

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 54 (2000)

Heft: 4

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: 17.03.2025

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

BUCHBESPRECHUNGEN/COMPTES RENDUS

Composing a Tradition: Concepts, Techniques and Relationships. Proceedings of the First Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas. August 1997. Edited by Mary BROCKINGTON and Peter SCHREINER. General editor Radoslav Katičić. Zagreb: Croatia Academy of Sciences and Arts, 1999, S. X, 351.

Mit diesem Band werden die Früchte der *First Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas* einem breiteren Publikum vorgestellt. International war die im August 1997 in Dubrovnik durchgeführte Konferenz tatsächlich, gelang es den Organisatoren doch, zahlreiche namhafte Indologen, die auf dem Gebiet der Epen- und Purāṇa-Forschung tätig sind, anzuziehen.

Fünfehn Vorträge und drei Workshop-Berichte sind in diesem Band vereinigt, gegliedert in drei Unterkapitel: *Concepts, Techniques of composition* und *Relationships*. Diese Uniformität, die Titel und Untertitel suggerieren, ist aber nur oberflächlich, zeigen sich doch die einzelnen Beiträge sehr individuell in Themensetzung und Materialpräsentation. Die Publikation wird durch zwei umfassende Indices, einen Stellen- und einen Stichwortindex, abgerundet. Für die kroatischen Leser enthält der Band zudem eine von Mislav Ježić hergestellte Zusammenfassung aller Artikel in Kroatisch.

Die Vorträge, wiewohl im Einzelnen sehr unterschiedlich zu beurteilen, zeigen sich insgesamt von hoher Qualität. Unter dem Titel *Concepts* führt Yaroslav Vassilkov in den *kālavāda* ein und zeigt, dass dieses Konzept für die epische Weltsicht zentral ist. Horst Brinkhaus setzt die *trimūrti*-Doktrin mit der parallel auftretenden aber vermutlich älteren *tryavasthā*-Doktrin in Beziehung. Georg von Simson verfolgt seine Theorie weiter, wonach dem Mahābhārata ein Jahresmythos zugrunde liege, indem er untersucht, inwieweit die Zeitangaben, die das Epos selber gibt, mit seiner Theorie übereinstimmen. Minoru Hara stellt mit einer Wortuntersuchung fest, dass aus dem Blickwinkel von Śaṅkaras Kommentar der Terminus *ātman* in der Bhagavadgītā kein zentrales Konzept ist. Francis

Brassard untersucht den Begriff *buddhi* in der Bhagavadgītā und rückt ihn in die Nähe des westlich-platonischen Konzeptes der Idee.

Unter *Techniques of composition* geht Mary Brockington der Kompositionstechnik des hypothetischen Autors des von John Brockington rekonstruierten Ur-Rāmāyaṇa nach. John Brockington listet *formulae* aus dem Rāmāyaṇa auf und muss dabei erklären, warum sie, die eigentlich Zeichen von Mündlichkeit sein sollen, in der von ihm rekonstruierten ersten Stufe der Verschriftlichung am häufigsten sind. Renate Söhnen-Thieme nimmt eine Theorie von Mary Carroll Smith auf, indem sie zeigt, dass die in *triṣṭubh*-Versen abgefassten Teile der Würfelspielszene eine lückenhafte, aber in sich stimmige Fassung der Erzählung ergeben. Alf Hiltebeitel widerspricht Vishnu S. Sukthankar's Bhārgava-Theorie und will zeigen, dass der Bhārgava-Zyklus eng mit dem zentralen Thema des Epos, der Überwindung von endlosen Racheakten, verknüpft ist. Iwona Milewska gibt Hintergrundinformationen zu den beiden Filmversionen des Mahābhārata, der europäischen von Peter Brook und der indischen Fernsehserie, und liefert Vorarbeiten zu einem interkulturellen Vergleich des Publikums-geschmacks.

In *Relationships* erläutert Greg Bailey in der Theorie die Anwendung der Begriffe *intertext* und *intertextuality*. Danielle Feller Jatavallabhula präsentiert die vedischen und epischen Fassungen der Erzählung vom Raub des Soma aus strukturalistischer Sicht als kosmischen Kampf um die Macht. Petteri Koskikallio vergleicht den Rāmāśvamedha im Padmapurāṇa mit dem Aśvamedha im Jaiminībhārata und dem vedischen Ritual und listet einige Unterschiede auf. Klara Gönc Moaçanin zeigt, was man untersuchen könnte, wenn man den Beziehungen zwischen Epos und Nāṭya-Literatur nachgehen würde. Peter Schreiner schliesslich zeigt, wie das Satsaṃgijīvanam, ein neohinduistischer Text, das Bhāgavatapurāṇa rezipiert, indem er den Zitaten und Erwähnungen des Letzteren im Ersteren nachgeht.

Neben den Vorträgen wurden auf dem Kongress fünf Workshops durchgeführt, von denen drei als Workshop-Berichte in den Band Eingang gefunden haben. Allerdings zeugen diese Berichte nicht eben von einer fruchtbaren Diskussion: Greg Bailey beklagt sich in seinem als Einleitung verwendeten Bericht zur zukünftigen Forschung über die mangelhafte Diskussionsfreudigkeit der Teilnehmer. Sein Text ist denn auch in erster Linie eine kenntnisreiche Analyse des aktuellen Forschungsstandes, obwohl einige Ausblicke auf das, was noch zu tun ist, nicht fehlen. Dasselbe

Bild bieten die anderen beiden Berichte, die in *Techniques of composition* untergebracht sind: der eine, von Mary Brockington erstellt, befasst sich mit der Entwicklung des Rāmāyaṇa nach der Brockington-Theorie, der andere, von John Brockington, mit dem Übergang von mündlicher zu schriftlicher Überlieferung. Beide beschränken sich darauf, den Stand der Wissenschaft zu den jeweiligen Themen zusammenzufassen. Eine Diskussion unter den Teilnehmern ist hingegen nicht dokumentiert.

Nimmt man den vorliegenden Band als – zugegebenermaßen ungenauen – Massstab für das, was am Kongress punkto Austausch und Zusammenarbeit erreicht wurde, so muss man feststellen, dass sich der Dialog zwischen den beteiligten Fachvertretern in Grenzen hielt. Die Vorträge zitieren sich gegenseitig nur selten – solche Zitate einzufügen, wäre bei der Überführung von der mündlichen in die schriftliche Form ein Leichtes gewesen – und die Workshop-Berichte belegen kaum einen intensiven Gedankenaustausch.

Auch auf dem Gebiet der Methodik scheint sich wenig zu bewegen. Vielmehr scheint die Epen- und Purāṇa-Forschung methodisch auf den alten Pfaden fortzuschreiten. Auch die von Bailey in der Einleitung geforderte Zusammenführung von synchron-strukturalistischem und diachron-texthistorischem Blickwinkel findet nicht statt. So gesehen ist der Titel *Composing a Tradition* doppeldeutig, denn man kann ihn nicht nur auf die untersuchten Texte, sondern auch auf die zur Untersuchung angewandten Methoden beziehen.

Dass die alten Pfade jedoch nach wie vor neue und interessante Ergebnisse liefern können, zeigt sich im vorliegenden Band ebenfalls deutlich. In diesem Sinne ist das Werk ein Muss für jeden, der in der Epos- und Purāṇa-Forschung auf dem neuesten Stand sein will.

