

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 66 (2012)
Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

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: 15.03.2025

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

REZENSIONEN / COMPTES RENDUS / REVIEWS

BANSAT-BOUDON, Lyne and Kamaleshadatta Tripathi: *An Introduction to Tantric Philosophy – The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja*. Translated by L. Bansat-Boudon and K. D. Tripathi; Introduction, notes, critically revised Sanskrit text, appendix, indices by L. Bansat-Boudon. Abingdon-Oxon / New York: Routledge, 2011 (Routledge Studies in Tantric Traditions, 3). 462 pp., ISBN-13: 978-0-415-34669-6.

Le *Paramārthasāra* d'Abhinavagupta (X–XIème siècle) se présente ouvertement – chose assez rare dans une Inde ancienne plutôt coutumière des emprunts déguisés – comme le “rewriting” d'un texte bien connu du même nom et dû à la plume d'Ādiśeṣa (VI-VIIème siècle). Le *Paramārthasāra* d'Ādiśeṣa intégrait de manière quelque peu éclectique l'appareil de catégories (*tattva*) propre au Sāṃkhya dans un cadre métaphysique védāntique, lui-même fortement teinté de Vishnouisme. Le travail d'Abhinavagupta a consisté à “adapter” ce texte aux réquisits de la philosophie, de la pratique spirituelle et de la sotériologie propres au Shivaïsme non-dualiste ou Trika. C'est ainsi qu'il conserve environ la moitié des strophes (*kārikā*) de l'original, modifiant plus ou moins le texte des autres et ajoutant au passage une vingtaine de nouvelles *kārikā*, de sorte que l'on parvient à un total de 105. On ne connaît qu'un seul Commentaire de ce texte, celui de Yogarāja (XIème siècle?). Le *Paramārthasāra* a déjà fait l'objet de plusieurs éditions et traductions en Anglais et en Hindi – dont certaines récentes (2004, 2007). Il en existe également une version italienne (A. Pelissero, 1998) et une version française due à la regrettée L. Silburn (*Le Paramārthasāra*, texte édité et traduit, Paris, De Boccard, Publ. ICI 5, 1957) dont on peut cependant déplorer qu'elle ne comporte pas le Commentaire de Yogarāja. La version présentée ici – sans reposer sur une édition critique *stricto sensu* (cf. p. 347) – n'en a pas moins bénéficié de la consultation de plusieurs manuscrits non pris en compte par l'édition originale (Kashmir Series of Texts and Studies 7, 1916), ce qui a permis d'améliorer sensiblement le texte sanskrit.

En conformité avec ce qui est annoncé dans son titre même (“L'essence [des enseignements du Trika] sur la réalité ultime”), le *Paramārthasāra* revêt l'aspect d'un véritable épitomé du Shivaïsme non-dualiste dont il expose successivement les présupposés métaphysiques fondamentaux, la doctrine des catégories, la “cosmologie”, le statut conféré ici à la finitude humaine, la

doctrine de la grâce et celle de la délivrance (avec un accent particulier mis sur la “délivrance en cette vie même” ou *jīvan-mukti*). Se présentant comme une sorte de “manuel” (*prakaraṇa*), le texte d’Abhinavagupta ne renferme guère de discussions avec des représentants d’écoles adverses. Il n’en comporte pas moins une certaine structure polémique sous-jacente que la *Vivṛtti* de Yogarāja se charge de mettre en lumière. Cette dernière contient aussi toute une série de développements quasi indépendants – ou, en tout cas, à peine esquissés dans le texte d’Abhinavagupta – sur ce que l’on pourrait appeler les aspects proprement ésotériques de la doctrine: émanation phonématique, rôle des mantras (notamment SAUH et AHAM), rites d’“imposition” des trente-six *tattva* sur le corps de l’adepte, etc. De plus, elle développe largement la thèse de la *jīvan-mukti*, s’efforçant d’en défendre la légitimité face aux écoles “réalistes” (Nyāya, etc.) qui croient voir une contradiction entre elle et la doctrine pan-indienne de la rétribution karmique.

Cette nouvelle version anglaise du texte de base et de sa glose est d’une grande précision et d’une irréprochable fidélité. Dans les passages plus délicats (essentiellement du Commentaire), la traduction retenue est minutieusement justifiée face aux interprétations concurrentes, cela tant du point de vue syntaxique que du point de vue “culturel” (stratification des valeurs sémantiques associées à tel ou tel terme au cours de l’histoire du Shivaïsme et de la pensée philosophique indienne en général). Surtout, elle s’accompagne d’un appareil de notes absolument considérable (1455 au total!) qui fait toute la valeur de ce travail dans la mesure où il renvoie à une multitude de passages parallèles, ou proches par l’inspiration (voire simplement par la terminologie), tirés de la littérature philosophique du Trika ou de celle des Āgama. De la sorte, sur toutes les questions-clés, le lecteur est mis en possession d’une documentation de première main, susceptible de guider ensuite sa propre recherche. La dense et constante “intertextualité” (cf. n. 455, p. 111) du système Trika est ainsi mise à profit de la manière la plus efficace. Ce système de renvois ne se limite d’ailleurs pas à la littérature du Shivaïsme mais s’ouvre largement, chaque fois que nécessaire, sur les *darśana* brahmaniques, la littérature grammaticale, la philosophie du langage, la poétique (dont les deux auteurs sont des spécialistes reconnus), etc.

Plus particulièrement, L. Bansat-Boudon a trouvé dans le Commentaire de Yogarāja le point de départ d’un certain nombre de problématiques qu’elle s’attache dans les notes à reconstituer d’une manière plus systématique, ouvrant à chaque fois au lecteur un champ de réflexion d’une grande fécondité potentielle. Certaines de ces problématiques touchent à l’histoire des idées, à l’interaction des systèmes de pensée. D’autres, plus “techniques”, se rapportent à

des développements originaux à l'intérieur du Shivaïsme. Signalons-en ici quelques unes, particulièrement saillantes, en laissant au lecteur le soin d'en repérer d'autres, susceptibles de répondre aux curiosités personnelles de chacun. C'est ainsi, par exemple, qu'il serait possible de constituer à partir des notes tout un dossier sur la délicate question des rapports entre l'ontologie classique du Shivaïsme et celle du système Sāṃkhya: nombre et ordre de présentation des *tattva*, rôle joué de part et d'autre par l'*ahamkāra*, justification de l'introduction par les shivaïtes d'une catégorie nouvelle appelée *guṇatattva*, rapport entre les trois *guṇa* classiques (*sattva*, *rajas* et *tamas*) et les trois "énergies" de Shiva: *jñāna*-, *kriyā*- et *māyāśakti*, etc. (voir notamment les p. 139–142 avec les n. 593, 594, 602, 605, 613 ainsi que les p. 334–338 avec les appendices 11 à 13 et la n. 319, p. 81). Une autre question centrale concerne la manière dont le Trika se situe par rapport au Vedānta non-dualiste – avec le sens polémique qu'il donne à l'expression *śāntabrahman* – ainsi que par rapport au *Śabdādvaita* de Bhartṛhari. Le lecteur pourra puiser toute l'information requise à ce sujet dans les notes 8 (p.40), 526 (p. 128), 667 (p. 155), 674 (p.157), 791 (p. 191), 872 (p. 196 sq.) ainsi que dans les pages 56–57.

Du côté proprement shivaïte, le texte d'Abhinavagupta, et plus encore la *Vivṛtti* de Yogarāja, présentent deux traits originaux: une certaine manière d'exprimer l'expérience libératrice à travers l'exaltation de la Première Personne (dans des formules du type: *Aham eko viśvātmanā sphurāmi*, etc.) et une insistance quasi exclusive sur la notion de "délivrance en cette vie-même" (*jīvanmukti*) au détriment de la conception plus classique d'une délivrance intervenant *post mortem*. S'agissant du premier point, les auteurs consacrent une étude particulière aux *kārikā* 47–50 dans lesquelles se déploie l'auto-glorification du Je absolu (*ahamstuti*; voir les p. 210–215 et les n. 942 et 950). Ils ont eu l'idée, par ailleurs, de rassembler ces épithètes – ainsi que d'autres formulations exaltées dispersées un peu partout à travers le texte – en une petite "Anthologie de l'expérience spirituelle" (p. 461–462), à la fois tremplin idéal pour la méditation et point de départ possible pour des comparaisons avec des expressions parallèles dans d'autres univers religieux. Quant au thème de la *jīvanmukti*, il est omniprésent, surtout chez Yogarāja. Mais il suscite à son tour de nombreuses interrogations, ici encore présentées et développées à travers un dense réseau de notes (notamment celles afférentes aux p. 35–47). Médiatement, il renvoie aux problèmes classiques du *karman*, et particulièrement à la notion de "*karman* entamé" régulièrement invoquée pour expliquer la survie physique de l'adepte pour un certain temps après la survenue de l'expérience libératrice. On signalera à ce propos une certaine équivoque motivée par une formule de la p. 27: "[...]

For him who has been consecrated ‘liberated while living’ by his awakening, those fruits in process of maturation (*prārabdhakarman*) are consumed by the fire of awakening itself [...] etc.” La formule est étrange dans la mesure où, à notre connaissance, aucun auteur indien n’a jamais prétendu que l’Eveil soit capable d’éliminer le *karman* entamé, pour la bonne raison que, dans ce cas, cet Eveil coïnciderait avec le trépas même de l’adepte, mais sans doute s’agit-il ici d’un simple lapsus car la *kārikā* 55 – invoquée dans cette même p. 27 – parle (p. 219) d’un *karman* non pas “entamé” mais simplement “accumulé” (“stored up”), ce qui, cette fois, est conforme à une conception pan-indienne (interprétation confirmée implicitement p. 235 et p. 275).

