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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 68 (2014)

Heft: 1-2

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

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: 15.07.2025

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

Rezensionen – Comptes rendus – Reviews

DOI 10.1515/asia-2014-0025

Arslan, Saadet. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 15. Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs or 778. Gesamtindex. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011. XXV, 277 S. (VOHD XI, 15). ISBN 978-3-515-09840-3.

Schon verschiedentlich wurde in Besprechungen der Katalog-Bände zum *Rin chen gter mdzod* die Hoffnung ausgesprochen, dass der Index-Band, der eine wichtige Hilfe zur Erschliessung der gesamten Sammlung bieten würde, bald erscheinen möge.[1] Nun liegt er vor, erstellt von der Bonner Tibetologin Saadet Arslan, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, mit diesem Band „eine überschaubare Sicht auf das *gesamte Rin-chen gter-mdzod*" (S. XVI) zu gewährleisten und den Zugang zur Sammlung zu erleichtern. Dies ist ihr tatsächlich in überzeugender Weise gelungen.

Der vorliegende Band liefert Indizes zu den folgenden fünf, in der Reihe *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland* (VOHD) publizierten Bänden:

Peter Schwieger: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 10. (Die mTshur-phu Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo, nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs or 778, Bd. 1–14). Stuttgart, 1990 (VOHD, XI,10).

Peter Schwieger: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 11. (Die mTshur-phu Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo, nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs or 778, Bd. 14–34). Stuttgart, 1995 (VOHD, XI,11).

Peter Schwieger: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 12. (Die mTshur-phu Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo, nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs or 778, Bd. 34–40). Stuttgart, 1999 (VOHD, XI,12).

Peter Schwieger: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 13. (Die mTshur-phu Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo, nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs or 778, Bd. 40–52). Stuttgart, 2009 (VOHD, XI,13).

1 Roesler 2008; Eimer 2010, Kollmar-Paulenz 2011.

Karénina Kollmar-Paulenz: Institut für Religionswissenschaft, Universität Bern.
E-mail: karenina.kollmar-paulenz@relwi.unibe.ch

Karl-Heinz Everding: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 14. (Die mTshur-phu Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo, nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs or 778, Bd. 52–63). Stuttgart, 2008 (VOHD, XI,14).

Saadet Arslan hat den Gesamtindex in insgesamt vier Teile untergliedert: (I) ein Namensverzeichnis sämtlicher mit der Kompilation des *Rin chen gter mdzod* befassten Personen, die Namen erwähnter Gottheiten, sowie ein Ortsnamenregister; (II) ein Verzeichnis sämtlicher Werktitel und Textanfänge (der Werke ohne Titel), sowie ein Titelverzeichnis in den Kolophonen erwähnter und weiterer Quellen; (III) ein Verzeichnis der Zusatzvermerke und (IV) ein Verzeichnis der Randvermerke (recto und verso). (I) und (II) enthalten sowohl die tibetischen wie auch die Sanskrit-Einträge, wobei die Sanskriteinträge der Schreibweise der tibetischen Texte folgen. Den einzelnen Indizes sind Erläuterungen zu den verwendeten Abkürzungen und Zeichen beigegeben.

Die den Indizes vorgeschalteten „Hinweise für den Benutzer" enthalten nicht nur ein vollständiges Inhaltsverzeichnis des *Rin chen gter mdzod* (S. XX–XXIV), sondern auch die tibetische Gliederung der Sammlung mitsamt ihrer Entsprechung in den Katalogbänden, so dass es nunmehr ein Kinderspiel ist, ein einzelnes Werk in der mTshur phu-Ausgabe zu lokalisieren. Ein Literaturverzeichnis, das die in den fünf erschienenen Einzelbänden benutzte Literatur verzeichnet, schliesst den Band ab.

In ihrer knappen Einleitung in den Indexband geht Arslan auf die literaturhistorische Stellung des *Rin chen gter mdzod* im Kontext der tibetischen Literaturgeschichte ein und erläutert Gliederung und Inhalte, dies alles in angemessen kurzer Form, da die Charakteristika und Inhalte der Sammlung schon anderenorts[2] ausführlich beschrieben wurden. Wichtig für die Benutzung des Bandes sind ihre Erläuterungen zu den Funktionen der an der Kompilation des *Rin chen gter mdzod* beteiligten Personen, die Verfasser, Kompilatoren, Schatzfinder (*gter ston*) etc. sein können, deren einzelne Funktionen jedoch oft nicht klar zu trennen sind. Die Verfasserin hat zur Kennzeichnung der einzelnen Funktionen ein ausgeklügeltes Abkürzungssystem entwickelt (S. XIII–XIV). Sehr erfreulich ist, dass die vielen Varianten tibetischer Personennamen alle in den Index aufgenommen wurden und durch Querverweise ihre Identität ausgewiesen wird. Auch die Indexierung der Gottheitennamen erwies sich als nicht leicht, da eine klare Unterscheidung zwischen „Personen" und „Gottheiten" nicht immer einfach ist (man denke nur an den tibetischen Kulturheros Padmasambhava, der sowohl

2 Schwieger 1990.

historische Persönlichkeit als auch Gottheit sein kann). Hier wurde je nach Textkontext differenziert und die entsprechende Zuweisung vorgenommen.

Die Zuverlässigkeit des Gesamtindex konnte nur durch Stichproben getestet werden. Die Rezensentin hat in diesen Stichproben so gut wie keine Fehler gefunden.[3] Diesen hervorragenden Gesamteindruck schmälert ein wenig der Druckfehlerteufel, der bei den tibetischen Einträgen zuweilen unterwegs war. So ist in dem Werktitel *rDo rje'i nor lha yakṣa jambhala chen po'i sgrub thabs phrin las kyi byaṅ bu* der Name *yakṣa jambhala* zu *yakalca jamabhala* verballhornt worden (S. 168).[4] Ein ähnlicher Fehler findet sich auf S. 184, wo es anstelle von *rakṣa* zu dem Wortsalat *rakalca* gekommen ist. Solche Fehler sind sicherlich dem Verlag anzulasten. Schwerer wiegen die recht vielen Druckfehler in der Einleitung. Nicht nur wird die bekannte Abkürzung *VOHD* konsequent inkorrekt *KOHD* geschrieben, sondern es finden sich ärgerliche Druckfehler auf fast jeder Seite, die auch die Umschrift des Tibetischen einschliessen (statt *mTshur-phu* heisst es z.B. *mTshur-pu*, S. XVIII). Hier hätte gründlicher Korrektur gelesen werden müssen.

Diese Monita mindern jedoch nicht den sehr positiven Gesamteindruck des vorliegenden Gesamtindex. Mit dem Band ist nun die Katalogisierung der Sammlung *Rin chen gter mdzod* abgeschlossen. Saadet Arslan kann nicht genug gedankt werden, dass sie die mühevolle Arbeit der Indexierung auf sich genommen hat und damit die Benutzung der Katalogbände des *Rin chen ger mdzod* wesentlich erleichtern hilft.

Bibliographie

Eimer, Helmut (2010): „Peter Schwieger: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Teil 13. (*Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs Or 778, Bände 40–52*). Stuttgart: Franz Steiner, 2009. Karl-Heinz Everding: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Teil 14. (*Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs Or 778, Bände 52–63*). Stuttgart: Franz Steiner, 2008." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 16: 526–528.

Kollmar-Paulenz, Karénina (2011): „Schwieger, Peter: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Teil 13. (*Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo, nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs Or 778, Bände 40–52*). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009." *Asiatische Studien – Etudes asiatiques* 65.3: 846–849.

3 Auf S. 143 findet sich der Eintrag 2220ba:das „a" muss getilgt werden.

4 Der Fehler betrifft die Werktitel 2139–2141.

Roesler, Ulrike (2008): „Peter Schwieger: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Teil 11. (*Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs Or 778, Bände 14–34*). Stuttgart: Franz Steiner, 1995. Ders. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Teil 12. (*Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs Or 778, Bände 34–40*). Stuttgart: Franz Steiner, 1999.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 158: 235–240.

Schwieger, Peter (1990): *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Teil 10. (Die mTshur-phu Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs Or 778, Bände 1–14). Stuttgart: Franz Steiner Verlag. (VOHD, XI,10).

DOI 10.1515/asia-2014-0021

Bawden, Charles R. *Another Tract for the Buryats with I.J. Schmidt's recently identified Kalmuck originals*. Edited with an introduction by Hartmut Walravens. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band 82). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012, 131 S., ISBN 978-3-447-06831-4.

In der Bibliographie der Werke Isaak Jakob Schmidts, des Gründervaters der westeuropäischen Mongolistik,[1] konnten zwei kleinere Publikationen bis vor wenigen Jahren nicht lokalisiert werden und waren nur dem Titel nach bekannt, die *Kurze Darstellung der christlichen Glaubenslehre* (Kalmückisch), At. Petersburg: 1817) und das *Christliche Tractätlein zur Bekehrung der Burjäten, in zwey Abtheilungen.* St. Petersburg: 1818.[2] Schliesslich wurde das *Tractätlein* in einem alten Katalog der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Halle) lokalisiert und Charles Bawden, dem wir die erste Untersuchung zu den englischen Missionarstätigkeiten in Sibirien seit dem Bericht von J.C. Brown aus dem Jahr 1847 verdanken,[3] fertigte die Transkription dieses Textes und seine Übersetzung ins Englische an, zusammen mit einer kurzen Einführung und Analyse der mongolischen Terminologie.[4] Der Text (im Weiteren *Text 1*) erwies sich als der zweiteilige Traktat, der von den englischen Missionaren Edward Stallybrass und William Swan an die transbaikalischen Buryat-Mongolen verteilt wurde, wie wir aus der Korrespondenz der Missionare mit den Direktoren der London Missionary Society (LMS) wissen.

Aus dieser Korrespondenz wissen wir auch, dass eine frühere Fassung des Traktats existierte, die von I.J. Schmidt in kalmückischer Sprache verfasst und von seinen beiden buryat-mongolischen Assistenten, Nomtu und Badma, ins Standardmongolische übertragen worden war. Nach der Publikation des Traktats suchte Hartmut Walravens unermüdlich weiter nach dem zweiten, in der Bibliographie erwähnten Text. Tatsächlich lokalisierte er in der Universitätsbibliothek von Vilnius eine weitere Version des Traktats, die neben einer Reihe von sprachlichen Abweichungen als zusätzliches Material die zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser enthielt (im Weiteren *Text 2*). Schliesslich konnte

1 Walravens 2005.
2 Walravens 2005: 32.
3 Bawden 1985.
4 Bawden 2009.

Karénina Kollmar-Paulenz: Institut für Religionswissenschaft, Universität Bern.
E-mail: karenina.kollmar-paulenz@relwi.unibe.ch

in Walther Heissigs Katalog der mongolischen Handschriften und Blockdrucke in deutschen Bibliotheken[5] ein buryatischer Druck als weiteres Exemplar des Texts aus Vilnius identifiziert werden (in Heissigs Katalog auf S. 278, Libri mong. 2), während zwei kalmückische (oiratische) Drucke sich als das kalmückische Original von *Text 2* und eine kalmückische Version des ersten Teils von *Text 1* herausstellten.[6]

Text 2 liegt nun ebenfalls in Transkription, Übersetzung und Faksimile-Reproduktion vor. Transkription und Übersetzung wurden erneut von Charles Bawden vorgenommen. Zudem analysiert er in einem der Transkription vorgeschalteten Kapitel das Verhältnis zwischen *Text 1* und *Text 2* und macht einige knappe Anmerkungen zur Übersetzungsterminologie sowie den kalmückischen Textversionen. Dankenswerterweise legt Bawden auch eine Transkription der beiden kalmückischen Texte vor. Eingeleitet wird der schmale Band von Hartmut Walravens, dessen Beharrlichkeit wir überhaupt erst die Entdeckung von *Text 2* zu verdanken haben. Schon im Vorwort zur Publikation von *Text 1*[7] gab er einen kurzen biographischen Abriss von Nikolaj Ivanovič Greč (1787–1867), dem bekannten russischen Schriftsteller und Journalisten, der eine Druckerei besass, in der er u.a. auch mongolische Texte druckte, so *Text 1*. In der Einleitung zum hier besprochenen Band liefert er weitere Informationen zur Drucktätigkeit von Greč, aus denen hervorgeht, dass Greč eine Reihe von Druckaufträgen für die Russian Bible Society ausführte.

Der hier vorgelegte christliche Traktat ist zum einen ein Stück Wissenschaftsgeschichte zur entstehenden Mongolistik im 19. Jahrhundert, zum anderen gewährt er einen Einblick in die Formierung einer mongolischen christlichen Übersetzungsterminologie, die auf buddhistische Terminologie zurückgriff und diese ihren Zwecken anpasste. Ein Vergleich von *Text 1* und *Text 2* hinsichtlich der Terminologie zeigt deutlich die noch fehlende Standardisierung. So wird, neben anderen Begriffen, der Begriff *burqan* in *Text 1* für „Gott" benutzt, während *burqan* in *Text 2* nur für „heidnische Götter" oder buddhistische Kontexte verwendet wird. Gerade am Gebrauch des Begriffs *burqan* zeigt sich auch die Aktualität der Frage nach der „richtigen" Übersetzungsterminologie: Die neue Bibelübersetzung, die in der post-sozialistischen Mongolei 1997 vom *Mongol bible orchuulgiin khoroo* („Mongolian Bible Translation Committee") publiziert wurde und buddhistische Terminologie wie *burqan* verwendete, rief nicht nur starke Proteste

5 Heissig 1961.

6 Libri mong. 1 und 3, beide in Heissig 1961: 278, beschrieben.

7 Walravens, in Bawden 2009: 7–9.

von Seiten des mongolischen buddhistischen *Sangha* hervor, sondern stiess auch bei einigen christlichen Gruppen auf Ablehnung.[8]

Die Beziehung zwischen *Text 1* und *Text 2* kann nur teilweise erhellt werden. Die Frage, ob es sich um zwei voneinander unabhängige Texte handelt, die lediglich einen Teil ihres Inhalts gemeinsam haben, oder aber um zwei Versionen desselben Textes, ist nicht abschliessend zu beantworten. Eng mit dieser Frage verbunden ist die Frage nach der Entstehungszeit. *Text 1* wurde 1818 gedruckt, für *Text 2* besitzen wir jedoch kein Datum. Welcher Text entstand früher? Bawden diskutiert sämtliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Aufbau und Inhalt, sowie linguistische und stilistische Aspekte, gibt jedoch unumwunden zu, dass die Frage nach der zeitlichen Entstehung ohne externe Evidenz (die bisher nicht zum Vorschein gekommen ist) nicht zu entscheiden ist. Festzuhalten ist allein, dass beide Texte auf die höchstwahrscheinlich von Schmidt allein (ohne die Hilfe seiner Assistenten) verfassten kalmückischen Texte zurückgehen.

In der Transkription fallen einige ungewöhnliche und erklärungsbedürftige Schreibweisen auf: *bolorun* anstelle von *bolurun*, *bölüge* anstelle von *bülüge*, *börün* anstelle von *bürün*. Bawden setzt hier ein Verb *bö-* anstatt *bü-* an; mir ist dies nicht bekannt und ich habe auch keinen Beleg für das Verb *bö-* gefunden. Dasselbe gilt für Bawdens Verwendung des Bindevokals *o* statt des *u* in (gewöhnlich) *bolurun*. Die Transkription im Titel *ǰindamani* muss zu *čindamani* verbessert werden, die Drucktype ist hier eindeutig. Wenn im Mittelmongolischen die zweite Silbe ein *a* enthielt, sollte *o* statt *u* transkribiert werden, also *orosiγuluγad* anstelle von *orusiγuluγad*, *doloduγar* anstelle von *doluduγar* etc.

Der Band ist insgesamt sorgfältig ediert. In der Einführung muss in Anmerkung 2 das Erscheinungsdatum des *Tractätlein* von 1828 auf 1818[9] korrigiert werden.

Insgesamt stellt diese kleine Publikation einen gelungenen Beitrag zu unserer Kenntnis der mongolischen christlichen Übersetzungsliteratur dar.

Bibliographie

Bawden, Charles R. (1985): *Shamans, Lamas and Evangelicals. The English Missionaries in Siberia*. London/Boston/Melbourne/Henley: Routledge & Kegan Paul.

Bawden, Charles R. (2009): *A Tract for the Buryats*. Edited by Hartmut Walravens. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band 67).

8 Neeser, *im Druck*.

9 Vgl. Walravens 2005: 32.

Heissig, Walther (1961): *Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten.* Beschrieben von W.H. unter Mitarbeit von K. Sagaster. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. 1). Wiesbaden: Steiner Verlag, 1961.

Neeser, Judith (*Im Druck*): „Christian Missions in Outer Mongolia since 1990." In: *Religion and Ethnicity in Mongolian Societies: Historical and Contemporary Perspectives*. Hrsg. von Karénina Kollmar-Paulenz, Seline Reinhardt und Tatiana D. Skrynnikova. (*Studies in Oriental Religions*). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Walravens, Hartmut (2005): *Isaak Jacob Schmidt (1779–1847) Leben und Werk des Pioniers der mongolischen und tibetischen Studien: Eine Dokumentation.* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band 56.1). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

DOI 10.1515/asia-2014-0027

Bürgel, Johann Christoph. *Liebesrausch und Liebestod in der islamischen Dichtung des 7.–15. Jahrhunderts*. Stuttgart: Kohlhammer, 2013, 272 S., ISBN 978-3-17-021027-1.