Andreas Bigger

Essays, Interviews, Recollections and Unpublished Material of Gu Cheng, Twentieth-Century Chinese Poet. The Poetics of Death. Edited, with an Introduction and Translations by Li Xia. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1999. xx + 433 pp. Fotos, Zeichnungen, Faksimiles.

Gu Cheng (1956-1993) hatte nicht nur die Gabe der Dichtung, sondern auch diejenige, sich als Poet und exzentrischer Genius in Szene zu setzen. Es ist daher verständlich, dass er dem schwedischen Sinologen Göran Malmqvist, wie dieser im Geleitwort zu vorliegendem Werk bekundet, als "poem on two legs" in Erinnerung bleiben wird. Ebensowenig erstaunt es, dass von den sechzehn Aufsätzen, die Li Xia gesammelt hat, sich nicht einmal die Hälfte mit Gu Chengs poetischem Werk auseinandersetzt. Die übrigen befassen sich entweder mit seinem einzigen Prosa-Werk, dem im letzten Lebensjahr gemeinsam mit seiner Frau Xie Ye verfassten autobiographischen Roman *Ying'er*, oder sie widmen sich, z.T. in Form persönlicher Erinnerungen, ganz dem Versuch, die Psyche des Dichters zu ergründen. Auch wenn man dabei manchmal mehr Intimitäten aus dem Leben des jeweiligen Autors als aus demjenigen Gu Chengs erfährt, so ergibt sich insgesamt doch ein facettenreiches Bild dieser aussergewöhnlichen Persönlichkeit. Ergänzt werden die Aufsätze durch drei Gespräche mit dem Dichter sowie einige Briefe von Gu Cheng und Xie Ye im Original und in englischer Übersetzung. Gu Chengs eigene Stimme in diesem dritten Teil des Buches ist es denn auch, die am meisten Einblick in sein Denken und den philosophisch-literarischen Hintergrund seines Schaffens bietet. Aufschlussreiche Einsichten in sein Leben, insbesondere in die Dreiecksgeschichte, die *Ying'er* zugrunde liegt, vermittelt ein Essay von Wen Xin, die mit Gu Cheng und Xie Ye eng befreundet war und ausführlich aus deren Briefen zitiert. Auch die ungewöhnliche gesellschaftliche Rolle, in die sich Gu Cheng und andere junge Dichter im China der achtziger Jahre gedrängt sahen, wird darin anekdotisch vor Augen geführt: In einer Zeit, in der politische Führer als Jugendidole ausgedient hatten, die chinesischen Pop- und Filmstars aber noch in den Kinderschuhen steckten, waren es für ein paar Jahre die Dichter, die sich durch Toilettenfenster vor autogramm jagenden Meuten in Sicherheit bringen mussten. Diesen Zeiten scheint auch Wang Yuechuan ein wenig nachzutrauern, dessen moralisierende Betrachtungen über den Nihilismus

lebensmüder Dichter, die er mit der hehren Hoffnung auf "ein neues Jahrhundert einer gesunden neuen Nationalliteratur" (95) beschliesst, einen eher zwiespältigen Eindruck hinterlassen.

Von den Beiträgen, die sich ausführlich Gu Chengs Dichtung widmen, ist Wolfgang Kubins kommentierte Übersetzung seines letzten Gedichtzyklus mit dem wortspielenden Titel *Cheng* ("Peking. Ich") hervorzuheben, die allerdings, wie auch Kubins Erinnerungen an das Dichterehepaar sowie ein hochinteressantes Gespräch Gu Chengs mit Suizi Zhang-Kubin, bereits anderswo auf Deutsch erschienen ist. Dies schmälert nicht nur für deutschsprachige Sinologen den Wert dieses Sammelbandes, da auch andere Beiträge, einschliesslich derjenigen der Herausgeberin, schon an anderer Stelle im chinesischen bzw. englischen Original publiziert worden sind. Erstmals zu lesen ist hingegen ein Essay von Peter Hoffmann, der einem einzigen späten Gedicht Gu Chengs mit seinen Lieblingsautoren Derrida, Luhmann und Zhuangzi zu Leibe rückt. Inwieweit sich deren Schriften auch als Leitfaden zur Gedichtinterpretation eignen, ist jedoch fraglich. Hoffmanns dekonstruktivistisches Feuerwerk ist nicht ohne Reiz, wirkt aber stellenweise allzu beliebig und vermag den Verdacht nicht zu verdrängen, dass es sich bei dem betreffenden Gedicht weniger um ein hellsichtiges metapoetisches Meisterstück als vielmehr um eine jener in Gu Chengs Spätwerk geradezu obsessiv wiederkehrenden Todes- und Gewaltvisionen handelt. Zwar sind solche nachträglichen Assoziationen aufgrund der Biographie eines Autors nicht unproblematisch. Gerade Gu Chengs eigene Kommentare zum Zyklus *Cheng*, in welchem einige Schlüsselworte aus dem von Hoffmann besprochenen Gedicht wieder auftauchen, würden eine Interpretation in dieser Richtung jedoch stützen. Andererseits muss gesagt werden, dass Gu Chengs späte Gedichte, die in ihren verstörenden losen Bilderfolgen wie bruchstückhafte Traumprotokolle wirken, eine Willkürlichkeit der Interpretation provozieren. Schliesslich war es der Dichter selbst, der bekannte, dass er vor der Niederschrift des Bandes "Quecksilber" ein "sonderbares Phänomen entdeckt hatte, nämlich dass die Schriftzeichen sich selbständig machten und wie Quecksilber auseinanderspritzten, vielleicht in alle Richtungen flossen oder sich in Luft auflösten ..." (385). Die letzte Konsequenz einer solchen "Auto-Poesie" wäre aber der vollständige Rückzug des Autors aus dem dichterischen Prozess. Vielleicht lässt sich daraus schliessen, dass hinter Gu Chengs Freitod auch eine schöpferische Krise steckte.

Simon Patton gründet seine Annäherung an Gu Chengs poetisches Werk auf frühe poetologische Notizen des Dichters. Wiewohl er dabei einige interessante Ansätze findet, erscheint sein abschliessender Brückenschlag zu den Betrachtungen über Träume, Wasser und Sprache des französischen Philosophen Gaston Bachelard reichlich arbiträr. Es gäbe viel naheliegendere und wohl auch erhellendere Bezüge, z.B. die Frage nach einer Prägung von Gu Chengs Poetik und Lebensphilosophie durch das Denken Mao Zedongs bzw. durch den (Un)Geist der Kulturrevolution – eine Frage, die in diesem Sammelband jedoch höchstens am Rande gestreift wird, u.a. von Marián Gálík in den erläuternden Marginalien zu einem seiner beiden Gespräche mit dem Dichter, die mit zu den spannendsten Beiträgen gehören. Dort wird deutlich, dass Gu Chengs Verhältnis zur Kulturrevolution und ihrem Urheber durchaus ambivalent war und nicht frei von Faszination und von Verklärung jener *tabula rasa*, auf der die so zarten wie bizarren Blüten seiner Dichtung gedeihen konnten. Zudem trägt sein buddhistisch-daoistisch inspiriertes Lebensideal des “ziellosten Ichs” in seiner Absolutheit und Radikalität ideologische Züge, sodass Gu Chengs Bezeichnung Mao Zedongs als “einen Gefangenen seines eigenen Systems” (zitiert in Wolfgang Kubins “Reminiszenzen”, S. 257) letztlich auch auf ihn selbst zurückfiel. Vor diesem Hintergrund erscheint das tragische Ende Gu Chengs und Xie Yes nicht mehr bloss als grausiger Einzelfall, sondern auch als Teil der grösseren Tragik jener traumatisierten Generation, die von der Politik missbraucht in geistiger Heimatlosigkeit heranwachsen musste. Es wäre wohl nicht ganz abwegig, Gu Cheng und Xie Ye als späte Opfer einer Ära zu bezeichnen, über deren hohen Blutzoll – von psychischen Zerstörungen ganz zu schweigen – immer noch nur spekuliert werden kann.