La problématique de la *jīvanmukti* en entraîne d’autres dans son sillage, à commencer par celle de savoir en quel sens le délivré-vivant peut être dit “au-delà du bien et du mal”. La question est abordée de front dans les strophes 69–71 et leur commentaire (voir les n. 1109, p. 245; 1116, p. 246; 1139, p. 250). Elle-même se présente comme un aspect particulier du problème du mal, vu sous l’angle notamment de sa compatibilité avec l’omniscience et l’omnipotence divines. Plus précisément, elle débouche sur la notion de *māyā*, laquelle à son tour renvoie à la mystérieuse *tirodhānaśakti* ou “puissance de cèlement” de Shiva: il s’agit de comprendre l’auto-voilement de Shiva comme une dimension essentielle de cette absolue liberté qui ne fait qu’un avec sa nature même. Tel est le propos, notamment, de la strophe 15 et de son commentaire. Ici encore, les notes afférentes à ce passage (n. 523 à 529 des p. 127–129) déploient un réseau très serré de renvois à la littérature du Trika et, au-delà d’elle, au corpus védique et upanishadique, plongeant ainsi le lecteur au cœur d’une problématique aussi déconcertante que centrale pour l’interprétation du Shivaïsme spéculatif. Elle a pour corollaire celle de la grâce, laquelle présente divers degrés d’intensité qui ne font peut-être que refléter l’inégale réceptivité des âmes à une seule et même sollicitation divine (voir notamment la n. 420, p. 102 et la n. 858, p. 193). Signalons encore une dernière thématique qui, sans être totalement inédite, représente malgré tout l’un des apports les plus originaux du *Paramārthasāra* qui lui consacre les strophes 83 et 90–95. Elle concerne la dimension existentielle, peut-être la plus intime, de la *jīvanmukti*. L’expérience montre en effet que l’agonie du sage n’est pas nécessairement plus édifiante que celle du commun des mortels: il peut perdre la mémoire, délirer, ne plus maîtriser ses fonctions corporelles, etc. Ne retombe-t-il pas alors dans l’état de servitude? Face à ce genre de soupçon, Abhinavagupta et son Commentateur font valoir que la délivrance, une fois opérée à travers un Eveil, représente un acquis définitif que les dérèglements de l’organisme et les soubresauts concomitants du psychisme ne

sont plus susceptibles de remettre en question. Partant d'un article célèbre de F. Edgerton ("The hour of death, Its importance for man's future in Hindu and Western religions," *ABORI*, 3: 219–249), L. Bansat-Boudon s'attache à resituer cette problématique dans son contexte historique. D'où, à nouveau, le déploiement d'un appareil critique extrêmement riche et dense (voir notamment les n. 1243, p. 276 et 1328, p. 293). Sur le fond, on fait remarquer que la vraie justification de la thèse paradoxale soutenue à travers ces strophes est à chercher dans la formule d'origine upanishadique: *sakṛt vibhāto 'yam ātmā*: "Ce Soi est manifesté une fois pour toutes", formule que la littérature shivaïte reprend à l'envie (voir n. 455, p. 110).

Signalons pour finir que cet impressionnant travail est couronné par la présence de 17 "suppléments thématiques" (p. 317–346), d'une Bibliographie et d'un Index des passages cités ou mentionnés dans les notes. L. Bansat-Boudon annonce, par ailleurs, (p. 19 et n. 661, p. 154) la parution ultérieure de monographies consacrées à des questions particulières qu'elle n'avait pas la place de discuter dans le cadre de la présente publication. Tous ces éléments font que cette *Introduction to Tantric Philosophy* mérite pleinement son nom et constituera un instrument de travail de premier ordre non seulement pour les spécialistes du Shivaïsme mais aussi pour tous ceux qui s'intéressent à la pensée religieuse et métaphysique de l'Inde ancienne.

Michel Hulin

GÖHLER, Lars: *Reflexion und Ritual in der Pūrvamīmāṃsā. Studie zur frühen Geschichte der Philosophie in Indien*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011 (Beiträge zur Indologie, Bd 44). VIII-145 pp., ISBN 978-3-447-06461-3.

Cet ouvrage est une brève histoire des origines de la philosophie indienne du rituel (*Mīmāṃsā*) (M), écrite à l'aide des mots sanskrits qui constituent sa structure spéculative. Tous ces vocables sont suivis (brièvement) dans leurs métamorphoses sémantiques, à travers divers types d'écrits depuis le *Rgveda*. Nous avons donc affaire à un répertoire de mots-clés traités de manière évolutive (p.13).

Au préalable, Göhler (G) retrace en quelques pages le passage d'une pensée ritualiste à une réflexion philosophique. Dans le Veda et singulièrement les *Brāhmaṇa*'s, le rite, tout en apparaissant de prime abord comme une magie, fait aussi la part au désir personnel et à la foi de "celui qui sait ainsi" (p.17). La

connexion du sacrifice avec un résultat nécessaire mais différé anticipe celle d'une cause en général et d'un effet à long terme (pp. 17–18). Les concordances (Identifikationen, pp. 20, 49, 121) qui rapprochent éléments du sacrifice, parties du monde ou de l'homme, types de mètres, divinités etc., font réfléchir au tout et à la partie, au même et à l'autre, au modèle et à ses variantes.

Les *Śrautasūtra*'s (*ŚS*) ou “*sūtra*'s solennels” sont des manuels pour la célébration de rites à trois feux. Ceux des écoles d'Āpastamba (livre 24), Āśvalāyana et Kātyāyana sont fréquemment cités par G car ils contiennent des directives rituelles (*sūtra*'s) ainsi que les métarègles (*paribhāṣā*'s) qui régulent et généralisent l'emploi des premières, et préfigurent celles de Jaimini (pp. 24, 124).

A partir du chapitre 3 se place l'enquête lexicographique basée sur un certain nombre des 2745 *sūtra*'s de Jaimini, mais non sur la gigantesque glose où Śabara les explique un à un (2378 pages dans la tr. anglaise de G. Jha). Cette dernière n'est exploitée qu'à l'occasion, sauf aux pages 95–100.

On l'aura compris, les sources de l'étude de G sont des *sūtra*'s (toujours traduits). Ces courts textes mnémotechniques sont concis et alambiqués au point de défier souvent la compréhension et la traduction.

Un seul exemple suffira. Il s'agit de *Mīmāṃsāsūtra* 6 2 6 cité p. 93: *api vā kāmasaṃyoge saṃbandhāt prayogāya-upadiśyeta / pratyartham hi vidhiśrutir viśāṇāvat* “Non. A cause d'une connexion (sise) dans le contact avec un désir, il (l'homo ritualis) devrait être désigné pour exécuter (le rite). Car (il y a) mention explicite d'une injonction par objet (de désir), comme pour la corne (d'antilope).”

Quoiqu'éclairée déjà par les parenthèses, cette traduction reste brute, comme celles procurées par Sandal, G. Jha, Clooney (dans son livre *Thinking Ritually*, Vienne 1990, p. 103 [où la seconde partie n'est pas traduite], et en p. 143 [où le dernier mot est omis]) et enfin G (qui traduit le tout avec un ? final). Toutes donnent l'impression qu'on a affaire à un rébus: phrase commençant par non, c'est-à-dire postulant une assertion antérieure; sens du groupe “contact avec un désir”; sujet non explicite; différence entre *saṃyoga* et *saṃbandha* (ce qu'en dit Clooney, loc. cit., ne vaut pas ici); sens de “injonction pour chaque objet” et enfin la “corne d'antilope” qui renvoie l'expert en rituel à un autre texte où cet instrument est nommé deux fois, alors qu'une seule aurait dû suffire.

Bref, tout cela est virtuellement incompréhensible sans la connaissance du contexte et sans l'aide des commentateurs indiens. C'est parce que G exploite l'une et l'autre qu'il relève le défi et parvient à dire des choses justes sur la M à

partir des dizaines d'aphorismes énigmatiques (de Jaimini et d'autres auteurs) qui parsèment son étude.

Même s'il n'en fait pas état fréquemment, G a dû lire le *Bhāṣya* de Śabara ainsi que les commentaires de Kumārila (auxquels il renvoie [rarement] par des références imprécises et donc invérifiables, par ex. pp. 92 n. 20, 112 n. 62 etc.); il cite aussi un prédécesseur de Śabara, le "Glossateur" (Vṛttikāra), co-auteur avec lui d'un chapitre philosophique fondamental placé au début du *Bhāṣya* (pp. 30, 35–36, 45).

Les mots examinés couvrent les divers domaines où la M a exercé sa sagacité. S'appuyant sur les textes védiques précités (*Samhitā*'s, surtout le *Rgveda*, *Brāhmaṇa*'s, *Sūtra*'s solennels, mais non les *Sūtra*'s domestiques ni les *Upaniṣad*'s) et, secondairement, sur la littérature grammaticale (Yāska, et les trois grammairiens Pāṇini, Kātyāyana et Patañjali, ce dernier plus rarement) (pp. 31, 59, 67 etc.), G étudie sémantiquement et historiquement:

- A. les noms des "moyens de connaissance droite" (*pramāṇa*'s) (pp. 34 sv.): *pratyakṣa* ("perception", pp. 37 sv. avec commentaire de *Ms* 1 1 4); *anumāna* ("inférence", pp. 41 sv.), *upamāna* ("[identification par] comparaison", pp. 47–49), *abhāva* ("absence", pp. 50 sv.); *arthāpatti* ("présomption" pp. 53 sv.). L'étude de *śabda* "mot, témoignage, autorité scripturaire" est répartie entre C et D ci-après). Mention est faite de *darśana* (p. 41);
- B. le vocabulaire métaphysique de la "substance" et de ses "propriétés" (*dravya* et *guṇa*, pp. 100–104); celui de la causalité: la "cause" et l'"effet" (*kāraṇa*, *hetu*, *kārya*, mais *nimitta* ne retient guère l'attention) (pp. 45–47); la causalité réciproque entre l'homme, le rite et son fruit (pp. 28, 127); la causalité de la "Révélation" (*śruti*) par rapport à la "Tradition" (*smṛti*) (p. 43);
- C. le vocabulaire commun à la M, à la grammaire et à la philosophie grammaticale (pp. 31–32): la "phrase" en général (*vākya*) (p. 61), mais *vacana* (par ex. *Ms* 1 1 24, p. 64) passe inaperçu; la "phrase injonctive" (*vidhi*, *codanā*, pp. 80, 126), le "mot" (*śabda*, *pada*) (pp. 60 sv.);
- D. la terminologie qui concerne le rapport "mot-objet" (*śabda-artha*) (pp. 62–73) ou la dualité "universel-singulier" (*sāmānya-ākṛti*) (pp. 73–75);
- E. celle qui sert à l'exégèse des textes (hiérarchie des critères d'interprétation). Ce qui nous vaut, pp. 95 sv., un abrégé du commentaire de Śabara à *Ms* 3 3 14. Ces critères sont hiérarchisés et vont du plus sûr, le "sens obvie ou premier" (*śruti* ≠ *śruti* de I. ci-après) (p. 97), aux moins sûrs: *liṅga* ("in-

- dice”) (p. 98), *prakaraṇa* (“contexte”), *sthāna* (“position”) et *samā-khyā* (“appellation”) (pp. 98–99);
- F. le vocabulaire des actes du culte où s’exprime le souci de les hiérarchiser (pp. 90 sv.): rites principaux (*prakṛti* “modèle”) et secondaires (*vikṛti* “variante”) (pp. 28, 31, 104 sv., 125 sv.), “perpétuels” (*nitya*) et occasionnels (*naimittika*) (pp. 29, 65); la notion de *śeṣa* “reste” qui est un quasi-synonyme de “secondaire” (p. 101); principe de la priorité de la règle particulière (*apavāda*) sur la règle générale (pp. 25, 124); le transfert (*atideśa*) d’éléments liturgiques d’un sacrifice à l’autre et les changements (*ūha*) qu’ils subissent à cette occasion (pp. 125–126);
- G. le vocabulaire de la marche de la pensée et de la discussion (pp. 116 sv.): *brahmodya* (pp. 117–119), *jijñāsā* et *vicikitsā* (p. 120), le verbe *MAN* et ses dérivés *mīmāṃsā* et *upa*^o (pp. 119–22), *siddhānta-sthiti* (pp. 120, 123);
- H. les noms de types de texte rencontrés dans la littérature rituelle: *brāhmaṇa*, *mantra*, *arthavāda* (pp. 28, 113–16);
- I. le couple de corrélatifs *śruti* et *smṛti* “révélation (sans auteur ni humain ni divin)” et “tradition (humaine)” qui en découle (pp. 108 sv.), à quoi s’ajoutent les mots *āmnāya* et *śāstra* (p. 111). A cette occasion des problèmes sont soulevés qui n’ont cessé de tourmenter la M tout au long de son développement: les différences dans les rites selon les écoles et les sources et, simultanément, l’effort pour les surmonter et uniformiser la doctrine (pp. 22, 26–27, 90).

