

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 50 (1996)

Heft: 1

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

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

BUCHBESPRECHUNGEN/COMPTES RENDUS

GIOTTO CANEVASCINI: *The Khotanese Saṅghāṭasūtra. A critical edition*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1993. (Beiträge zur Iranistik, Bd. 14)

En collationnant 145 fragments de manuscrits khotanais, en provenance d'oasis aux alentours de Khotan (p. 161-162), Giotto Canevascini apporte une nouvelle et importante contribution aux nombreux matériaux relatifs au *Saṅghāṭa-sūtra*. Comme le note l'auteur lui-même, ce texte bouddhique connut une large diffusion, en Asie centrale notamment. Conservé en son original sanscrit par des manuscrits sur écorce de bouleau, faisant partie du lot de manuscrits bouddhiques trouvés à Gilgit (actuelle région des "Northern Areas", Pakistan) en 1931, et datés du 6^e-7^e siècle par von Hinüber (p. xii), le *Saṅghāṭa-sūtra* fut traduit deux fois en chinois, mais aussi en tibétain, sogdien (ms fragmentaire de Turfan) et khotanais. Cette dernière version, comme nous allons le voir, comprend quelques fragments, antérieurs aux mss sanscrits de Gilgit. On peut imaginer le foisonnement d'approches qu'une telle richesse de matériaux peut induire. A cet égard, R. E. Emmerick (1992:29)¹ soulignait déjà l'importance de la mise en parallèle du texte sanscrit et de la version khotanaise pour l'étude de la terminologie bouddhique et, plus particulièrement, de la lexicographie de l'ancien khotanais.

L'auteur présente ici l'édition des fragments khotanais avec une traduction anglaise, complétée, dans les passages lacunaires, par une traduction à partir du sanscrit². La traduction anglaise est assortie d'un commentaire, d'une introduction et de notes, présentant une analyse des termes khotanais dans leur évolution historique. Divers annexes, enfin, complètent l'ouvrage.

- 1 *A Guide to the Literature of Khotan*. Tokyo, The International Institute for Buddhist Studies, 1992.
- 2 Le texte sanscrit, basé sur les mss de Gilgit, a été intégralement édité par Oskar von Hinüber, voir Canevascini p. xiii.

Dans son introduction, Giotto Canevascini fait l'historique des diverses versions du texte, et des nombreux travaux sur le *Saṅghāṭa-sūtra*: éditions (sanskrite, khotanaise), traductions (anglaises et allemande) et études critiques. Il fournit les arguments permettant de dater les différents fragments de mss qui, selon lui, appartiennent à trois périodes différentes: deuxième moitié du 5^e siècle, début du 7^e siècle et début du 8^e (p. xiii-xiv). En ce qui concerne la date de la traduction en ancien khotanais l'auteur estime que "it seems reasonable to place the translation at the latest in the first half of the fifth century" (p. xvii). Il note aussi le caractère composite du *Saṅghāṭa-sūtra*, qui serait inhérent au texte, dès son origine (p. xii). Pour ce qui a trait à l'écriture, Canevascini renvoie le lecteur aux travaux de Lore Sander (p. xiii-xiv et p. 161). Une note lapidaire résume les données physiques des fragments de mss: "The MSS are all written on Central Asian paper in the formal script" (p. 161-162; on trouvera davantage de renseignements aux pages 175-254).

Enfin, d'après l'auteur, le titre "*Saṅghāṭa-sūtra*" "should have originally meant "Book of the Vessel" (storing all the treasures of the Law)" (p. ix-x).

Laissant aux spécialistes de l'ancien khotanais le soin de s'exprimer sur le sujet, nous nous limiterons ici à quelques remarques intéressantes sur l'histoire et la doctrine bouddhiques et le travail de traduction et d'interprétation.

C'est un fait: le *Saṅghāṭa-sūtra* se présente comme un texte morcelé qui use et abuse du style didactique. Et, de ce point de vue, on ne peut que souscrire à l'opinion de Giotto Canevascini (p. xii) qui dit "the authors of the text ... wanted to produce from the beginning a book aimed at propagating the Mahāyāna among a large public". Au premier abord en effet, le texte — comme bien d'autres *sūtra* — semble insister sur l'idée que l'entrée dans l'enseignement du Bouddha produit l'épuisement sans reste des rétributions karmiques les plus funestes et l'obtention rapide de l'éveil complet et insurpassable (*anuttara-samyaksambodhi*) (cf. p. x et p. 6), alors que, le rejet de la bonne loi encoure comme fruit les conséquences les plus néfastes (apothéose au § 42).

En revanche, il est difficile d'admettre avec l'auteur que "The most striking feature which distinguishes this text from other sūtras of the Mahāyāna is its apparently 'heterodox', 'non-canonical' character" et, encore moins, d'admettre les raisons que l'auteur donne à l'appui de son

propos (p. xii). Et notamment: "... shown by the fact that the doctrinal portions of the text are almost non-existent if compared with the portions which describe the astonishing merit to be gained by hearing, writing or reciting the sūtra itself". Il ne nous est pas du tout clair ce que l'auteur entend par "doctrinal portions", malgré son renvoi à la n. 1 du § 144. Certes, définir le genre "mahāyāna-sūtra" n'est pas chose simple. Néanmoins, on peut regrouper sous cette catégorie, un nombre assez important de textes de nature très diverse. Quelques-uns s'appellent d'eux-mêmes ou sont appelés "*mahāyāna-sūtra*", d'autres déterminent leur appartenance au genre par les thèmes qu'ils développent, d'autres encore pour d'autres raisons qu'il serait excessif d'évoquer ici.

Ces dernières décades ont vu naître un regain d'intérêt pour les *mahāyāna-sūtra* et des études très poussées de ces textes dans leur contexte historique, archéologique et religieux au sens large (pratiques méditatives et rituel par exemple), ainsi que l'étude de la narration et du genre littéraire en soi, ont apporté des connaissances nouvelles, dont on trouvera un résumé concis et éclairant dans l'article "Daijō" du *Hōbōgin*.³ Gregory Schopen, qui représente l'une des figures de proue de ce renouveau, a souligné à plusieurs reprises l'importance du culte du livre dans le Mahāyāna. De ce point de vue, l'insistance sur les mérites qui découlent du fait d'entendre, copier ou réciter le *Samghāṭa-sūtra*, loin d'être une exagération littéraire (cf. p. xii) n'est que l'expression d'une phraséologie consacrée. En suivant le texte lui-même, on peut en retracer les passages essentiels.

1. Entendre (§ 13, p. 6): *yaḥ kaścit sarvaśūreṃaṃ saṃghāṭaṃ dharma-paryāyaṃ śroṣyati, tasya pañcānantaryāṇi karmāṇi parikṣayaṃ yāsyanti* (que l'auteur traduit ici par "all round treatise", khotanais *biśśā hālā ttuvāraā-*: une glose serait bienvenue!), § 18, p. 8 "Samghāṭa-Law", § 136.6, p. 60 "the Law treatise SgS");

2. Écrire / copier, réciter (§ 31, p. 13, § 70.5, p. 32): ... *saṃghāṭaṃ sūtraṃ likhiṣyati vācayiṣyati* ...

3. écrire, retenir, réciter, en saisir le sens (§ 90.2, p. 40, § 92.4, p. 41, § 94.1, p. 42): ... *dharma-paryāyaṃ likhiṣyati dhārayiṣyati vācayiṣyati*

3 Volume VII, 1994: 767-801 et notamment 787b-789b.

paryavāpsyati ... Le khotanais, et c'est intéressant, précise "écrire dans un livre" (*pūstyā pīrāte*).

4. Honorer, vénérer, rendre hommage en offrant des fleurs, de l'encens, etc. (§ 108.6).

5. Le *Samghāṭa-sūtra* est comparé au Tathāgata, il fait "œuvre de Bouddha" dans le monde (§ 116-123: notons toutefois que le passage n'est pas conservé en khotanais). Et une analyse plus poussée pourrait dégager d'autres éléments encore.