Prof. Em. Dr. Bürgel ist ein aufrichtiges, einfühlsames Buch für ein vermutlich nicht-akademisches Zielpublikum gelungen. Im Dank des Autors lesen wir, in durchaus erfrischender Transparenz, dass das vorliegende Buch aus „liegen gebliebenen Arbeiten" besteht, die er „vor dem Computertod retten möchte" (S. 12), und das ist sicher nicht zu verurteilen. Dieses Anliegen rechtfertigt auch durchaus die Auswahl und Zusammenstellung eigener – oft bereits publizierter oder in Vorträgen vermittelter – Übersetzerstücke. Der Text fügt also bereits Bestehendes thematisch zusammen und erhebt gar nicht den Anspruch, eine systematische, geschweige denn neue Forschungsergebnisse einbeziehende oder produzierende Arbeit zu sein. Es handle sich vielmehr um eine „Monographie" und „Anthologie" (S. 11) zu Liebesdingen in arabisch/iranischer Poesie, Epos und – auch wenn der Titel es verschweigt – vereinzelt in Werken der arabischen Themenliteratur. Der „Ausblick auf die osmanisch-türkische Dichtung" (S. 271–272) bleibt bei knapp zwei auf gesamthaft fast dreihundert Seiten völlig hinter der Beschäftigung mit Arabischem und Persischem zurück.

Bürgel beginnt sein Buch mit einigen Bemerkungen zu Koran und Hadithen, aus denen vor allem seine Vorstellung von udhritischer Monogamie als Gegenbild zur islamischen Polygamie (S. 18) hervorsticht, sowie seine kurze Nachzeichung der Frauengestalten im Koran, die im Blick auf spätere Bemerkungen im Buch vermutlich als eine vom Autor postulierte Gegensätzlichkeit gelesen werden muss, in der stolze und grosse Frauen der Literatur, Idealbilder, ja die „Mächtigkeit" der Frau an und für sich – ein von Bürgel in vorhergehenden Publikationen geprägter Begriff –, der reell unfreien islamischen Frau gegenübergestellt werden. Wir überlassen es den in diesem Felde tätigen Wissenschaftler/innen, über diese Thesen zu debattieren. Über die altarabische Kasside, versinnbildlicht durch Bürgels sehr leserliche und schöne, an das Metrum des Originals angenäherte Übersetzung der Muallaqa des Imru al-Qays erhält der Leser anschliessend mittels stringenter Kommentare erste Einsichten in Liebesfragen dieses „das Beduinenleben beschreibende(n)" „Langgedicht(s)", wonach sich Bürgel sinngemäss Umar ibn Abi Rabia widmet, nach Bürgel eine Art städtischer Fortsetzung des Imru al-Qays. Eine ganze Reihe übersetzter Gedichte Umars stehen nach einer kurzen Einlei-

Sophie Glutz von Blotzheim: Unité d'arabe, Université de Genève.
E-mail: Sophie.GlutzvonBlotzheim@unige.ch

tung ohne weiteren Kommentar auf den folgenden Seiten, und wirken sozusagen auf den/die Leser/in ein. Nun widmet sich Bürgel erst einigen allgemeinen, theoretischen Gedanken zur udhritischen Liebe. Ausgehend von Konzepten von Francesco Gabrieli und untermauert durch Gedichtauszüge zu verschiedenen udhritischen Liebespaaren versucht er, die Grundzüge dieser Art von Liebe herauszuarbeiten, wobei er teils auch mitreissende, seitenlange Episoden aus dem berühmten *Buch der Lieder* anfügt, in dem der/die Leserin nicht zuletzt auch Zeitgeschichtliches finden dürfe. Der Autor spürt die besagten Elemente udhritischer Liebe dann durch das ganze Buch hindurch bis zur abendländischen Poesie auf. Dabei spricht er davon, wie sie bei späteren Autoren zum puren „Klischee" (S. 41) verkommen, vergeicht sie mit der in Ibn Hazms *Halsband der Taube* beschriebenen idealen Liebe und analysiert, welche Elemente sich dort oder allgemein in der andalusischen Dichtung zusätzlich angefügt haben: die Natur als Spiegel innerer Stimmungen, das Gartenmotiv, „raffinierte Rhetorik" und „zauberhafte" (S. 192) Stimmungen, die Verschränkung von Mensch und Natur, sowie von Mikro- und Makrokosmos. Doch damit nicht genug arbeitet er zudem das udhritische, sich bis zur mystischen Verklärung weiterentwickelnde Motiv der kosmischen Verherrlichung des Geliebten in Werken der persischen Dichtkunst von Saadi, Jami und Hafiz heraus, und analysiert beispielsweise mit Bezugnahme auf den udhritischen Topos der „Hartherzigkeit" des Geliebten die jeweiligen Rollen von Joseph und Suleika im gleichnamigen Epos des Jami. Es scheint fast, als sei die udhritische Liebe sozusagen der eigentliche Referenzrahmen in diesem Buch, was dann vielleicht auch die Wahl des Titels erklären könnte, wenn auch die ersten expliziten Hinweise zum *ersten* Begriffs-Teil des Titels (nämlich der Begriff des Rausches, im Gegensatz zur Idee des Todes und des Leidens) erst im Zusammenhang mit Übersetzungen andalusischer Literatur und dann der Epen Nizamis fallen. Es handelt sich klar um eine Anspielung auf die berühmte mystische Wein-Geliebte/r-Gott-Metapher, die gerade in der persischen Literatur die bezeichnendste Schnittstelle zwischen wörtlicher und mystischer Interpretation von Liebe darstellt.

Im Wesentlichen ist dieses Buch eine von verhältnismässig kurzen Kommentaren und Erklärungen durchbrochene, beachtliche Menge wunderschöner, sprachlich wie gefühlsmässig überzeugender Übersetzungen von sehr kurzen bis zu seitenlangen Exzerpten aus der Literatur islamisch geprägter Autoren des 7. bis 15. Jh. n.Chr. Jene Exzerpte scheinen Bürgels Verständnis verschiedener Liebes-Formen – respektive der Leidenschaft, oder noch simpler gesagt der Konstellation Mann-Frau im inner- und aussergesellschaftlichen Rahmen – zu spiegeln, und sie sind vornehmlich, aber nicht ausschliesslich, der Dichtung entnommen. Insofern ist das Buch durchaus konsequent, denn wir begegnen darin eigentlich einem Autor, der mit grosser Einfühlsamkeit und sichtlichem Enthusi-

asmus, um nicht zu sagen mit Liebe (vgl. Vorwort) für sein Forschungsfeld, seine eigene Lektüre einer Dichtkunst und Tradition von Geschichten vorstellt, aus der er Hauptmotive herausschält, Bezüge herstellt, deren Veränderungen in der Zeit und bei wechselnder/n Sprache/Völker/n (der begriffliche Rahmen ist hier nicht ganz klar) aufzuzeigen versucht und auch oft persönlich Stellung bezieht. Besonders interessant sind dabei seine Exkurse zum sich wandelnden Gazellen/Jäger-Motiv – eingeschlossen seine gewagte These zu einem möglichen politischen Unterton desselben im Zusammenhang mit der andalusischen Dichtung –, seine gelungene Synthese der Merkmale udhritischer Dichtung, und seine intensive Beschäftigung mit verschiedenen Bearbeitungen der Turandot-Sage und deren möglicher ontologischer Grundfragen. In Bezug auf Bürgels Übesetzungstätigkeit möchten wir vor allem seine die Reimstruktur des komplexen andalusischen Muwashshah-Gedichtes im Deutschen ebenfalls reproduzierenden Gedichte (S. 136–143) hervorheben. Ästhetisch überzeugen sie in der gereimten (!) poetischen Nachempfindung, und wissenschaftlich liefern sie im Kommentar und mit vorangehenden Zitaten in Umschrift der sich gegenseitig reimenden arabischen und spanischen Teile des Gedichtes, sowohl für Nicht-Arabisten sowie Nicht-Hispanologen eine wirklich ausgezeichnete und äusserst konkrete Darstellung der Texte in ihrer sprachlichen Ursprungsgestalt. Bürgels konstantes Bemühen um Nachvollziehbarkeit, Leserlichkeit und Ästhetik, die durch alle seine Übersetzungen, auch diejenigen von Prosatexten, hindurchscheinen, tritt in allem sehr klar zu Tage. Ebenfalls soll erwähnt werden, dass der Autor (z.B. S. 16 oder S. 150) immer wieder das aktuell Nachvollziehbare und Bewegende in zeitlich und kulturell dem/der Leser/in vielleicht fremden Texten hervorhebt, und uns so einen wirklich zauberhaften Zugang zur Materie verschafft, wo eine klassisch-nüchterne Schreib-Haltung den/die Leser/in eher aussen vor stehen liesse.

Es ist also in unseren Augen ein Pluspunkt dieses Buches, dass sich der Autor hier nicht hinter einer vermeintlichen Objektivität und komplizierten Phrasen versteckt. Man mag gewisse Aussagen als zu kurz gefasst für den aktuellen Forschungsstand oder gar unpassend im Rahmen des Buchtitels betrachten (dazu mehr im Folgenden), man kann ihnen jedoch nicht eine gewisse Aufrichtigkeit in der Form absprechen. Diese Aufrichtigkeit kann nun möglicher Ausgangspunkt für kontroverse Diskussionen sein und lässt auf jeden Fall eine klare Beurteilung der Haltung des Autors zu seinem Stoff zu, was bis zu einem gewissen Grade zumindest den Schleier über einige Grundideen lüftet, mit welchen man als Autor an eine Schilderung der arabisch/persischen Poesie oder an eine Übersetzung herangehen mag. Akademische Prämissen werden hier also sichtbar, anstatt unter einer Decke von vorsichtigen und verworrenen Phrasen versteckt zu

bleiben, und in diesem Sinne halten wir das Buch durchaus für wissenschaftlicher als vielleicht manch einen objektiv daherkommenden Text.

Schade ist, dass der Überarbeitung des Materials nicht genügend Sorge getragen wurde, was leider über einige wenige Orthographiefehler hinaus geht: die Überleitungen zwischen zwei Themen erfolgen manchmal sehr abrupt – sicherlich in Folge der erwähnten Genese des Buches –, es wird unterschiedlichen Liebespaaren der Literatur in komplett verschiedener Weise beigekommen, zum Beispiel teils durch sehr lange Übersetzungen von Primärliteratur (S. 59–92), auch von ganz erzählten Geschichten, teils nicht einmal durch mehr als einen wenige Zeilen langen Kommentar, wie beispielsweise im Falle von Wamiq und Adrah (S. 92), von deren Liebesgeschichte der Leser nicht einmal den Plot erfährt. Des weiteren kommen manche Erklärungen (z.B. S. 40/47/221; S. 41/117) oder gerade auch Teile von Gedichtübersetzungen kommentarlos zweimal im Buch vor (S. 46/71; S. 129/140), beispielsweise einmal zur Illustration einer litteraturwissenschaftlichen These, und einmal eingebettet in längere übersetzte Passagen. Dies hilft nun durchaus, die vorher erwähnten Exzerpte in einen Kontext zu stellen, jedoch empfindet man es als Mangel, dass keine expliziten Verknüpfungen zum Vorhergehenden den Text zu einem Ganzen verweben. Man sollte auch erwähnen, dass dem Titel und der Verbindung von Titel und Text mehr Rechnung hätte getragen werden können. So fragt man sich zum Beispiel bei längeren Passagen über europäische Weiterentwicklungen traditionell arabisch/persischer Themen, bei vielleicht etwas heiklen und auch nicht durch den Kontext motivierten politisch-religiösen Wertungen des Autors zu Christentum und Islam (z.B. S. 127 oder S. 143) oder bei einer von Bürgel selbst verfassten poetischen Würdigung des persischen Dichters Nizami (S. 210/211), wo hier noch die eigentliche Frage vom „Liebesrausch und Liebestod in der *islamischen* Dichtung" im Zentrum steht. Abgesehen von der Verkürzung im Titel sind es ja vielleicht auch eher die Autoren als die Dichtung selbst, die islamisch geprägt ist. Auch die zahlreichen Exkurse zum Koran und den Hadithen, zu Ghazali oder Jahiz, die stärker die Stellung der Frau, wie sie in bestimmten ausgewählten Schriften geschildert wird – und damit auch das Problem des Verhältnisses von Text und Lebensrealitäten aufwirft –, thematisieren, hätten vielleicht besser eingebettet werden oder sonst vielleicht sogar einen anderen, weiter gefassten, Buchtitel suggerieren sollen. Als letztes möchten wir ein Problem ansprechen, das entweder allgemein die Frage nach dem etwas unklaren Zielpublikum anspricht oder wiederum mit einer nicht ganz ausgereiften Überarbeitung des Stoffes zu tun haben könnte. Wenn auch nicht explizit erwähnt, darf man annehmen, dass das Buch vermutlich nicht primär für Spezialisten des Faches gemacht wurde, da weder ein akademischer Anspruch erhoben, noch in der Regel neuartige Recherchen darin diskutiert oder angesprochen werden. Vielmehr findet man als Hinweis auf das mögliche

Zielpublikum flüssig lesbare und sehr gut zusammengefasste Kurzhinweise zu den besprochenen Autoren und ihren Werken, sowie islamisch-kulturelle Phänomene erklärende Fussnoten. Nun ist es aber, wenn unsere Annahme stimmt, wirklich schade, dass dann gewisse Fach-Begriffe wie „mystische und neuplatonisch angereicherte Spekulation", „Sonntagsgeschichte" (S. 17) (ein Begriff, der sich erst aus dem literarischen Zusammenhang ergibt), oder Hinweise auf in Fachkreisen bekannte Referenz-Literatur, zum Beispiel „Yaquts geographisches Lexikon" (S. 25), doch nicht wirklich eingeführt werden. Auch Fussnoten zu den übersetzten Gedichten entbehren leider nicht ganz einer gewissen Beliebigkeit. Zum Beispiel findet man plötzlich einen einzelnen Begriff in der Fussnote ohne weitere Begründung auf Arabisch transkribiert, oder man stösst andernorts auf einen arabischen Buchtitel, der nicht ins Deutsche übersetzt wird. Ist das Zielpublikum tatsächlich der/die Nicht-Arabist/in, so müsste wohl an all diesen Stellen noch gefeilt werden, um dem Buch einen guten letzten Schliff zu geben. Es ist somit schade, dass die eingangs erwähnte Entstehungsgeschichte des Buches an zu vielen Stellen durchschimmert, was vielleicht mit etwas mehr Aufwand in der Editions-Phase hätte behoben werden können. Wir denken dabei vor allem an die erwähnten Redundanzen, losen Verknüpfungen und etwas brüsken Übergänge, jedoch auch an die fehlende Systematik in der Transkription, für die der Autor sich zwar entschuldigt, jedoch trotzdem nicht Möglichkeit noch Anlass zu haben scheint, sie zu beheben. Vielleicht wäre in diesem Fall eine nicht-akademische Umschrift eine gute Alternative gewesen, denn sie hätte zum einen Transkriptionsfehler vermieden, zum anderen im Hinblick auf ein nicht-akademisches Publikum beispielsweise durchaus sinnvoll sein können! Gerade für ein solches kann das vorliegende Buch einen guten Überblick und sehr viel Genuss bereiten und zudem begeisternder Anstoss zu weiteren Lektüren und Erkundungen sein.

DOI 10.1515/asia-2014-0023

Paul, Gregor / Schneider, Elisabeth / Paul, Irene (Hg.). *Das große Lexikon des Buddhismus, zweite Lieferung: Bait – D.* Iudicium Verlag, München 2013. ISBN 978-3-86205-154-0.

Die folgende Besprechung bezieht sich zunächst auf die *zweite Lieferung* (Anfangsbuchstaben Bait – D) des *Großen Lexikon des Buddhismus* (im Folgenden GLB), wird dann aber mit Blick auf die längerfristige Perspektive des GLB einige eher allgemeine Gesichtspunkte ansprechen. Die *erste Lieferung* (Anfangsbuchstaben A bis Bais) erschien 2006, gefolgt von den begleitenden *Zeittafeln und Karten* Band 1 und 2 (2008 und 2012). Im Unterschied zur *ersten Lieferung* handelt es sich hier nicht mehr allein um eine (strikt nach dem deutschen Alphabet lexikographisch geordnete) Übersetzung der entsprechenden Lemmata des japanischen *Sōgō bukkyō daijiten* (Enichi Ōchō, et al., Kyōto: Hōzōkan 1987, im Folgenden SBDJ), das ursprünglich in drei Bänden veröffentlicht über 12'000 Einträge zur buddhistischen Terminologie, sowie Darstellungen zu Orten, Personen und Titeln enthält. Vielmehr fanden nun auch „eigene Artikel, Aktualisierungen und freiere Bearbeitungen der deutschen Beiträger" (VII) bzw. Übersetzer Eingang in den deutschen Text. Diese redaktionelle Entscheidung ist schon deshalb sinnvoll, weil die japanische Vorlage auf andere Rezeptionsbedingungen zugeschnitten ist als eine deutsche Übersetzung, und dementsprechend auch andere Vorkenntnisse und Informationsbedürfnisse voraussetzt. Zudem verlangt die sprachliche Dichte der japanischen Lemmata eine freiere Behandlung im Deutschen; dies nicht nur aus stilistischen und übersetzungstechnischen Erwägungen, sondern vor allem weil im SBDJ oft wichtige Zusatzinformation etwa in Nebensätzen eingeschoben werden, die in der deutschen Übersetzung weiterer klärender Erläuterungen und u.U. eigener Einträge bedürfen. Mit Rücksicht auf die für ein Nachschlagewerk wünschenswerte zielsprachliche Prägnanz und inhaltliche Klarheit hat man sich deshalb in dieser Lieferung größere Freiheiten bei der Übertragung des SBDJ ins Deutsche gestattet und soweit erforderlich den japanischen Text modifiziert.