Ce trésor de mots aurait pu recevoir un supplément si G avait porté son attention sur des termes qui interviennent dans ses citations et qui, même non essentiels, présentent un certain intérêt. Citons en dehors de *nimitta* et *vacana* mentionnés ci-dessus: *aśruti* (pp. 45 n. 17 et 84 n. 33); *akṛtsnatva* (p. 23 n. 24) et *kārtsnya* (p. 84); *atannimittatva* (p. 64 n. 8); *prati√i* (pp. 75 n. 24, 80, 82, 84 n. 33, 100 n. 38); *prayogitva* (p. 80); *utpatti* (p. 107 n. 55, 125); *prākṛta* (pp. 105–06, 109) etc.

Le vocabulaire énuméré ci-dessus témoigne à lui seul de ce que la M est au carrefour de plusieurs courants de pensée distincts (exégèse, grammaire, liturgie, épistémologie et métaphysique), ce qui fait d’elle un système sui generis (cf. les opinions des indianistes des 19^e et 20^e siècles sur lui, pp. 6–9). Elle a donc préparé le terrain à l’ensemble des *darśana*’s postérieurs où ses modes de pensée se retrouvent partout (y compris en droit, p. 89). D’un autre côté, elle a recueilli l’énorme héritage du ritualisme védique. Jaimini (et ses successeurs dont il n’est guère question chez G) a tenté d’y apporter ordre, cohérence et unité (p. 86). Il

en a élagué les vestiges d'une mythologie sacrificielle qui faisait le charme des *Brāhmaṇa*'s et regroupé les bénéfiques trop matériels du rite (richesse, gloire, troupeaux etc.) sous quelques chefs: le "ciel", le "bonheur" (*svarga, prīti* pp. 28, 61) et le mystérieux *apūrva* ou "(fruit) inédit" (p. 29). Ce faisant, Jaimini a fait évoluer le répertoire des termes qu'il trouvait dans l'œuvre de ses prédécesseurs, les auteurs des *Śrautasūtra*'s etc., en les utilisant, non plus seulement pour la technique liturgique, mais encore pour l'universalité conceptuelle, qu'elle fût philosophique ou grammaticale. Il a enfin pourvu d'une dialectique les interlocuteurs qui débattaient de points obscurs du rituel (pp. 116 sv.)

Telle est la conviction que G veut faire partager à ses lecteurs à la fin de son livre (pp. 127–135).

Sur le plan strictement philologique, on regrettera les fautes, par ex. dans les citations sanskrites où les signes diacritiques, notamment, laissent à désirer. Ainsi JB 1 202 cité p. 119 compte 4 fautes d'orthographe dans un passage de deux lignes et un mot. P. 106 n. 51, *ĀpastambaŚS* 24 3 49, *prakṛtyāv* est à corriger en *prakṛtau* comme le confirme, à la p. 126 n. 81, le même énoncé venu cette fois de *HirakeśiŚS* 3 8 36. Certaines coquilles orthographiques apparaissent d'emblée. P. 76 n. 25, chacun corrige d'office *āgachchhanti* en *āgacchanti*. Mais d'autres sont plus subtiles. P. 49 dans *Ms* 8 1 40, ce n'est pas *dravya* qu'il faut lire, mais *drava*.

La coupure des mots mais aussi leur non-coupure jettent la confusion. Ainsi p. 45 n. 17, *Ms* 4 3 18 commence par *phalamātreya* et dans le corps du texte, G parle de l'expert Mātreyā au lieu de Ātreya. P. 85 n. 35, *Ms* 2 1 14 le mot *devatānām* séparé apparaît comme un génitif, alors qu'il fait partie d'un composé de 4 termes: *devatā + nāma + codanā + arthasya*. P. 81 *Nirukta* 7 7, nous lisons *api + vāpuruṣa + vidhānām* [...] alors que *api + vā + puruṣavidhānām* faciliterait la compréhension de cet énoncé cryptique. P. 125 *ĀśvalāyanaŚS* 9 1 3, pourquoi séparer *dvādaśa* de *śata* puisqu'on traduit l'ensemble par "112"?

P. VII, la liste des abréviations est maigrichonne et lacunaire (oubli du signe TMB, p. 18; VŚS, p. 21). P. 25 n. 32, EDV, HTML et CSS (Cascading Style Sheets) sont des abréviations informatiques.

L'index ne compte grosso modo que deux pages. L'absence d'une liste des dizaines de *Mīmāṃsā-sūtra*'s cités et étudiés dans l'ouvrage se fait cruellement sentir. A cet égard, le livre de Clooney, cité ci-avant et qui traite souvent les mêmes textes que G, était un modèle. L'idéal aurait été un index de tous les passages, quelle que fût leur origine.

En un mot, ce livre court, mais didactique, dresse un panorama cohérent et original des facettes multiples de la M. Des intertitres nombreux structurent les

chapitres où, avec une clarté toute cartésienne, les notions sont cernées dans leur histoire et dans leur contenu. Malgré des coquilles orthographiques irritantes, il reste une introduction intéressante au plus singulier des *darśana*'s indiens.

J. M. Verpoorten

GOOSSAERT, Vincent: *The Taoists of Peking, 1800–1949: A Social History of Urban Clerics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2007. 395 pp., ISBN 978-0-674-02505-9.

For decades, studies of late-imperial Chinese Taoist monastic and lay communities have not received much attention, neither from domestic scholars, nor from their Western counterparts. With his article “Dimensions of Tang Taoism: The State of the Field at the End of the Millennium”, Dr. Russell Kirkland has helped to bring some clarity as to the reasons behind this phenomenon. He argues that two factors most likely contributed to this situation: “partly because of Confucian and modern antipathy toward monasticism, and partly because of the paucity of pertinent sources”.¹ Though this is particularly true for studies of Tang monastic communities, the author argues that the shortage of sources is not the primary cause for this neglect. Instead, a false dichotomy between “classical Taoism” and “religious” Taoism has long clouded the perspective of modern scholars and sinologists. This biased view towards Taoism grew, in part, out of the impact of the early Jesuit missionaries as well as the Protestant missionaries of the 19th century. Further, the roots of this misunderstanding lie deep in the perception of the Chinese themselves (especially those Confucian scholars who studied in Europe and America during the late 19th and the early 20th centuries).² Through the influence of those Christian missionaries and secular scholars, Western and Chinese people began to attribute validity only to the Confucian educational system in imperial China. Meanwhile, Taoists were increasingly characterized as a superstitious and uneducated mass who worshiped idols, practiced spirit writing and engaged in fortune telling. This bias eventually grew into the sweeping assertion that this group of people had not produced any benefit for the welfare of the common people, whether in Chinese political, economic or cultural life.

1 KIRKLAND, 1997–1998: 91.

2 For more information about this discussion, please refer to CLARKE, 2000.

It was not until the end of the 20th century that this prejudice began to change. Ever since then, a growing number of scholars have begun to give more careful attention to the study of the *Daozang*, Taoist history, and other Taoist literature. Further, these scholars have also been actively pursuing critical field research that has helped to draw a more comprehensive picture of Taoism as a whole as well as of the real daily lives of Taoists. Vincent Goossaert's 2007 work, *The Taoists of Peking, 1800–1949: A Social History of Urban Clerics*, emerged as a pioneering work for the study of the late imperial Chinese Taoist communities. In terms of sources, the long-running restricted view of the Taoist monastic communities could be traced to a habitual Western dependence on the work of three particular Japanese scholars.³ In contrast, Dr. Goossaert used a large number of first-hand materials (historical archives and stone inscriptions) to exhibit a fascinating perspective on this “special group of people's lives” during a period of dramatic changes in the capital city of late imperial China.

Dr. Goossaert is one of the most recognized sinologists in Western academia. His research interest lies in the social history of Chinese religions, especially the Taoist history of late imperial and modern China. He received his Ph.D from the École Pratique des Hautes Études and, from there, went on to teach at the the University of Paris. He currently serves as the Deputy Director of the Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (Societies-Religions-Secularism Institute, a research unit of the EPHE-CNRS) and is currently overseeing an international research project called “Temples, Urban Society, and Taoists”.⁴ Dr. Goossaert has written several books and published a large number of academic papers in French, English and Chinese.⁵

In the introduction to his book, Dr. Goossaert asserts that the primary focus of his research is on the “ordinary” clerics of the Taoist communities and that he approaches the subject matter from a social-historical perspective. His stated objective is that, “by looking at the lives and activities of Peking Taoists like Wang, I want to explore how Taoists lived, thriving or surviving in the tumultuous times of pre-Communist China” (p. 3). According to the author, there were

3 Koyanagi Shikita 小柳司氣太 (1870–1940) edited and published *Baiyun guan zhi* 白雲觀志 (1934); Yoshioka Yoshitoyo 吉岡義豐 (1916–1979), though he did not write a book about Taoism, wrote the influential *Taoist Monastic Life*; and Igarashi Kenryu 五十嵐賢隆, who had spent some time in Taiqing gong 太清宮 in Shenyang 瀋陽, published a book about its history and Taoist daily life.

4 <<http://www.gsrl.cnrs.fr/taoist-and-temple/spip.php%3Farticle27&lang=en.html>> (last visited January 24 2012).

5 For another important book of his, see GOOSSAERT, 2000.

two principal ideas that gave shape to this area of focus: firstly, he suggests that Taoism is an important part of Chinese history and claims that, without giving attention to the role and contributions of Taoist clerics, it is difficult to obtain an accurate account of historical Taoism and, by extension, China itself. Secondly, he aims at rectifying the long-running biases against Taoist clerics among not only scholarly circles (Western and Chinese), but also within the “popular conception”. Goossaert strives to accomplish these goals by adopting a new scientific research method – a social-historical approach to religion as a profession in China. The author carefully delineates a well-rounded picture of the lives and activities of Taoist clerics of Peking from the late imperial period to the founding of the People’s Republic of China. Through this portrayal, the reader can see that these clerics were neither socially despised nor uneducated, but they were active participants in the religious economy of the city.