Toute traduction, implicitement, fait œuvre de lexicographie et d'herméneutique. Le verbe "traduire", on le sait, comporte dans la plupart des langues le sens de "transférer". En khotanais aussi, où le terme *byūh-* dit R. Emmerick (1983:17)⁴ "is also (...) used in the literal sense of 'transfer' from one place to another. *byūh-* means accordingly 'transfer' from one language to another." Lorsque la traduction s'opère sur un texte lui-même traduit, le transfert de sens se complique. Il peut être utile pour décider du sens de l'équivalent en question de se référer au terme, tel qu'il est expliqué dans le contexte original, dans ce cas le corpus des textes bouddhiques indiens.

Revenons au *Samghāṭa-sūtra* et arrêtons-nous sur les termes *scr dharma* et *bodhisattva* que le khotanais traduit par *hāra* signifiant "choses" ("things", p. 124 § 40, n. 2) et *balysūṇa-vūysaa*. L'auteur pense que ces traductions sont le fait d'un "concern with the meaning, also apparent in the widespread use of interpretative translations of technical terms, which is a remarkable feature of Khotanese translations of Buddhist works. (...) The most striking examples are *balysūṇa-vūysaa* 'bodhi-seeker' rendering *Bodhisattva* and *hāra* 'things' rendering the *dharmas*, the *Daseinsfaktoren*".

Le mot *dharma*, terme au demeurant équivoque, désigne au sens large, les divers éléments ou constituants qui, mis en relation, concourent à former des entités composées. En somme, au sens large les "choses" ou "entités" qui, entre autre, possèdent (*dharma*, < *dhṛ-*) un caractère propre (*svalakṣaṇa*) et sont susceptibles d'être objet de connaissance. La scolastique bouddhique les classe et définit différemment selon les écoles. Or,

4 "Some remarks on translation techniques of the Khotanese". In; Röhrborn, K. und Veenker, W. hrsg. *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*. Wiesbaden, Harrassowitz, 1983. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Bd. 16.

quelle que soit l'opinion d'école que l'on fasse sienne, les *dharma* ne sont en aucun cas des “Daseinsfaktoren”. Mis à part le fait que dans le contexte présent une traduction si “connotée” soit hors propos, il faut souligner que même quand le terme *dharma* intervient dans un traité de philosophie bouddhique, le traduire par “Daseinsfaktoren” serait au moins une “surconnotation”, au pire un contresens. Que ce soit au sens littéral de “Dasein-s-faktoren” / “facteurs de (ou *constituants*) l'être-là” ou bien, au sens plus spécifique que lui donne l'école phénoménologique allemande ou même, pire encore, Heidegger, on ne saurait faire du terme “Daseinsfaktoren” un équivalent du mot *dharma*. Le vague et apparemment peu rigoureux *hāra* (l'ambiguïté pourrait éventuellement surgir dans le cas spécifique où “*dharma*” s'oppose à “*artha*”) est donc préférable. Il en va de même en ce qui concerne l'expression khotanaise *balysūṇa-vūysaa* signifiant 'bodhi-seeker'. Les traducteurs khotanais, pour traduire le scr “*bodhisattva*”, se servent ici et à défaut de mieux du mot scr d'emprunt ou choisissent un équivalent calqué sur l'interprétation exégétique: l'attitude fondamentale du Bodhisattva est bien celle de *rechercher l'éveil* en vue du bien des êtres, comme en témoignent de nombreux textes, la Vibhāṣa par exemple, traité de l'école Sarvāstivāda-Vaibhāṣika. Dans les deux cas, en somme, il n'y a pas lieu d'y voir une “interpretative translation” propre au khotanais.

Un autre cas, le mot *vedanā*. L'auteur nous dit que le terme khotanais *vīyanā*, mot d'emprunt du sanscrit *vedanā*, “means consistently in this text 'painful sensation, pain'. It means 'sensation', only when it is used as a technical term denoting one of the five *skandha*. (...) I always translate it as 'painful sensation, pain', thus following the Khotanese translator's interpretation of the word.” On notera toutefois que le mot *vedanā* a en sanscrit classique le sens de “sensation pénible”, sens qu'il garde parfois en sanscrit bouddhique (voir BHSD 508b, s. v. *vedanā-bhinna*. Cf. avec la traduction tibétaine de MvyS 9245 à laquelle renvoie Edgerton: *sdug bsñal gyi tshor bas gzir ba ...*) ainsi qu'en pâli (v. PTSD s. v. *vedanā*).

Au § 247.3 Canevascini traduit l'expression scr *vīrya-bala* (le khotanais n'est pas conservé) par “energy and power”, interprétant l'expression comme un composé copulatif (*dvanda*), alors qu'il serait préférable d'y voir un composé appositionnel du type *karmadhāraya*, d'après l'exégèse (cf. *Abhidharmakośa* ad VI.69cd). Il en va de même pour

une autre des cinq forces ou pouvoirs (*bala*), contemplés par la scolastique, à savoir “*ṛddhi-bala*” (§ 237 “*ṛddhi and power*”).

D'une manière générale, et pour revenir sur la remarque de Canevascini (p. xviii) citée ci-dessus, il convient de distinguer. Le “widespread use of interpretative translations of technical terms” n'est pas le fait du seul khotanais mais procède de deux causes distinctes. La première est un fait inhérent à la technique de traduction propre à toute langue. On recourt à la paraphrase, entre autre, lorsque l'expression équivalente d'un mot de la langue d'origine est difficile, voire impossible, à trouver dans la langue d'arrivée. Le recours à la paraphrase, comme au mot d'emprunt du reste, est en soi un aveu d'impuissance et trahit, en somme, une certaine maladresse, une pratique de la traduction mal maîtrisée, voire une impossibilité. Les érudits indiens et tibétains qui rédigerent la *Mahāvvyutpatti* et les règlements statuant la procédure de traduction du sanscrit en tibétain, embarrassés par des mots n'ayant pas leur correspondant en tibétain (dans le cas de quelques phytonymes par exemple), conseillèrent tout simplement de transcrire le mot sanscrit d'emprunt en le faisant précéder du mot commun tibétain. Dans le cas précis de la traduction du mot “*Bodhisattva*” en khotanais, comme nous venons de le voir, l'“interpretative translation” est le fait d'une traduction littérale d'une glose d'exégèse, visant à garantir à l'expression choisie un degré minimum d'autorité, comme du reste le fait le mot d'emprunt.

Tout récemment et dans les pages mêmes de cette revue, David S. Ruegg, analysant les problèmes inhérents à la traduction des textes de philosophie bouddhique, exprimait une manière de principe qui peut sans autre s'étendre à l'œuvre de traduction tout court: “Translation of Sanskrit or Tibetan philosophical texts must then involve a very sustained effort toward understanding and interpretation and in the domain of intercultural transmission and hermeneutics. This need can not be met simply by turning out more translations, however worthy this may be. A balance will have to be struck between interlingual translating on the one side and interpretation, analysis and synthesis on the other side. This last activity can be either intralingual or interlingual, and it needs to be both systematic (synchronic) and historical (diachronic)”.⁵

5 “Some reflections on Translating Buddhist Philosophical texts from Sanskrit and Tibetan”. *Etudes Asiatiques*, XLVI.1, 1992:382.

Une question quelque peu brouillée par la disparité certaine entre les séquences narratives, mais intéressante à plusieurs égards, est celle de l'entrée en scène du bodhisattva Bhaiṣajyasena (!) qui tient son nom du fait qu'il dispense tous les médicaments, les quatre-vingt-quatre mille exposés du Dharma. Entrent en scène avec lui deux types de personnages que Canevascini définit “contrasting figures of not clearly identifiable 'old' and 'young' beings” (p. ix, p. 146-147, § 174). Le sanscrit les nomme entre autre *vr̥ddhāḥ* et *daharāḥ* (§ 224), “aînés” et “puinés”, ou *purāṇa* et *nava* “anciens” et “nouveaux” (§ 261). L'équivalent khotanais de *dahara* est *nūvaraa* (scr *navaka*), “jeune” et “nouveau”. Pour plusieurs raisons, compliquées certes, mais non inexplicables, les deux types de personnages interviennent dans le texte avec des rôles changeants.