Die Lemmata sind alle nach demselben Schema gegliedert: (1) Überschrift in der Transkription und in Kanji-Schreibung (ggf. ergänzt um die Transkription der chinesischen und koreanischen Lautung) und ggf. deutsche Übersetzung (soweit sinnvoll ergänzt mit dem entsprechenden Pāli- und Sanskritwort); (2) Übersetzung des Haupttextes, wobei kürzere Ergänzungen in eckigen Klammerns stehen, längere Zusätze kursiv gesetzt sind; (3) Literaturhinweise, ggf. mit Ergänzungen

Martin Lehnert: Japan-Zentrum, Department für Asienstudien, Ludwig-Maximilians-Universität München. E-mail: martin.lehnert@lmu.de

und Übersetzungen; (4) Ergänzungen und Korrekturen des Lemmas; (5) Kürzel für den Namen des Übersetzers bzw. der Übersetzerin (IX). Die sachbezogenen und biographischen Einträge erschließen in der konzisen und übersichtlichen Art des SBDJ nicht nur alle wesentlichen Informationen zum Gegenstand sondern bieten auch verschiedentlich Querverweise auf andere Sachgebiete sowie weiterführende Literaturhinweise und Quellen an; Jahresdaten werden nach christlicher Zeitrechnung und nach der Jahreszählung der Herrschaftsdevisen gegeben, Ortsbestimmungen ergänzen die aktuellen Namen der betreffenden Präfekturen, Kreise und Städte.

Neben den „Lemmata" (7–330) enthält der Band Hinweise zu „Konzept und Gebrauch" (IX–X), ein „Verzeichnis der Herausgeber, Übersetzer und Übersetzerinnen" (XI), ein Verzeichnis der „Symbole, Abkürzungen und Siglen" (XII–XIII) sowie eine erklärende Klassifikation von buddhistischen „Textsorten" (1–5). Das „Literaturverzeichnis" führt Nachschlagewerke in deutscher, englischer und französischer Sprache (331–332) sowie in japanischer und chinesischer Sprache (332) getrennt auf, und ergänzt dann „weitere Literatur" (333–340). Das hilfreiche „Register" (341–412) enthält neben Namen und Titeln hauptsächlich Verweise in Chinesisch, Koreanisch, Sanskrit, Pāli, Tibetisch, aber auch in Deutsch. Schriftzeichen werden nur in wenigen Fällen ergänzt. Es erlaubt deshalb auch Nutzerinnen und Nutzern, die das Japanische nicht beherrschen, einen raschen Zugriff auf die relevanten Lemmata.

Im Ganzen handelt es sich bei der *zweiten Lieferung* um ein übersichtlich gestaltetes, sorgfältig redigiertes und – in Anbetracht des Diversität des Gegenstandes – erstaunlich kohärentes Hilfsmittel, das sowohl Fachleute als auch allgemein am ostasiatischen Buddhismus Interessierte mit Gewinn werden konsultieren können. Vor allem die längeren, kursiv gesetzten Ergänzungen zum übersetzen Text lesen sich sehr gut und enthalten wertvolle Zusatzinformationen und Erklärungen. Nach Auffassung des Rezensenten könnte in zukünftigen Lieferungen häufiger Gebrauch von diesen Ergänzungen gemacht werden, und zwar auch in einem das betreffende Lemma kommentierenden Sinne. Gerade Lexika sind keine außerhistorischen und traditionsfreien Wissensbildungen, sondern vielmehr historischer und kulturspezifischer Ausdruck einer normativen Selektion und Selbstthematisierung von Tradition. (Dennoch ist eine einfache Klebebindung für ein Nachschlagewerk, das nicht nur einen begründeten Anspruch auf Nachhaltigkeit erhebt sondern auch als ein langfristiges Projekt angelegt ist, wenig angemessen. Kostengründe mögen dafür den nachvollziehbaren Ausschlag gegeben haben.)

Kein Lexikon des Buddhismus wird sich auf Sachinformationen beschränken können. Gedankliche Komplexität und Ausdifferenzierung der buddhistischen Terminologie sowie der hohe Grad ihrer Systematisierung erfordern eine

terminologisch entsprechend ausdifferenzierte Berücksichtigung in der deutschen Zielsprache, zumal das SBDJ die terminologischen Aspekte angemessen gewichtet und berücksichtigt, dass sich der dogmatische Begriffsapparat in unterschiedlichen sprachlichen Überlieferungszusammenhängen entwickelt hat. Da die historischen Übersetzungen etwa vom Sanskrit ins Chinesische auf keiner standardisierten Übersetzungsterminologie (wie bspw. im Tibetischen der *Mahāvyutpatti*) beruhen, begegnet man in den Quellen wie in der Darstellung der Terminologie im SBDJ einer begrifflichen Variabilität, deren kontextabhängige Nuancen in einem Lexikon, das seinerseits in weiten Teilen eine Übersetzung ist, zielsprachlich abgebildet werden müssen. In diesem Sinne handelt es sich beim GLB auch um die Übersetzung einer übersetzten Terminologie. Die damit verbundenen Schwierigkeiten sind den Herausgebern bewusst: „Mitunter werden verschiedene Übersetzungen angeboten. Nur so kann Mehrdeutigkeit, Kontextabhängigkeit und mitunter auch Strittigkeit der Original-Bedeutungen getragen werden." (X) Dies bedeutet (einmal abgesehen von der Frage, ob es so etwas wie Original-Bedeutungen überhaupt gibt), dass ein vorhermeneutisches Rekurrieren auf vermeintliche Äquivalenz und eine wie auch immer vorgestellte Identität von Wort und Begriff zurückgewiesen wird, und der hermeneutischen Dimension der Zielsprache Rechnung getragen werden darf (vgl. IX).

Anders als bei der wissenschaftlichen Übersetzung eines Quellentextes, welche ihr eigenes Verfahren einer umfassenden kritischen Selbstthematisierung unterziehen kann, stellen sich im Fall eines (übersetzten) Lexikons die damit verbundenen wissenschaftlichen Ansprüche schon wegen des engeren Rahmens akzeptabler Darstellung viel unmittelbarer: Zum einen muss eine möglichst kohärente Übersetzungsterminologie in der deutschen Zielsprache die Wiedererkennbarkeit der bedeuteten Begriffe sowie Rückschlüsse auf die fremdsprachigen Termini erlauben. Zum anderen konterkarieren die kontextabhängigen Bedeutungsnuancen der fremdsprachigen Terminologie eine auf größtmögliche Kohärenz und sprachliche Klarheit ausgelegte Behandlung in der Zielsprache. Den bisweilen widersprüchlichen Voraussetzung einer systematischen Übersetzung der hochgradig ausdifferenzierten, in unterschiedlichen sprachlichen Zusammenhängen entstandenen buddhistischen Terminologie begegnet das GLB mit folgendem Ansatz: Bei häufig verwendeten Grundbegriffen und zentralen Termini wird eine möglichst kohärente bzw. standardisierte Übersetzung ins Deutsche angestrebt. In Anbetracht der mit der alphabetisch sukzessiven Übersetzungsarbeit einhergehenden Schwierigkeit des ständigen Abgleichs (vor allem bei Querverweisen) und der damit verbundenen Notwendigkeit, eine Konkordanz zu erstellen, wurde bereits ein hohes Maß an Stimmigkeit und inhaltlicher Klarheit der deutschen Übersetzungsterminologie erreicht. Nun kommt aber erschwerend hinzu, dass das SBDJ vor allem die chinesischen Termini nicht

selten dogmatisch behandelt (quasi eine Unbekannte durch eine andere ersetzt) ohne dass damit eine Klärung der begrifflichen Ebene erreicht wäre. Die freiere oder paraphrasierende Übersetzung der Lemmata ins Deutsche bietet hier die Möglichkeit, die dogmatische Oberfläche mit kommentierenden Erklärungen aufzubrechen und, soweit das im Rahmen eines Lexikoneintrags möglich ist, Begriffsarbeit zu leisten.

Dabei ist zu berücksichtigen, dass der dogmatische Gehalt der Terminologie in der Regel Ausdruck einer bestimmten Lehrmeinung ist, die einen sektiererischen oder inklusivistischen Zug aufweisen kann. Da ein kritisches Kontextwissen nur von Fachleuten erwartet werden darf, das GLB sich aber erklärtermaßen auch an einen breiteren Kreis von „allgemein Interessierten" (VII) richtet, sollte in den betreffenden Lemmata deutlicher markiert werden, welche oder wessen Lehrmeinung wiedergegeben wird. Indessen können solche Hinweise auch die Gefahr bergen, einen normativen Anspruch gegenüber den einzelnen Traditionen einzunehmen. Zwar handelt es sich bei einem Lexikon bei aller Betonung des Deskriptiven schon durch seine Selektionsleistung, verbindliches Wissen zusammenzustellen und darzustellen, zumindest in seinem Anspruch um ein normatives Werk, die Schwierigkeit besteht in diesem Fall jedoch darin, den akademischen Anspruch auf Normativität von dem der Tradition abzugrenzen und davon unabhängig zu begründen. Eine mögliche, wenn auch nicht immer befriedigende Lösung wäre, weitere, gegebenenfalls miteinander konkurrierende Lehrmeinungen bspw. zu einem bestimmten Grundbegriff zu identifizieren und einander gegenüberzustellen, damit auch die ideologische Pluralität der buddhistischen Wissensbildung stärker zu betonen, und zusätzlich gegenüber dem SBDJ abweichende Darstellungen etwa in der Fachliteratur mit entsprechendem Hinweis einzubinden. Ebenso könnten in größerem Umfang Literaturhinweise zu thematisch relevanten, weiterführenden Forschungsbeiträgen gegeben und Quellenangaben akademischen Standards angepasst bzw. präzisiert werden (bspw. durch vollständige Angabe der betreffenden Textstelle in der Taishō-Ausgabe).

Bei den umfangreichen Einträgen zur grundlegenden Systematik wie bspw. jenem zu den „Bodhisattva-Rängen" (*bosatsu-no-kaii*, 64–71), welche vorbildlich Grundlagenwissen mit detaillierten Darstellungen der oftmals hypertrophen Systematisierung in der traditionellen Dogmatik kombinieren, ist ein solcher Ansatz vorbildlich umgesetzt, den „spezifischen Interessen deutschsprachiger Leser stärker Rechnung getragen" (VII). Diese könnten auch bei der Darstellung von schulspezifischen Systematisierungen stärker berücksichtigt werden, denn vor allem in solchen Fällen zeigt sich deutlich, worin sich die einzelnen Lehrmeinungen und Denominationen voneinander unterscheiden, und wie sie sich systematisch und historisch aufeinander beziehen (vorbildlich: Eintrag *busshin*, 92–99).

Zweierlei wird in den umfangreicheren Lemmata des GLB zur Systematik augenfällig: Zum einen eine wohltuende Distanz gegenüber Trivialisierungen und Reduktionen, wie sie in einführenden Handlexika zum Buddhismus kaum vermieden werden können, zum anderen aber auch das Primat eines an der japanischen Vorlage orientierten Fachwissens und seiner Behandlung der chinesisch-sprachigen (und das heißt für die vormoderne buddhistische Literatur auch koreanischen und japanischen) Überlieferung, deren Quellen überwiegend und bis weit ins 19. Jahrhundert in den buddhismusspezifischen Prägungen der chinesischen Schriftsprache verfasst wurden.

Die japanische Vorlage zeigt sich formal u.a. darin, dass die Einordnung der Lemmata abgesehen von einigen Ausnahmen (bspw. Namen westlicher Personen, vgl. Eintrag „Deussen, Paul", 284; aber auch Personennamen im Sanskrit oder Pāli, bspw. Dānanjāni, 266) nach der japanischen Lautung der chinesischen Übersetzung oder der *kana*-Transkription des Sanskrit- oder Pāliwortes erfolgt (bspw. *baramon* für „Brahmane" 11; Dammapāra für Skt. Dhammapāla 264, oder: Darumakikuta für Skt. Dharmagupta, 276). Dieses Verfahren folgt dem lexikographischen Anspruch auf größtmögliche Kohärenz, wobei das alphabetisch geordnete Register (341–412) eine Suche nach dem Sanskrit- oder Pāliwort vorsieht, und zusätzlich Querverweise und wichtige Ausdrücke enthält, denen zwar kein eigener Eintrag gewidmet ist, die aber in verschiedenen Lemmata erwähnt und dann im jeweiligen Kontext erklärt werden. Im Register wird außerdem die chinesische oder koreanische Lautung berücksichtigt, welche in den einzelnen Lemmata der japanischen jeweils nachgestellt wird, wenn es sich um chinesische oder koreanische Personennamen, Orte oder Titel handelt. Dennoch: Wegen der lexikographischen Vorherrschaft des Japanischen in einem deutschsprachigen Lexikon des Buddhismus kann sich den mehrsprachigen Referenzen zum Trotz zumindest bei Nichtfachleuten der Eindruck einstellen, das Japanische wäre die *lingua franca* des Buddhismus in der „sinoasiatischen Welt" (VII), und das Chinesische von sekundärer Bedeutung – dies obwohl Quellen, historische Figuren und zentrale Orte wohl zum großen Teil chinesischer Provenienz sind. Dies wird weiter durch den Umstand verstärkt, dass für die indische (und in gewissem Umfang auch tibetische) Überlieferung charakteristische, vor allem auch sprachabhängige Probleme der Dogmatik (bspw. zur Etymologie des Sanskritwortes *bodhisattva* und seiner Relation zum Pāli *bodhisatta*, vgl. 59–60) im SBDJ wenig thematisiert werden, sofern sie nicht unberücksichtigt bleiben.

Mit dieser Beobachtung soll nun keinesfalls die absurde Forderung impliziert werden, die Lemmata gemäß der lokalen Provenienz ihres Gegenstandes in der betreffenden Landessprache einzuordnen und ihre Darstellung entsprechend zu gewichten. Nicht nur lexikographische, auch pragmatische Erwägungen sprechen jedenfalls dafür, auch das Register einer sprachlich kohärenten

Ordnung zu unterstellen und entsprechende Prioritäten zu setzen (zur überzeugenden Begründung siehe IX). Für Fachleute, die mit den japanischen Lautungen zu arbeiten gewohnt sind, stellt dies sicher kein Problem dar, zumal gegenüber einer denkbaren Forderung nach einer die Originallautung berücksichtigenden Systematik eingewendet werden könnte, die historische Lautung der betreffenden Schriftzeichen sei von der heutigen chinesischen oder koreanischen Aussprache ebenso entfernt wie die japanische. Für den glücklichen Fall jedoch, dass in Zukunft eine elektronische Version mit ihren erweiterten Suchfunktionen verfügbar werden sollte, wäre zu überlegen, ob die chinesische Terminologie, aber auch chinesische Namen und Titel, primär als solche lexikographisch erfasst und dargestellt werden, d.h. den chinesischen Anteil bei der Repräsentation der sprachlichen Gegenstände im Deutschen terminologisch und inhaltlich stärker zu gewichten. Wer sich bspw. über den chinesischen Mönch Zhiyuan 智円 (976–1022) informieren möchte, sollte den Eintrag zunächst unter der chinesischen Lautung seines Namens finden können, und nicht etwa unter der japanischen Lautung Chien, welche auch für Zhiyan 智琰 (564–634) oder einen japanischen Mönch aus Nara stehen könnte, dessen Lebensdaten unbekannt sind (135). Entsprechendes sollte auch für das Koreanische, Sanskrit oder Pāli gelten. Wünschenswert wäre deshalb neben den Kanji und Kana-Transkriptionen eine Suchfunktion für die chinesischen Kurz- und Langzeichen.

Gewiss, beim SBDJ handelt es sich um ein japanisches Nachschlagewerk, das auf dem Fachwissen „führende(r) japanische(r) Buddhologen von internationalem Renommee" basiert; aber in Anbetracht der aktuellen Fortschritte der Buddhismusforschung in China und ihrer zunehmenden Internationalisierung wird der für die 80er und 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts noch gut begründete Fokus des GLB auf die japanische Buddhismusforschung in absehbarer Zeit entsprechende Anpassungen erfordern. Nach Auffassung des Rezensenten sollte mit Blick auf die Nachhaltigkeit des GLB der Anspruch der Herausgeber noch stärker zum Tragen kommen, eine mit Blick auf das Vorverständnis der deutschsprachigen Leserschaft angestrebte größere Freiheit gegenüber der japanischen Vorlage zu erzielen, ohne jedoch den Bezug auf das SBDJ und den „sinoasiatischen" Buddhismus abzuschwächen: Mit der nun rasch wachsenden Bedeutung der chinesischen Buddhismusforschung wird das Chinesische neben dem Japanischen als buddhologische Wissenschaftssprache zunehmend relevant, und es werden sich daher mglw. auch die im Westen geläufigen japanischen Lautungen für chinesische Namen, Titel und Termini den chinesischen – wie etwa im Fall von *Rinzai* und *Linji* – ohne weitere Erklärungen zuordnen lassen, bzw. sie wären – wo sie in den japanischen Traditionen einen eigenen Stellenwert erhalten haben – über die japanische Lautung semantisch zu unterscheiden, wie bspw. *mikkyō* gegenüber *mijiao*, wo das japanische Wort eine ganz andere Problematik als das chi-

nesische impliziert. Auch wenn sich die Berücksichtigung solcher Unterschiede in lexikographischer Hinsicht als nicht praktikabel erweisen sollte, sollten diese doch deutlicher hervorgehoben und problematisiert werden, zumal japanische Nachschlagewerke aus dem traditionellen japanischen Verständnis der buddhistischen Überlieferung heraus die Neigung haben, die spezifischen japanischen Verhältnisse ahistorisch auch für den chinesischen Kontext anzunehmen, respektive quasi heilsgeschichtlich die japanische Ausprägung als Abschluss einer unterstellten Entwicklung darzustellen. Deshalb könnte in Zukunft zur fachlichen Ergänzung der Lemmata neben der westlichen und japanischen Fachliteratur auch die chinesische Forschung stärker berücksichtigt werden. In diesem Zusammenhang sollte auch möglich sein, Einträge aufzunehmen, die ganz auf aktueller Forschung beruhen und nicht im SBDJ enthalten sind.