Goossaert divides his work into three parts. The first chapter of part one sketches three contexts, institutional, social and political, in which Peking Taoists lived. This descriptive introduction is very important because it gives the reader detailed information about how the clerics from the two major Taoist orders or lineages, Zhengyi 正一 and Quanzhen 全真, were trained and ordained, how the clerics interacted with the lay communities and how the Chinese state used the administrative organs (such as the Daolu si 道錄司 and the Zhangyi si 掌儀司) to control the clerics and their activities.

The general thrust of the book’s first part also helps prepare the reader to understand the comprehensive sociological profile of the Peking Taoists, which is the focus of the second major part of the work. This section occupies the main body of the book and contains four chapters. Dr. Goossaert claims that “the Taoist clergy active in late imperial and Republican Peking can be divided into five categories: the Baiyun guan monks, the court Taoists, the eunuch-monks, the temple clerics and the mendicants and outside visitors” (p. 83). This division is appropriate for that particular time. Chapters two to five deal mainly with these five groups of clerics. Chapter two, focusing on the Taoist temple clergy, explores these clerics’ social background, lineages and gender. Goossaert also explains here how these clerics were trained and ordained while touching upon other activities and the incomes of temple clerics. Lastly, the author analyzes the role of the temple manager and the practices pertaining to succession within this position. Chapter three centers on one of the most important monasteries for Quanzhen monks, Baiyun guan (the White Cloud Abbey), its history, layout, the abbots and other dignitaries, daily life in the monastery, liturgical programs and other aspects of its operation. Chapter four provides vital information about the

personnel of the Baiyun guan: its leadership as well as the interactions between the abbots of the Baiyun guan (e.g. Gao Rentong 高仁峒) and the late Qing imperial court. Goossaert also gives a full description of the dramatic death of An Shilin 安世霖 (the Baiyun guan's last abbot before 1949), an event about which contemporary Taoist monks are reluctant to speak. The author, in chapter five, deals with a very interesting phenomenon in Chinese Taoist history – the unique roles of the court chaplains and eunuch-monks. Though Dr. Goossaert does provide some hypotheses as to why these eunuchs chose to become Taoist monks or priests when they retired from the imperial court (additionally, the possible relationship between Huoshan pai 霍山派 and Quanzhen pai 全真派), this fascinating phenomenon still warrants further exploration.

The book's third and final part, containing two chapters, focuses on the social roles of Peking Taoists. The liturgical functions of the Taoist clergy are the main subject matter of chapter six. Here, Dr. Goossaert explores several facets of Taoist services provided by clerics, such as non-ritual services, liturgical services, death rituals and communal rituals. In the following chapter, the author probes the transmission of Taoist teachings and self-cultivation techniques which were believed to lead to salvation and transcendence. This chapter also offers accounts of those Taoist clerics who did not stay in the monasteries, such as Liu Mingrui 劉明瑞 (a Neidan 內丹 master), and a new type of master, Zhao Bichen 趙避塵 (1860–1942). The author, at this point, gives concerted attention to a number of Taoist redemptive societies such as *Wanguo daode hui* 萬國道德會, *Yiguan dao* 一貫道, *Xiantian dao* 先天道 and *Zaili jiao* 在理教. Dr. Goossaert could greatly supplement this work by providing more detailed information about the complicated relations between these groups and Taoist communities.

Finally, in his Conclusion, Dr. Goossaert disputes the view that modern Taoism's history is a case of religious decline. This is important not only because he challenges some Daoist specialists' understanding of late imperial Taoism but also provides people a new perspective on the realities of Daoism in modern China.

In general, this book is extremely important for the study of late imperial Taoism. It breaks new ground in the field of Chinese religion by providing a new perspective with which to more accurately examine the Taoists, their lives, their religious vocation and their roles in the Taoist and social contexts. The focus of this book is not Taoist thought; it is about the social history of Taoist clerics in Peking. By looking more closely at this group through Dr. Goossaert's social-historical lens, both Taoists and lay practitioners now can have a better

understanding of their identities and their roles. For scholars, this account affords a perspective unlike that of other books in that Dr. Goossaert incorporates a large amount of primary source material (archival records, Peking inscriptions, etc). It was his rich field research experience in China in combination with his regular interactions with the insiders of the Taoist communities that enabled Goossaert to make this unique, definitive imprint on this area of study.

References

CLARKE, J. J.

2000 *The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought*. London: Routledge.

GOOSSAERT, Vincent

2000 *Dans les temples de la Chine: Histoire des cultes, vie des communautés*. Paris: Albin Michel.

KIRKLAND, Russell

1997–98 “Dimensions of Tang Taoism: The State of the Field at the End of the Millennium.” *T’ang Studies* 15–16: 79–123.

Liu Xuewen

GUHE, Eberhard: *Einführung in das klassische Sanskrit*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008. 2008. XXI + 287 pp., ISBN 978-3-4470-5807-0.

The handbook of Sanskrit grammar by Eberhard Guhe (2008) seems to be a continuation of the fine tradition of nearly every generation of German indologists having an improved version of A. Stenzler’s famous *Elementarbuch der Sanskritsprache* grammar, published for the first time in 1869 and reaching its 18th edition in 1995. Stenzler’s grammar was a concise descriptive grammar that was read not only by generations of German indologists but also translated to several other European languages. In his introduction, E. Guhe also mentions another of his main sources, namely, G. Bühler’s *Leitfaden für den Elementarcursus des Sanskrit* of 1981 (first edition 1883), which was the first popular work in the European tradition of Sanskrit grammars in the form of handbooks with step-by-step learning rather than descriptive grammars.

Guhe gives us a modernised version of these two grammars. His idea is to provide an elementary course for students of Sanskrit grammar in the form of 37 lessons covering grammar topics descriptively and in a step-by-step way. To these lessons he adds three appendices: Appendix I, which includes the rules of *sandhi* in a concise form; Appendix II, which contains an alphabetical index of grammatical topics (helpful for navigating the book as it refers to particular lessons but suffering from some important omissions such as *locativus absolutus indicator*); and Appendix III, which offers a small alphabetical context dictionary, enriched by information about the exact lessons in which the words appear.

The construction of the whole book is very well thought out (for instance, as regards the important issue of the sequence in which grammatical topics are introduced), which is an obvious advantage of this book. As far as this sequence is concerned, the book differs substantially from many of the existing Sanskrit grammars (over 100 in the European tradition to date). The schemes of declination (e.g. p. 44) and conjugation (e.g. p. 36) are well designed but have two drawbacks: (1) several of the paradigms are spread across two pages (e.g. pp. 13–14), whereas a one-page format would have made them easier to memorise; and (2) the form of presenting the paradigms is not consistent (sometimes given only in *devanāgarī* form, sometimes in *devanāgarī* and a transliteration, and sometimes in *devanāgarī* with a transliteration and a German translation – see, for instance, pp. 57–58). Clearly, this is not another Stenzler or Bühler – it is a genuine grammar inspired by the old ones (*vide* a new and original graphical presentation of the problem of constructing forms of second class roots – pp. 168–171).

One of the book's minor shortcomings is that in several cases the grammar forms included in the exercises precede the theoretical explanation (e.g. p. 119, sentence 2, versus the theory given on p. 129); another is adherence to the tradition of poor balance between typical and non-typical forms as used in the exercises (it is highly questionable whether this “tradition” should be continued). On the other hand, one of the merits of the book is that the author breaks with another “tradition” – that of including exercises in translation from German or other European languages into Sanskrit in the introductory lessons (often it seems too early to ask students of the introductory lessons to formulate proper sentences in a language as new to them as Sanskrit). Whether the book should or should not have included a key to the exercises (it does not) remains an open question.

An additional advantage of the book is that in the introduction the author lists the mistakes he found in Stenzler's original grammar. By contrast, Guhe's

book seems to have no spelling mistakes – such a rarity, even nowadays. What is surprising is that Guhe does not mention in his bibliography several of the latest Sanskrit grammars (e.g. by R. Goldman and S. Sutherland, A. Akhujkar or M. Deshpande), which are very inspiring modern attempts to deal with Sanskrit grammar.

Nevertheless, as a final remark, one can say that E. Guhe's book is certainly another attempt to deal with Sanskrit grammar in a clear and modern way. It does enrich the European tradition of Sanskrit grammars.

Iwona Milewska

MAUERMANN, Johanna: *Handyromane. Ein Lesephänomen aus Japan*. Berlin: EBVerlag, 2010. 294 S., ISBN 978-3-8689-3041-2.

Die Idee, den Handyroman (*kētai shōsetsu*, neuerdings auch *kēitai novel* – ein Begriff der Medienwissenschaftlerin Masuda Miura, 2010) über ein reines Zeitgeistphänomen einer technologie-affinen Generation hinaus als “Spiegelbild einer Zeit der Selbstverantwortung” (*jikosekinin-jidai <itto> o utsuru kētai shōsetsu*) zu betrachten, ist nicht ganz neu. Sie stammt vom Soziologen Nakanishi Shintarō, der sich schwerpunktmässig mit Jugendforschung befasst, und sich 2007 zum boomenden Handyroman äusserte.

Es ist der ursprünglich als Magisterarbeit konzipierten Monographie der Frankfurter Japanologin Johanna Mauermann zu verdanken, dass ein differenziertes Bild dieses jungen Genres im Zeitalter von Web 2.0 einer breiteren deutschsprachigen Leserschaft zugänglich wird. Die wissenschaftliche Aufbereitung des auch ausserhalb Japans seit einigen Jahren durch Medien und Feuilleton geisternden “Lesephänomens” ist in vollem Gange, wie eine Reihe weiterer Publikationen beweist, die sich ebenfalls mit dem Handyroman befasst.

“Gibt es ihn überhaupt – *den* Handyroman?” (S. 27) fragt Mauermann provokativ. Nein, um den abschliessenden Befund gleich vorwegzunehmen (S. 199). Ihre Fragestellung sucht nach dem Stellenwert des Genres und der Position der Handyromane sowie ihrer Autoren im japanischen Buchmarkt. Weiter werden anhand von konkreten Textbeispielen die narrativen Strukturen und Motive des Handyromans untersucht.

Die Studie wurde für die Publikation mit aktuellen Daten sowie hilfreichen Tabellen und Fakten zum japanischen Handyroman-Markt versehen. Ausserdem dienen ein hervorragendes Glossar und ein Namens- und Begriffsregister der Übersicht.