Si les “jeunes” ressemblent parfois aux *bāla-prthagjana*, les profanes enfantins, à l'esprit obtus (notons au passage que le khotanais traduit le scr *bāla* par *jaḍa* et que, en sanscrit en tout cas, *jaḍa* est synonyme de *acetana*) qui ne comprennent pas l'enseignement du Bouddha, ils sont aussi les “nouvellement venus”, à la fois dans le cycle des existences *samsāra*, cf. § 174, n. 2) et dans l'enseignement du Bouddha. On voit pointer, en filigrane, les discussions sur la nature de l'être circulant dans le *samsāra* qui sans cesse ont occupé les diverses écoles bouddhiques, mais aussi les non-bouddhistes y compris les religions non-indiennes. Dans un passage du *Saṅghāṭa-sūtra*, Bhaiṣajyasena interroge Bhagavat afin de savoir comment les *daharāḥ* surgissent et disparaissent. Bhagavat répond par une comparaison: “De même qu'un homme qui toucherait le feu avec un morceau de bois, allume ensuite [un autre] morceau de bois avec le feu [du premier morceau], c'est ainsi Bhaiṣajyasena, que la vie / l'existence (*ātma-bhāva*) [mais aussi, le “soi”, la “personne”] des hommes (*mānuṣya*) naît / vient à l'existence tout d'abord / en premier (*prathamam*) et, une fois né, on éprouve la sensation.” La thématique est bien bouddhique, et la comparaison du feu et du combustible classique. On se souvient de la strophe *āyur uṣmātha vijñānaṃ yadā kāyaṃ jahaty amī / apavidhaḥ tadā śete yathā kāṣṭham acetanaḥ //*, citée plus d'une fois par Vasubandhu.

Plus subtilement encore, les nouveaux venus dans l'enseignement du Bouddha, évoquent les discussions sur la nature du Bodhisattva ou la place des Bodhisattva dans l'assemblée des auditeurs de Bhagavat, pour ne citer que ces deux thèmes.

On souhaiterait à cet égard une lecture attentive des §§ 248-253 et de leurs prolongements, passages que l'auteur résume succinctement et qu'il vaudrait la peine de traduire en entier. En un style concis, le *Saṅghāṭa-sūtra* donne ici les éléments essentiels qui distinguent, si l'expression nous est permise, les adeptes de l'enseignement du Bouddha (anciennes écoles, les “vieux” auditeurs) et ceux de l'enseignement du “Dharma qui fait œuvre de Bouddha” (Mahāyāna, les “nouveaux” auditeurs), avec tout ce que cela implique et notamment la présence d'une double assemblée qui vient désormais écouter le Bouddha dans les prologues des *Mahāyāna-sūtra*, et sur laquelle se termine le *Saṅghāṭa-sūtra* (§ 261.2). Serait-ce là, l'une des interprétations possibles du sens du titre du *sūtra* que le tibétain en effet traduit par *'dun zuñ gyi mdo*, à savoir “Sūtra de la paire d'assemblées” (cf. Canevascini p. ix)? Notons enfin que, dans le prologue du SgS (§ 1-6), l'analyse des “présents” de la grande assemblée des bhikṣu et celle des “absents” de l'assemblée des Bodhisattva, et de leur suivants, pourrait donner des indications intéressantes.

Par ailleurs, la paire *daharāḥ / vṛddhāḥ* (ce terme est synonyme de *sthavira*, *jīrṇa*) est bien connue de la littérature bouddhique et intervient notamment dans le fameux épisode du *dānapati* qui élargissait ses biens aux “anciens” (*sthavira*) en excluant les “jeunes” (*śrāmaṇera*, cf. Canevascini p. 146-147, n.1), épisode que l'on trouve dans la *Kalpanāmaṇḍitikā* de Kumāralāta (connue en version chinoise comme *Sūtrālamkāra* d'Aśvaghoṣa). Quant à la référence canonique au sujet des *dahara*, c'est, bien entendu, le *Dahara-sutta* du *Samyutta-nikāya* lui-même qui nous instruit: *cattāro kho me mahārāja daharā ti na uññātabbā daharāti na paribhotabbā. katame cattāro?* D'après la version scr conservée en chinois, les quatre personnages sont le prince héritier (*kumāra*) — notons en passant que le Bodhisattva est couramment appelé “jeune homme” ou “prince héritier” (*kumāra-bhūta*), épithète usuelle de Mañjuśrī et du futur Bouddha —, le petit serpent (*uraga*), le petit feu (*agni*) et enfin le jeune entré en religion (*śrāmaṇera*). C'est du reste par ces deux textes que toute étude critique du *Saṅghāṭa-sūtra* devrait commencer, d'autant plus qu'une version de la *Kalpanāmaṇḍitikā* circulait en Asie centrale dès le 4^e siècle (cf. Canevascini p. xiv).

Attesté en Inde du nord, largement diffusé en Asie centrale, conservé en sogdien comme nous le soulignons au début de cette recension, le *Saṅghāṭa-sūtra* évolue dans un espace où se croisent les sociétés indiennes,

iraniennes, chinoises et, plus tard, la société tibétaine. Quelques indices permettent d'entrevoir le milieu d'évolution du texte. Par exemple, l'allusion à la pratique du suicide expiatoire (§ 99.5), par inanition, comme le laisse entrevoir l'épisode du sage qui nourrit le candidat au suicide (§ 99.12). Ce dernier sera finalement délivré par la confession des fautes (pratique commune aux bouddhistes et aux manichéens) et l'audition de l'enseignement. L'allusion au suicide expiatoire nous renvoie au milieu brahmanique, mais aussi aux doctrines jaina et manichéennes, sans parler du fait que la pratique du suicide prit une part importante en Chine et vers le 5^e siècle, et intéressait déjà la dogmatique bouddhique. Lorsqu'on sait l'importance de Khotan pour l'étude de la formation du Mahāyāna et pour l'histoire du bouddhisme indien et chinois, cela vaudrait la peine de pousser l'analyse.

Canevascini, comme il nous le dit lui-même, se sert du texte sanscrit pour la reconstitution du khotanais et la concordance des textes sanscrit et khotanais. En rendant accessible le texte sanscrit du *Saṅghāṭa-sūtra*, jusqu'ici inédit, il fournit aux études indiennes et bouddhiques un matériau intéressant. En effet, ceux qui reprendront le flambeau, pour établir une édition critique du sanscrit ou pour intégrer le *Saṅghāṭa-sūtra* dans une étude sur la formation du Mahāyāna, lui en sauront gré.

Cristina Anna Scherrer-Schaub

The Fifth Commandment. Biography of Shapurji Saklatvala by his Daughter Sehri Saklatvala. Manchester: Ed. Sehri Saklatvala, 1991.

Gleich zu Beginn dieses Buches wird klar, dass die Autorin das im Titel erwähnte fünfte Gebot — ehre deinen Vater — zu seinem zentralen Prinzip erkoren hat. Shapurji Saklatvala, ein Brite indischer Abstammung, der in den zwanziger Jahren zweimal Labourabgeordneter im englischen Parlament war und sich in einer langen politischen Karriere als zäher Vorkämpfer für sozialistische Ideale und Entkolonisierung profilierte, wird in ihrem Buch mit Lob förmlich überschüttet. Es handelt sich denn auch kaum um eine kritische Würdigung seines Lebenswerks in wissenschaftlicher Absicht, sondern um einen liebevollen Nachruf auf einen Familienvater und Mentor; die Autorin begreift sich als voreingenommene Bewundererin, nicht als streng objektive Richter. Sie entwirft mit leichter Feder ein anschauliches Bild ihres Vaters, dessen politische Karriere den roten Faden

in einer mit Anekdoten aus Familie und Verwandtschaft gespickten Erzählung bildet.