Erwähnenswert ist neben Li Xias eigenen Essays über den Roman *Ying'er* und die Rolle der Natur in Gu Chengs Werk auch Richard Trappels kurze aber inspirierte Skizzierung von Gu Chengs poetischem Werdegang. Den bei weitem umfangreichsten Beitrag liefert Raoul David Findeisen mit einer minutiösen Analyse der Text-, Editions- und Rezeptionsgeschichte von *Ying'er* und Mao Duns Roman *Hong*. Findeisen begibt sich darin auf die mühselige Suche nach den kreativen Spuren der Ehefrauen bzw. Geliebten im Werk ihrer Männer, ohne freilich diese Frage endgültig klären zu können.

Auch wenn es übertrieben wäre zu sagen, dass das vorliegende Werk dem Psychologen mehr zu bieten hätte als dem Literaturwissenschaftler, so bringt es uns doch einer nüchternen kritischen Betrachtung von Gu Chengs literarischem Opus nur bedingt näher. Dazu wäre auch ein Vergleich mit der chinesischen Poesie der letzten Jahre notwendig. Li Xias Werk wirft jedoch einen weiteren unverdienten Schatten auf all jene jungen Dichter, die gegenwärtig in China unter nach wie vor schwierigen Bedingungen leben und schreiben, denen jedoch seit dem internationalen Erfolg von Gu Cheng, Bei Dao, Yang Lian und anderen Exilliteraten ausserhalb Chinas nur vereinzelt Interesse entgegengebracht wird.

Raffael Keller

KUBNY, Manfred: *Qi, Lebenskraftkonzepte in China, Definitionen, Theorien und Grundlagen*. Heidelberg: Haug, 1995; zugleich: München: Ludwig Maximilian Universität, Dissertation, 1993. ISBN 3-7760-1492-X.

Das grosse Buch (DIN-A4-Format) über das sogenannte "Konzept Qi" von Manfred Kubny gibt sich gewichtig (bringt es doch immerhin etwa 750g auf die Küchenwaage) und ist nicht billig (DM/Fr. 236.00). Dafür bietet es 583 unlektorierte Seiten, 70 Abbildungen und 21 Schemata, sowie 2030 Fussnoten. Die Fussnotendichte liegt damit bei etwa dreieinhalb Fussnoten pro Seite.

Das *Fleisch* der Arbeit (491 Seiten) schneidet der Autor in acht Teile mit insgesamt vierzehn Unterteilungen, wovon bloss deren dreizehn als "Kapitel" gezählt werden (Einleitung, p. xxv). Hierzu gehört auch der "Textanhang" (Kapitel 11, 61 Seiten) mit Übersetzungen aus dem Chinesischen.

116 Seiten bilden die hintere und vordere *Umhüllung* des Werkes. Vorne (26 Seiten) findet sich das Inhaltsverzeichnis (pp. v-ix) und das Vorwort (pp. xi-xii), sowie die redaktionellen Hinweise, die im Inhaltsverzeichnis allerdings "redaktionelle Anmerkungen" heissen (p. xiii), nebst der Einleitung, worin die "Arbeitshypothesen" dargelegt werden (pp. xxiii-xxvi). Hinten (90 Seiten) Literatur- und Abkürzungsverzeichnis (Kapitel 12, pp. 493-524), ein Glossar mit Schriftzeichen und Pinyin-Umschrift zu chinesischen Begriffen, Namen und Buchtitel ("Kapitel" 13,

pp. 525-539), sowie das Sach- und Namensverzeichnis (Abschnitt 14, pp. 541-582) samt einer Übersichtstafel der chinesischen Dynastien (p. 583).

Inhaltsübersicht

1. Teil, Kapitel 1-3, pp. 1-65, 354 Fussnoten: Kapitel 1 ist eine "Einführung in die Problematik des Begriffes Qi 氣", worin a) die *Mehrdeutigkeit* des Graphen *qi 氣* und b) die besonderen Schwierigkeiten des *Kulturtransfers* von Denk- und Praxisinhalten der chinesischen Heilkunde entlang der Stichworte "Rezeption" und "Übersetzung" zur Sprache kommen.

Kapitel 2 über den "gegenwärtigen Stand der Forschung zum Konzept Qi 氣" entwickelt die Problematik des Kulturtransfers in dreifacher Hinsicht: a) Durch die aufzählende Wiedergabe früherer Übersetzungen des Graphen *qi 氣* in einige abendländische Sprachen. b) Durch die "kritische Würdigung der energetischen Terminologie als Rezeptionsmatrix für den Begriff Qi 氣", das ist ein historischer Ausflug in die Begriffsgeschichte des Wortes "Energie", unter besonderer Berücksichtigung der Arbeiten von Manfred Porkert. Und schliesslich c) durch die Darstellung einiger westlicher philologischer Überlegungen zur Übersetzung von *qi 氣* (u.a. J. Legge, J.J.M. de Groot, Wing-tsit Chan, N. Sivin und P.U. Unschuld).

Kapitel 3 befasst sich mit der chinesischen Konstruktion eines wissenschaftlichen Qigong im 20. Jahrhundert, wodurch Kubny die Sichtweise des von ihm so benannten "Kulturspenders" andeuten möchte. Diese Ausführungen werden ergänzt durch die Übersetzung der Aufsätze "<Über das Verständnis von Qigong>"¹ (pp. 54-57) und "<Eine erste Untersuchung der Begriffe "inneres Qi" und "äusseres Qi">"² (pp. 58-65) aus einem Sammelband über "<Die wissenschaftlichen Grundlagen des Qigong>" von 1987.

- 1 "Qigong De Gainian 氣功的概念", in "Xie Huanzhang 謝煥章 [ed.]: Qigong De Kexue Jichu 氣功的科學基礎. Beijing, 1987; [Taiwan-Nachdruck] [Yangsheng qigong wenhua chuban shiye] Taipei: 1991", pp. 1-4. (Die Übersetzungs- und Darstellungsweise der Literaturangaben hält sich hier und im folgenden an diejenige von Kubny.)
- 2 "Qigong Waiqi, Neiqi De Hanyi Chutan 氣功外氣, 內氣的涵義初探", in: *op. cit.* pp. 27-33.