In gewisser Weise stellt sich der Buddhismus im GLB als ein verschiedene Sprachen umfassender Thesaurus dar, ein Netz von Signifikanten, welches sowohl erlaubt, historische oder pseudo-historische Traditionszusammenhänge zu (re-)konstruieren, als auch systematische oder problemorientierte Zugänge zu verfolgen. Da die Herausgeber das SBDJ nicht nur wegen seiner thematischen Qualität und Distanz gegenüber „missionarischen" oder sektiererischen „Orientierungen" als grundlegende Vorlage beibehalten möchten (VII), wird auch bewusst, in welchem Umfang westliche Buddhismusforschung von den buddhologischen (Re-)Konstruktionsbemühungen japanischer Wissenschaftler seit dem späten 19. Jh. abhängt. Insofern ist das GLB auch ein traditionsspezifisches Werk, das in seinem deutschsprachigen Rezeptionskontext eine eigene wissenschaftshistorische – um gerade nicht zu sagen: anachronistische – Spannung auszeichnet. Schon deshalb ist seine Fortführung von großem Wert über die akademische, im Westen heute doch eher englischsprachige Buddhismusforschung hinaus: Sie böte – quasi im Schutz der Aneignung in der deutschen Sprache – vielleicht die Chance, neue Grundlagen der begrifflichen, systematischen und historischen Auseinandersetzung zu legen, und das heißt auch, andere Formen und Inhalte der wissenschaftlichen Wissensbildung auszuprobieren. Deshalb wäre, mit Blick auf die Absicherung seiner Nachhaltigkeit, eine Online-Version des GLB wünschenswert, welche vielleicht auch unabhängig von der gedruckten Ausgabe quasi als ein work-in-progress der laufenden Aneignung und begrifflichen Reflexion buddhistischer und buddhologischer Wissensbestände in der deutschen Sprache dienen könnte. Das bedeutete eine bewusste Abkehr von der Idee einer Abgeschlossenheit der zielsprachlichen Aneignung des SBDJ und liefe auf ein offenes wissenschaftliches Projekt hinaus.

DOI 10.1515/asia-2014-0026

Knüppel, Michael. *Sprachtabus in tungusischen Sprachen und Dialekten. Am Beispiel von S.M. Širokogorovs „Tungus Dictionary“.* (Tunguso-Sibirica 33). Wiesbaden: Harrassowitz, 131 S., ISBN 978-3-447-06806-2.

Mit seiner Mitarbeit an der Fertigstellung und der Publikation von Gerhard Doerfers Alterswerk, der großen Ausgabe des monumentalen – und vorher bibliographisch äußerst seltenen und dazu lediglich in der Handschrift des Verfassers vorliegenden, somit kaum benutzbaren – *Tungus Dictionary* (TD) von S. M. Shirokogoroff[1] (Doerfer 2004, EEWTD), die erst nach dem Tode Doerfers erscheinen konnte, hat sich M. Knüppel (M.K.) bedeutende und bleibende Verdienste um die Erforschung der tungusischen (vorwiegend ewenkischen) Varianten des nordöstlichen China erworben. Die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten hat Doerfer noch selbst (1999) ausführlich geschildert.

Es ist daher hochwillkommen, dass weitere Untersuchungen erscheinen, die das äußerst wertvolle – und in dieser Form heute nicht mehr zu erhebende – Material des bedeutenden Tungusologen und Ethnologen erschließen, ordnen und in vielfältiger Weise nutzbar machen. Eine solche Arbeit legt M. K. in Gestalt der hier anzuzeigenden kurzen Monographie vor. Seit ihrer Veröffentlichung 2012 hat M.K. bereits eine Fortsetzung („Nachschrift“, Knüppel 2013) erscheinen lassen, die hier mitberücksichtigt wird.

Die Monographie setzt sich zum Ziel, über sprachliche Tabuisierungen, d.h. (S. 11) *„die sprachliche Meidung oder gar das Verbot bestimmter Begriffe, direkter (bisweilen auch indirekter) Benennung bestimmter Handlungen oder Sachverhalte“* anhand des im Titel klar bezeichneten und damit begrenzten lexikalischen Korpus zu informieren. Nach einführenden Bemerkungen zum Begriff des *Tabus* im allgemeinen und sprachlicher Tabus im besonderen sowie biographischen Informationen zu S.M. Shirokogoroff[2] folgt, als Kern der Arbeit, (S. 27–76) ein

1 So die Namensform, die dieser Gelehrte in praktisch allen seinen Publikationen verwendet hat und unter der er auch in den Bibliotheken der Welt katalogisiert ist, und die ich daher hier vorziehe.

2 Dazu: Wie Sh. *„während seiner Zeit in Vladivostok“* auch *„Feldforschungen in der Südsee“* (S. 21) betreiben konnte, wäre interessant zu erfahren. Sh. wirkte nicht *„von 1918–1922 als Professor an der Fernöstlichen Universität“*, diese wurde erst am 17.4.1920 gegründet – woran Sh. mitwirkte. *„Zabajkalia“* ist weder deutsch, noch russisch (*Transbaikalien* bzw. *Zabajkal'e*). Zwar *„verblieb* (Sh. nach 1922) *in Shanghai* (S. 21)“, lebte zuletzt, ab 1930, aber in Peking.

Stefan Georg: Universität Bonn. E-mail: stefan.georg@bn-online.net

Katalog von *„Beispiele(n) für Sprachtabus in tungusischen Sprachen und Dialekten nach Begriffsgruppen"*, jeweils mit ausführlicher Diskussion unter Beibringung (überzeugender, aber auch zweifelhafter) Parallelen aus tungusischen, sibirischen und anderen Sprachen.

Die Auswahl der hier besprochenen Wörter unter dem Leitmotiv „Tabu" ist natürlich direkt davon abhängig, wie man diesen zentralen Begriff versteht und welche Kriterien man der Inklusion zugrunde legt. Dass hier unterschiedliche Grenzziehungen möglich sind, ist nicht zu bestreiten, aber eine zu weite Fassung des Begriffs, die neben eindeutigen Fällen, in denen klar von einem (psychologischen oder kulturell determinierten) *Abwehrzwang* ausgegangen werden kann, eine Fülle von Lexemen mit der Diagnose *Tabuisierung* versieht, wenn nur kleinste Unklarheiten der Form (oder auch nur Spuren von *Metaphorik*) vorliegen, nimmt dem grundsätzlich sinnvollen, gerechtfertigten und heuristisch nützlichen Begriff des *Sprachtabus* sehr schnell seine Aussagekraft. Leider ist dies hier geschehen, und die nachfolgend besprochenen Beispiele werden einige solche Fälle illustrieren, die nahelegen, dass es M.K. hier wohl doch sehr stark darum ging, möglichst viel Material zu bieten, und er dabei der begrifflichen Stringenz und der argumentativen Folgerichtigkeit eher geringere Priorität einzuräumen bereit war. Bei der Besprechung einiger Beispiele müssen dann leider auch nicht wenige Mängel, Ungenauigkeiten und, zum Teil schwerwiegende, sachliche Fehler erwähnt werden, die insgesamt den Wert dieser Arbeit doch ganz erheblich mindern.

Vorab sei gesagt, dass die Arbeit natürlich auch klare und nicht zu beanstandende Fälle von Tabuisierungen enthält, die jedem Kriterienapparat standhalten und daher zu Recht hier besprochen werden – dies gilt vor allem im Bereich der Tierbezeichnungen („Bär", „Wolf" usw.) und der Begrifflichkeiten rund um die Jagd sowie, aber hier schon mit Einschränkungen, in der Sphäre der Pudenda.

Die Fälle, bei denen Rez. M.K.s (oft mit großer Selbstsicherheit als *„eindeutig"*, *„zweifellos"* u. dgl. vorgetragener) Charakterisierung bestimmter beobachtbarer Fakten des (zumeist) ewenkischen Wortmaterials bei Shirokogoroff (Sh.) als durch Tabuisierung bedingt nicht zu folgen vermag, sind in folgende Kategorien unterteilbar:

a) Tabuisierung wird angenommen, wenn Shirokogoroff im Zusammenhang mit einem Lemma den Begriff *Tabu* erwähnt

Dies betrifft die Lexeme *!targa!*[3] (S. 22, 38), *gālegda* (S. 22, 56) und *ačuk'i* (22, 28f.).

3 Die Notation /!x!/ des EEWTD steht für ein schwer zu reproduzierendes und auch schwer zu deutendes Diakritikon Sh.s, das möglicherweise die Palatalität des Vokals anzeigt.

Von diesen kann letzterer („Menstruation, ‚verbotener' Zustand der Frauen [. . .]")[4] durchaus als Ergebnis tabuistischer Lautumstellung akzeptiert werden, da die etymologisch transparente ewenkische Form *akapču-* u. ä. (zu *aku* „Schmutz, Unreinheit") hier eine Metathese nahe legt (ein, legitimer, Fall von *b)* also).

gālegda „vom Bären oder Tiger berührte, tabuisierte Sachen oder Menschen" sind aber eben dies, tabuisierte, zu meidende Sachen (das Tabu liegt in der Sache und dort allein), das Wort selbst weist keine Spuren irgendeines Sprachtabus auf. Die Ableitung Doerfers von einem verbalen **gala-* (ohne Bedeutungsangabe) ist sicher (fast) richtig, das fragliche Verb ist tatsächlich **gal-* (SSTMJa, 137) „aufwachen". Die Motivierung wird aus einigen genaueren Bedeutungsangaben zu einzelsprachlichen Belegen klar: Ewenki und Negidalisch „Mensch, der sich in den Klauen eines Bären befunden hat (aber wieder zum Leben erwacht ist)". Negidalisch findet sich auch „Ertrunkener (aber: als Helfer des Herrn des Wassers, also ebenfalls ‚wieder zum Leben erwacht')". Ein Wiedergängermotiv also, das im Birare[5] zu „allgemein vom Bären/Tiger berührt und daher zu meiden" verblasst ist.

!targa! schließlich, „e. Art Zeichen, das an der Behausung aufgehängt wird, um auf einen tabuisierten Zustand darin (etwa: Krankheit) hinzuweisen und zum Meiden dieses Orts aufzufordern" hat nichts mit einem angeblichen Verbum **targa-* „hängen" zu schaffen, das es nicht gibt – der Eintrag in EEWTD S. 770 (Nr. 10408) ist zu streichen; TD (col. 247) zeigt in einiger Deutlichkeit, dass hier nicht „*věšat', cf. targa*" zu lesen ist (wenngleich *см.* = *cf.* durchaus dort steht, jedoch in der Zeile darüber, als Verweis vom Nomen zum darunter stehenden Verbum), sondern vielmehr „*věšat' targa*", d.h. „ein *targa* aufhängen" (Nomenverb)[6]. Dies

4 Die erläuternde Glosse Sh.s ist hier an zwei Stellen S. 22, 28, auch schon exakt so EEWTD, s.v., völlig entstellt wiedergeben und dazu falsch übersetzt: nicht in „eigentlich auch jeder Periode des Lebens" gilt dieser Zustand des Tabus (was reichlich seltsam wäre), sondern „in der *eigentlichen* Zeit (der Menstruation), wie auch während der gesamten Lebensphase (in der die Frauen menstruieren)". Leider ist dies nicht die einzige Fehlübersetzung aus dem Russischen (so ist S. 53 ein *medved' po 3-mu godu* ein „Bär über 3 Jahre", im gleichen Absatz ein *medved' po 2-mu godu* jedoch ein „Bär bis zu 2 Jahren"; die richtige Übersetzung kann ich auch nicht anbieten, von mir befragten sibirienkundigen und linguistisch erfahrenen Muttersprachlern ist diese Ausdrucksweise nicht vertraut; den Ausdruck einmal so und gleich wieder anders zu übersetzen, quasi zur freien Auswahl, ist aber doch wohl kaum ein redlicher Ausweg aus diesem Dilemma).

5 Dies der wichtigste im TD vertretene ewenkische Dialekt, dazu vgl. Doerfer 1982.

6 Möglicher Einwand: Dies wäre doch aber russisch „*věšat' targu*". Richtig, Gegeneinwand: Im gleichen Eintrag zitiert Sh. Mandschu *targambi* und übersetzt es direkt (erneut) mit „*věšat' targa*", d.h. er verzichtet als guter Linguist und Feldforscher darauf, tungusische Wörter *à la russe* zu deklinieren.

zu ma. *targambi* = „meiden, scheuen, für tabu halten" etc. (Hauer 1952–55, s.v.), *targa* „Warnungszeichen", wie bei Sh., dessen Angabe „*табу*" an dieser Stelle die *Glosse* ist, wie auch der russisch-tungusische Teil eindeutig zeigt (S. 88) – ein „Sprachtabu" liegt hier nicht vor.

b) Tabuisierung wird angenommen, wenn einzelsprachliche Belege lautliche Varianz aufweisen

Diese Gruppe ist recht groß – selbstverständlich ist die lautliche Umgestaltung von Wörtern ein anerkanntes Mittel zur Vermeidung der Aussprache tabuisierter Benennungen; die von M.K. genannten indogermanischen Beispiele rund um *Wolf* und *Bär*[7] sind hierfür bekannte Instanzen, und die Annahme solcher Prozesse bei anderweitig nicht erklärlicher Varianz etymologisch zusammengehörigen Materials ist ein durchaus übliches Verfahren. Dennoch zieht M.K. die Tabu-Karte sehr schnell, wobei sie keinesfalls immer sticht:

amučі „faeces" (S. 29) ist eine völlig transparente Ableitung von *amūn-* „defaecare", die Angabe (auch EEWTD s.v.), dass die übrigen tungusischen Sprachen auf **amōn-* deuten und daher „Tabuumformung" vorliege, ist schlicht falsch (Nanaisch *amon* ist lautgesetzlich regulär; für ma. *hamu* mag eine solche Erklärung hingehen). In *uj'ikčan* „Harnblase" (S. 30) bestehe die Tabuumformung in der Anfügung eines Diminutivsuffixes, die kurzerhand zu einem „*gängigen Instrument der Tabuumformung*" erklärt wird – nicht überzeugend, dadurch wird das Aussprechen einer als irgendwie unangenehm empfundenen Wortform wohl kaum wirksam vermieden (und wenn M.K. darüber mehr weiß, was ich nicht ausschließen mag, hätte er dies erläutern sollen). Bei Wörtern für „Mann" sei die Vielfalt der anzutreffenden Formen (S. 32) „*eindeutig*" tabuistisch motiviert. Bei näherem Hinsehen bleibt aber nur die wahrlich nicht aufregende Varianz zwischen (Ewenki, verschiedene Dialekte) *ńirai* und *ńiravi* übrig. *ńari* ist Lamutisch (im Index, S. 123, irrig unter Ewenki aufgelistet, zum Ausgleich finden wir dann *ńiravi*, ebenfalls irrig, unter Lamutisch), und *ńeravi* ist *überhaupt keine* von Sh. erhobene Form, sondern die etwa 80 Jahre früher von M.A. Castrén auf-

7 „Bär" als „Honigfresser" bleibt jedoch auf das Slavische beschränkt und ist *nicht* gemeinindogermanisch; das S. 48 für idg. Alter angeführte altindische *madhuvad* ist ein vedisches *hapax legomenon*; wer an der betreffenden Stelle den Ausdruck zuende liest, erfährt, dass es ein Epitheton von – Vögeln ist (Rigveda 1.164.22 *madhuvádaḥ suparṇā́ḥ*). Weitere Ausflüge des Verfassers auf indogermanisches Gebiet verlaufen nicht viel glücklicher, v.a. das albanische (S. 60, 113) „*thēnegullē*" hat eine in dieser Sprache unmögliche Gestalt, *recte*: *thënegullë*, SSspr. *thnegël*.

gezeichnete Ewenki-Form[8]). Kaum jemand, der je linguistische Feldforschung betrieben hat, würde die verbleibende „Varianz" (noch dazu in einem eindeutig unfertigen Manuskript[9]) als *prima facie* erklärungsbedürftig ansehen.