Nach seiner Kindheit in Bombay kam der aus einer wohlhabenden Familie stammende Saklatvala nach England, wo er bei der Londoner Niederlassung der Tata Industries arbeitete. Von Anfang an engagierte er sich in den damals im Wachstum begriffenen sozialistischen Klubs und Gesellschaften wie der Fabian Society und der Labourpartei und machte sich als brennender Verfechter besserer Gesetzgebung für die arbeitende Bevölkerung einen Namen. Wie für die meisten seiner politischen Weggefährten bildete die Russische Revolution eine wichtige Quelle der Inspiration für den jungen Sozialisten, der 1922 erstmals gewählter Labourabgeordneter wurde, obwohl er einem grossen Teil seiner Wählerschaft wie auch vielen seiner Parteikollegen etwas allzu links stand. Von dieser Zeit an wurde er nicht müde, die britische Kolonialpolitik aus der Sichtweise eines Betroffenen anzuprangern und mit Blick zunächst auf Irland, dann auf Indien einen politischen Umschwung zu fordern — auch wenn er damit selbst in seiner eigenen Partei gegen den Strom schwamm. Die Biographie vermittelt anschaulich die Aufbruchstimmung, von der die Linke in den Jahren nach dem 1. Weltkrieg geprägt war, sowie die Rolle, welche Saklatvala bei der Formulierung ihrer Linie in Bezug auf die Kolonien spielte. Seine Situation war schwierig: sein ausgeprägter Sinn für soziale Gerechtigkeit gebot ihm, die offizielle Parteilinie häufig zu verlassen, wenn es um koloniale Fragen ging, andererseits lag ihm auch viel an den Bedürfnissen der britischen Arbeiterschaft, deren Interessen jenen der indischen meist diametral widersprachen. Wenn sich daraus auch mancher interner Zwist ergab, so wurde seine Parteilinie allgemein als Bereicherung betrachtet — ein Hinweis darauf, dass das Prinzip der Internationalität zu dieser Zeit von vielen Sozialisten konsequenter hochgehalten wurde als in den Jahrzehnten danach.

Saklatvalas Buch kann nur bedingt als wissenschaftlicher Beitrag betrachtet werden. Zum Teil ist dies auch durchaus Absicht; und zu dieser Absicht passt es, dass das Buch kaum formale Gliederungselemente aufweist. Zu einem populärwissenschaftlichen Text passen allerdings die vielen überlangen Zitate, welche praktisch nie kommentiert werden und ihn zuweilen fast unlesbar machen, schlecht. Dass Kapitelüberschriften und Index fehlen und es darüber hinaus auch von peinlichen Orthographiefehlern nur so strotzt, trübt die Lektüre erheblich und macht sie für das interessierte Laienpublikum unzugänglich. Mit wenig mehr Einsatz seitens des

Verlags hätte daraus eine für Fach- wie Laienleserschaft gleichermaßen interessante Publikation werden können.

Steven Wedema

HANS WILHELM HAUSSIG: *Archäologie und Kunst der Seidenstrasse*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

Dieser reich bebilderte Band (8 Farbtafeln, 549 S/W Abb.) bildet den Abschluss einer Buchreihe — bestehend aus drei Bänden — zum Thema *Seidenstrasse*. Die Titel der beiden anderen lauten *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in vorislamischer Zeit* (Darmstadt 1983, 2. Auflage 1992) und *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in islamischer Zeit* (Darmstadt 1988).

In diesem dritten Band vermisst der Leser weder die Chinaseiden in der Diözese Köln noch den Buddha im schwedischen Helligö oder die Textilien im nordmongolischen Noin-ula. Was dem Band fehlt, ist jedoch eine vernünftige Gliederung. Bilder und Texte zur ägyptischen bis spätislamischen Kunst werden nur in annähernd historischer Folge aneinander gereiht. Das Studium des Autors führte ihn zu den Miniatursammlungen des Topkapi Saray, Istanbul, zur Bibliothèque Nationale, Paris, zur British Library, London, zum Museum für Indische Kunst, Berlin, und zu chinesischen Kunstsammlungen in einigen japanischen Museen. Das Ergebnis war eine so reiche Ernte an z.T. unbekannten Abbildungen, dass man daraus neue Publikationen — wie z.B. zur Geschichte des Gewandes der Bewohner von Palästina und Klöstern an der Seidenstrasse zusammenstellen könnte. Die erste Voraussetzung für derartige wissenschaftliche Arbeiten hätte ein alphabetisches Stichwortregister vermittelt, das bedauerlicherweise hier — wie auch in anderen wichtigen Publikationen, wie z.B. in neueren Ausstellungskatalogen —, fehlt. Auch einige Irrtümer im Text — wie z.B. neben der Nummer 165, seien hier erwähnt: Tatsächlich zeigt die Abbildung keine Runenschrift auf Silberbarren, sondern die frühchinesische Orakelschrift auf einem Tierknochen (Schulterblatt?) aus Anyang/Henan. Nr. 330 zeigt keinen Buddha im Nirvâna, sondern einen liao-zeitlichen Bodhisattva. Was der Autor in Nr. 338 als "Uigurische Miniatur einer vornehmen Dame" bezeichnet, ist wahrscheinlich der Bodhisattva Ti-Tsang (Ksitigarbha) (vgl. E. Dittrich, in: *OE* 19, 1/2, Dez. 1972). Die Figur des Spassmachers (Nr. 437) entstand nicht während der Tang- sondern

während der Späteren Han-Zeit, und wurde nicht aus Holz geschnitzt, sondern aus Tonerde geformt (vgl. Katalog *Das Alte China*, Essen 1995, Abb. 111), — ein Abklatsch stellt wahrscheinlich nicht Kybele auf dem Löwen, sondern den Bodhisattva der Weisheit Wen-shu (Mañjusrī) dar (Abb. 255). Im Text zur Abbildung 459 wurde der Grabungsort Mancheng/Hebei mit Mawangdui/Hunan verwechselt. Die Bronzeleoparden gehören zum Grabgut der Prinzessin Dou Wan und nicht zu dem der Markgräfin von Tai. Die Steinreliefs der Nr. 91 schildern die Begegnung zwischen einem Weisheitsbodhisattva (Wen-shu) und dem mit Wunderkräften begabten Vimalakīrti (Wei-mo), und nicht mit dem Kaiser! Nr. 39 schildert nicht den Ringkampf des Herakles mit Antaios, sondern ein sportliches Ereignis, wie es in der Mongolei — wenn auch mit einem anderen Ursprung — häufig stattfindet. Die Struktur des Baumes (Nr. 28) hat ihre Vorbilder auf Grabkacheln der frühen Han- und nicht der Tang- Zeit. Die Malerei auf der Hülle des Spielblattes im Shōsō-in/Nara mit den Elefantenreitern (Nr. 407) gibt keine Gesandtschaft wieder, sondern eine Musikkapelle aus vier Personen. Die hier und auch bei Nr. 406 erwähnte Raumdimension der chinesischen Landschaft wurde vermutlich in China und nicht in Rom entwickelt. Ähnliche Irrtümer — wie die Rezeption griechischer Mythen durch die Skythen (S. 3) — entbehren jeglicher Beweisführung. Diese und andere Errata entstanden vermutlich während der Zeit der Erkrankung des inzwischen verschiedenen grossen Historikers und Byzantinisten, der sich besonders um die Erforschung der Literatur zu den zentralasiatischen Seidenstrassen verdient machte. Die Abbildung zur Nr. 538 erfordert nicht nur wegen Änderung der verwechselten Bildunterschrift besondere Erwähnung, sondern auch wegen der frühen Version des Themas "Reiterjagd" und der Art ihrer Wiedergabe. Die dort abgebildete Wandmalerei stammt nicht — wie bei H.W. Haussig erwähnt — aus Liao-yang bei Mukden, sondern aus T'ung-kou (Tong'gou) am Mittellauf des Grenzflusses Yalu gelegen — das bis 427 n. Chr., Hauptstadt des nordkoreanischen Königreichs Koguryō war. Ab 1905 besuchten mehrere japanische Archäologen die Steinkammergräber; Hiroshi Ikeuchi und Sueji Umehara veröffentlichten die Forschungsarbeiten unter dem Titel *T'ung-kou 1938-40* in Tōkyō. Die Wandmalerei bedeckt die linke Wand der Hauptkammer des Grabes der Tänzer in Zinnoberrot, Ocker, Tusche und verdigris. Für eine dynamische Links-Rechts-Bewegung wurden die mit gegürteten, hüftlangen Jacken und weit geschnittenen Hosen bekleideten Reiter über die Bildebene