2. Teil: Kapitel 4, pp. 67-91, 146 Fussnoten: Unter der Kapitelüberschrift “Die Etymologie des Zeichens Qi 氣” werden, gar langfädig und mit etlichen zwischengestreuten Kommentierungen des Autors versehen, die Eintragungen zu den Graphen *qi* 氣, *xi* 飶 und *qi* 气 in das “etymologische Lexikon” namens “<Buchsammlung zur Erklärung der chinesischen Schrift>”³ in deutscher Übersetzung wiedergegeben. Darin seien “alle wesentlichen Meinungen unkommentiert zusammengestellt worden”, was einem “einen weitgehenden Überblick über das Spektrum chinesischer, textkritischer Untersuchungen zu einzelnen Piktogrammen [*sic!*], und damit auch zu dem Zeichen Qi” (p. 69) erlaube.

Dem folgen lediglich fünf Seiten Text zur “thematischen Kategorisierung des Begriffes Qi” in den chinesischen “Enzyklopädien” (*lei shu* 類書). Dieses soll einen Hinweis geben “auf das Bedeutungsumfeld, mit dem der Begriff als Bestandteil des Allgemeinwissens in einen grösseren Zusammenhang gebracht worden ist” (pp. 87-91).

3. Teil: Kapitel 5, pp. 93-140, 212 Fussnoten: “Qi-Konzepte in der chinesischen Philosophie bis zum Ende der späten Han-Zeit (221 n.Chr.)” soll uns vertraut machen mit der “schwankenden Entwicklung von gleichbleibenden Textmaterialien” (p. 93), gemeint sind unterschiedliche Interpretationsansätze der klassischen Schriften durch die Jahrhunderte. Das “Qi-Konzept” wird der folgenden Rasterfahndung unterzogen, diskutiert werden a) die “generellen Eigenschaften” desselben (pp. 97-100)⁴, b) das “on-

3 Gemeint ist die Schrift «*shuo wen jie zi gu lin*» 說文解字詁林 von Ding Fubao 丁福保 (1874-1952). Als “Primärquelle” listet Kubny diesen Titel in seinem Literaturverzeichnis inkonsequent übersetzt, ohne Angabe von Schriftzeichen für den Personennamen Cheng Lükun wie folgt: “Shuowen Jiezi Gulin 說文解字詁林 <Schriftensammlung der Literatur zum Shuowen Jiezi>. [von Ding Fubao] (in) Cheng Lükun (Hrsg.): Shuowen Jiezi Gulin Zhengbu Hebian 說文解字詁林正補合編 <Berichtigte und erweiterte Gesamtfassung des Shuowen Jiezi Gulin>. [von Ding Fubao (1874-1952 n.Chr.) [Abk.: SWJZ] Taipei [Dingwen shuju] 1983.” “*Shuo wen jie zi*” indessen wird mit “<Erklärung von Sprache und Schriftzeichen>” wiedergegeben (p. 67).

4 Dazu ein Beispiel des hierunter fallenden Raisonnements: “Insgesamt gibt es für die Spekulationen über ein homogenes Qi-Konzept vor der Zhou-Zeit nur unklare Hinweise. Wir müssen aber davon ausgehen, dass sich die Menschen dieser Zeit

tologisch wirksame Qi” (pp. 101-106)⁵, c) das “Qi der Natur” (pp. 107-116), d) das “Qi im menschlichen Körper” (pp. 117-140), wo Kubny hauptsächlich das sogenannte “psychologisch wirksame Qi” durchnimmt (pp. 124-140).

4. Teil: Kapitel 6-7, pp. 141-285, 555 Fussnoten: Diese beiden Kapitel besprechen “Qi-Konzepte” “unter der Dominanz daoistischer Weltbilder” (p. 141) von 221 n.Chr. bis zum Beginn der Song-Dynastie (960-1126). (Siehe unten bei *Kritik: Stichprobe «yang xing yan ming lu»*.)

5. Teil: Kapitel 8⁶, pp. 289-349, 207 Fussnoten: Behandelt werden “Qi-Konzepte innerhalb des Neokonfuzianismus von Beginn der Song-Zeit (...) bis zum Ende der Ming-Zeit (1368-1443 n.Chr.)”. Erläutert werden “Formen des kognitiven Zugriffs auf Qi” von Zhou Dunyi 周敦頤, Shao Yong 邵勇, Zhang Zai 張載, der Gebrüder Cheng 程 und von Zhu Xi 朱熹, sowie “Formen des affektiven Zugriffs auf Qi”, etwa bei Lu Xiangshan 陸象山 und Wang Yangming 王陽明.

irgendetwas vorgestellt haben, in dem sich Animismus und Natur miteinander vereinen. Dagegen liegen derzeit keine Beweise für den Standpunkt einiger chinesischer Autoren vor, die für die frühe Zhou-Zeit bereits von existierenden weltbildlichen Konzepten ausgehen, deren Zentrum das Konzept Qi gewesen sein soll, und die in Atem- oder Bewegungstechniken explizit zu einer konzeptrelevanten Anwendung kamen, um Qi zu pflegen und zu bewahren. Umgekehrt ist es aber nicht auszuschliessen, dass es gesundheitshygienische und psychohygienische Verfahren gab.” [Abschnitt]

“Dagegen hat es aber mit dem Piktogramm Qi ein Konzept gegeben, das einen Einfluss des Himmels auf die Schöpfung beschrieb, denn tatsächlich [!] zeigen die vier Striche des Zeichens Qi sich überlagernde Luftschichten, so dass ein weiterer entwicklungsgeschichtlicher Schritt zur Atmung nicht mehr allzu gross war.” (pp. 99-100)

5 Auftakt ist: “Der wichtigste Grundsatz innerhalb des Konzeptes des ontologisch wirksamen Qi ist der Einheitsgedanke des Weltbeginns und damit auch der Einheitsgedanke des Qi, der innerhalb der Schriften der bedeutendsten Philosophen stets betont wird, (...)” (p. 101).

6 Die Angabe auf p. XXIV “bestehend aus den Kapiteln 7 bis 8.2.3.” ist ein Fehler.

6. Teil: Kapitel 9, pp. 351-391, 170 Fussnoten: Diese vierzig Seiten versprechen Ausführungen zu “Qi-Konzepten” während der Qing (1644-1911). Wir finden aber als Hauptmenu eine paraphrasierte Darstellung (pp. 355-377) der “*Lunqi* 論氣 <Abhandlung über das ursprüngliche Qi>”, das sind die “Gesammelte[n] Materialien in vier Aufsätzen aus dem Werk des Song Xingxing 宋應星” (fl. 1650, um 1600 geboren, von den Ming beamtet⁷), die während der letzten Regierungsdevise der Ming (*chong zhen* 崇禎, 1628-1644) entstanden sein dürfte (p. 353).⁸

Nach einigen Gedanken zu “Materialistischen Qi-Konzepte[n]” während der Qing (pp. 378-383) folgt die Übersetzung von zwei Abhandlungen von Qing-Gelehrten, nämlich Wei Xiemeng 韋協夢 (Lebensdaten unbekannt) “*Yuanqi, Shang Zhong Xia* 原氣上中下 <Über das ursprüngliche Qi, in 3 Teilen>” (pp. 385-390)⁹ und Guan Xianghuang 管象黃¹⁰ (Lebensdaten unbekannt), “*Gu Jin Yuanqi Bu Shen Xiang Yuan Shuo* 古今元氣不甚相遠說 <Über die Theorie, dass sich das Qi des Alterums und das der Neuzeit nicht ähnlich sind>”, mit alternativer Übersetzung des Titels als “<Darüber, dass das Qi der Neuzeit dem Qi des Altertums Brüder sind>” [*sic*] (pp. 390-391)¹¹.