Ähnlich geringfügig, und sicher zu vernachlässigen, ist die Varianz rund um das Lemma *mėtkė* „Vagina" (S. 33), unter denen gelegentlich solche mit Labialvokalen (nach *m*-!) auftreten. Vgl. dazu Doerfer 1999, 112, der ausdrücklich darauf hinweist, dass Sh.s Wiedergabe von /ə/ bunt und regellos ist. Unter *xonah* „fällen, hacken" (S. 75, Lamutisch) hat erhebliche Wirrnis Platz gegriffen, Zitat: „*Völlig zu Recht vermutete er* (G. Doerfer) *hier eine Tabuumformung, da* hōŋ- (das hier angenommene Etymon, St.G.) *‚seinen Tränen freien Lauf lassen' bedeutet*". Schön und gut, dies ist aber *nicht* das Etymon dieses Verbums, das finden wir vielmehr ganz banal als *hon-* „hacken etc.", und zwar z. B. in (!) Doerfer/Hesche/Scheinhardt 1980 s.v.[10]. Simples Nachschlagen in dieser doch einfach zugänglichen Quelle (die im Literaturverzeichnis aber auffällig abwesend ist) hätte M.K. das Verfassen der gesamten nachfolgenden Halbseite (mit recht gewaltsamen Spekulationen zu sibirischen „Hacktabus") ersparen können – auch hier keine Tabuisierung.

c) Tabuisierung wird angenommen, wenn eine Entlehnung vorliegt

Auch hier gilt, dass die Meidung eines unter Abwehrzwang stehenden Wortes natürlich tatsächlich dazu führen kann, stattdessen einen fremdsprachigen Ausdruck zu übernehmen. Aber wiederum scheint überdeutlich, dass M.K. diese Erkenntnis, die, in Maßen genutzt, durchaus fruchtbringend sein kann, für seine Zwecke so deutet, dass jede erkannte Entlehnung *natürlich* nur tabuistisch motiviert sein kann, bzw., mindestens, die Annahme einer Tabuisierung rechtfertigt[11]. Recht entlarvend ist hier sein Satz (S. 74, zu *čač-* „ausgießen", entlehnt

8 Nicht: Urulga-Ewenki, hier irren Sh. und alle, die von ihm abschreiben. An welcher Stelle I. Futaky dieses Etymon mit ostjakisch *ńirun* vergleicht, wäre interessant zu erfahren – in meinem Exemplar der von M.K. a.a.O. angegebenen Schrift geschieht dies jedenfalls nicht.

9 Doerfer 1999: 114: „Insgesamt ergibt sich der Eindruck eines provisorischen Manuskripts, einer bloßen Vorbereitung zu einer erst später definitiven Edition." Auch EEWTD, S. 5. Bevor oberflächlich-graphische Varianz in solchen Quellen zum Ausgangspunkt weit reichender Spekulationen gemacht wird, muss das Material lege artis (dialektologisch, lautgeschichtlich etc.) aufbereitet werden. Dies ist noch nicht geschehen, was niemandem zum Vorwurf gemacht werden soll, aber manche Schritte müssen eben vor bestimmten anderen getan werden.

10 Es ist mir ein Bedürfnis deutlich zu machen, dass der Vorwurf, dies (und einiges andere in EEWTD) übersehen zu haben, natürlich nicht als an G. Doerfer gerichtet verstanden werden sollte, der dieses monumentale Werk in seinen letzten Lebensjahren und bereits von schwerer Krankheit gezeichnet, wie Rez. sehr gut weiß, fertigstellte. *Sapienti sat.*

11 Für die Behandlung der „altaischen Hypothese", bei der Rez. *grosso modo* dem hauptsächlich von Gerhard Doerfer geprägten Forschungsparadigma folgt (bei dem genetische Verwandtschaft

< mongol.): „*Die Entlehnung weist hier bereits auf Tabuisierung hin – warum sollte sonst für einen (zumindest im nicht-rituellen Kontext) gebräuchlichen alltäglichen Vorgang eine Übernahme aus benachbarten Idiomen übernommen* (sic!) *werden*". Diese Aussage lässt eine Grundhaltung erkennen, die Entlehnungen nur anzunehmen bereit ist, für die sich eine zwingende Notwendigkeit angeben lässt. Normalerweise begegnet man solchen Sätzen allerdings in den Arbeiten von Makrokomparativisten (etwa Pro-Altaisten wie R.A. Miller, vgl. Georg 2003, 445f. sowie 2010, *passim*), die solche rhetorischen Fragen gewöhnlich verwenden, um ihre genealogischen Spekulationen gegen areal operierende Alternativerklärungen zu immunisieren. Die systematische Unterschätzung dessen, was (Lehn-) Kontakt[12] zwischen Sprachen über Jahrhunderte hinweg zu bewirken vermag, ist der Kern der altaistischen (auch der nostratischen etc.), *sit venia verbo*, Irrlehre, und es verwundert durchaus, einen solchen Satz von einem Schüler G. Doerfers zu lesen, eines Gelehrten, der über Jahrzehnte hinweg immer wieder gegen genau diese Voreingenommenheit angeschrieben hat. M.K.s Vermutung, hier liege ein ritueller Terminus („libieren") vor, was ihm die Annahme einer Entlehnung erleichtert, ist möglich, aber nicht stichhaltig – dies ist nur eine der von Sh. angegebenen Bedeutungen, und der russisch-tungusische Teil (S. 12) zeigt, dass diese keinesfalls zentral steht (und im Birare durchaus fehlt). Dass Tabuisierung eine Motivation für Entlehnungen sein *kann*, bedeutet nicht, dass jede Entlehnung so motiviert sein *muss*.

Bei *marildi-* „coire" (S. 34) folge ich M.K. aber durchaus gern, dass die Entlehnung hier durch Meidungszwang motiviert ist (meine Glosse ist ja nicht anders zu werten). Wir werden dann wortreich belehrt, dass Sh. hierfür eine dagurische Herkunft vermutete, die sich aber leider nicht verifizieren ließ, da die einschlägigen Wörterbücher diese Themenkomplexe ja notorisch beschweigen (Fn. 90). Nun, wenn man sie denn benutzt, sieht man schnell, dass sie dies durchaus nicht tun, die Lösung findet sich in fast *jeder* mir zugänglichen Quelle zum Dagurischen (hier sei nur Engqebatu 1984 erwähnt): Das Verbum *mar-* (ohne mongolische oder etwa tungusische Etymologie) zeigt die Grundbedeutung „pflücken (Beeren, Blumen)", und dies ist auch die Grundlage der hier vorliegenden (sicherlich als

---

nicht, areale Konvergenz und umfangreiche Lehnbeziehungen dagegen als hauptverantwortlich für die zwischen den „altaischen" Sprachen zu beobachtenden lexikalischen und sonstigen Gemeinsamkeiten angenommen werden), wäre aus einem derartigen Prinzip nicht weniger zu folgern, als dass die *gesamte* Geschichte des, sagen wir, mongolischen Wortschatzes von permanentem und sich stets erneuerndem unwiderstehlichem *tabuistischem Abwehrzwang* gegen das „eigene Vokabular" geprägt sein müsste. Dies glaubte Doerfer nicht, dies glaube ich nicht, und dies glaubt hoffentlich auch M.K. nicht.

12 Und natürlich auch der Zufall, der für unseren Fall hier aber nicht bemüht werden muss.

tabuistisch zu wertenden) Metapher: „einander pflücken" = „coire"[13]. Wer dies für zu gewagt hält, sei an die alte und verbreitete chinesische Metapher 採花 cǎi huā, Rüdenberg 1963, Nr. 6490, erinnert; alle Zweifel schwinden dann angesichts des (M.K. zufolge dort keinesfalls zu erwartenden) hinlänglich unverdrucksten Eintrags bei Engqebatu, 196: *mar-* 采 (cǎi), 摘 (zhāi) (beides: „pflücken"), *mare:ltʃ-* 性交 (xìngjiāo) „coire".

Schließlich sei noch *ńońoko* „ein Name für den Bären, großer Bär" (S. 49), erwähnt, nach M.K. (mit Sh.) eine mongolische Entlehnung. Doerfer (EEWTD, 611, Nr. 8055) stellt dieses Wort zu ewenkisch *ńəŋńəkə̄* „Bär, der im Frühling seine Grube verlässt" (es ist praktisch damit *identisch*, wenn auch freilich nicht für die Augen), weiter zu *ńəŋńə* „Frühling". M.K. widerspricht Doerfer scharf und kategorisch („*fälschlicherweise*") und verlangt von uns, dieser klaren Etymologie Sh.s Annahme einer Entlehnung aus (etwa) mong. (Rudnev) *noxo guros* = *noqai görögesün* „Hunds-Tier" vorzuziehen; als einziges Argument dafür muss uns genügen, dass dies ein gängiges Tabuisierungsmuster für den Bären sei[14], auf einen Versuch, uns seine Überlegungen zur lautlichen Seite dieser Herleitung nahezubringen, verzichtet er gleich ganz. Diesem Vorschlag zu folgen geht allerdings, mit Verlaub, über meine Kraft.

d) Tabuisierung wird angenommen, wenn einem Lemma etymologisch eine Metapher zugrunde liegt

Ein Beispiel ist etwa *karačiduk'in* (S. 42) „Unglück" – aber ist nicht eine Metapher rund um „schwarz" eine sofort einleuchtende Lösung für den Ausdruck dieses abstrakten Konzepts? Auch vermag ich in Sh.s Glosse zu *ėjan* (< mong. *ejen* „Herr, Fürst") „Herr der Tajga = Tiger" (eine Nebenbedeutung) nicht viel mehr zu sehen als eine solche, jedenfalls kehrt dieser Ausdruck im russisch-tungusischen Teil des TD nicht wieder, scheint also kaum ein echtes Ersatzwort zu sein (aber ich bin bereit, mir dieses Beispiel notfalls entwinden zu lassen).

e) Tabuisierung wird ohne nachvollziehbare Begründung angenommen

Auch dies kommt vor: So weiß M.K. etwa bei *aŋgara* „anus" (S. 31), dass hier „*ganz sicher*" eine Tabuisierung vorliegt, kann aber nicht angeben, was das Ersatz-

13 Doerfers Vermutung, hier S. 34 und EEWTD 537 (7009), < mong. *mariya-* „sich verstohlen annähern", ist damit hinfällig.

14 Und das sich in „*nahezu allen Sprachen des nördlichen Eurasien*" finden lasse, dann aber doch nur, wahrscheinlich aus Raumgründen, aus dem Finnischen und Estnischen illustriert wird.

wort denn sein soll – dabei nennt Sh. es selbst: mong. *anggar* „Loch, Öffnung" (seine Quellenangabe, „S", bleibt in EEWTD und hier unaufgelöst/unerkannt, es kann sich aber nur um Schmidt 1835 handeln). Unter *adusun* (S. 48, mit Varianten) befremdet zunächst die Behauptung, dass dieses eindeutige[15] mongolische Lehnwort („Vieh, Herde") *„offenbar auch als eigensprachliches Ersatzwort für den Bären fungierte"*, da weder an dieser Stelle, noch in EEWTD, geschweige denn in Sh.s Text, darüber irgendeine Andeutung gemacht wird (die von M.K. erwähnte Etymologie von alttürk. *adığ* „Bär" ist in sich interessant, aber von dem hier zugrunde liegenden Vorgang natürlich zu trennen). Zu diesem Lemma wiederholt M.K. dann, etwa wortgleich, die Angabe in EEWTD (S. 41, Nr. 111), die hier ausführlich zitiert sei: *„Im TD führt von* skotina *ein Pfeil zur Zeile* životnoe, *nämlich direkt zu* ‚rus. slovo' – ‚russisches Wort'. *Hier ist vollkommen unklar und nicht zu ermitteln, was Š. eigentlich damit meinte."* Nun, im TD steht durchaus *nicht „rus. slovo"*, dort (col. 3) steht einigermaßen deutlich *„rug. slovo"*, im russisch-tungusischen Teil des *Tungus Dictionary* (der nach der ausdrücklichen Angabe in EEWTD, loc. cit, angeblich ergebnislos daraufhin befragt worden war) sogar noch deutlicher (S. 81, s.v. *skotina*): *„(rugat.)"*, d.h. natürlich *rugatel'noe slovo* = Schimpfwort.

Unter *ǵiliyé* „Zobel" muss uns die Tatsache reichen, dass es sich um einen „Jagdterminus" handelt, und *dilačá* „Sonne", das für das Prototungusische rekonstruierbar ist, gilt (auch Doerfer, EETDW, 226) als Tabuwort, weil es noch ein zweites Etymon dieser Bedeutung gibt (**sïgōn*) – warum nicht umgekehrt?

Die nähere Betrachtung des gebotenen Materials muss daher zu dem Urteil führen, dass der Begriff der Tabuisierung hier in einer allzu liberalen Weise gehandhabt wird, die es letztlich erlaubt, so viele Beispiele für „sprachliches Tabu" zu finden, wie man gerade benötigt (etwa, um ein Buch darüber zu schreiben)[16]. M.K. schreibt selbst (S. 42), dass (O. Panagl) *„mit seiner Kritik am inflationären Gebrauch des Begriffs des Sprachtabus (vor allem in der etymologischen Forschung) vollkommen richtig liegt"*. Man schließt sich dem gern an.

---

15 M.K. (49) ist sich überhaupt nicht sicher, ob das ewenkische Wort zum Mongolischen gehört, aber das Suffix *-sun* (in den meisten Belegen) lässt daran keinen Zweifel – *„(...) zuviel Skepsis ist unkritisch"*, Doerfer 1973, 32.

16 Einen etwa dahingehenden Einwand, dass diese und andere Lexeme aber doch semantischen Sphären angehören, in denen Tabuisierungen andernorts häufig oder prinzipiell erwartbar/motivierbar/naheliegend sind (der S. 19/20 durchaus angedeutet wird: „(...) *da die Frage nach den Motiven für die Tabuisierung (...) zum Teil ja ohnehin schon aus den Klassifizierungsversuchen der vorliegenden Arbeit beantwortet wird*"), wird man hingegen als Immunisierungsversuch werten und daher zurückweisen müssen. Die semantische Sphäre als einziges (auch nur als Haupt-) Argument für eine Tabudiagnose herzunehmen ist unzulässig; gälte ein solches Prinzip, wäre weiten Teilen aller *lege artis* argumentierenden etymologischen Forschung jeder Boden entzogen.

Weitere Einzelbeobachtungen betreffen die gelegentlich ungenaue – und manchmal auch schlicht falsche – Wiedergabe der Auffassungen anderer Gelehrter, von der erstaunlicherweise auch Gerhard Doerfer nicht verschont bleibt – ein Beispiel: Doerfers Besprechung der angeblich indogermanischen (genauer: iranischen) Etymologie von türk. *börü* „Wolf" in TMEN (nicht Bd. I, sondern Bd. II, also 1965, nicht 1963, 334) ist ein Referat der Meinungen anderer, denen er sich ausdrücklich *nicht* anschließt und zu denen er mehr Einwände als Stützendes vorträgt. S. 58 wird Doerfer zum Urheber einer äußerst überraschenden Herleitung gemacht: *sirke* < *? utiŋē*; ein Blick in die hier verwendete Quelle (1993) zeigt aber, dass dort lediglich in der Aufzählung ein Komma fehlt (lies: *sirke* < *?, utiŋē*). Eine lässliche Sünde, gewiss, aber obendrein werden beide Wörter in M.K.s Index (s.u.) statt unter *Ewenki* unter *Lamutisch* verbucht, was dann schon deutlich mehr stört. Auch Ewenki *deveye* (S. 57) wird kurzerhand dem Lamutischen zugeschrieben (Index, S. 119); Doerfers klarer Hinweis „*Sym, weit westl.*" (1993, 34) wird von M. K. zwar kopiert, aber nicht zum Anlass genommen, darüber nachzudenken, ob Lamuten wirklich links des Jenissej zu verorten sind[17].

Auf S. 68 führt das Missverständnis einer Angabe H. Werners (2010, 36) zu einer lexikographischen Geistererscheinung: Die beiden angeblichen ketischen Benennungen für das ein- und das zweijährige Rentier sind tatsächlich ein und dasselbe Wort – Werner gibt an der zitierten Stelle die von ihm präferierte Notation, *kattʌs*, an – (in seinem Wörterbuch, 2002, I, 415, zieht er noch *kátɔs'* vor, wie auch die zentralketische Muttersprachlerin Maksunova (2001, 39): *камос* „олень (годовалый)"). Dazu erwähnt Werner noch den einsamen Beleg von Donner 1955, 57, *katəs*, in *dessen* Verschriftung; dieser ist an der Originalstelle glossiert als: „Renntierkalb im zweiten Jahre", was Werner unpräzise (auch bereits im WB) als „zweijähriges Rentier" wiedergibt (was aber immer noch „einjähriges Rentier" hätte heißen müssen). Das ist schon alles: Wir haben es mit *einem*, nicht mit zwei Wörtern zu tun, schon gar nicht mit einem durch den (keinesfalls phonemischen, s. Georg 2007, 61 ff.) Vokal der zweiten Silbe differenzierten Begriffspaar mit eindeutiger lexikalischer Scheidung von ein- und zweijährigem Rentier.

---

17 Doerfers kurze Liste von Tabuausdrücken für den *Wolf* ist, in der diesem Gelehrten eigenen Knappheit und Klarheit, informativer, als weite Passagen von M.K.s Buch; vor allem lässt sie keinen Zweifel daran, welcher der beiden nordtungusischen Sprachen (Ewenkisch und Lamutisch) die aufgezählten Wörter jeweils angehören. Dennoch landen sie in M.K.s Index mit bemerkenswerter Zielsicherheit in der falschen Rubrik. So sind die folgenden von Doerfer korrekt als *Ewenki* zitierten Nomina in M.K.s Index *sämtlich* irrig als *Lamutisch* aufgeführt (L/E = taucht in beiden Kolumnen auf, korrekt ist aber jeweils nur *E*): *agīlak* (*agīlkān, agītka*), *beyečēn* (L/E), *bejŋē, činukay* (L/E), *deveye, girku, guske, gusin* (L/E), *hivigē, irgičī* (L/E), *kuturuk* (S. 81 f. nochmals *ausdrücklich* als L bez.), *ŋēlevkī, sirke, utiŋē* (recte *utiŋe*). Der gesamte Index ist, s.u., von völlig falschen sprachlichen Zuweisungen kontaminiert.