Auf den einführenden Teil folgt eine Analyse des japanischen Diskurses um den Handyroman. Dieser Abschnitt ist angereichert mit Hintergrundinformationen über die Entwicklungen des mobilen Internets in Japan. Anhand einer "dichten Beschreibung" soll der japanische Diskurs um den Handyroman erschlossen werden. Der auf Geertz zurückgehende Ansatz der "thick description" wird jedoch nicht weiter erläutert. Eine Strukturalanalyse soll bei der Einschätzung des Handyromans dienen. Auf die methodischen Grundlagen wird jedoch nicht weiter verwiesen; auch bleibt unklar, welche erzähltheoretischen Ansätze im Konkreten für die Textanalyse beigezogen wurden. In den Textanalysen wäre eine stärkere Ausdifferenzierung der verwendeten Terminologie wünschenswert gewesen und hätte sich mit Bestimmtheit positiv auf die Präzision des Aussagen ausgewirkt. Eine Erschliessung von erzähltheoretischen Ansätzen für japanischsprachige Texte durch die deutschsprachige Japanologie bleibt weiterhin als Desiderat bestehen.

Im Hauptteil der Arbeit steht die Strukturanalyse von Handyroman-Texten, von denen einzelne Aspekte im Vergleich herausgearbeitet werden sollen. Vier repräsentative Handyromane werden "hinsichtlich Sprache, Stil, typischen Themen, medienspezifischen Besonderheiten" (S. 27f) untersucht: *Deep Love* (2002) von Yoshi, *Love Link* (2006) von Naitoh Mica, *Koizora* (2006) von Mika sowie *Cleanness* (2007) von Towa. Bei allen vier handelt es sich um recht massentaugliche Liebesromane, die vorwiegend auf ein Zielpublikum von jungen Frauen zwischen zehn und zwanzig ausgerichtet sind. Schade ist, dass Mauermann keine über den Liebesroman hinaus gehende Typologie des Handyromans wagt, anhand derer der Begriff unter Einbezug weiterer thematischer Ausprägungen wie z.B. Horror, Mystery und Fantasy ausdifferenziert werden könnte. Mauermann begründet dieses Vorgehen mit den Verkaufszahlen der von ihr besprochenen Handyromane, die sie aufgrund ihrer Popularität als repräsentative Auswahl präsentiert (S. 85). Die Autorin kommt jedoch zum Befund, dass sich auf Basis der auf vier Beispiele begrenzten Textauswahl noch keine verallgemeinernde Aussage machen lässt (S. 178).

Bei ihrer Definition stützt sich Mauermann auf einen Artikel von Tanaka Yū in der Zeitschrift *Da Vinci* aus dem Jahr 2007. Sie definiert Handyromane als Erzählungen,

die ursprünglich für die Lektüre am Handy konzipiert wurden und erst in einem zweiten Schritt in Druckfassungen veröffentlicht wurden. Die Romane werden via Internet zumeist über kostenlose Handyportale und Mundpropaganda verbreitet und auf dem Handy gelesen. Die Geschichten drehen sich häufig um das Thema Liebe. Autoren und Leser sind überwiegend weibliche Teenager bis Mitte zwanzig. (S. 17)

Bedient wird ein bis anhin kaum erschlossenes Lesersegment, nämlich eine junge Generation von "Schriftentfremdeten" (*moji-banare*), zu deren Beschäftigungen das Lesen von Romanen nicht gehörte. Durch die mediale Verfügbarkeit von literarischen Texten wird eine neue Zielgruppe herangezogen, welche dann von der darbindenden Verlagswelt lukrativ bedient werden kann.

Spannend ist der letzte Teil der Arbeit mit dem Titel "Handyromane als Indikator für ein sich wandelndes Literaturverständnis". Durch Einbezug des Boomphänomens der Vor-Bubble-Ära Yoshimoto Banana sowie den Handyroman der mittlerweile 89-jährigen Nonne und Schriftstellerin Setouchi Jakuchō erweitert Mauermann das Spektrum der Diskussion und verortet die aktuelle Debatte um den Handyroman in der Literaturgeschichte des späten 20. und angehenden 21. Jahrhunderts.

Mauermann liefert in ihrer Studie einen informierten Überblick über ein literarisches Phänomen in einer Zeit des rasanten technologischen Wandels. Gerade wegen dieser Geräte-Bezogenheit der Begriffs wäre eine technisch tiefer gehende Erläuterung von Interesse gewesen. Mauermanns Bericht beschränkt sich hier jedoch auf die Interaktion von Lesern und Autoren auf online-Plattformen sowie deren Strukturierung. Auf neuere Errungenschaften des Technologie-Marktes wie die boomenden Tablet-PCs wird nicht eingegangen, obwohl doch gerade diese den aktuellsten Stand der Verschmelzung von mobilem Internet und optimierten Textverarbeitungsmöglichkeiten darstellen. Vermutlich liegt der Grund darin, dass die diversen e-Books und Tablets gegenwärtig hauptsächlich zur Zweitverwertung von literarischen Texten eingesetzt werden, d.h. in Buchform erschienene Texte werden medial aufbereitet und als e-Books zum Download angeboten. Der Mediencoup von Murakami Ryū, der seinen Roman *Utau kujira* im Jahr 2010 erstmals als i-Pad-Novel lancierte, wäre zumindest eine Erwähnung wert gewesen – obwohl hier diese Fixierung auf einen einzelnen Technologie-Anbieter eine zumindest fragwürdige Liaison ist.

Handelt es sich beim Phänomen Handyroman um Kommunikationskultur oder Literatur? In ihrer Arbeit wird Mauermann nicht schlüssig und lässt diesen Punkt nach Durchsicht der kontroversen Fachliteratur offen: "Sind Handyromane eine Form der Kommunikation [...] oder eine neue Form der Literatur

[...]?“ Die Frage sei erlaubt: Handelt es sich bei literarischen Texten nicht grundsätzlich um eine Form der Kommunikation? Dieser These käme die Sichtweise von Nanasawa Kiyoshi, der beim Kulturforschungsinstitut von NHK tätig ist, entgegen. Nanasawa bezeichnet das Handy als “Ausdrucksmedium” (*hyōgen media*) (S. 51).

Mauermanns Befund, dass es sich bei den Handyromanen um eine Art populärer Ratgeber- und Aufklärungsliteratur für junge Frauen handle (S. 193), ist interessant und bietet Anknüpfungspunkte für weitere genderspezifische Forschungsfragen. Dieses jüngere Phänomen der japanischen Gegenwartsliteratur befindet sich in einem Spannungsfeld, in dem divergierende Interessen aufeinanderprallen. Zum einen der Anspruch auf Authentizität, den die zumeist jüngeren Autoren und Autorinnen der Generation Handy erfüllen mit ihrem Anspruch, eigene Gedanken und Gefühle aufrichtig auszudrücken (*riaru*). Zum anderen die ausgeklügelten Marketingmethoden des neuen e-Business, wobei e hier sowohl für elektronisch als auch für emotional steht. Der subkulturelle Touch des kreativen Dilettantismus, der den Independent-Charme der unabhängigen Autoren (*indāzu sakka*) der Handyliteratur ausmachte, ist längst nur noch Bestandteil der vermarktungstechnischen Imagepflege; im Hintergrund kontrollieren professionelle Managements, die dem etablierten Literaturmarkt angehören, die Absatzzahlen.

Mauermann präsentiert mit ihrer Untersuchung spannende Einsichten in den Handyroman als Spiegel des gegenwärtigen japanischen Literaturmarktes und vermittelt dem Leser Einblicke in einige der populärsten Titel eines Genres, dessen weitere Entwicklung zu beobachten sich lohnen wird.

Daniela Tan

MICHAELS, Axel (Hg.): *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia*. “Section I: Grammar and Morphology of Ritual”, Hg. Axel Michaels und Anand Mishra; “Section II: Ritual Discourse, Ritual Performance in China and Japan”, Hg. Lucia Dolce, Gil Raz und Katja Triplett. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010. IX, 591 pages, ISBN 978-3-447-06201-5.

Der vorliegende Titel ist der erste von fünf Tagungsbänden, in denen Beiträge zur Konferenz “Ritual Dynamics and the Science of Ritual” veröffentlicht werden, welche im Rahmen des 2002 gegründeten und von der DFG geförderten

kulturwissenschaftlichen Sonderforschungsbereiches Ritualdynamik (SFB 619) vom 29.9. bis zum 2.10.2008 in Heidelberg stattfand. In den einzelnen Beiträgen wird das Augenmerk insbesondere auf die Dynamik von Austausch und Entwicklung von Ritualen in ihren jeweiligen sozialen und kulturellen Kontexten gerichtet, wobei vier Problembereiche unterschieden werden (S. V–VI):

1. Ritualkritik ist historischer Bestandteil der traditionellen Wissensbildung und keinesfalls nur eine Errungenschaft der Moderne.
2. Rituale werden über kulturelle und historische Grenzen hinweg aus bestehenden aber auch neuen Elementen (re)konfiguriert und so bis in die Gegenwart neuen Funktionen zugeführt und entsprechend aktualisiert.
3. Die Funktion von Ritualen erschöpft sich nicht in der kollektiven Einschränkung oder gar im normativen Ausschluss alternativer Formen der symbolischen Behandlung von Wirklichkeit; vielmehr erweist sich gerade ihre syntagmatische Variabilität als produktiv, etwa wenn sie neue Interaktionsformen generiert.
4. Die transkulturelle und transnationale Rezeption von Ritualen leistet nicht erst seit der globalen Verbreitung moderner Kommunikationsmedien ihrer Herauslösung aus den hergebrachten Traditionsbezügen Vorschub.

Wegen seiner thematischen Schwerpunkte behandelt der hier besprochene Band nicht alle vier genannten Problembereiche in gleicher Gewichtung; er fokussiert auf die funktionale Dynamik und Sinnbildung von Ritualen im kulturhistorischen Kontext und lotet Möglichkeiten ihrer wissenschaftlichen Darstellung aus.

Der von Axel Michaels und Anand Mishra herausgegebene erste Teil, „Grammar and Morphology of Ritual“, thematisiert Rituale des indischen Kulturraums vor allem mit Blick auf ihre strukturelle und formale Dynamik, wobei einerseits ihre sprachähnliche Morphologie und andererseits die sprachlichen Aspekte der Praxis im Vordergrund stehen. Die wohl entschiedenste Annahme einer Sprachähnlichkeit von Ritualen stellt der Beitrag von Anand Mishra zur Diskussion: Wenn Rituale als eine spezifische Untermenge aller möglichen Handlungen betrachtet werden, analog einer beliebigen Sprache als definite Untermenge aller möglichen Äusserungen (wobei die Grammatik das konstitutive Regelwerk darstellt), können sie auch mit Bezug auf ein für sie konstitutives Regelwerk beschrieben werden. Mishra untersucht, inwiefern Pāṇinis Sanskritgrammatik als tragfähiges Modell für die systematische Darstellung von Ritualen dienen könnte, insofern ihre weitgehende inhaltliche Entleerung einem solchen Zugang im Vergleich zu anderen Grammatiken ent-

gegenzukommen scheint. Allerdings setzt auch sie eine semantisch bestimmte und daher intelligible Vorauswahl funktionaler Komponenten voraus, welche die Grammatik alleine nicht leisten kann.