7 Diese biographischen Angaben findet sich auf pp. 354-355.

8 Eine Übersetzung ins Deutsche wurde in Anhang B (pp. 460-491) besorgt. Benutzte Ausgabe: “Song Yingxing Shizhu Si Zhong 宋應星失著四種 <4 verschollene Schriftwerke von Song Yingxing>. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1976” (Literaturverzeichnis, p. 497).

9 Gemäss Fussnote 9, p. 385, befindet sich dieser Artikel in der Sammlung *Huhai Wenzhuan* <Schriftliche Überlieferungen aus Huhai>, welche in der “Library of the Institute of African and Oriental Studies (London)” vorliege. Die Angabe von p. 499 des Literaturverzeichnisses lautet: “Yuan Qi 元氣 (上中下) <Über das ursprüngliche Qi (1.-3. Teil)>; [von Wei Xiemeng 韋協夢 (Qing-Zeit). (in) *Huhai Wenzhuan* 湖海文傳 Literarische Überlieferungen aus Huhai>, 16 juan [Institute for Oriental and African Studies, Originalausgabe]”. – Ortskundige werden die entsprechende Institutsbibliothek trotz variabler Bezeichnung – siehe auch Fussnote 11 – schon zu finden wissen.

10 p. 385 steht fälschlicherweise “Guan Xianghuan” ohne chinesische Schriftzeichen.

11 Die erste Betitelung findet das geneigte Lesepublikum p. 385, die zweite p. 390 und im Literaturverzeichnis p. 494. Die Übersetzung des Graphen *yuán* 元 wird indessen beide Male unterlassen. – Gemeinhin überträgt unser Autor *yuán qì* 元氣

7. Teil: Kapitel 10, pp. 393-429, 112 Fussnoten: Dargestellt werden die "Inhalte des Qi-Konzeptes gegen Ende des 20. Jahrhunderts". Dies wird (p. 429) beschlossen mit folgendem Appell:

Auf der anderen Seite sind Schritte zu einer unkonventionellen Erforschung des Menschen aus einer nicht-abendländischen Sicht sehr zu begrüßen, vor allem wenn dies aus der Perspektive eines derart hochentwickelten Systems wie das [sic] der chinesischen *Yangsheng*-Techniken und der TCM [= Traditionelle Chinesische Medizin] geschieht, weil zu erwarten ist, dass sie den derzeitigen Wissenstand über den Menschen auf überraschende Weise erweitern können. Jedoch ist zu befürchten, dass bei einer unbedingten Fixierung des Qi als physikalisch nachweisbares Phänomen sich das Qi selbst als klassisches Lückenparadigma erweisen könnte, in dessen Namen der Mensch seine Abneigung gegen den Tod sublimiert. Schliesslich ist die Angst vor dem Tod und die ersatzweise und hektische Befriedigung peripherer "äusserer" Bedürfnisse genau das gewesen, was nach den Auffassungen innerhalb der daoistischen *Yangsheng*-Techniken die "Vervollständigung des Lebens" und die "Erlangung von Langlebigkeit" verhinderte. (Einfügungen vom Rezensenten)

8. Teil: Kapitel 11-13, pp. 431-539, 274 Fussnoten: Kapitel 11 enthält den "Textanhang", gemeint ist die Übersetzung von "*Yuanqi Lun* 元氣論 <Abhandlung über das ursprüngliche Qi>" (Anhang A, pp. 431-459)¹²

mit das "ursprüngliche Qi", siehe das "Sach- und Namensverzeichnis" p. 580, manchmal noch mit "*Yuanqi* <Das Qi des Ursprungs>", cf. p. 351, dort ist, ach nein!, der Titel des Traktates von Wei Xiemeng angesprochen! Seite 494 des Literaturverzeichnisses macht die folgende Angabe, beim Sternchen * fehlt ein Graph: "Gu Jin Yuanqi Bu Shen Xiang Yuan Shuo 古今元氣不甚相遠說 <Darüber, dass das Qi der Neuzeit und das Qi des Altertums Brüder sind>. [von Guan Xianghuan 管象黃 (fl. 1792 n.Chr.)] in Wu Yi Huijiang 吳醫 * 講 <Zusammengetragene Erklärungen der Heilkundigen aus [der Gegend um] Wu> [Originalausgabe der Library of African and Oriental Studies, London] Vorwort datiert auf 1792".

12 In Fussnote 1 (p. 431) fehlt die Angabe der Quelle. Im Literaturverzeichnis (p. 499) lautet diese: "*Yuanqi Lun* 元氣論 <Über das ursprüngliche Qi>; (in) Yunji qiqian 雲芟七籤 <Sieben Bambusstreifen einer wolkigen Schachtel>. [Tang-

und von “*Lunqi* 論氣 <Abhandlung über das ursprüngliche Qi> Ming-Zeit Gesammelte Materialien in vier Aufsätzen aus dem Werk des Song Xingxing 宋應星” (Anhang B, pp. 460-491, siehe oben Fussnote 8).

Kapitel 12 ist das Literaturverzeichnis (pp. 493-524). “Kapitel 13” das “Glossar chinesischer Zeichen” (pp. 525-539).

Kritik

1. *Umgang mit Abbildungen*: Eigenartigerweise finden sich zwischen den Ausführungen des 5. Kapitels, welches die älteren Zeugnisse vor dem 3. Jahrhundert n.Chr. behandelt, eingestreute Abbildungen aus den *Sancai Tuhui* 三才圖會 (Graphischen Darstellungen der 3 Entitäten [der Schöpfung]) – pp. 105, 108, 114 –, ein Werk des Wang Qi 王圻, fl. 1565-1614 n.Chr.¹³, ohne dass uns Kubny irgendeinen Zusammenhang mit den um Jahrhunderte älteren Texten auch nur erwähnen würde. Ganz einfach: Es gibt keinen Zusammenhang!

Der gleiche Umgang auch mit den “Schemata” zu den Fünf Wandlungsphasen (pp. 127, 138): Kein Bezug zu den laufenden Erörterungen und hier zusätzlich auch keine Quellenangabe, denn diese hätte uns wohl wiederum ausserhalb des diskutierten Zeitrahmens gebracht. Nun, nach dem “Verzeichnis der Abbildungen” gibt es 70 Abbildungen, die nach Meinung des Rezensenten in der Mehrzahl gleichermassen unvermittelt

Zeit] (in) Zhujia Qifa 諸家氣法 <Über die Qi-Methoden aller Schulen>. [Song-Zeit] (in) Daozang Yaoji Xuankan 道藏要籍選刊 <Ausgewählte Ausgabe der wichtigsten Werke des Daozang>. Shanghai 1989: Vol.I: 56.Juan”. – Nun: *Yun Ji Qi Qian* in 122 *juan* ist ein Werk der Song, circa um 1022, verfasst von Zhang Junfang 張君房; und darin gibt es eine Abteilung *zhu jia qi fa*, worin wiederum der übersetzte Text in *juan* 56 zu finden ist. *Yun Ji Qi Qian* liegt in mehreren Ausgaben vor, welche aufgrund ihrer Eigenheiten für jedes Übersetzungsvorhaben unbedingt zu konsultieren sind. Für genauere Angaben, vgl. Kristofer Schipper 1981-1982: *Projet Tao-tsang. Index du Yunji Qiqian*. 1981: Tome I (Traits 1-8); 1982: Tome II (Traits 9-33) (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Volume CXXXI) Paris: École Française d'Extrême-Orient.