Doch halt, dies ist doch noch nicht alles: A. a. O. referiert M. K. (allerdings auch bereits Werner, *loc. cit.*), dass Chelimskij (1982, 244) das Etymon (bzw. angeblich nur den [Geister-] Terminus für das „zweijährige Rentier" [M.K. ausdrücklich: „*dies:*"!]) aus dem Sel'kupischen hergeleitet habe. Das hat Chelimskij freilich nicht getan, er hat das sel'kupische Wort lediglich *damit verglichen*, ohne sich zur Entlehnungsrichtung zu äußern. Dies tut aber etwa Alatalo (2004, 274), der angibt, dass es sich um eine *ketische* Entlehnung *im Sel'kupischen* handelt (was man annehmen oder, dann freilich begründet, bestreiten mag).

S. 57 wird J. Janhunen unterstellt, 2003 (1f.) koreanisch *gom* <곰> „Bär" und *beom* <범> „Tiger" *beide* auf japanisch *kuma* „Bär" zurückgeführt zu haben. Dies stimmt nur für *gom*, für *beom* vermutet Janhunen *auch japanische Herkunft*, keinesfalls dieselbe (mit vager Begründung und leider ohne Angabe einer potenziellen Quelle), und er sagt auch keineswegs, dass sich beide Bezeichnungen ursprünglich „*wohl nur auf den Bären bezogen*" hätten, dies ist M.K.s freie Zutat; zum japanischen und koreanischen Bärenwort vgl. jetzt Vovin 2010, 143: Jap. ist entlehnt aus Kor. bzw. der Paekche-Sprache).

Leider muss etwas ausführlicher auf den umfangreichen *Index vocabulorum* der Arbeit eingegangen werden, der natürlich, so muss ich leider formulieren, als solcher nützlich und willkommen *hätte sein können*; er nimmt nicht weniger als die Seiten 113 bis 131, d.h. mehr als 10 % des gesamten Buches ein – und bei näherem Hinsehen ist dafür nicht sein Gehalt verantwortlich, sondern eine Reihe von Manierismen, die zumindest unnötig, in einigen Fällen aber durchaus auch ärgerlich und gelegentlich direkt irreführend sind.

Da ist zunächst die durchgängige Dezimalklassifikation der behandelten Sprachen, an sich natürlich sehr sinnvoll – aber warum sind mehrere der RubriM ken ganz einfach leer? Einige Beispiele: 1.4. ist „Hellenisch", die einzige Sprache darunter (natürlich) „1.4.1. Griechisch[18]". 1.7.1 ist „Umbrisch" – aber kein einziges umbrisches Wort folgt (und warum war dies für Umbrisch nötig, nicht jedoch für Oskisch?). Unter den *Romanischen* Sprachen folgen sieben (!) Sprachen mit eigenständigen Überschriften – aber *keinem* einzigen Wort aus diesen Sprachen, dessen Auffinden im Text des Buches der Index erleichtern könnte (dies nimmt allein eine Viertelseite ein). Unter „1.8. Germanisch" finden wir als eines von zwei Lemmata **bheru-*, das jedoch, aufgrund des allerersten Lautgesetzes, das die ver-

18 Und wofür die griechische Rubrik? Überwiegend für: ein Element, dessen Gestalt lautgesetzlich zu erwarten wäre, die es aber nicht gibt (wer sucht so etwas?), ein Wort, das von Menges an einer Stelle als (bildungshuberisch gemeinte) *Glosse* verwendet wird („ἄνυμος" für „namenlos", noch dazu S. 55 und im Index beide Male fehlerhaft – bei Menges korrekt ἀνώνυμος) sowie ἄρκτος (so richtig) mit nicht weniger als zwei orthographischen Fehlern (wieder sowohl im Text, als auch im Index).

gleichende Sprachwissenschaft überhaupt klar zu erkennen und zu beschreiben vermochte (Rask/Grimm), in dieser Form genau *nicht* Germanisch *sein kann* (ähnliches gilt für den anderen „germanischen" Eintrag). Andere klassifikatorische Rubriken sind in sich problematisch – so wird Altkirchenslavisch unter „1.9.2.2 Östliches Slavisch" klassifiziert, was alle Slavisten überraschen dürfte. Warum sind „2.2.1.1.1 Jurakisch" und „2.2.1.1.2 Nenzisch" separiert (beide Namen stehen für ein- und dieselbe Sprache[19])? Die „beiden" Wörter (tatsächlich zweimal dasselbe, mit minimalster Variation eines Diakritikons), die unter „2.1.1.2 Ob-Ugrisch" aufgeführt sind, sind tatsächlich *syrjänisch*. In der mongolischen Sprachfamilie findet sich eine, sicher zu rechtfertigende, Kategorie „4.2. Chalcha-Oiratisch", die Liste darunter enthält jedoch auch prä- bzw. extradialektale schriftmongolische und sogar mittelmongolische Wörter, die hier nichts zu suchen haben.

Der größte Teil des Index wird natürlich von tungusischen Sprachen, und hier vom Ewenkischen, eingenommen – dies sind die Wörter, die der Benutzer des Bandes am ehesten suchen wird – aber leider, so informiert uns Fn. 300, sind sie „*Hier nicht weiter nach Dialekten differenziert*"; aber gerade die enorme und schwierig zu überblickende dialektale Differenziertheit des Mandschurei-Ewenki hätte diese Unterscheidung doch wohl zwingend erfordert. Es gibt aber leider noch weitere Dinge, die hier anzumerken sind: Unter „Mandschu" (das konsequent, à la Menges, als *Manǯu* auftritt[20]) finden wir mehrere Lexeme, die auf den ersten Blick nicht dieser Sprache angehören *können*, und auf den zweiten Blick ihr auch tatsächlich nicht angehören.

Der durch diesen ersten Eindruck veranlasste genauere Blick auf den tungusischen Teil des Index offenbart dann ein, mit Verlaub, heilloses und irreparables, letztlich in einer Publikation, die ein ernstzunehmender Forschungsbeitrag zur

---

19 Einige Samojedologen unterscheiden zwar tatsächlich zwischen „Jurakisch" und „Nenzisch", vgl. Chelimskij 1976, die hier aufgeführten Formen haben damit jedoch nichts zu tun, sie sind sämtlich Nenzisch.

20 Überhaupt ist das Bestreben, die oft sehr eigenwilligen Umschrift- (und einige Rechtschreib-) Gepflogenheiten Menges' zu übernehmen und zu perpetuieren, überdeutlich, vgl. etwa *Šamānismus*, S. 20 u.ö., *Altajer* (39), *Xaqas* (ibid.) u. dgl. – dies ist natürlich nicht wirklich anzugreifen, aber wer so viel Wert auf seine Transkriptionen legt, sollte zumindest bei der Wiedergabe des Russischen, die in Text und Literaturverzeichnis einer derartigen Arbeit eine große Rolle spielt, konsequent sein, was aber durchaus nicht der Fall ist (kyr. <x> = mal lat. <ch>, mal <x>; die Wiedergabe einiger mittellanger Zitate S. 22 ist bis (fast) an die Grenze der Unverständlichkeit missglückt, einige dieser Fehler finden sich buchstabenidentisch schon in EEWTD, von wo sie ohne weitere Prüfung übernommen wurden) – und er hätte Shirokogoroff doch besser nicht in „Susdal'" geboren sein lassen (wenn es darum geht, die Transkriptionen anderer zu kritisieren, spart M. K. jedenfalls nicht mit Worten, so etwa S. 84, selbst die offizielle Orthographie des Jakutischen gilt ihm als „*unbeholfen*").

Tungusologie sein will, auch inakzeptables Chaos: Ewenkische Wörter erscheinen unter „Lamutisch" und umgekehrt, aber auch, *ad libitum*, als orokische, udiheische, nanaische oder eben auch mandschurische Wörter. Was hier passiert ist, ist offenbar: An zahlreichen Stellen war tungusisches Wortmaterial nach Cincius, SSTMJa[21] zu zitieren (hier ging es – in absolut nicht zu beanstandender Weise – darum, auf eine tungusische Wortfamilie und die, mehr oder weniger sicher, von V. Cincius und ihren Mitarbeitern dazu zusammengestellten Einzelbelege aus tungusischen Sprachen rund um einen Lemmaeintrag zu verweisen). Ein Beispiel von vielen, hier S. 32 zum Wort für „Mann": „*Cincius [1975–77], pp. 598–599:* niravī *Ėw., Sol. (...), Lam., Arm., Neg., Oroč., Ud., Ul., Orok., Nān., Kili, Ma., Jü.*". Zu lesen als: Das Lemma[22] *niravī* im SSTMJa und die darunter versammelten einzelsprachlichen Belege (die etymologisch miteinander verwandt sein können oder nicht, SSTMJa versteht sich als *Vorarbeit* für die etymologische Forschung[23]). Dies hätte vollkommen genügt, für Leser, die mehr über die Belege

---

21 Dieses Werk wird grundsätzlich ohne Bandangabe zitiert, wobei übersehen wurde, dass es nicht kontinuierlich paginiert ist.

22 Die einzelsprachlichen Belege im SSTMJa folgen stets einer festen Reihenfolge, und zwar: Ewenki, Solonisch, Lamutisch, Negidalisch, Oročisch, Udiheisch, Ul'ča, Orokisch, Nanaisch, Mandschu, Jurcen, wobei sich das Fehlen eines Belegs in einer Einzelsprache durch die fixe Anordnung sofort offenbart – der *Lemmaeintrag* ist dann ausnahmslos die genaue Gestalt des zuerst zu nennenden *Belegs* (dies ist in den allermeisten Fällen Ewenki, kann aber auch jede andere tungusische Sprache sein, wenn sie den ersten Beleg in dieser festen Reihe liefert; manchmal wird als Lemmaeintrag nicht der zuerst genannte, sondern ein ableitungsgeschichtlich älterer, stamm-/wurzelhafter Eintrag o. ä. bevorzugt, aber keiner dieser Lemmaeinträge ist in irgendeiner Weise als prototungusisches Rekonstrukt oder irgendeine Art von „Archetypus" o. dgl. gemeint).

23 M.K. weiß dies, wenn er eine Gelegenheit sieht, anderen diesen Umstand vorzuhalten, so etwa Knüppel 2010, 213 – eindeutig zu Unrecht – A. Ščerbak (wo ihm nicht näher zitierte „Hinweise von Menges" als Beleg für diese triumphierend vorgetragene Belehrung herhalten müssen – während doch die Lektüre der Einleitung, ja des *Untertitels*, des SSTMJa vollauf genügt), vergisst dies aber wieder, wenn er das SSTMJa selbst zu bekritteln Anlass sieht. So etwa S. 42: „*Bei Cincius (...) wird ohne auf das Problem einzugehen für alle dort behandelten tung. Sprachen eine Form* ŋanmakta *angegeben*". Nein, das ist nicht der Fall, s. die vorherige Fn. zum Aufbau der Lemmaeinträge in diesem WB, mit dem sich M.K. wohl doch besser vor der Benutzung hätte vertraut machen sollen – es gab keinen Anlass für Cincius et al., auf dieses „Problem" (der für eine einheitliche Etymologie sehr großen Oberflächenvarianz der Einzelbelege) „einzugehen", und die Wahl dieser und keiner anderen Form als Lemmaeintrag entspricht der für das gesamte SSTMJa gewählten und allen Tungusologen wohlbekannten Praxis. In M.K.s *Nachschrift* (2013, 188) heißt es etwa, dass es „*nicht weiter verwundert*", dass das SSTMJa (der Vorwurf, dass sowjetische Wörterbücher die Verzeichnung von Pudenda oder regiösen Termini meiden, wird in M.K.s Schriften bei jeder Gelegenheit wiederholt, in der vorliegenden Monographie S. 17, 34 – er trifft gelegentlich zu, aber keinesfalls durchgehend), ein Wort mit der Bedeutung „Eiter", wie wir glauben sollen, wohl aus sowjetischer Mysophobie, nicht verzeichnet. Im gleichen Absatz

in den tungusischen Einzelsprachen wissen wollen, ist der Verweis auf den Wörterbucheintrag absolut hinreichend. Aber in M.K.s Index entwickelt der ewenkische Lemmaeintrag ein geradezu gespenstisches Eigenleben: er taucht unter *allen* genannten tungusischen Einzelsprachen in genau dieser, allein dem ewenkischen angehörenden, Form auf, obwohl *keine* dieser Sprachen diese Gestalt aufweist; richtig wären gewesen [meine Umschrift]: Sol. *nirō*, Lam. *ńārī*, Arm. *ńeri*, Neg. *ńēvxān*, Oroč. *ńā̄*, Ud. *ńē*, Ul'č. *ńī*, Orok. *nari*, Nan. *naj*, Ma. *niyalma*, Jü. *nie(l)ma* – von diesen Wörtern findet sich nur Ma. *niyalma* im Index, weil es von Sh. ausdrücklich genannt wird, in allen anderen Sprachen geistert das Ewenki-Wort herum. Die detaillierte Nachprüfung für die Indexkategorie „*5.2.1.2.2 Udehe*" ergibt: Der Index enthält *24* angeblich udiheische Lexeme – tatsächlich gehören *23* (!) davon *nicht der udiheischen Sprache an*, sondern sind die, wie oben beschrieben, mechanisch aus SSTMJa übernommenen Lemmaeinträge (d.h. zumeist *ewenkische* Wörter). Lediglich der letzte Eintrag, *xuai-*, ist ein wirklich udiheisches Wort[24] (und in großzügiger Stimmung mag man das Lehnwort *əǰən* noch auf die Plusseite ziehen, dessen udiheischer Reflex immerhin hinlänglich ähnlich ist – dann sind aber immer noch über 90 % der angeblichen ud. Wörter dieser Sprache absolut fremd).

Auf diese Weise wurden *alle* Indexkategorien für tungusische Einzelsprachen mit einer Fülle (jedes einzelne Mal getreu wiederholter und den Index langsam immer weiter anschwellen lassender) *ewenkischer* Wörter kontaminiert – mit tungusischen Sprachen weniger vertraute Leser können diesem Index damit etwa ein „mandschurisches" *īrimkurə̄* (man wüsste gern, wie man dies in mandschurischer Schrift wiedergeben sollte) oder gar *ŋanmakta* (desgleichen), ein „nanaisches" *xoŋńa-* und buchstäblich Dutzende ähnlicher Monstrositäten entnehmen. Die absolute Mehrzahl der nicht-ewenkischen Indexeinträge[25] besteht aus diesem

---

zitiert M.K. aber *ńaksā* „Eiter" – aus dem dann plötzlich doch nicht so schamhaften SSTMJa (Bd. II, 628 f.)! Der tatsächliche Grund für diese oberlehrerhaft beklagte Lücke des SSMTJa ist aber der, dass es keine Quellen zum Kumare/Manegirischen systematisch ausgewertet hat (bzw. auch nur konnte – die Nichtberücksichtigung des TD in SSTMJa mag man dann mit den anerkannten Schwierigkeiten dieses Materials oder tatsächlich mit einer sowjet-amtlichen *Tabuisierung* der Arbeit des Exilanten Sh. erklären).

24 Hier konnte M.K. diesen Fehler vermeiden, weil Doerfer, EEWTD, 362 (Nr. 4571), ihm zu Hilfe kommt und dieses udiheische Verbum eindeutig als solches erwähnt; das ebenfalls *tatsächlich* der udiheischen Sprache angehörende *xoŋńa-* hat es dann aber leider nicht in den Index geschafft (bzw., s.o., nur in die Kolumne für das Nanaische, in die es dann nun wieder nicht gehört).

25 Die ewenkische Kategorie ist aber keinesfalls davor sicher: das rein nanaische (und einer rein nanaischen Quelle entnommene) *babo* ist, warum auch immer, in der ewenkischen Kolumne gelandet und fehlt unter Nanaisch. Die ewenkische Kolumne enthält darüber hinaus mongolische Wörter, nicht etwa ewenkische Wörter mongolischer Herkunft, sondern eindeutig von

lexikographischen Spuk, was den gesamten Index vollkommen unbrauchbar und zu einem für der Tungusologie ferner stehende Benutzer zu einem potenziell Schaden stiftenden Instrument macht.

Kurz: Dieser Index, der eine Dienstleistung für den Leser hätte sein sollen, erfüllt hier ganz offenbar den Zweck, die Schrift länger zu machen, als sie hätte sein müssen; ganz offenbar wurde er flüchtig erstellt und anschließend keines Blickes mehr gewürdigt[26].

Druck- bzw. typographische Fehler sind, leider, im Übermaß stehengeblieben[27] – ein gründliches Korrekturlesen, und sei es auch nur mit elektronischen Hilfsmitteln, wurde offensichtlich für entbehrlich gehalten – hier wären sicher auch Herausgeber und Verlag aufgefordert gewesen, dem Manuskript mehr Aufmerksamkeit zu widmen.

Trotz dieser Kritikpunkte, die zu erwähnen saure Rezensentenpflicht ist, ist M. Knüppel für seine ausdauernde Arbeit an dem einzigartigen Shirokogoroff-Material zu danken; Lesern, die mit tungusischen Sprachen vertraut sind, bietet er manches Wertvolle, vieles Bedenkenswerte und eine willkommene Sicht auf ein Material, das der Forschung, dank Gerhard Doerfer und M.K., erst seit Kurzem wirklich zur Verfügung steht und das sie noch lange beschäftigen wird – dass M.K. derzeit der einzige Forscher zu sein scheint, der sich auch tatsächlich darum kümmert, verdient ebenfalls Erwähnung und unsere ausdrückliche Anerkennung. So soll und kann der trotz allem vorhandene Nutzen dieser Arbeit nicht

---

Sh. als mongolische Quellen ewenkischer Lemmata bezeichnete Wörter, wie etwa (S. 60, auch EEWTD, Nr. 1951) *čino*, *čino-a* (eindeutig die schriftmongolische Form, so in keinem gesprochenen Dialekt, da schriftmong. <-u/o-a> = /-o/, vgl. Doerfer 1965), *šono*; diese und andere Wörter (etwa auch *mōmo*, *mōmei* ‚ženščina, baba', S. 33 und im Index S. 123 falsch unter Ewenki eingeordnet etc.) hat Sh. einer als „*mn. R.*" bezeichneten Quelle entnommen, hinter der sich eindeutig Rudnev 1911 verbirgt (die Abkürzung wurde in EEWTD und der besprochenen Arbeit nicht aufgelöst und, wie der Umgang mit diesen Stellen zeigt, auch nicht erkannt).

