicklungen motivierte eine komplexe Rhetorik und Legitimierungsstrategien, deren Verfahrensweisen meines Erachtens nicht als "textkritisch" sondern besser als konjektural zu charakterisieren wären. (2.) Für den Exegeten hiesse konjizieren auch, *subjektiven* Motiven beim Umgang mit der Überlieferung *apologetisch* entsprechen zu wollen, und zwar im Hinblick auf jene Zeitumstände, die ihn betroffen machen.

Martin Lehnert