auf eine Weise verteilt, wie es ähnlich von hanzeitlichen Wagen- und Reiterzügen bekannt ist. In gewünschter Ergänzung leitet ein Jäger im "parthischen Schuss" durch seine Rückwärtsbewegung die Gegenbewegung von Rechts nach Links ein. Die Herren, die mit Pfeil und Bogen auf Hirsche, Tiger u.a. Feliden schießen, tragen zu der eleganten Kleidung dekorativ mit Federn oder Federbüschen garnierte Kappen, wie man sie ähnlich erst in weiter Entfernung am Ili in Semirecie findet. Die bemerkenswerte, heute auf chinesischem Territorium befindliche Wandmalerei, wurde in letzter Zeit wiederholte Male als Schmuck von Reiseprospekten des südkoreanischen Overseas Information Service benutzt. Es bleibt nur zu hoffen, dass auch dies zur näheren Bestimmung der rätselhaften Reiter führen wird!

Edith Dittrich

HANS PETER HOFFMANN: *Gu Cheng — Eine dekonstruktive Studie zur Menglong-Lyrik*. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1993. 830 S.

Als einer der Hauptvertreter der Menglong-Lyrik gehörte Gu Cheng in den frühen Achtzigerjahren zu den meistdiskutierten volksrepublikanischen Autoren überhaupt. Übrig blieb nach Ende der stark ideologisierten Literaturdebatte von damals in erster Linie noch das oberflächliche Bild vom naiv-romantischen "Märchendichter", der sich nach den Erfahrungen der Kulturrevolution seine eigene Traumwelt voll kindlicher Phantasien aufzubauen suchte. Die "Mär vom Märchendichter" (H.P.Hoffmann) geriet zur Schauermär: Seit dem Tod Gu Chengs und seiner Frau Xie Ye wurden vor allem in Hongkong und China in Windeseile eine Unzahl von Publikationen auf den Markt geworfen, wobei das Werk des Dichters an sich von all den zum Teil sensationslüsternen Berichten und Nachrufen, den gesammelten biographischen Materialien sowie den persönlichen Reminiszenzen von Angehörigen, Schriftstellerkollegen und Kritikern förmlich zugedeckt zu werden drohte. Hans Peter Hoffmanns umfangreiche Dissertation kam da gerade im richtigen Moment, um Gu Chengs Gedichte selbst, die immerhin für die neue Lyrik Chinas seit den Siebzigerjahren prägend waren, nicht ganz in Vergessenheit geraten zu lassen.

Hoffmann präsentiert insgesamt zwei Bände. Als Einstieg in die Lektüre sind einige hier erstmals übersetzte autobiographische Texte Gu Chengs zu empfehlen (etwas versteckt gehalten im 4. Kapitel von Band I),

vor allem aber der zweite Band. Dieser enthält die bisher grösste Auswahl an Gedichten Gu Chengs in deutscher Übersetzung, ja die umfangreichste deutsche Ausgabe eines chinesischen Lyrikers der Gegenwart überhaupt. Nachdem Hoffmann schon 1990 den Band *Quecksilber* mit Gedichten aus den Jahren 1986-88 in einer beachtenswerten zweisprachigen Edition herausgegeben hatte, legt er nun sämtliche vor 1986 entstandenen Gedichte dieses Autors vor.⁶ Bei einem Teil der insgesamt über 300 Gedichte wurde für die Übersetzung auf bisher unveröffentlichte Manuskripte zurückgegriffen. Da die chinesische Fassung der Gedichte — anders als bei der Sammlung *Quecksilber* — nicht mitgeliefert wird, ist Gu Chengs lyrisches Werk somit momentan in keiner Sprache vollständiger greifbar als in Deutsch.⁷

Soweit also überhaupt anhand der Originale überprüfbar, ist Hoffmann der Schritt zwischen Quell- und Zielsprache sehr erfolgreich gelungen. Die Übertragungen in ein zeitgemässes Deutsch fangen den oft trügerisch schlichten Ton von Gus früheren Gedichten wie auch die formalen Experimente späterer Schaffensperioden treffend und stilsicher ein. Auch die Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit des Ausdrucks, eine wahre Knacknuss für Übersetzer von Menglong-Lyrik generell, konnte von Hoffmann oft elegant ins Deutsche hinübergerettet werden. Bei Gu Chengs wohl berühmtestem Gedicht, dem 1979 verfassten und nun häufig als eine Art Epitaph verwendeten Zweizeiler 'Eine Generation', wäre es allerdings kaum nötig gewesen, gleich zwei Übersetzungsvarianten zu liefern ("Die schwarze Nacht gab mir schwarze Augen / Doch ich suche mit ihnen das Licht" bzw. "Doch ich suche mit ihr das Licht", S. 10), wo doch die deutsche Sprache die Zweideutigkeit der Bezüge einfach zu vermitteln vermöchte ("Doch ich suche damit das Licht"). Eine Reihe von inhaltlichen Diskrepanzen zwischen Übersetzung und Ursprungstext lassen sich möglicherweise darauf zurückführen, dass die von Gu Cheng autorisierten Fas-

6 Das andernorts verschiedentlich anthologisierte Gedicht 'Lebenslauf' aus dem Jahr 1980 fehlt jedoch. Siehe z.B. S. Soong, J. Minford, *Trees on the Mountain: An Anthology of New Chinese Writing*. Hongkong: Chinese University Press, 1984: S. 218.

7 Die umfassendste Auswahl in Chinesisch bieten der Sammelband *Hei yanjing* (Beijing: Renmin chubanshe, 1986) sowie die bei Hoffmann unerwähnt gebliebene Anthologie *Gu Cheng shiji* (Taipei: Xindi chubanshe, 1988), beide mit zuvor grösstenteils einzeln veröffentlichten Gedichten Gu Chengs der Jahre 1968-1984.

sungen, auf die sich Hoffmann beruft, von den mir vorliegenden abweichen (z.B. "Als man Windelin gebar / war Tanz bei den Spinnen" statt "[...] / war Konferenz [...]") in 'Windelins Geburt und Emigration', S. 167, um nur eine herauszugreifen). Dasselbe gilt bei der Wiedergabe von zusätzlichen Strophen / Verszeilen (z.B. 'Zu Ende', S. 11, und 'Windelins Vermächtnis', S. 182). An den entsprechenden Stellen fehlen allerdings Vermerke, wie sie im Vorwort der Studie für den Fall unterschiedlicher Ausgangsversionen in Aussicht gestellt werden. — Augenfällig ist schliesslich, dass Gu Chengs Verse im Deutschen teilweise gereimt wiedergegeben werden, und tatsächlich treten vor allem in den frühesten Jugendgedichten des damals Dreizehn- bis Sechzehnjährigen gelegentlich Endreime auf. Wie geeignet strikt formbewahrende Übersetzungstechniken im Falle zweier Sprachen sind, die wesentliche typologische Unterschiede aufweisen wie das Deutsche und das Chinesische, ist eine grundsätzliche Frage. Das Reproduzieren von Reimen ist insbesondere deshalb heikel, weil die Möglichkeiten der Reimbildung im Deutschen ungleich geringer sind als in der modernen chinesischen Hochsprache; dem im Deutschen schnell dominierend wirkenden Reim kommt damit ein völlig anderer Stellenwert zu. Trotzdem gelingt es Hoffmann, Endreime bisweilen ausgesprochen wirkungsvoll einzusetzen, etwa in seinem übersetzerischen Bravourstück, der 'Akte Windelin', einem in der chinesischen Dichtung einmaligen, vergnüglichen Spiel mit dem Absurden, dem zu Recht auch im theoretischen Teil viel Platz eingeräumt wird. Gu Cheng parodiert darin unter Verwendung gewisser traditioneller, regelmässiger Versformen verschiedenste konventionelle Textsorten wie Aufsatz, Rede, Gebet, Elegie, etc. Der Übersetzer führt nun mit einem stilistischen Kniff ausgiebig Paar- und Kreuzreime nach Art deutscher Volkslieder ein, was den satirisch-burlesken Effekt des Originals erfolgreich unterstreicht. Der Zyklus über die tragikomische, laut Gu Cheng dem Affenkönig Wu Song wie auch Don Quichote nachempfundene Heldenfigur Windelin gehört jedenfalls mit zum Lesenswertesten in der gesamten Sammlung.