Auf den Bereich der Rituale übertragen würde dies bedeuten, dass zunächst ihre grundlegenden Komponenten (z.B. bestimmte Fingergesten u.ä.) als Elemente einer definiten Menge einzelner Handlungen identifiziert werden müssten, bevor sie auf der operativen Ebene in einem Regelwerk miteinander in Beziehung gebracht und im jeweiligen Zusammenhang einer systematischen Beschreibung des betreffenden Rituals zugeführt werden könnten. Die Chance eines solchen zirkulären Zugangs bestünde darin, einigte man sich einmal auf definite Mengen konstitutiver Elemente, Rituale morphologisch und regelbasiert beschreiben zu können, und die Kombinationen ihrer Elemente etwa durch computergestützte Verfahren einer systematischen Vergleichbarkeit zu unterstellen, die im Ergebnis die Grundlage einer deskriptiven Ritualgrammatik darstellen könnte (S. 85–97). Inwiefern ein solches Unternehmen letztlich die Annahme transkulturell mehr oder weniger konstanter “anthropologischer” Elemente impliziert, hängt von den Möglichkeiten ab, über die rein strukturellen bzw. morphologischen Aspekte hinaus auch Prozesse der Sinnbildung in einem gegebenen kulturellen Kontext zu berücksichtigen. Denn: Je einfacher und allgemeiner die Elemente, desto austauschbarer sind sie. Würden also spezifische Regeln und technische Aspekte im Rahmen einer Ritualmorphologie dargestellt, bliebe der semantische Bezug doch weitgehend unbestimmt. So warnt Axel Michaels in seinem einleitenden Beitrag, “The Grammar of Rituals”, präemptiv vor einem allzu engen Verständnis des Grammatikmodells (S. 23f), ohne dabei die Annahme der Sprachähnlichkeit von Ritualen aufzugeben, wie seine Problematisierung der Unterscheidungen von Morphologie, Syntax, Pragmatik und Semantik zeigt (S. 7–28).

Demgegenüber eröffnet der Beitrag von Jan E.M. Houben, “Formal Structure and Self-referential Loops in Vedic Rituals”, eine auch für die theoretische Diskussion ausgesprochen konstruktive Alternative: Am Beispiel des Nihava-Rituals problematisiert Houben Sinnbildung als Problem von Selbstreferenzialität. Gegenüber dem Bereich zugeschriebener Bedeutung (bspw. durch Bezeichnungen, Sprechakte, die Teil des Rituals sind, Kommentare u. dgl.), welcher einzelne rituelle Handlungen unterstellt sind, richtet Houben sein Augenmerk auf jene Funktionen, welche die rituellen Handlungen syntagmatisch organisieren. Dabei ist anzuerkennen, dass (1.) bei der Unterscheidung einzelner Handlungen bereits eine Sinndimension vorausgesetzt ist, (2.) einzelne rituelle Handlungen auf andere verweisen bzw. diese voraussetzen, (3.) Ebenen der

Organisation ritueller Handlungen unterschieden werden, etwa von der einzelnen Geste bis zum Verlauf des ganzen Rituals, und (4.) seine Zweckbestimmtheit in einem gegebenen rituellen Kontext steht (S. 42). Houben problematisiert dann am Beispiel des Nihava-Rituals intra-rituelle Referenzialität als Bereich prozessualer Sinnbildung in einem formalen System, das zwischen einer kanonischen und einer performativ-pragmatischen Ebene oszilliert und dadurch auch lebensweltliche Bedeutung generiert. Im Ergebnis distanziert sich Houben von der Annahme einer sprachähnlichen Morphologie und schlägt stattdessen vor, Rituale als formale Systeme zu behandeln (S. 29–63). Folgt man seiner (nach Auffassung des Rezensenten wegweisenden) Argumentation, wären die Probleme eher mit denen der Musikwissenschaft als etwa der Linguistik vergleichbar; dies heisst jedoch nicht, das Paradigma der Sprachähnlichkeit könne gewinnbringend durch eines der Musikähnlichkeit ersetzt werden – da Musik in der Regel ein höheres Mass funktionaler Bestimmtheit und formaler Komplexität des Materials auszeichnen dürfte, und deswegen einer systematischen Analyse eher entgegenkommt.

Der Beitrag von Martin Gaenzle, “Grammar in Ritual Speech”, unterscheidet indessen eine Grammatik ritueller Rede und untersucht am Beispiel der rituellen Verwendung von Kiranti-Sprachen auffällige Parallelismen und Redundanzen etwa im Verhältnis von Nomina und Verben; das dadurch hervorgerufene semantische Gleiten erweitert den Verweischarakter und suggeriert eine quasi sprachontologische Verdichtung der rituellen Handlung (S. 141–158). Gaenzles Beitrag dürfte vor allem auch für religionsästhetische und kultur-linguistische Forschungsinteressen von Belang sein.

Die oben ausführlicher beschriebenen Ansätze stecken das methodologische Spannungsfeld ab, in dem sich die übrigen Beiträge situieren lassen: Olga Serbaeva Saraogi untersucht am Beispiel der Parallelität zweier Rituale – von denen eines der *śaiva*-Praxis angehört während das andere im Rahmen von Yoginī-Darstellungen vorkommt – den Stellenwert der beschriebenen Handlungen für die Sinnbildung: Deren Ambiguität zeigt unweigerlich die Grenzen der Annahme einer Sprachähnlichkeit auf; Serbaeva Saraogi vergleicht daher den von ihr im Detail herausgearbeiteten Prozesscharakter mit inhaltlich entleerten Programmiersprachen (S. 65–84). Axel Michaels und Johanna Buss charakterisieren indessen die Variabilität eines Hindu-Totenrituals in Newari im Verhältnis zum überlieferten Text als einen syntagmatischen Spielraum für die kreative Zusammenstellung einzelner Module aus einem definiten Inventar. Ihr Befund zeigt unter anderem, dass eine Reduktion der Ritualpraxis auf ihre Symbolfunktion irreführend sein kann (S. 99–116). Cezary Galewicz behandelt die ritu-

elle Selbstthematisierung der mündlichen Überlieferung des Veda als eine Form intensivierter Erfahrung wenn nicht kollektiver “Verkörperung” von Text, und stellt im Detail die einzelnen Muster und Kadenzen der Textbehandlung dar (S. 117–140). Johannes Bronkhorsts inhaltlich dichter und erfreulich diskursiver Beitrag problematisiert die morphologische Sprachähnlichkeit von Ritualen unter dem Aspekt holophrastischen Sprechens und holistischer Sinnbildung (S. 159–202). J.C. Heestermans thematisiert in “The Development and Impact of Ancient Indian Ritual” mit Bezug auf das *śrauta*-Ritual Identifikationsmechanismen des Opferpriesters, welche von einem Spannungsverhältnis zwischen “identifikatorischem Habitus” und “doppeltem Fokus” bestimmt werden. Damit würde eine Bivalenz von universalem Zweck und partikularem Anspruch geschaffen, welche die mit dem *dharma*-Gedanken verbundene Vorstellung universaler Einheit im rituellen Vollzug vergegenwärtigt (S. 203–214). Annette Wilkes umfangreicher Beitrag “Basic Categories of a Syntactical Approach to Rituals” thematisiert Sprachähnlichkeit mit Bezug auf Bhartrhari’s Auffassung von Syntax am Beispiel der im *Paraśurāma-kalpasūtra* gelehrtene Rituale. Die Möglichkeit von Sinnbildung wird unter Berücksichtigung emischer Unterscheidungen bestimmt, und der morphologische Reichtum der Rituale und ihrer Bestandteile herausgearbeitet (S. 215–262).

Timothy Lubin betrachtet vedische Rituale unter dem Aspekt der ritualisierten Lebensführung. Der semiotische Zugang gestattet Lubin, schlüssig auf Ähnlichkeiten zu Fragen musikalischer Form und Interpretation hinzuweisen (S. 263–274). Rich Freemans Beitrag “Pedagogy and Practice” behandelt das Verhältnis von rituelsprachlichem Handeln und Textübermittlung in der Ausbildung junger Brahmanen. Mit Bezug auf die linguistische Anthropologie fasst er Sprachähnlichkeit im Sinne einer kulturellen Pragmatik auf. Morphologie und Funktion der behandelten Rituale erschliessen sich dementsprechend im pragmatischen Kontext ihrer (bspw. inter- und metatextuellen) Verweise auf den kulturellen Rahmen, in dem sie stattfinden (S. 275–305). Die gegenwärtige Praxis vedischer Rituale thematisiert Frederick M. Smith am Beispiel des *soma*-Opferrituals und im Kontext der hinduistischen Tempelweihe (Skt. *pratiṣṭhā*), bei welcher die lokalen Gegebenheiten von grosser Bedeutung sind (S. 307–331). Der abschliessende Beitrag von Frits Staal, der den ebenso lapidaren wie feierlichen Titel “A Theory of Ritual” trägt, thematisiert die faktischen Aspekte ritueller Handlungen im Verhältnis zur gegenwärtigen Situation traditioneller Wissensbestände. Ein solcher Zugang setze, wie Staal an einer Stelle anmerkt, den Blick des “connoisseurs” (S. 348) voraus (S. 333–352). Dichte Beschreibung ist dann jenes Mittel, mit welchem ein bestimmtes Vorverständnis plausibi-

lisiert oder skeptisch hinterfragt werden kann. Dieses sollte nach Auffassung des Rezensenten vor allem im Bereich einer hermeneutisch begriffenen, selbstreflexiven Theoriebildung erfolgen, die sich ihrer Grenzen bewusst ist und kenntlich macht, was ihr Verständnis des untersuchten Gegenstandes behindert.