26 M. K. ist, hier und andernorts, gern schnell dabei, wenn es darum geht, die wissenschaftliche Welt darüber zu unterrichten, welcher seiner Mitforschenden Anspruch auf Ehrentitel wie „Linguist" oder gar „Tungusologe" hat (und wer nicht, vgl. Knüppel 2010) – die korrekte Differenzierung zwischen den Einzelsprachen der tungusischen Familie sollte aber doch zu den Kernkompetenzen eines Tungusologen gehören.

27 Dazu kommen nicht wenige grammatisch verunglückte Sätze, eine eher intuitiv gehandhabte Kommasetzung, allgemein ein recht liebloser Umgang mit der deutschen Sprache, ein inflationärer Gebrauch von Anführungszeichen, auch wo keinerlei Distanzierung von den so ausgezeichneten Begriffen (oder auch nur ein Grund dafür) zu erkennen ist usw., auch dies Dinge, die, wenn sie ein gewisses Maß überschreiten, erwähnt werden müssen, da sie Licht auf die allgemein geübte Sorgfalt werfen. Beispiele seien den Lesern hier erspart, wer sich der Lektüre des Buches unterzieht (Benutzern mit nicht-deutscher Muttersprache möchte man dazu *good luck!* zurufen), muss nirgends lange danach suchen.

in Abrede gestellt werden – wenn auch nur für in tungusologischen, sibiriologischen und altaistischen Dingen erfahrene und kritikfähige Leser.

Es muss jedoch die Frage erlaubt sein, ob für diesen Stoff zwingend die Behandlung in Form einer Monographie erforderlich war. Ohne den – *katastrophal misslungenen* und mehr Schaden als Nutzen stiftenden – „Index" und bei einer disziplinierteren Vorgehensweise, die auf einige Abschweifungen verzichtet, Wiederholungen vermieden und sich um einen allgemein lesbareren und konziseren Stil bemüht hätte (für den das Gesamtwerk von Gerhard Doerfer, auf den sich M.K. so oft und zu Recht beruft, ein leuchtendes Vorbild ist), wäre der mitteilenswerte und diskussionswürdige Gehalt (er ist durchaus vorhanden) in einem längeren Zeitschriftenaufsatz sicher besser aufgehoben gewesen – ein solcher hätte dann auch nicht, wie diese Monographie, zu einer Stellungnahme gezwungen. Angesichts der zahlreichen, und zum Teil gravierenden, Mängel dieser Arbeit (die leider an manchen Stellen auch einige Zweifel an der bei der Endredaktion von EEWTD aufgewendeten Sorgfalt aufkommen lassen) kann diese nicht vermeiden, den Lesern dieses Buches (und solche sind ihm durchaus zu wünschen) höchste Vorsicht und nach Möglichkeit die ständige parallele Konsultierung tungusologischer Hilfsmittel anzuraten.

Bibliographie

Alatalo, J. (2004): *Sölkupisches Wörterbuch aus Aufzeichnungen von Kai Donner, U.T. Sirelius und Jarmo Alatalo*, Helsinki.

Chelimskij, E. A. (1976): „Ob odnom perechodnom severnosamodijskom dialekte (K istoričeskoj dialektologii neneckogo jazyka)". In: Mjasnikov, V.P. (red.): *Proischoždenie aborigenov Sibiri i ich jazykov* 3. Tomsk, 89–93.

Chelimskij, E. A. (1982): „Keto-Uralica". In: *Ketskij sbornik. Antropologija, ėtnografija, mifologija, lingvistika*. Hrsg. von E.A. Alekseenko et al. Leningrad, 238–251.

Cincius, V.I. (red.) (1975–77): *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'čžurskich jazykov. Materialy k ėtimologičeskomu slovarju*. Leningrad (2 Bde.).

Doerfer, G. (1963–75): *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. Wiesbaden (4 Bde.).

Doerfer, G. (1965): „Zur Schreibung des auslautenden /o/ der mongolischen Schriftsprache". *CAJ* 10: 55–60.

Doerfer, G. (1973): „Zur Sprache der Hunnen". *CAJ* 17: 1–50.

Doerfer, G. (1982): „Das Birare". *JSFOu* 78: 7–25.

Doerfer, G. (1993): „Nostratismus. Illič-Svityč und die Folgen". *UAJb N.F.* 12: 17–34.

Doerfer, G. (1999): „Eine vorläufige Auswertung von Shirokogoroff: A Tungus Dictionary". In: *Europa et Sibiria. Beiträge zur Sprache und Kultur der kleineren finnougrischen, samojedischen und paläosibirischen Völker. Gedenkband für Wolfgang Veenker.* Hrsg. von C. Hasselblatt und P. Jääsalmi-Krüger. Wiesbaden, 107–116.

Doerfer, G. (2004): *Etymologisch-Ethnologisches Wörterbuch tungusischer Dialekte (vornehmlich der Mandschurei)*. Hildesheim/Zürich/New York.

Doerfer, G./Hesche, W./Scheinhardt, H. (1980): *Lamutisches Wörterbuch*. Wiesbaden.

Donner, K. (1955): *Ketica. Materialien aus dem Ketischen oder Jenisseiostjakischen* (Hrsg. von A. J. Joki), Helsinki.

Engqebatu (1984): *Daġur kelen-ü üges*, Köke-Qota.

EEWTSD = Doerfer 2004.

Georg, St. (2003): „Japanese, the Altaic Theory, and the Limits of Language Classification". In: *Nihongo no keitôron e no zenbô* 日本語の系統論えの展望 (Perspectives on the Origins of the Japanese Language). Hrsg. von T. Osada und A. Vovin. Kyōto, 429–448.

Georg, St. (2007): *A descriptive grammar of Ket (Yenisei-Ostyak). Part I: Introduction, Phonology, Morphology*, Folkestone.

Georg, St. (2010): „The Poverty of Altaicism", Vortrag, Paris, 10. 12. 2010 im Rahmen des Symposiums *„Altaique où pas?"*, INALCO, Vorabversion verfügbar unter: http://www.academia.edu/1638942/The_Poverty_of_Altaicism.

Hauer, E. (1952–55): *Handwörterbuch der Mandschusprache*. Wiesbaden/Tokyo (3 Bde.), (2. durchgesehene und erweiterte Auflage herausgegeben von Oliver Corff, Wiesbaden 2007).

Janhunen, J. (2003): „Tracing the Bear Myth in Northeast Asia". *Acta Slavica Iaponica* 20: 1–24.

Knüppel, M. (2010): „Stand und Bedürfnisse der tungusischen Etymologie in Deutschland". *SEC* 15: 25–36.

Knüppel, M. (2013): „Nachschrift zu der Arbeit *Sprachtabus in tungusischen Sprachen und Dialekten.*" *Studia Linguistica Universitatis Iagiellonicae Cracoviensis* 130: 187–190.

Maksunova, Z. J. (2001): *Kratkij ketsko-russkij slovar'. Sredneketskij dialekt*. Krasnojarsk.

Rüdenberg, W. (1963): *Chinesisch-deutsches Wörterbuch* (Dritte erweiterte, völlig neu bearbeitete Auflage von Hans O.H. Stange), Hamburg.

Rudnev, A.D. (1911): *Materialy po govoram vostočnoj Mongolii*. St. Petersburg.

Schmidt, I.J. (1835): *Mongolisch-Deutsch-Russisches Wörterbuch, nebst einem deutschen und einem russischen Wortregister*. St. Petersburg (versch. Nachdr.).

Shirokogoroff, S.M. (1944, 1953): *Tungus Dictionary* (Hg. Iwamura, Sh.), Tokyo

SSMTMJa = Cincius 1975–77.

TMEN = Doerfer 1963–1975.

Vovin, Alexander (2010): *Koreo-Japonica. A Re-evaluation of a Common Genetic Origin*, Honolulu.

Werner, H. (2002): *Vergleichendes Wörterbuch der Jenissej-Sprachen*, Wiesbaden (3 Vol.).

Werner, H. (2010): *Zur Typologie der jenissejischen Protokultur (nach sprachlichen und mythologischen Daten)*. München.

DOI 10.1515/asia-2014-0022

Laffan, Michael. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past.* Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2011, xx + 301 pp., ISBN 978-0-691-14530-3

In this second monograph Michael Laffan builds further on the material and arguments introduced in his 2003 *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia*. But here he sets out to re-write the Islamization of the Indonesian archipelago delineating the intellectual (and political) genealogies of what has come to be labelled as "Indonesian Islam"; a goal he achieves by offering a detailed picture of how Western knowledge of Islam in the Dutch Indies was constructed by colonial officials in the nineteenth and early twentieth centuries.

The book is structured around four parts, each divided in three chapters; these are both thematic and chronological, with the time brackets often overlapping. Part One ("Inspiration, Rememoration, Reform") covers five centuries of Indonesia's religious history from the 14th century until 1890; Part Two resumes from the Dutch arrival in the archipelago and traces "Power in the quest of Knowledge" from 1600 until 1889. Again, Part Three ("Orientalism Engaged") takes a step back to 1882 (but really 1880, with Snouck Hurgronje's dissertation defence at Leiden University) and covers Snouck's career until his return to Holland in 1906. Part Four ("Sufi Pasts, Modern Futures") ambitiously skirts over the dense period between 1905 and 1942. The volume includes an index of names and titles of cited manuscripts, but no toponymics; and all references are in the footnotes, there is no bibliography.

Starting off with a critique of the assumption that Islam in the archipelago is more tolerant than its Middle Eastern counterpart because of its Sufi past, chapter by chapter Laffan builds a counter-image of "Indonesian Islam". Whilst acknowledging that "certainly there is evidence of Sufi ideas permeating local traditions in the archipelago" (p. 11), the core argument of this book is that "local Islam" was actually closer to a Meccan "orthodoxy" (p. 15), as Sufi practices were "formally restricted to the regal elite" (p. 24). Chapter 1 ("Remembering Islamization, 1300–1750") provides the lay of the land of "the Indies" as a Muslim society by focussing on multiple histories of the Islamization of the archipelago and the religious life of the courts of Aceh, Banten, and Mataram; Chapter 2 ("Embracing a New Curriculum, 1750–1800") shifts its attention to the emerging phenomenon of the *pesantren* or *pondok* as an Islamic boarding school. Laffan's analysis of the

Chiara Formichi: City University of Hong Kong. E-mail: chiaraformichi@gmail.com

curriculum and of the specific books that circulated amongst the *santris* "make it clear that the scholarly diet of Javanese Muslims was becoming ever more stable and bound to standards set in Mecca and perhaps at Cairo's al-Azhar mosque" (p. 27).

Chapter 3 ("Reform and the Widening Muslim Sphere, 1800–1890") moves further to define as "anachronistic" the claim that 19th century "puritanical movements [conflated] with a supposed embryonic form of modernism" (p. 40). Hence, according to Laffan, the Padri movement of West Sumatra should be seen as emerging from one faction within the Shattari tradition, and not as a "Wahhabi genesis" (p. 41); and Diponegoro's motivations behind the Java War should be looked for at the crossroad of Sufi mysticism and "Egypto-Ottoman orthodoxy", surely not in Wahhabism (p. 46). This is a long chapter that covers a lot of ground – from the expansion of the *pondok* to intra-*tariqa* rivalries and the increase in cross-border connections, through printed material (novels, romances and Sufi manuals alike) and physical travels between the Middle East and Southeast Asia (via the *hajj*, sayyids, and teacher-students interaction) – with the ultimate goal of suggesting that by the end of the 19th century "Indonesian Islam ... move[d] away from court-mandated orthodoxy towards a closer connection with Mecca and the Middle East mediated by independent teachers" (p. 64).

Part Two takes a step back in time to introduce the colonial actors, and the opening quote "Mosque, in Moorish a Church" (p. 67) is emblematic of what follows (Chapter 4, "Foundational Visions of Indies Islam, 1600–1800"). In this section Laffan delineates the ways in which Dutch explorers, traders, and missionaries approached the understanding of Islam in the Indies from the early 17th century onwards. Of utmost interest in this construction of colonial knowledge – which reminds much of what the British did in South Asia as elaborated by Nicholas Dirks and Bernard Cohn in their respective scholarship – is the distinction between some Dutch observers whose knowledge of Islam reflected "social praxis" (p. 73) (or, as Snouck would later observe: "sound conviction" [p. 75]), and others' who approached it through books of *fiqh* and thus considered local practices of Islam as being for the most part "against their law" (p. 77). It would only be in the late 1700s that Islam became an item of direct interest.

Isolating the middle chapter (Chapter 5, "New Regimes of Knowledge, 1800–1865"), we see how throughout the 19th century the Dutch had started to "make sense" of the literary materials they had collected: combining the British legacy of seeing the Javanese as "'the most lax in their principles and practices' due to 'their little intercourse with foreign Mohamedans'" (in the words of John Crawfurd [p. 93]), with an education grounded in Javanese literature and Islamic law and a detachment from the Indies' ground, the Dutch government eventually created a cohort of colonial officials who arrived in the Indies with a perception of

the Sufis as "degenerate tricksters and [of] the Wahhabis as principled reformers" (p. 99). Chapter 6 ("Seeking the Counterweight Church, 1837–1889") is the lead-up to Snouck's "revolution" – fully illustrated in Part Three –, one most importantly marked by the Dutch realisation that the knowledge of Islam gathered thus far by missionaries was not sufficient to really understand their subjects. As "Islam had to be understood, Mecca had to be known", Christiaan Snouck Hurgronje makes his entrance on the scene.

Part Three covers the 25 years of Snouck's engagement with the Indies, from his studies at Leiden and his return there as Professor. It is through Snouck's travels, decisions and writings that Laffan tells us the story of Dutch Orientalism's engagement with the Indies' subjects. The missionaries' approach, which until now had seen the Indies' Muslims as far removed from "the heart of Islam" and still attached to their Indic past (manifested for example at the Great Colonial Exhibition in Amsterdam, see p. 128) was to be reversed, as "Snouck's life and teachings bridged these two apparently very different Muslim worlds: the world of Aceh's anti-colonial jihad" infused with Sufism, and Cairo with its entourage of reformers inspired by printed material and western education (p. 126). So it comes that after studying Islam and acquainting himself with the Malay language and those manuscripts he could find in Leiden, Snouck takes off to Mecca, where his mediators are almost exclusively *Jawis* (Chapter 7, "Distant Musings on a Crucial Colony, 1882–1888").

Through Chapter 8 ("Collaborative Encounters, 1889–1892") we follow Snouck to Java and Aceh, where Laffan defines his assignment as "assess[ing] the ways in which Islam was organized so that the state could formalize a 'Mohammedan' church and coordinate the collection and allocation of its funds" (p. 148). Laffan's focus remains, however, stately on Snouck's "observations of the networks of knowledge and of the tariqas in particular" (p. 148). As Snouck gradually assumed the role of "unofficial mufti of the undeniably Muslim Netherlands Indies", his actions became contested on the part of the missionaries, who saw him as a propagator of Islam, and by the Arabs – who feared his attempt at modernization was a cover for Christianization (Chapter 9, "Shadow Muftis, Christian Modern, 1889–1892").

Snouck's commitment to the modernization of Islam and his treatment of Sufi tariqas become the foundation of Laffan's argument, in Part Four, that "he and his acolytes had opened the door for modernist interpretations of Islam" (p. 177). Chapter 10 ("From Sufism to Salafism, 1905–1911") traces the spread of modernist ideas, and specifically that of most Sufis as "victims of foolishness, potential enemies of public safety, and lust-maddened rural simpletons" (p. 177), through the works of Southeast Asian scholars such as Ahmad al-Fatani and Ahmad Khatib of Minangkabau. Laffan, connecting to his first book, points to the spread of printed

journals arriving from the Cairo of Muhammad Abduh and Rashid Rida to explain this trend; yet, he also concludes that whilst Cairene reformism advocated the rejection of tariqa and Sayyid "patronage networks", it was scholars connected to these very networks that became campaigners of Islamic reformism in the Malay world.

Chapter 11 ("Advisors to Indonesië, 1906–1919") returns to the role of the Dutch colonizer to extract the influence of Snouck on the new generation of officials. This narrative is combined with a description of political developments in the Indies, which obscures two – disjointed – reflections on the emergence of the expression "Indonesian Islam": one (p. 195) refers back to Snouck's writings on Aceh, where he had often mentioned "Indonesian believers" and "Indonesian Mohammedans" thus paving the way for the next generation; the other (p. 203) is Van Ronkel's use of the term *Indonesische Islam* to identify "a fusion of local lore and tariqa practice". In "Hardenings and Partings, 1919–1942" (Chapter 12), Laffan takes readers through the last 25 years of colonial Indonesia focussing on political unrest, the disappearing influence of the Office for Native Affairs, Snouck's legacy, and the Indonesian attempt at re-writing the history of the archipelago's Islamization as having started earlier than the 13th century.