Die Übersetzungen des zweiten Bandes liefern gemeinsam mit der Sammlung *Quecksilber* das Material für den theoretischen ersten Band der Dissertation. Zur zeitgenössischen volksrepublikanischen Dichtung und zur Menglong-Lyrik als ihrer bedeutendsten Strömung existierte bisher zwar schon eine beachtliche Zahl von Übersetzungen. Eine grössere, mehr als bloss einführende wissenschaftliche Arbeit, vor allem aber Monographien

zu einzelnen Dichtern und deren Werk suchte man bisher in der westlichen Sinologie jedoch vergeblich. Umso begrüßenswerter ist Hoffmanns Untersuchung zu Gu Cheng, die diesen, zumindest im dekonstruktiven Teil des Buches, auch als individuellen Schriftsteller und nicht ausschliesslich als Vertreter einer wie auch immer gearteten "Schule" würdigt.

Die im Titel verheissene dekonstruktive Studie ist allerdings erst in der zweiten Hälfte des ersten Bandes zu finden. Der allein schon rund 140 Seiten zählende erste Teil von Band I besteht dagegen aus einer kommentierten Zusammenfassung der bisherigen, in China wie auch in westlichen Ländern erschienenen Literatur zur Menglong-Lyrik im allgemeinen sowie zu Gu Cheng im besonderen. Der Autor hatte sich dabei durch eine wahre Flut chinesischer Sekundärliteratur von unterschiedlichster Qualität zu kämpfen. Selbst bei einer Reduzierung des Materials auf die wichtigsten Diskussionsbeiträge war es nicht zu vermeiden, dass ein Wust von Themen und Thesen unzähliger Kritiker abgehandelt werden musste. Ein Rückblick auf die heftige literatur- und gesellschaftspolitische Auseinandersetzung rund um die zur Zeit des ersten Peking Frühlings von 1979/80 aufkeimende neue Lyrik, der das — zunächst diffamierend gemeinte — Etikett "menglong" angeheftet wurde, steht da neben begrifflichen und literaturhistorischen Einordnungsversuchen oder Analysen inhaltlicher wie auch formaler Aspekte der Gedichte Gu Chengs und anderer. Da die behandelten Aufsätze einzeln nacheinander referiert und kritisch beleuchtet werden, ergab sich so trotz des Versuchs einer thematischen Unterteilung zwangsläufig auch eine Reihe von Überschneidungen. Angesichts solcher Wiederholungen, aber auch der schieren Menge an Information, wünschte man sich mehr und genauere Verweise: Sofern überhaupt vorhanden, beziehen sich diese nämlich meist auf ganze Kapitel oder Unterkapitel, Seitenzahlen fehlen. (So wird mitunter etwa einfach auf "Punkt 5" verwiesen, d.h. auf insgesamt 200 Seiten!). Die Übersichtlichkeit der Darstellung leidet auch etwas darunter, dass des öfteren Aussagen der zitierten Kritiker, Kommentare des Verfassers und womöglich noch Stellungnahmen Gu Chengs selbst miteinander verquickt und nicht deutlich als solche gekennzeichnet werden. Im übrigen versteht es sich bei der Fülle von Fragestellungen von selbst, dass in diesem ersten Teil des Theoriebandes vieles nur angetippt und kaum eingehender behandelt werden kann. Oft erfahren wir gerade genug, um den Appetit auf mehr zu wecken.

An nützlichen Anregungen für künftige Forschung auf dem Gebiet der Menglong-Lyrik mangelt es im einführenden Teil der Studie also nicht. Unklar bleibt jedoch, wie zwingend notwendig ein solch umfangreicher Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand für die Erkenntnisse des zweiten, textzentrierten Abschnittes zu Gu Chengs lyrischem Werk war. Selbst bei den ergiebigeren Beiträgen der chinesischen Kritiker, die grösstenteils ohnehin nur eine beschränkte Auswahl von frühen Gedichten Gu Chengs zur Kenntnis nehmen konnten oder wollten, werden nämlich die Befunde in den wenigsten Fällen hinten noch einmal aufgegriffen, um sie wie angekündigt einer dekonstruktiven Gegenlektüre zu unterziehen. Solches war auch kaum möglich, denn: "Beiträge, die sich direkt und ausschliesslich mit dem Werk Gu Chengs beschäftigen, sind in China äusserst spärlich und fehlen im Westen, von den vereinzelt Analysen einiger Gedichte abgesehen" (soweit schon das Vorwort, S. 11). So musste Hoffmann im zweiten Teil, der auch ausführlich auf von den Kritikern bisher unbeachtet Gebliebenes wie den 'Windelin'-Zyklus oder die 'Quecksilber'-Gedichte eingeht, zumeist entweder eigene "herkömmliche" Interpretationsansätze skizzieren oder ganz ohne sie auskommen.

Die Voruntersuchungen des 2. und 3. Kapitels können daher als eigenständige, unabhängige Einheit betrachtet werden, die sich übersichtsartig an eine mit der Materie weniger vertraute Leserschaft wendet. Der Dekonstruktionsteil hingegen (Kapitel 5) setzt nicht nur — wie der Verfasser quasi warnend vorausschickt — grundsätzlich die Bereitschaft voraus, sich auf einen "Grenzgang" einzulassen, in dem "die Möglichkeit besteht, durch Zeichen [...] auf den Raum [...] jenseits des Logos hinzuweisen" (S. 179). Die Dichtheit der Präsentation bedingt hier auch einige Vertrautheit mit dem umfangreichen Textkorpus Gu Chengs.

Ziel dieses Teils der Untersuchung konnte es im Zeichen Derridaschen Textverständnisses kaum sein, aus Gu Chengs Werk irgendwelche endgültigen Botschaften herauszulesen. Anstelle von "Sinn-Übersetzungen" sollten vielmehr Erklärungsmuster treten, die "im Grunde nur die Muster der Gedichte aufzeigen" (S. 253). Nur selten werden dabei Gedichte als Ganzes erhellt, sondern vor allem einzelne Teile davon: Den weitaus grössten Raum der Studie nimmt das Sammeln von Bild- und Wortwelten, von Themen, einzelnen Worten und Schriftzeichen in den verschiedenen Gedichtbänden und -zyklen ein. Sein Vorhaben, "Löcher in der Landschaft der Gedichte und ihrer Interpretationen zu finden" (S. 216), nimmt Hoff-

mann beispielsweise wörtlich und spürt Bildern von loch- bzw. kreisförmigen Gegenständen nach (wie Auge, Schornstein, Patronenhülse usw.). Beim assoziativen Zusammentragen von Metaphern, die “im metonymischen Geflecht ihrer Sprache betrachtet” statt nach einem tieferen 'Sinn' befragt werden sollen (S. 267), orientiert er sich zunächst noch an den am häufigsten in Erscheinung tretenden Bildbereichen, um dann bei der Lektüre späterer Texte nicht mehr unbedingt den besonders auffälligen oder häufigen Metaphern und Zeichen nachzugehen, sondern eine “subjektive Auswahl” zu treffen (S. 231). Es erstaunt nicht, dass dabei vor allem Licht auf bestimmte, vom Dekonstruktivismus privilegierte Themen geworfen wird, wie die Beziehung von Rede und Schrift, Anwesenheit und Abwesenheit, Marginalität, Name und Benennung, Verwandlung u.ä.