Der von Lucia Dolce, Gil Raz und Katja Triplett herausgegebene zweite Teil, "Ritual Discourse, Ritual Performance in China and Japan", erweitert den asienwissenschaftlichen Gegenstandsbereich auf China und Japan, freilich unter anderen Vorzeichen: So stehen hier kulturwissenschaftliche Fragestellungen im Vordergrund, Fragen der historischen Aneignung, Deutung, Repräsentation und Pragmatik von Ritualen:

Die ersten drei Beiträge sind den vorhanzeitlichen konfuzianischen Sinngebungen der Riten (Ch. *li*) und ihrer Aktualisierung in der Song-Zeit gewidmet, wobei Fragen der Bildung von hierarchischer Ordnung, Kollektividentität und emanzipatorischen Bestrebungen im Vordergrund stehen: Michael Puett thematisiert die Sinnzuschreibungen des "Liyun"-Kapitels aus dem *Liji* und zeigt, dass dessen Verfasser eine Art ritueller "Domestizierung" von Schicksalsmächten bezwecken wollten und abhängig von der Vorstellung einer universalen Einheit sozialen Zusammenhalt und Bindung an die staatliche Zentralmacht zu stärken hofften (S. 359–370). Entwicklungsgeschichtliche Aspekte von Sinngebungen diskutiert Joachim Gentz in seinem Beitrag zum konfuzianischen Trauerritual, dies vor allem auf Grundlage von exegetischen Ausführungen zu den betreffenden Kapiteln im *Yili* und *Liji*, welche eine gewisse Loslösung von den starren Abhängigkeitsverhältnissen der vorhanzeitlichen Herrschaftsordnung andeuten (S. 371–396). Christian Meyer stellt im Anschluss daran die unterschiedlichen Positionen konfuzianischer Gelehrter wie Cheng Yi und Ouyang Xiu zur Bedeutung der Riten und ihre Diskussion in der exegetischen Literatur der Song-Zeit als ein Mittel dar, konfuzianische Kollektividentität zu stiften (S. 397–406).

Die folgenden beiden Beiträge befassen sich mit der traditionellen Sinnbildung daoistischer Rituale: Gil Raz analysiert in seinem Beitrag, "Ritual Theory in Medieval Daoism" die traditionellen Auffassungen vom Verhältnis zwischen der Modularität der Ritualpraxis und ihrer Zweckgebundenheit (S. 407–424), während Julius Tsai die sich historisch daran anschliessenden Tendenzen eines Ritualpluralismus in seinem eher knappen Essay, "Mutation or Permutation? A Ritual Debate in Tang-Song Daoism" nur andeuten kann (S. 425–432). Die hier angesprochene Spannung zwischen pragmatischer Variabilität und Stabilität der (kanonischen) Überlieferung als Problem traditioneller Sinngebung wäre gerade im Hinblick auf vergleichbare buddhistische Entwicklungen und denkbare wechselseitige Einflüsse nicht nur von historischem Inter-

esse; leider findet der Buddhismus des chinesischen Mittelalters nicht einmal Erwähnung. So wird buddhistische Ritualpraxis erst in den folgenden drei japanbezogenen Beiträgen behandelt.

Lucia Dolce behandelt ausführlich das *shunie*, ein jährliches Bussritual, in welchem karmisches Verdienst öffentlich der Allgemeinheit übertragen wird. Dolce beschreibt unter anderem auf Grundlage eigener Feldforschung die gegenwärtige Ritualpraxis und untersucht die morphologische Dynamik, die normativen Sinnzuschreibungen aber auch ökonomischen Aspekte, die der wachsenden Popularität des *omizutori*-Rituals des Tōdaiji geschuldet sind (S. 433–458). Fumi Ouchi thematisiert die ritualmusikalische Handhabung von Sprache und mantrischer Rede zum Zweck der “Buddhawerdung im gegenwärtigen Leib” (Jap. *sokushin jōbutsu*). Der Vergleich exegetischer Schriften der Shingon- und Tendai-Tradition verdeutlicht die unterschiedlichen dogmatischen Auffassungen vom Abhängigkeitsverhältnis zwischen rituellem Vollzug und der damit zu bezweckenden religiösen Erfahrung. Einer Aussenperspektive stellen sich die unterschiedlichen traditionellen Auffassungen als Thematisierung von Methoden dar, mit denen bestimmte Suggestionseffekte erzielt werden sollen; die Divergenz der Innenperspektiven betrifft vor allem Fragen der “methodologischen” Ebene und ihrer “theoretischen” Reflexion in Abhängigkeit vom heilsgeschichtlichen Sinn der Praxis (S. 459–484). Katja Triplets Beitrag thematisiert im Anschluss daran einen weiteren Aspekt esoterischer Rituale, die Segenspende durch die Gottheit (Jap. *kaji*), und fokussiert auf den Glauben an rituelle Heilung von Augenkrankheiten, welcher vor allem als ein Aspekt der Bekehrungsbemühungen des Klerus in entsprechenden Wundergeschichten zum Ausdruck gebracht wurde (S. 485–499).

Abschliessend werden in vier Beiträgen allgemeinere kulturgeschichtliche Aspekte bestimmter Ritualpraxen und Ritualkritik behandelt. M. A. Butler untersucht die Instrumentalisierung ritualmagischer Praxis im Militär zur Stiftung von Kollektividentität und ihre Kritik im songzeitlichen Hof (S. 501–522). Paul S. Atkins stellt die historischen Hintergründe des Bedeutungswandels des *seppuku* von einer freiwilligen Geste heroischer Verachtung und Selbstbehauptung hin zu einer Form der Bestrafung von Angehörigen des Militärs im Japan des 15. Jahrhunderts dar (S. 523–534). Poul Andersen diskutiert den Status von Bildnissen von Gottheiten im daoistischen Ritual und warnt mit Blick auf die vielen unterschiedlichen Auffassungen innerhalb der Tradition vor ihrer pauschalisierenden Deutung als Sitz göttlicher Präsenz (S. 535–555). Benedetta Lomi schliesslich untersucht verschiedene Figuren der Sinnbildung eines buddhistischen Feuerrituals (Jap. *goma*, Skt. *homa*) zum Schutz von Pferden durch Batō Kannon.

Angesichts der hier von den Gebrauchsweisen abhängigen unterschiedlichen Bedeutungen der rituellen Praxis, lasse sich eine Dichotomie von kanonischen und vernakularen Deutungsmustern kaum aufrecht erhalten (S. 557–577).

Thematische Breite und interdisziplinäre Anlage des vorliegenden Bandes erlauben nicht nur eine weitreichende Überprüfung von Grundannahmen zu den sozialen, kulturellen und historischen Aspekten von bestimmten Ritualen, sondern auch eine kritische Reflexion der theoretischen und methodologischen Voraussetzungen ihrer wissenschaftlichen Untersuchung. Axel Michaels und Anand Mishra ist im ersten Abschnitt gelungen, Fallstudien zu durchaus disparaten Gegenstandsbereichen in einen quasi dialogischen Zusammenhang zu bringen, ein sehr anspruchsvolles und thematisch wohl fokussiertes Panoptikum wissenschaftlicher Selbstreflexion zu entfalten, das weit über das indologische Forschungsinteresse hinausweist. Problemorientiert auf die Leitfrage der Grammatizität von Ritualen werden unterschiedliche theoretische und methodologische Ansätze am konkreten Gegenstand erprobt und der Kritik unterzogen. Die Annahme einer morphologischen Sprachähnlichkeit weist auch auf ein grundlegendes Problem hin, das hier nur angedeutet werden kann: Dass Rituale intelligibel sind, hängt zunächst damit zusammen, dass sie vom sprachlichen Handeln in vielfacher Hinsicht abhängig sind. Rituale gehören keinem vor- oder ausser-sprachlichen Bereich an. Sprache ist in vielen Fällen ein wesentliches Element des rituellen Vollzugs, vor allem aber ein Mittel der Überlieferung, Deutung und nicht zuletzt wissenschaftlichen Behandlung von Ritualen. Nach Auffassung des Rezensenten können daher Rituale ohne Zwang ähnlich den Sprachspielen als formale Systeme beschrieben werden, so wie dies Houbens Beitrag exemplarisch ausführt. Problematisch ist indessen, eine Art übergeordnete, wie auch immer begriffene Grammatik als Grund nicht nur ihrer Intelligibilität sondern auch einer diesbezüglichen Wissensbildung anzunehmen; sie würde unterstellen, dass unterschiedlichen Ritualen ein gemeinsamer erfahrungsbezogener Grund eigne, den sie systematisch erschliessen könne. Unter dieser Voraussetzung liefe ritualwissenschaftliche Wissensbildung wohl auf eine Art normative Ritualgrammatik heraus, die letztlich ein Regelwerk ritueller Praxis begründete: sie verhielte sich zum einzelnen Ritual wie die Theologie zur Predigt.

Hervorzuheben wäre auch, dass im ersten Abschnitt eher die morphologischen Aspekte von Ritualen Gegenstand der Untersuchung sind, während der von Dolce, Raz und Triplett herausgegebene zweite Abschnitt bis auf einige Ausnahmen (Dolce, Ouchi, Lomi) stärker die traditionelle Reflexion ihrer Funktionen behandelt, dies weniger mit Blick auf das einzelne Ritual als

vielmehr auf historische Quellentexte, die in einer mehr oder weniger bestimmten Weise Rituale behandeln. Dabei von einer Art Ritualtheorie oder gar -kritik auszugehen ist aber nicht unproblematisch, wo der Bezug zur "Praxis" nicht mehr beobachtbar ist – sofern man die gängige Dichotomie von Theorie und Praxis überhaupt gelten lassen möchte. Dieser Einwand mag zwar trivial scheinen, charakterisiert aber einen entscheidenden Perspektivwechsel von der ritualimmanenten Sinnbildung zur Sinnbeschreibung durch die Tradition. Welche Perspektive man auch einnimmt, die semantische Dimension der Rituale bleibt weitgehend auch von den Prämissen und Interessen ihrer wissenschaftlichen Repräsentation abhängig. Ohnehin lässt sich eine historische Bedeutung auch nicht aus ihren eigenen Unterscheidungen heraus rekonstruieren und verstehen. Der vorliegende Band entfaltet diese Problematik in ihren zahlreichen Aspekten fast schon beiläufig am Fall rituellen Handelns.

Es ist kaum möglich, im Rahmen einer Rezension den einzelnen Beiträgen und ihrer Vielschichtigkeit annähernd gerecht zu werden, hinsichtlich ihrer Qualität und der Komplexität des Gegenstandes. Die editorische Sorgfalt und Gestaltung des gesamten Bandes unter Einbezug zahlreicher Abbildungen und Graphiken sprechen für sich; das Fehlen eines Registers wird durch die beiliegende CD-ROM, auf welcher der gesamte Band im pdf-Format verfügbar ist, durchaus kompensiert. Im Ganzen betrachtet ist *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia* weit mehr als eine Momentaufnahme der aktuellen ritualwissenschaftlichen Diskussion: Die Publikation eröffnet neue methodologische Perspektiven und erschliesst zugleich auch Möglichkeiten ihrer Kritik, sie behandelt formale Aspekte einzelner Rituale ebenso eingehend wie grössere kulturgeschichtliche Zusammenhänge.