The Makings of Indonesian Islam brings to the fore a vast array of new sources and makes a compelling argument on the Orientalist genesis of a concept too often taken unquestioned and for granted; beyond all doubts, this is a strong contribution to the scholarship on Islam in Indonesia, and a connecting bridge for Islamic Studies scholars interested in the Southeast Asian context. But if one can put forward a critique, I believe Laffan's argument would have been even stronger if he had connected his material to broader developments in relevant fields, from the works on Indonesia written by Nico Kaptein, Michael Feener, Julian Millie and Carool Kersten (to name a few, plus an increasing number of emerging scholars), as well as the analogous and contemporaneous developments treated by South Asianists such as Dirks and Cohn.

DOI 10.1515/asia-2014-0024

Radich, Michael. *How Ajātaśatru Was Reformed: The Domestication of "Ajase" and Stories in Buddhist History.* (Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXVII). Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2011, 202 pp., ISBN 978-906267-65-1.

Michael Radichs Studie behandelt die historische Entwicklung und Variabilität der Ajātaśatru-Narrative von den frühesten überlieferten Zeugnissen bis hin zu ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert. Das Augenmerk liegt auf den motiv-, rezeptions- und wirkungsgeschichtlichen Aspekten, soweit sie ihre kulturhistorische Bedeutung im mittelalterlichen China und später im Japan des 19. und 20. Jahrhunderts betreffen, d.h. die Momente der kulturellen Aneignung („domestication"). Das Erkenntnisinteresse gilt der Herausarbeitung und kritischen Bestimmung der entsprechenden Einflüsse und damit verbundenen Motiven:

> To anticipate, I will argue that the Ajātaśatru narrative has always, for as long as we can trace its history, been a malleable vehicle for the articulation of various agendas, ideals and projects of human perfection or melioration. [...]. I will further argue that successive transformations of the narrative and its use can be read as refracted glimpses of particular pressures and problematics. (3)

Radichs Studie ist die bislang wohl umfassendste Forschungsarbeit zum Ajātaśatru-Thema; in methodischer Hinsicht verfährt sie ähnlich wie Yü Chünfangs umfangreiche Arbeit über die „chinesische Transformation" des Bodhisattva Avalokiteśvara (*Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, New York: Columbia University Press, 2001), d.h. im Wesentlichen motivgeschichtlich unter Berücksichtigung so weit als möglich breit gestreuter Quellen, unterscheidet sich aber von dieser durch eine besondere Gewichtung der Entwicklungen im 20. Jahrhundert. Ohne dass Radich explizit einen entsprechenden Anspruch reklamierte, könnte seine Studie als Aufarbeitung der historischen, kulturellen und politischen Voraussetzungen der Ajātaśatru- bzw. (jap.) Ajase-Aktualisierung im modernen Japan gelesen werden, während die Darstellungsweise vornehmlich historisch-chronologisch ist, d.h. eine mehr oder weniger kontinuierliche Geschichte von Aneignungen auf Grundlage von motivischen Ähnlichkeiten und Rezeptionszusammenhängen konstruiert. In Anbetracht der in der religiösen Tradition wie in der buddhologischen Forschung geführten Debatten

Martin Lehnert: Japan-Zentrum, Department für Asienstudien, Ludwig-Maximilians-Universität München. E-mail: martin.lehnert@lmu.de

und – wie Radich dann im Einzelnen auch zeigt – problematischen Annahmen zur Authentizität und Repräsentativität der betreffenden Narrative, wäre eine systematische Darstellungsweise möglicherweise dem Anspruch der Thematik eher angemessen: Die Variabilität der Narrative von Ajātaśatru, der seinen Vater tötet, um dessen Thron zu usurpieren, schließt nämlich die normative Identifizierung oder Rekonstruktion einer mustergültigen Version von vornherein aus, während eine Reduktion der Variabilität auf die Figur des Ajātaśatru als kleinster gemeinsamer Nenner gerade die kulturelle Bedeutung der Entwicklungen, für die sich Radich interessiert, aus dem Blick verlöre. Die gewählte chronologisch-historische Darstellungsweise erfordert indessen, zwischen den einzelnen Texten und einer heuristisch extrapolierten „meta-narrative" (7) zu unterscheiden, auf die sich später auch die von Radich thematisierte Unterscheidung vom Partikularen und Universalen bezieht (136–137). Folglich werden in Kap. 2 insgesamt vierzehn für die Narrative signifikante inhaltliche Elemente, die ihnen entsprechenden Varianten und jeweiligen Quellen aus der Pāli-, Sanskrit- und der chinesischen Literatur identifiziert und im Einzelnen dargestellt. Radich spricht deshalb von der kaleidoskopartigen Bandbreite eines narrativen Komplexes („kaleidoscopic range of the narrative complex", 8–18). Die Unterscheidung zwischen den einzelnen überlieferten Versionen und einer extrapolierten allgemeinen Thematik wird so zur Voraussetzung einer historischen Untersuchung, die darauf abzielt, unterschiedliche Quellen in Traditionszusammenhängen abzubilden, aus deren Selektion und Mischung sich schließlich die japanische Rezeption im 20. Jahrhundert speist.

Kap. 3 thematisiert die im *Mahāparinirvāṇa-sūtra* und im *Guan wuliang shou fo jing* (觀無量壽佛經, T 365; *Contemplation sūtra*) enthaltenen Erweiterungen des narrativen Komplexes, d.h. vor allem die Motive um Ajātaśatrus Mordabsichten gegenüber seiner Mutter Vaidehī. Die im 20. Jahrhundert für deren Psychologisierung bedeutsame Problematik der Mutter-Sohn-Beziehung hat vermittels dieser beiden Schriften Eingang in den chinesischen Sprachraum gefunden. Kap. 4 und 5 sind der chinesischen Aneignung der Ajātaśatru-Narrative und den entsprechenden autochthonen Entwicklungen gewidmet. In Kap. 4 werden textgeschichtliche aber auch sozialhistorische und kulturelle Aspekte wie beispielsweise der Stellenwert des buddhistischen Königsideals in der politisch instabilen Herrschaftsordnung des Mittelalters, Thronfolge und Königsmord (51–53), sowie allgemeiner die Problematik der Kindesliebe (*xiao* 孝, 55–56) in Bezug auf die buddhistische Sinndimension der Narrative erörtert. Radich erkennt dabei an, dass solches Kontextwissen keine wirkungsgeschichtlich eindeutigen Schlüsse hinsichtlich des untersuchten Materials zulässt, und daher bestenfalls heuristisch aufzufassen ist:

> All of this is of course merely circumstantial, and does not by any means prove that *Dharmakṣema's MPNS version of the Ajātaśatru narrative, or the *Cont.* version, were tailored specifically to the needs of such Macbeth-like lords. (53)

In motivgeschichtlicher Hinsicht sind vor allem die in Kap. 5 aufgezeigten Komplexitätsanreicherungen der Narrative zur Sui- und Tang-Zeit aufschlussreich; sie führen weitere thematische Figuren ein, die für die in Kap. 6 bis 9 dargestellten Entwicklungen der Ajase-Thematik von der Kamakura-Zeit bis in das 20. Jahrhundert in Japan von Bedeutung bleiben. Dies zeigt sich zunächst in Shinrans (1173–1262) Vorstellung von den Voraussetzungen der Erlösungsfähigkeit „schlechter Menschen" (*akunin* 悪人) unter den Bedingungen des „endzeitlichen Dharma" (*mappō* 末法) sowie in den Erzählungen um die Figur der Chūjō-hime (中将姫) und das mit ihr verbundene Taima maṇḍala, Elemente von zentraler Bedeutung für die Reines-Land-Bewegung (Kap. 6 und 7).

Das Hauptaugenmerk von Radichs Arbeit gilt jedoch der Aktualisierung der Ajase-Narrative in Japan und ihren Protagonisten während des späten 19. und 20. Jahrhunderts, als die psychoanalytische Theorie Sigmund Freuds allmählich bekannt wurde, und es erste Bestrebungen gab, die Ajase-Thematik dem Ödipus-Komplex der Freudschen Psychoanalyse als eine ebenbürtige Referenz an die Seite zu stellen, respektive als kulturspezifischen Gegenentwurf zu behaupten (117). Dies ging einher mit buddhistischen Bestrebungen, die Anschlussfähigkeit der Religion an westliche Theoriebildungen und modernes Wissenschaftsverständnis zu erweisen, nicht zuletzt auch im nationalistischen Reflex, einen Universalitätsanspruch als Indiz kultureller Überlegenheit zu etablieren. Radichs Interesse gilt indessen nicht der inhaltlichen Problematisierung der betreffenden psychoanalytischen Theoriebildung; vielmehr stellt er historisch-chronologisch die Umformung der Ajātaśatru-Thematik zum psychoanalytischen „Ajase-Komplex" bei Kosawa Heisaku (1897–1968) und dessen Schüler Okonogi Keigo (1930–2003) dar, und zwar unter Berücksichtigung zeitgenössischer Quellen und Kontexte (Kap. 8). Schließlich werden der nationalistische Charakter der Ajase-Rezeption, ihre Bedeutung für die Anfänge des *nihonjinron* und in den kulturalistischen Debatten über die universale Gültigkeit von Legenden und buddhistischen Narrativen bis hin zu den entsprechenden Reaktionen und Aktualisierungen etwa in der akademischen Buddhologie oder der Medizin behandelt (Kap. 9). Diese mit Vorbehalt als Prozesse der „Privatisierung" und „Metaphorisierung" (119–120) beschriebenen und weitgehend säkularen Aneignungen religiöser Vorstellungen werden schließlich kulturgeschichtlich eingeordnet (125–126).

Indem Radich die Ajase-Thematik als „Spiegel" von kulturspezifischer „Dynamik" auffasst, die an den motiv-, wirkungs- und rezeptionsgeschichtlichen Entwicklungen der einzelnen Narrative beobachtet werden kann, stellt sie sich

ihm grundsätzlich als Spannungsverhältnis zwischen Partikularem und Allgemeinem dar. Die Quellen indessen geben kaum Auskunft darüber, wie sie sich zueinander verhalten und inwiefern sie repräsentativ für ihre Zeit am Ort ihrer Entstehung waren. Letztlich hat man es mit einer historisch wachsenden Anzahl von Varianten zu tun, deren Provenienz und statistische Häufung im Rahmen der überlieferten Auswahl unterschiedlicher Texte verschiedenen Zeiten und Orten zugeschrieben werden können. Unter dieser Voraussetzung reproduziert Radichs Ansatz die Aporie einer Geschichtswissenschaft, in welcher einerseits einzelne Quellen quasi als Indizien für größere Zusammenhänge gewertet werden, ihre Deutung jedoch immer unter Bezug auf die damit schon vorausgesetzten Zusammenhänge erfolgt. Radich ist sich dieses Zirkels durchaus bewusst, wie seine abschließenden Betrachtungen in Kap. 10 („Conclusions") zeigen. Anstatt aber quellenspezifisch eine Kritik der historischen Methode und ihrer erkenntnistheoretischen Tragweite zu versuchen (also das zu tun, was bspw. bei Kosawa/Okonogi und ihren Kritikern fehlt), versucht er den Zirkel zu entschärfen, indem er ihn als Resultat eines den Humanwissenschaften angeblich inhärenten wenn nicht allgemeinmenschlichen Drängens vom Partikularen zum Allgemeinen betrachtet („*driving at* the universal", 136). Folgerichtig wendet er das wirkungsgeschichtliche Modell, das ihm erlaubt, vom einzelnen Ajātaśatru-Narrativ ausgehend über die Ajātaśatru-Thematik hin zum kulturspezifischen Ajase-Komplex zu gelangen, historistisch auf sein eigenes Verfahren an (117, 136):

> . . .this tension between the particular (local) and the universal is a common theme running through several other dimensions of the history I have traced, and my analysis of it. (136)

Dass aber für das Entstehen dieser Spannung weder ein quasi ontischer Drang zum Universalen noch psychologische Konstanten verantwortlich sind, würde deutlich, wenn man reflektierte, dass jeder sprachlich-begrifflichen Behandlung von Wirklichkeit ein Moment der Verallgemeinerung inhärent ist. Mit anderen Worten: Das Partikulare bspw. einer Handlung ist nicht ontisch gegeben, sondern wird erst durch das System als Partikulares konstituiert, welches ein Partikulares als Partikulares für Verallgemeinerungen in Anspruch nimmt.

Der bei Radich mit der Unterscheidung vom Partikularen und Allgemeinen verbundene Anschein der Möglichkeit einer Selbstbeobachtung der historischen Betrachtung als Historisierung ihrer selbst, mag seinem wissenschaftlichen Anspruch geschuldet sein, den eigenen Drang zum Allgemeinen zu objektivieren (137), führt jedoch nicht nur die Grenzen seiner Methode vor Augen, sondern auch zu paradoxen Konsequenzen. So wird ohne Zwang die bislang operative Unterscheidung von Narrativ und Geschichte des Narrativs, d.h. von Beobachtung erster und zweiter Ordnung, auf eine Frage der persönlichen Vorliebe reduziert:

> Certainly, it seems, this theme is one place where the illusory distance between our analysis and its object collapses, and we are all in the same boat. [. . .] In the end, the biggest difference between Okonogi's use of the Ajātaśatru/Ajase narrative and mine, for instance, might merely be a matter of taste. Okonogi's universal of preference happens unaccountably to be "the human mind", while I happen to like the hunt for general processes and contours of "cultural history". In this light, my study of the Ajātaśatru/Ajase narrative complex is itself merely another chapter in its long history [. . .]. (137)

Damit ist die Ebenendifferenz aufgegeben und dem Narrativen der Stellenwert eines selbstreferentiellen Ausgangs- und Endpunktes jeder historischen Analyse zugewiesen, ganz so, als wären bereits an den „variations and transformations" wie von selbst und weitgehend ohne eigene Interpretation, dann aber doch der eigenen Vorliebe unterstellt, die einzelnen „Strömungen" der als Fluss vorgestellten Geschichte ablesbar:

> Narrative complexes might in this sense be imagined as a kind of visible dye that we drop into the transparent water of a river, in order to better analyse the intricacies of the currents running through it, and perhaps, from that information, to infer things about the shape of the riverbed or what has gone on further upstream. (134)

Dieses eigenartigerweise an naturwissenschaftliche Versuchsanordnungen erinnernde Bild lässt sich aber nur mit Mühe auf die Probleme geschichtswissenschaftlichen Arbeitens übertragen. Die ihm eigene Perspektive verdeutlicht aber, weshalb die am Gegenstand kritisch diagnostizierten historischen Essenzialisierungen von „Japaneseness" oder „sinification" des Buddhismus (131, 134) auf der analytischen Seite als Vorannahme kulturspezifischer Gegebenheiten wiederkehren müssen (dann aber in Anführungszeichen, 134, 137): Ohne die von Radich bemühte Metaphorik überbieten zu wollen, müsste man schließlich fragen, ob sich nun der Historiker, der den Fluss der Geschichte beobachtet, am festen Ufer oder auf dem oben erwähnten sprichwörtlichen Boot vermutet, in dem wir mutmaßlich alle sitzen (137). Wer kulturgeschichtliche Strömungen beobachten möchte, wird nicht ohne kulturspezifische Bezugspunkte auskommen; ob diese nur essentialistisch oder als quasi im Fluss befindlich, mit oder ohne Anführungszeichen vorgestellt werden, macht für die Operation der Beobachtung nur einen semantischen (oder besser: ideologischen) Unterschied. Insofern behält Radich Recht, wenn er von Vorlieben spricht.

Allerdings bleibt sein Hang zur Metaphorik weitgehend auf das abschließende Kap. 10 beschränkt; die darin zum Ausdruck gebrachten Überlegungen überzeugen in theoretischer Hinsicht nicht immer. Irritierend ist dabei, dass der in Kap. 10.4 und 10.5 ansatzweise formulierten wissenschaftstheoretischen Kritik an den zuvor herausgearbeiteten Selbststilisierungen akademischer Ajase-Rezeption die wünschenswerte Schärfe fehlt; irritierend auch, weil sie der histori-

sierenden Haltung mancher philologischen und buddhologischen Kritik (135) an den Aktualisierungen der Ajase-Thematik etwa bei Kosawa oder Okonogi wenig entgegensetzen kann, wenn sie sich sprichwörtlich mit in das historistische Boot setzt.

Die buddhologische Perspektive wird im umfangreichen Anhang wieder bestätigt: Appendix 1 listet systematisch sämtliche überlieferten Primärquellen der Ajātaśatru-Narrative auf, Appendix 2 sekundäre Textstellen, in denen die Figur des Ajātaśatru in verschiedenen Zusammenhängen vorkommt, Appendix 3 enthält eine detaillierte Darstellung aller alternativen und Beinamen des Ajātaśatru in den betreffenden textgeschichtlichen Kontexten; Appendizes 4 bis 6 schließlich stellen weitere text- und überlieferungsgeschichtliche Bezüge zum *Mahāparinirvāṇa-sūtra* dar, soweit sie die Figur des Ajātaśatru betreffen. Eine sehr sorgfältige Bibliographie und ein gut durchdachter und darum sehr hilfreicher Index runden diese anspruchsvolle Studie ab.

Alles in allem ist Radichs Arbeit eine wohltuend diskursive, mit sorgfältigen Anmerkungen und Referenzen ausgestattete und inhaltlich wohl gefüllte Studie zu den Ajātaśatru-Narrativen. Ihr übersichtlich gegliederter Aufbau und die prägnanten Zusammenfassungen am jeweiligen Kapitelende helfen nicht nur, die komplexen text-, motiv- und wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge leichter im Blick zu behalten, sondern machen auch die Operation des historischen Konstruktionsapparates transparent. In gewisser Hinsicht verführt Radichs Studie dazu, sie als eine Art rekursives Exempel auf bestimmte methodenabhängige Aporien zu lesen, und es ist nicht zuletzt dieser Aspekt, der bei ihrer Lektüre besonderes Vergnügen bereitet.