13 Angaben – ohne Gewähr – nach Kubnys Literaturverzeichnis, p. 496.

eingestreut werden oder aber durch den Autor aus ihrem jeweiligen Zusammenhang gerissen und für seine Zwecke “genutzt” werden. Dies führt bei den zumeist äusserst abstrakten schematischen Darstellungen in Texten aus dem daoistischen Umfeld nicht selten zu unsinnigen Aussagen. Einer eingehenden *Interpretation* der Schaubilder wird indessen stets geflissentlich aus dem Weg gegangen.

Da diese sogenannten “Abbildungen” zusammen mit – z.T. haarsträubenden – “Übersetzungen” der ursprünglichen Betitelungen und sonstigen Textes jeweils den Umfang einer vollen Seite einnehmen, sind hier ungefähr weitere 60-70 Seiten für die Katz’!¹⁴ Folglich reduziert sich der *Fleisch*-Anteil auf circa 400 Seiten.

14 Beispiel (p. 218): “33. Abbildung: Die Geister der Organe wachen über das inere Elixir”. Dazu sagt Fussnote 199: “entnommen aus dem *Xiuzhen Taiji Hunyuan Zhixuan Tu* [*修真太極混元指玄圖] <Graphik zur Erklärung des Mysteriösen bei der Pflege des Echten und des äusserst trüben Ursprungs>. 2.Kap.:7a in DZ [*= *Dao Zang* 道藏] 168:150[*.]” [*Abschnitt] “Das Schaubild heisst “Graphik zum Hof des Nichts [in dem] das Qi zu Geist geschmolzen wird, in Reimen erklärt” *lianqi chengshen chaowu juetu* [*鍊氣成神朝无訣圖]. Die Graphik zeigt das zentral liegende *Neidan* [*內丹] mit allen seinen 5 Aspekten der Wandlungsphasen. Die Einflüsse der Organe sind hier lose, nämlich spirituell dargestellt. Die Nieren sind schwarz markiert, genauso wie ihre [*sic] Anteil innerhalb des inneren Elixirs.” (Einfügungen des Rezensenten sind mit einem Sternchen * markiert.)

Der Autor datiert diesen Text im Literaturverzeichnis auf die Song-Zeit (p. 498), also irgendwann zwischen das 10. und 13. Jahrhundert, ohne irgendeinen Hinweis auf Sekundärliteratur. Der Index (p. 578) verrät mühelos, dass diese daoistische Schrift von Kubny *einzig in Fussnoten* und zwar allein zwecks “Entnahme” weiterer Abbildungen erwähnt wird. Dies gilt für die zwölf Abbildungen 24, 25, 28, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 64a+b, 65, 67. Denen ergeht es genauso, wie dem oben zitierten Beispiel: Wenn ein Bezug zu den laufenden Erörterungen besteht, so wird dieser an keiner Stelle im Haupttext bekannt gegeben, ganz zu schweigen von irgendeiner Besprechung der Quelle selbst. Damit flottiert bereits fast *ein Fünftel* aller “Abbildungen” *zusammenhangslos* im Werk. In der Umgebung der genannten Abbildung bespricht der Autor hingegen “6.3.2.2. Neidan-Techniken in der Tradition des *Huangting Jing* 黃庭經 <Der Klassiker der gelben Halle>” (pp. 211-219). Diese Tradition beginnt nun ihrerseits wiederum einige Jahrhunderte vor der

2. Stichprobe «*yang xing yan ming lu*» 養性延命錄: Auf den Seiten 234-238 bespricht Kubny “Qi bei Tao Hongjing 陶弘景 (456-536 n.Chr.) im *Yangxing Yanming Lu* 養性延命錄 <Register zur Pflege der natürlichen Anlage und Verlängerung des Lebens>”.¹⁵

Tao Hongjing wird dabei ganz selbstverständlich als “Autor” angesprochen.¹⁶ Doch der Text wird traditionellerweise nebst Tao auch Sun Simiao 孫思邈 (581-682) zugeschrieben. Beide Zuschreibungen sind problematisch. Im übrigen weist die Schrift einen komplexen Komposit-Charakter auf, weswegen ihre Datierung umstritten ist.¹⁷ Die Interpretation eines solchen Komposit-Werkes, welches Kubny bloss nach Massgabe der Zitate jener chinesischen Sammlungen über Qigong oder Qi zu kennen scheint, die er indes korrekterweise zu jeder übersetzten Stelle ausweist, gerät in der Folge leicht zu einem *Geschwafel* sondergleichen. Seite 238 heisst es:

Neben diesen rein technischen und therapeutischen Betrachtungen, die sich im wesentlichen dem breiten Strom der daoistischen Bemühungen angeschlossen haben, ist uns aber aus dem *Yangxing Yanming Lu* eine Textstelle erhalten, in der Tao Hongjing eine Definition von Qi wagt. Er äussert dies innerhalb des bereits bekannten Kontexts von “Feinstoff”, Qi und “Geist”, als die drei

auf die Song datierten Quelle. Solch ein Umgang mit bislang wenig erschlossenen Quellen ist (mir) *unerträglich!*

- 15 Kubny verschreibt sich im Literaturverzeichnis (p. 498) bei der Angabe des Faszikels im *Dao Zang* statt “Dao Zang 582” müsste es heissen “572” (p. 234 Fussnote 250 ist dies denn auch richtig festgehalten worden). Das Lesepublikum erfährt nicht, dass sich in *juan 32* des *Yun Ji Qi Qian* (siehe oben Fussnote 12) noch eine verkürzte Fassung des Textes finden lässt.
- 16 Dies entspricht der landläufigen Auffassung in Qigong-Werken.
- 17 Zur Textgeschichte, siehe Okanishi Tameto 岡西爲人 [1936-1944]: *Song Yi Qian Yiji Kao* 宋以前醫籍考. Fentian: Manzhou Yike Daxue. 4 vols. reprint 1958: Beijing: renmin weisheng cbs. 1 vol: 462; Tang Yongtong 湯用彤 1964: *Du «Dao Zang» Zha Ji* 讀《道藏》札記, in: *Lishi Yanjiu* 歷史研究 3: 183-190 und Zhu Yueli 朱越利 1986: «*Yang Xing Yan Ming Lu*» *Kao* 《養性延命錄》考 (A textual research on the *Yang Xing Yan Ming Lu*), in: *Shijie Zongjiao Yanjiu* 世界宗教研究 1: 101-115.

Entitäten des menschlichen Leibes. Dabei zitiert er selbst ein Werk namens *Fuqi Jing* <Klassiker über die Aufnahme von Qi> : (...)