Das Gestaltungsprinzip, das Hoffmann in Gu Chengs Dichtung ausmacht, ist bei alledem gleichzeitig auch das seine: “Die Festschreibung von Sinn wird als Gefängnis empfunden, dem man nur durch Verwandlung, durch Metaphorisierung, durch Verkleidung, durch das Spiel, auch das Wort-Spiel sich entziehen kann” (S. 260). So hangelt er sich, die verschiedensten Gedichte miteinander vernetzend, von Wort zu Wort, von Metapher zu Metapher, und kreierte seinen eigenen Text. Das Jonglieren mit dem bei Gu Cheng vorgefundenen Sprachmaterial geht manchmal sogar so weit, dass vom Deutschen ausgehend Bilderfolgen assoziiert werden, die im chinesischen Original keinerlei Entsprechung haben. Etwa wenn im Zusammenhang mit dem Begriff des Traumes vom deutschen Wort “Grosshirnrinde” (chinesisch *danao piceng* 大腦皮層) ein Bogen zur vorgängig behandelten Baummetaphorik geschlagen wird (S. 283), oder wenn allein aufgrund der deutschen Übersetzung “Baumschule” für *miaopu* 苗圃 (wörtlich “Pflanzgarten”, in 'Deutlicher Hinweis', S. 341) die Bereiche Wald und Schule miteinander verwoben werden. Hier erfahren wir letztlich mehr über den Autoren Hoffmann als die Dichtung Gu Chengs.

Ganz allgemein stellt die Studie durch dieses Vorgehen hohe Ansprüche an die Leserschaft: Das Aneinanderreihen von aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissenen Begriffen, Zeichen und Zeichenkomposita, die auf ihre diversen lexikalischen Bedeutungen hin abgeklopft und mit weiteren in Gu Chengs Werk auftauchenden Bildern in Beziehung gesetzt werden, tendiert dazu, mit der Zeit etwas ermüdend zu wirken. Auch verlangt es wie erwähnt grosse Vertrautheit mit dem Wortlaut der Originalgedichte. Am eindrücklichsten gerät die Untersuchung meines Erachtens denn auch

dort, wo der Verfasser wie bei der 'Akte Windelin' und der exemplarischen Auslegung des darin enthaltenen Gedichtes 'Elegie' länger bei einem Gedicht oder einem Zyklus verweilt, mögliche "konstruktive" Lektüren mit seiner eigenen kontrastiert und im Einzelnen vorführt, wie die Texte ihre scheinbare Aussage selbst unterminieren.

Nicht unerwähnt bleiben darf schliesslich noch die umfangreiche Bibliographie, die den theoretischen Band I abschliesst. Neben allgemeineren Titeln zur chinesischen Literatur und zur Dekonstruktion bietet sie das bis anhin vollständigste mir bekannte Verzeichnis zur Menglong-Lyrik.

Christine Kühne

IRA STUBBE-DIARRA: *Die Symbolik von Gift und Nektar in der klassischen indischen Literatur*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995. (*Studies in Oriental Religions* 33)

The aim of the book is to present a study of the religious meanings attached to the opposite pair of nectar and poison, focussing mainly on the epics and Purāṇas. However, as these texts often hark back to ideas found already in the earlier literature occasional excursions are made into Vedic literature as well. A case in point is, for instance, the discussion of Soma as the drink of immortality in the Vedas (p. 59 ff.).

Though in the concluding remarks (pp. 142-4) something is sketched like a development, namely from Amṛta as the concrete drink of immortality in Vedic literature to its use as a symbol of, for instance, insight in the later literature, at another level the approach is completely a-historical, even to the point of ignoring whatever evidence of developments which is available.

This becomes clear immediately at the beginning of the book, from the discussion of the myth of the "Churning of the (Milk) Ocean" (pp. 7 ff.). The starting point for the author is the version of the BhāP, which should serve as a "paradigmatic model" for the opposition of nectar and poison. Be that as it may, one dearly misses a reference to, if not a discussion of, the findings by Klaus Rüping, according to whom the inclusion of poison in this myth is actually a relatively late sectarian development (*Amṛtamanthana und Kūrma-Avatāra*. Wiesbaden, 1970, in particular p. 18).

Likewise, the treatment of the story of Uttāṅka (not “Utanka”) might have profited from Friedrich Wilhelm's *Prüfung und Initiation im Buche Pauṣya und in der Biographie des Nāropa*. Wiesbaden, 1965. In the light of Wilhelm's study of the relationship between the various versions of the story the statement (p. 122) that Uttāṅka was “predestined” to be presented with nectar in the form of urine is naïve to say the least. The formulation, based on the version of the story in MBh. 14, 54, 12-35, that Uttāṅka is someone “who is able to” (kann) eat and drink the excrements of a bull, is equally careless, as the text tells us that Uttāṅka after eating them was utterly confused and in need of a bath (*sambhrāntaḥ sthita evopaspr̥śya pratasthe*).

To these two examples, which have been chosen more or less randomly, I may add the way in which the source texts have been dealt with in no more than only two and a half pages. Instead of the list of dates of the Purāṇas (p. 7), based Hazra's *Purāṇic Records* from 1948, a brief discussion of the problems encountered in the study of these texts (see L. Rocher, *The Purāṇas*. Wiesbaden, 1986) might have been in place. Due to such omissions, in combination with the many printing errors in the Sanskrit quotations, the value of the book for sanskritists is unfortunately reduced considerably.

Likewise, I venture to doubt if the book will satisfy the student of religion. If for the author the approach needed no explanation, one might at least have expected the development of a specific vocabulary geared to the problem at hand. The presentation of the material would have profited from the introduction of specific terms for the types of meanings attached to nectar and poison, which range from “identification” to a use “by way of speaking”, and from the consistent application of these terms.

The author must be admired for the sheer hard work of going through the vast corpus of epic and Purāṇic texts. However, in the subsequent interpretation of the material she seems to have been left too much to her own devices.

Herman Tiekens

MARLA STUKENBERG: *Der Sikh-Konflikt. Eine Fallstudie zur Politisierung ethnischer Identität*. Stuttgart: Franz Steiner, 1995. (Beiträge zur Südasienforschung, Bd. 167)

Indien bietet Anschauungsunterricht für die enormen Probleme, die sich einem multiethnischen Staat heute stellen, wenn er divergierende ethnische, religiöse oder wirtschaftliche Interessen einzelner Volksgruppen berücksichtigen muss. Die indische Regierung versteht sich nach wie vor als Vertreterin eines modernen, säkularen Staates, dessen Zusammenhalt langfristig nur Bestand hat, wenn religiös oder anderweitig begründete regionale Sonderansprüche hinter nationalen zurückstehen. Andererseits muss sie eine Lösung finden für die vielen Forderungen, die heute durch einzelne ethnische und religiöse Gruppen gestellt werden. Fast 50 Jahre nach der Unabhängigkeit sind separatistische Gruppen stärker denn je und mehr denn je bereit, Gewalt anzuwenden.