Wie kann Tao *gleichzeitig* eine Definition wagen und dennoch jenes andere Werk zitieren, worin ebendiese Definition steht? Wie könnte ein daoistisches Werk, das aus Zitaten aufgebaut ist, etwa nicht den “daoistischen Bemühungen” entsprechen? (Und diese wären auch noch enger einzugrenzen.) Im *Fu Qi Jing* 服氣經 heisst es, laut der Übersetzung Kubnys (ebd.), welcher ich hier jedoch den chinesischen Text folgen lasse:

Was das Dao betrifft, so ist es das Qi. Wenn man das Qi bewahrt, dann bewahrt man das Dao. Wenn man das Dao erlangt, dann existiert man lange.

Was den Geist betrifft, so ist er die Feinstoffe. Wenn man die Feinstoffe bewahrt, dann leuchtet der Geist. Wenn der Geist leuchtet, dann lebt man lange.

Was die Feinstoffe betrifft, so sind sie der Fluss des Blutes und sind das Spirituelle dessen, was die Knochen bewahrt. Wenn die Feinstoffe versiegen, dann werden die Knochen morsch. Wenn die Knochen morsch werden, dann tritt der Tod ein.

Deshalb liegt es am Dao, [welches gleichzeitig das Qi ist] und deshalb muss man seine Feinstoffe wertschätzen.

服氣經曰：道者氣也、保氣則得道、得道則長存。

神者精也、保精則神明、神明則長生。

精者血脈之川流、守骨之靈神也。

精去則骨枯、骨枯則死矣。是以爲道務寶其精。

Dieser ungeschlachten “Übersetzung” folgt eine Betrachtung, worin die Logik des Textes angezweifelt und durch diejenige des “Interpreten” ersetzt wird:

Für Tao Hongjing ist Qi direkter Ausdruck des Dao, welches er nur durch die Veränderungen in der Welt beschreiben kann. Diese Gleichsetzung beider Begriffe ist insofern nicht unlogisch, da man in beiden Fällen nicht mit Hilfe der sichtbaren Ebene argumentieren kann, sondern nur generative Zustände, wie die Phänomene Hitze, Kälte oder Wind es sind, für den Vergleich heranziehen kann. Tao Hongjing entgeht dem Dilemma einer Erklärung letztendlich damit, dass er das, was er nicht sehen kann, mit dem, was er nicht erklären kann, vergleicht. [Ende des Kapitels 6]

Der Rezensent entgeht dem Dilemma dieser Rezension, indem er sie an dieser Stelle aufgibt.

Rudolf Pfister

RASTELLI, Marion: *Philosophisch-theologische Grundanschauungen der Jayākhyasamhitā. Mit einer Darstellung des täglichen Rituals*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1999. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 668. Band. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 33.) 433 pp. ISBN 3-7001-2854-1. 891 öS.

Readers will find more in this book than is promised by its main title. The presentation of the daily ritual mentioned in the subtitle, along with the chapter on Yoga which concludes the main text, cover 174 pages, which is more than the 169 pages covered by the remaining chapters. The chapters on the daily ritual and on Yoga are justified in the introduction with the argument that most of the Jayākhyā Samhitā deals with ritual; moreover, ritual and Yoga cannot really be separated from the philosophical-theological ideas. This last argument contrasts strangely with the convincing claim, expressed in the same introduction and elsewhere, that the chapters dealing with philosophical-theological teachings (mainly chapters 3-5), were added later to a text which thus far was without "theoretical" teachings.

However this may be, scholars will have reason to be happy with the appearance of this book. Both the theoretical teachings and the daily ritual along with Yoga are presented in a clear and thorough manner which throughout remains close to the text. Numerous passages are carefully translated and analysed. This is most welcome, the more so since the Pāñcarātra tradition to which the Jayākhyā Samhitā belongs has received relatively little attention from scholars apart from the well-known studies by F.O. Schrader and Sanjukta Gupta.

Some minor points of criticism may here be made. The present reviewer feels uncomfortable with the translation "Eigenschaft" (property, quality) for the term *guṇa* when referring to *sattva*, *rajas* and *tamas*. These

three are clearly constituents of *prakṛti*, and the term *guṇa* is no doubt related to expressions such as *triguṇa* “triple”. There is no need to postulate a “primitive” failure to distinguish between constituents and qualities.

On p. 55 the expression *bhūtayoni* (“die Ursprünge der Elemente”) is interpreted as “die Reinstoffe (*tanmātra*) Ton, Berührung, Farbe, Geschmack und Geruch”; similarly on p. 58. The reference is to Jayākhyā Saṃhitā 3.2-8, which does not however use the expression *tanmātra* (cp. 3.7: *bhūtātmā bhūtayonīnām sraṣṭā viddhi sadaiva hi/ śabdasparsāu tathā rūparasagandhābhīdhāyinaḥ//*). This superimposition of the term *tanmātra* may distort the picture. Sound, touch, colour, taste and smell might equally well be qualities (*guṇa*), which are also recognised in the Sāṃkhya system of thought. It is true that the term *tanmātra* occurs in other parts of the Jayākhyā Saṃhitā, but it is not excluded that it is never used in the three “theoretical” chapters, which may constitute a separate text, as we have seen. This, if true, would be very interesting and perhaps significant, because the role of the *tanmātras* in classical Sāṃkhya is obscure and ambiguous.

Johannes Bronkhorst

WILKE, Annette: *Ein Sein – ein Erkennen. Meister Eckharts Christologie und Śaṃkaras Lehre vom Ātman. Zur (Un-)Vergleichbarkeit zweier Einheitslehren*. Bern etc.: Peter Lang. 1995. (Studia Religiosa Helvetica, Series Altera, 2.) ISBN 3-906755-61-4. 469 pp.

Religious studies are still predominantly carried out by people who are either religiously committed or pursue issues that are related to personal religious quests rather than to larger academic concerns. This field of study may in this way maintain a certain interest among believers and spiritual seekers, but one can legitimately raise the question whether it can in this manner be expected to make any contribution worth the name to the academic understanding of religion. The numerous comparisons between Eckhart and Śaṃkara that have been published in the recent past illustrate these remarks. There are a number of undeniable close similarities between these two thinkers. Wilke formulates them as follows (p. 297):

Zentrum von Eckharts Lehre ist es, die Gottesgeburt im Menschen mittels rationaler Argumentation darzulegen. Die Gottesgeburt versteht er als ein Geschehen, worin ein Mensch ist, was er von jeher war, wesenhaft vernünftig, frei von Zeit, Raum und Körperlichkeit eins mit Gott. Die eigene Erfahrung zeugt davon. Zentrum von Śaṅkaras Denken ist die Lehre vom wahren Selbst, dem Ātman, der zeitlos, raumlos, körperlos und wesenhaft vernünftig den Kern der individuellen Persönlichkeit ausmacht. In diesem Kern ist ein Mensch identisch mit dem Absoluten, mit Brahman. Auch Śaṅkara will diese Identität mittels rationaler Argumentation darlegen und auch nach ihm ist diese Einheit realiter erfahrbar.

And again (p. 441):

Eckhart will die Gottesgeburt im Menschen mittels rationaler Argumentation darlegen, Śaṅkara geht es um die Darlegung des wahren Selbst mittels rationaler Argumentation; sowohl das Sohn-Sein, als auch das Ātman-Sein, besteht darin, das sich ein Mensch erkennt, wie er von jeher war: wesenhaft vernünftig, frei von Zeit, Raum und Körperlichkeit eins mit dem Höchsten; dieser Einsicht ist nach beiden Denkern realiter erfahrbar.