Nirgends hatte die Forderung nach einem eigenen Staat auf dem indischen Kontinent bisher solch blutige Folgen wie im Punjab, der mehrheitlich von Sikhs bewohnt wird und im Teilungsprozess 1947 je zur Hälfte Indien und Pakistan zugeschlagen wurde, wobei Pakistan die wirtschaftlich bedeutenderen Gebiete erhielt. In jenem Jahr fielen zahlreiche Sikhs kommunalistischem Terror zum Opfer, rund 2,5 Millionen flüchteten von Pakistan nach Indien. Seither sieht sich diese religiöse Gruppe, deren Entstehung auf den Versuch einer Synthese zwischen Hinduismus und Islam zurückgeht, als Minderheit, welche bei der Verteilung von Besitz und Macht leer ausging. Ihr Kampf um Selbstbestimmung und gegen eine hinduistische Zentralmacht hat bereits vor der Dekolonisation eingesetzt und bediente sich bisher unterschiedlicher Argumente und Methoden. Stukenberg setzt sich zum Ziel, diese anhand einer breiten Basis von mündlichen und schriftlichen Quellen zu analysieren. Ihre Schrift verspricht, gleich mehrere Anforderungen zu erfüllen. Zum einen soll sie erstmals in deutscher Sprache einen historischen Überblick über die Entwicklung der Sikh-Problematik von der Gründung dieser Glaubensgemeinschaft im 15. Jahrhundert an bis in die neueste Gegenwart liefern; der Haupttext handelt den Zeitraum bis Anfang 1992 ab, ein Zusatzkapitel aktualisiert ihn bis Anfang 1995. Zum anderen wird der Konflikt auch anhand der laufenden Theoriediskussion über die Entstehung ethnischer und religiöser Sammelbewegungen untersucht. Stukenberg postuliert, dass der Konflikt ein Resultat ethnischer Polarisierung ist, der zwar religiösen Ursprungs, jedoch inso-

fern auch machtpolitisch begründet ist, als ethnische Bewusstwerdung erst durch die Ideologisierung der Volksgruppenidee zustande kommt. Verantwortlich für diese Ideologisierung sind im Falle des Punjab einzelne „ethnische Unternehmer“, welche Stukenberg in Anlehnung an Joseph Rothschild als Hauptakteure in ihrem Untersuchungsgebiet definiert. Sie nützen Ängste der Bevölkerung vor Diskriminierung, wirtschaftlichem Niedergang und anderen Folgen des Modernisierungsprozesses dazu aus, ihre Machtstellung und ihren Einfluss zu vergrößern. Dabei sind es häufig die gebildeten Sikhs, welche auf die Mobilisierungsbestrebungen solcher Provokateure ansprechen und ihren Frustrationen durch religiös verbrämte Gewalt Ausdruck verleihen, weil bei ihnen die Diskrepanz zwischen Erwartungen und Realität am grössten ist.

Im historischen Teil wird der Punjab-Konflikt mit der Entwicklung der Gruppe der Sikhs seit der Religionsgründung in Beziehung gesetzt. Den Beginn der Herausbildung eines Gruppenbewusstseins setzt die Autorin ins 18. Jahrhundert an, als die Bedrohung durch andere Religionen zu einer stärkeren Identifikation der Anhänger mit ihrer Glaubensrichtung und zur Militarisierung führte. Die Briten nützten diese zum eigenen Vorteil aus, als es darum ging, die Sikhs als treue Angehörige der kolonialen Armee an sich zu binden. Die Kolonialherren belohnten solche Loyalität im frühen 20. Jahrhundert jedoch kaum: gerade in der Zeit hinduistischer Dominanz forderten die Sikhs oft, aber vergeblich Garantien, dass ihre Interessen als Minderheit berücksichtigt würden. Ihre Politisierung verstärkte sich wegen der diskriminierenden Auswanderungspolitik der Briten und insbesondere nach dem Amritsar-Massaker von 1919. Sie mündete in die Gründung von Sikh-Parteien, welche in den vierziger Jahren eine kompromisslose Haltung gegenüber dem britischen Teilungsplan einnahm.

In der nachkolonialen Periode war die offizielle indische Politik von Angst vor dem Überhandnehmen separatistischer Bestrebungen geprägt. Die Sikhs, denen Kongresshindus öfters Verschwörung mit pakistanischen Moslems nachsagten, mussten nun nicht die Religion, sondern die Sprache als Motiv für die Forderung nach einem eigenen Staat in den Vordergrund stellen, um nicht des Kommunalismus verdächtigt zu werden. Dass sich die Akali Dal, die Sikh-Partei im Punjab, in der Folge mit der Kongresspartei arrangierte und jahrelang eine für ihre Wähler wenig förderliche Politik unterstützte, rief in den sechziger Jahren immer stärkeren Protest hervor. Die grüne Revolution, welche den Punjab zum erfolgreichsten Landwirt-

schaftsgebiet machte, verschaffte kaum Abhilfe, weil der Einsatz teurer Getreidesorten die wirtschaftliche Ungleichheit verstärkte. In den letzten drei Jahrzehnten hat die durch die Revolutionierung der Landwirtschaft ausgelöste Modernisierung ein Klima der Unzufriedenheit erzeugt, das es den „ethnischen Unternehmern“ nur zu leicht macht, Gewalt zu schüren und Sündenböcke zu identifizieren. Auf die umstrittenste Figur dieser Art, Sant Jarnail Singh Bhindranwale, geht Stukenberg detailliert ein. Bhindranwale wurde ursprünglich durch Kongresspolitiker unter Federführung Sanjay Gandhis gezielt aufgebaut, um die regionalen Parteien im Punjab zu spalten und dem Kongress so mehr Einfluss zu sichern. Bhindranwale entwich dieser Rolle aber bald und scharte eine Gruppe junger Sikhs um sich, die bereit waren, Gewalt anzuwenden. Die Folgen dieses Spaltungsversuchs der Kongresspolitiker — eine Eskalation der Gewalt, welche in Besetzungen des Goldenen Tempels von Amritsar und der Ermordung Indira Gandhis gipfelte, Aktionen, die zu überaus heftigen, teilweise brutalen Reaktionen der Regierung führten — sind aus den Schlagzeilen der internationalen Presse bestens bekannt. Stukenberg urteilt zweifellos richtig, wenn sie der Kongressregierung fatale Entscheidungsschwäche in dieser Affäre vorwirft. Bhindranwale, dem in Stukenbergs Analyse eine zentrale Rolle zukommt, kann dabei gerade nicht als „ethnischer Unternehmer“ gelten, weil er nicht aus eigenem Antrieb, sondern durch die Initiative der Kongresspartei in Aktion trat. Er sorgte durch seine Mobilisierung vor allem der jugendlichen Angehörigen der Sikh-Gemeinschaft lediglich für die Verlängerung des Ausnahmezustands. Er war mit ein Grund dafür, dass die moderate Akali Dal-Partei ihre vermittelnde Position verliess und heute zwischen den Extremen laviert. Gegenwärtig sind die Positionen nur wenig aufgeweicht; die gewalttätige Fraktion in der separatistischen Bewegung nährt sich noch immer an krassen Menschenrechtsverletzungen der indischen Regierung und der weiterhin lebendigen Hoffnung auf einen eigenen Staat.

Stukenbergs Untersuchung wird am Schluss des umfangreichen und zuweilen etwas zu detaillierten historischen Teils durch eine Auswertung selbst durchgeführter Interviews mit Schlüsselfiguren der Bewegung vertieft. Sie gewinnt dabei beträchtlich an Anschaulichkeit und Aktualität, die involvierten Personen und ihre Ideen werden greifbar. Interessant ist dabei, wie sich das Dilemma der Interviewten offenbart: zwar genießt die Bewegung vor allem wegen konkreter Diskriminierungen und weil es den

Führern gelungen ist, ein mythisches Bild der Sikh-Gemeinschaft zu propagieren, solchen Erfolg. Doch wird die Motivation für die Weiterführung des Kampfes auch aus der Angst vor einer Dominanz der Hindu-Bevölkerung gespiesen, was letztlich nicht die Selbstdefinition der Sikhs, sondern nur den Hass fördert, dem mit politischen Initiativen nicht beizukommen ist.

Stukenberg legt mit dieser Studie einen überaus wichtigen und fundierten Beitrag zur Situation im Punjab vor. Sie setzt die Problematik zur theoretischen Diskussion in Beziehung und zeigt, dass pauschale Erklärungen für separatistische Tendenzen — etwa religiöser Fundamentalismus — bei weitem zu kurz greifen. Mythische Projektionen sind zwar wichtig, doch spielen konkrete Machtinteressen von Einzelnen und Kollektiven eine wesentliche Rolle. Die Idee, mit Interviews auch die psychischen Hintergründe der Bewegung zu durchleuchten, bewährt sich; man könnte sich höchstens wünschen, die Auswertung dieser Gespräche hätte gegenüber dem detaillierten historischen Teil etwas mehr Raum erhalten. Letzterer hätte durch eine klarere Gliederung profitiert. Wer in der komplexen Geschichte der indischen Parteien wenig bewandert ist, verliert sich sonst leicht im Gewirr von Parteinamen und Abkürzungen.

Steven Wedema