Practically all scholars who have taken these similarities seriously have concluded from them that fundamentally all religions say the same (p. 300: "Allen ... ist gemein, dass sie ausschliesslich die Gemeinsamkeiten betonen ... Es wird implizit eine Metareligion postuliert, in welcher es keine Unterschiede gibt, und nach welcher alle Religionen im Grunde dasselbe sagen."). Others have concentrated on the differences and, as in the case of Rudolf Otto, have arrived at the conviction that one, i.e. normally Christianity, is superior to the other. Conclusions like these are of course of the greatest interest to those who wish to gain clarity about, or propagate, their own religious convictions. It is much less clear what place they have in academic scholarship.

Wilke's book distinguishes itself from many of its predecessors by bringing in solid scholarship and the determination not to be apologetic for whatever position. More than half of it deals with Eckhart's christology, and the remaining portion testifies to the author's familiarity with Śaṅkara studies. This does not however change the fact that her approach is still

very much the same as that of her predecessors. This approach becomes clear when we consider the concluding paragraph of the book (p. 448):

Die Frage, ob Eckhart und Śaṅkara vergleichbar sind, habe ich sowohl mit ‘ja’, als auch mit ‘nein’ beantwortet – eine unbefriedigende Antwort und eher ein Offenlassen der Frage als eine Antwort darauf. Haben Eckhart und Śaṅkara in dem, was als ‘echte’ Gemeinsamkeit festgestellt wurde, nur unterschiedlich gewichtet oder ist auch diese Gemeinsamkeit illusorisch, eine *māyā*? Sogar wenn die Antwort auf der negativen Seite liegt, ist ein Vergleich sinnvoll, da er erhellt, wie unterschiedlich Einheitslehren verstanden werden. Ziel des Dialogs ist nicht Selbstbestätigung, sondern eine Klärung des Eigenen und Fremden.

It is clear from this paragraph that Wilke’s book is part of a dialogue between two religions—Christianity and Hinduism, presumably—one of which is “own” (no doubt Christianity), the other “foreign”. It is presumably written for Christians, or for those who somehow feel that Christianity is their “own”.

I am deeply disturbed to find such a statement in an academic publication. Academic research is not primarily for Christians, nor for the adherents of any other religion for that matter. Travel accounts owe no doubt much of their popularity to the fact that they show how much “others” differ from “us”; academic research should not allow itself to become a glorified travelogue.

Apart from this general consideration, it is hard to see what could be the advantage or justification of considering Meister Eckhart, a man who lived some 700 years before the present, as one of “us”. Indeed, what could it possibly mean? Does it mean that Wilke likes Eckhart better than Śaṅkara, or that she finds Latin easier to read than Sanskrit; does she perhaps wish to communicate that she agrees with him or that, as a European/Christian she has privileged access to his thought? All Indologists know what dangers some Indian scholars expose themselves to when assuming that they, as Indians, somehow understand better than others the thinkers of their past. European history, from around 1300 to the present, has gone through momentous upheavals and fundamental changes. It seems *a priori* advisable (at least in an academic study) to approach Eckhart and Śaṅkara in fundamentally the same manner: as historical figures that have

to be understood in their temporal and cultural contexts; neither of them belongs to “us”, and neither of them belongs to “them”. Curiously, Wilke would seem to agree with this when she expresses her conviction “dass es möglich ist, sich in beide Standpunkte gleichermassen hineinversetzen zu können und mehrfache Loyalität auszuüben” (p. 316-317), yet she returns to the “us/them” opposition at several occasions.

The question as to what is to be compared in these two thinkers is, once again, determined by the “religious” approach. The questions asked are whether Eckhart and Śaṅkara, in spite of the numerous differences in their expositions, fundamentally taught and experienced the same thing (e.g. p. 15). These questions—and especially the second one—are no doubt of the greatest interest to believing Christians. For an academic reader, one who is not committed to any particular religious tradition, the question whether Eckhart and Śaṅkara had the same experience is completely theoretical and probably even in principle undecidable (at least on the basis of the textual evidence); even Wilke grants this when she says (p. 318): “Ob das ‘ozeanische Gefühl’, Eckharts ‘Seelengrund’ und Śaṅkaras ‘selbstleuchtendes Geisteslicht’ letztlich doch daselbe meinen, kann kein religionswissenschaftlicher Vergleich entscheiden, da es ‘keinen methodologisch einwandfreien Zugang’ gibt.” And the question whether they taught the same thing can be answered without even looking at the texts: no two authors belonging to two different cultures (that are not in contact) ever teach the same thing, especially not if one takes contextual differences into account. Wilke is, once again, aware of this (p. 446: “Die bloße Feststellung von Unterschieden zweier Denker aus verschiedenen Kulturkreisen und unterschiedlichen Zeitperioden ist als solche natürlich banal und liegt auf der Hand”), but this awareness has no effect on her approach. It should be clear that the more philological labour one dedicates to the study of these two authors, the more differences will pop up. Wilke even turns this into an aim (p. 297): “Anhand von identischen oder ähnlichen Aussagen und gleichen Metaphern möchte ich zeigen, wie unterschiedlich sie jeweils verstanden wurden”; and again (p. 321): “Ich lege den Schwerpunkt auf die Unterschiede, was mir bei einer sorgfältigen Lektüre der Grundtexte unumgänglich erscheint”. Perhaps so, but the outcome of the investigation will no longer be a surprise.

Does this mean that comparative studies can have no place in the academic study of religion? They certainly can. But a precondition for any kind of success may have to be that the division “us” versus “them” be abandoned, and that more than purely personal aims (such as the possibility “das Eigene als anderes kennenzulernen”, p. 15) be pursued. In the study of language there is a growing consensus that an innate propensity is behind all human languages, a shared propensity (*not* a shared experience) that makes it possible for human beings to learn and use language. A detailed comparison of individual languages, however, may primarily bring to light differences between them. Conceivably, there is a shared propensity (which should not be confused with the same *experience*, “Erfahrung”, which Wilke reflects upon as explanation on p. 446) that expresses itself in the works and ideas of Eckhart and Śaṅkara. Predictably, the detailed study of their writings in context will bring to light differences, ever more differences, and will practically guarantee that the shared propensity will be completely overlooked, even if it exists. The method makes sure that significant similarities will be buried in contextual debris.

The book under review does not show any awareness of these risks, and dutifully digs up enough material to make sure that the end result is sufficiently rich in data to allow of no conclusion whatsoever. This is not surprising, for the outcome is predetermined by the method. Wilke even finds it edifying to emphasise the differences: “Die Unterschiede hervorzuheben erscheint mir für einen Dialog der fruchtbarere Ansatz. ... Ich möchte ... vorschlagen, gerade in den Unterschieden die echte Bereicherung zu sehen. Ein Lernprozess wird in Gang gesetzt. Dazu gehören auch Irritation, Verunsicherung und gegenseitige Kritik; in erster Linie aber das Kennenlernen des eigenen anderen.” Words like these may have a place in “religious dialogue”; one may have serious doubts about their appropriateness in an academic publication. Numerous books of this nature could be written, and will no doubt be written, but it is hard to see how they will ever be able to take religious studies forward, to greater understanding, not of the “other” or the “own”, but of religion as a human phenomenon.

Johannes Bronkhorst