Martin Lehnert

SOBIEROJ, Florian: *Arabische Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek zu München unter Einschluss einiger türkischer und persischer Handschriften*. Band 2. Arabische Handschriften Teil 9. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Band XVII. B, 9). XXIV, 565 S., 7 Farb- und 6 s/w-Abbildungen auf Kunstdrucktafeln im Anhang, ISBN 978-3-515-09774-1.

Die *Bayerische Staatsbibliothek* verfolgt das Ziel, ihre reichen, in dem im Jahr 1866 erschienen Verzeichnis Joseph Aumers noch nicht behandelten Hand-

schriften in arabischer Sprache dem akademischen Publikum zugänglich zu machen. Als Resultat dieser Bemühungen liegen inzwischen drei Bände gedruckt vor, die alle in der Reihe *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland* veröffentlicht worden sind. Während die in Band 1 (Cod. arab. 1058–1177 und 1179–1334) und Band 2 (Cod. arab. 1335–1664) aufgeführten Handschriften von F.S. bearbeitet worden sind, zeichnet K. Müller für die Beschreibung der in Band 3 behandelten Manuskripte verantwortlich (Cod. arab. 2300–2552).

Hier zu besprechen ist der von F.S. mit viel Sorgfalt und Fachkenntnis erstellte Teilband 2, der die Beschreibungen von 330 Handschriften aus dem Bestand der *Arabica* enthält, unter denen versehentlich auch einige wenige Kodizes mit Werken in persischer und türkischer Sprache eingereiht sind. Ein besonderer Abschnitt im Einleitungsteil macht auf diese nicht-arabischen Texte aufmerksam (S. IX; 2. Persische und türkische Texte). Im Gegensatz zum Vorgehen in andern VOHD-Bänden sind die Beschreibungen im vorliegenden Katalog nicht nach inhaltlichen Kriterien angeordnet, sondern folgen den Bibliothekssignaturen.

Der gut ausgebaute Indexteil gestattet allerdings einen raschen Überblick über die in den einzelnen Handschriften enthaltenen Texte. Er besteht aus insgesamt neun Teilen und verzeichnet (1.) die Werktitel in arabischer Schrift. Es folgt (2.) eine Übersicht über die Werke in Umschrift, die einerseits alphabetisch, andererseits nach Sachgebieten angeordnet ist. Die Personen (3.) und Sachen, Begriffe und Personengruppen (4.) sind in weiteren Teilen des Index zusammengestellt. Es schliessen sich Listen mit geographischen Angaben und Baulichkeiten (5.), eine Gegenüberstellung der bearbeiteten Bibliothekssignaturen und der Katalognummern (6.) sowie ein Überblick über die datierten Handschriften (7.) an. Besondere Verzeichnisse der illuminierten (8.) bzw. der illustrierten (9.) Manuskripte erleichtern dem Kunsthistoriker den Zugriff auf das für seine Fragestellungen relevante Material. Allerdings enthalten nur zwei Handschriften (Nr. 3 und 275) Illustrationen.

Die datierten Handschriften sind vornehmlich zwischen ca. 1650 und 1880 entstanden, wobei der Verfasser im Einleitungsteil (S. XIV) auf frühe Manuskripte besonders eingeht. Er macht u.a. aufmerksam auf Ibn as-Sā'ātīs (gest. 696/1296) aus dem Jahr 768/1366 datierende Kopie einer Abhandlung über ḥanafitisches Recht, deren Einband und Papier durch Wurmfrass stark gelitten haben (Cod. arab. 1477, Nr. 143). Besonders früh angefertigt worden ist auch die Abschrift der von Abū āl-Fidā' (gest. 732/1331) verfassten Weltgeschichte aus dem Jahr 759/1358 (Cod. arab. 1342, Nr. 8: *Muḥtaṣar Ta'riḥ al-bašar*). Noch deutlich älter ist ein wohl aus dem 9. Jh. n. Chr. stammendes einzelnes Perga-

mentblatt aus dem Koran in kufischer Schrift (Typus D gemäss F. Déroches Klassifizierung; Cod. arab. 1341, Nr. 7).

Im Einleitungsteil macht F.S. überdies auf weitere Handschriften aufmerksam, die ihm als besonders beachtenswert erscheinen, da es sich entweder um Autographen oder in zeitlicher Nähe zum Verfasser entstandene Manuskripte (5a, S. XIVf.: A), um Kodizes mit selten bezeugten Texten (5b, S. XV–XVIII: B) oder um Handschriften mit Buchschmuck (5c, S. XVIII: C) handelt.

[A] Hier sei hingewiesen auf *Šarḥ at-Taḥrīr fī ʾāl-uṣūl*, einen Kommentar zu einem Werk über ḥanafitisches Recht, das dessen Verfasser Ibn Amīr al-Ḥāḡḡ (gest. 879/1474) sechs Jahre vor seinem Tod angefertigt hatte (Cod. arab. 1348, Nr. 14). Ausserdem geht F.S. auf verschiedene Unikate im bearbeiteten Bestand ein, wozu eine Enzyklopädie der Wissenschaften mit dem Titel *Ḥasanāt al-muḥsinīn* gehört, die ein nicht genauer identifizierter Verfasser namens Muḥammad b. Aḥmad im Jahr 1158/1745 beendet hat (Cod. arab. 1618, Nr. 284). Bei einer vom auch als Verfasser eigener Werke bekannten Ḥalīl Muḥammad Ġunaym al-Ġanāʾinī (gest. 1346/1928) angefertigten Abschrift aus dem Jahr 1327/1909 handelt es sich um eine Abhandlung über die nasalisierende Aussprache bestimmter Ausdrücke bei der Koranrezitation. Ob die von F.S. mit Vorbehalten vorgeschlagene Identifizierung von deren Verfasser mit dem im Jahr 1313/1895–96 verstorbenen Muḥammad al-Mutawallī zutrifft, scheint allerdings fraglich, wurde das Werk selbst gemäss Angaben im Text doch bereits im Jahr 1238/1822 beendet (Cod. arab. 1519, Nr. 176).

[B] Unter den Kodizes mit selten bezeugten Texten macht F.S. auf eine siebenteilige sufische Sammelhandschrift aufmerksam (Cod. arab. 1596, Nr. 262), die Abhandlungen von Quṣayrī (gest. 465/1072, Verfasser der *Risāla*), vom Ibn ʿArabī-Exegeten al-Ġanādī sowie von weiteren Mystikern enthält. F.S. nahm seine Entdeckung der selten bezeugten Abschrift von Quṣayrīs Schrift *ʿUyūn al-aḡwiba fī funūn al-asʾila* (Teil 5) als Anlass, dazu einen Aufsatz und eine kritische Edition vorzubereiten. Besondere Beachtung erhält auch ein selten bezeugter Korankommentar Ibn al-Ġawzīs (gest. 597/1200) mit dem Titel *Kitāb al-Ḥadāʾiq li-ahl al-ḥaqāʾiq* (Cod. arab. 1534, Nr. 200), den F.S. im Beschreibungsteil im Rahmen einer kleineren Studie ausführlich behandelt. In seinen einleitenden Ausführungen macht F.S. verdienstvollerweise ausserdem auf Fragestellungen aufmerksam, die für Aspekte der Gelehrtenkultur im islamischen Kulturraum relevant sind (z.B. Zusammenstellung von Handschriften mit *iḡāza*-Vermerken; Hinweise auf das System der Bücherausleihe in den Bibliotheken arabischer Hochschulen; siehe S. XVIf.). Um ein unter soziologischen Gesichtspunkten interessantes Werk handelt es sich bei Cod. arab. 1615 (Nr.

281), in dem Prophetentraditionen über das Verhalten beim Verlust eines eigenen Kindes und in weiteren Notlagen zusammengestellt sind. Der Kodex enthält auch Einträge, in denen ein Vorbesitzer den Tod von Angehörigen während einer Pestepidemie beklagt, die im Jahr 1130/1717–18 in Ägypten wütete.

[C] Unter den illustrierten und illuminierten Handschriften hebt F.S. einen Mitte des 19. Jh. entstandenen Kodex über Feierlichkeiten in Erinnerung an Muḥammads Geburtstag mit dem Titel *al-Mawlūd aš-šarīf* hervor (Cod. arab. 1336, Nr. 2; vgl. Abb. 4 im Tafelteil). Als wichtig bezeichnet der Verfasser des Katalogs ausserdem eine prachtvoll illuminierte Handschrift mit Būšīrīs *Qaṣīdat al-Burda*, die gemäss einem dem Kodex beiliegenden Zettel vom Kalligraphen Ḥāfiẓ Baḥtāwar Ḥān angefertigt worden ist, der in der ersten Hälfte des 18. Jh. in Indien wirkte (vgl. Abb. 3 im Tafelteil). Der Tafelteil vermittelt neben diesen beiden Beispielen auch einen Eindruck von weiteren Kodizes im bearbeiteten Bestand. Angesichts der Vielfältigkeit der beschriebenen Sammlung hätte der Abbildungsteil gern etwas umfassender ausfallen dürfen.

Während die bisherigen Bemerkungen in erster Linie inhaltliche Aspekte der beschriebenen Kodizes hervorheben, macht F.S. auch auf weitere Besonderheiten der Sammlung aufmerksam.

Er schenkt der Provenienz und dem Erwerb der Handschriften (3; S. IX–XIII) eingehend Beachtung und weist auf Gruppen von Kodizes hin, die aus der Sammlung bekannter Gelehrter stammen. Er erwähnt u.a. al-Ḥāfiẓ Ḥusnī Qawālawī, der in der zweiten Hälfte des 19. Jh. lebte und aus dem zwischen Saloniki und Alexandropolis in Mazedonien gelegenen Ort Qawāla (Kavala) stammt. Ihm gehörten die Handschriften Nr. 226, 240, 242, 251–253, wie sich aus teilweise schwer zu entziffernden Besitzerstempeln ergibt. Bei andern Kodizes handelt es sich um Hochschulschriften mit Texten zu Dogmatik, Physik und Metaphysik, Grammatik und Rhetorik; sie entstammen dem Vorbesitz eines gewissen Muḥammad Sa‘īd Ibrāhīm, der sich allerdings nicht identifizieren liess (Nr. 18, 38, 45, 65). Weitere Manuskripte stammen aus den Bibliotheken verschiedener Sufiorden. Dazu zählt eine Biographie über den Gründer des Naqšbandiyya-Ordens, die von Ibn ‘Allān aṣ-Ṣiddīqī al-‘Alawī al-Makkī (gest. 1033/1624) verfasst wurde und unter dem Titel *Manāqib Bahā’ ad-Dīn an-Naqšbandī* bekannt ist. Sie stammt aus der Bibliothek des Naqšbandī-Šayḥ und Autors Muḥammad b. ‘Abdallāh al-Ḥānī aš-Šāfi‘ī al-Ḥālīdī, der eine wichtige Rolle bei der Verbreitung des von Abū ‘Āl-Bahā’ Dīyā’ ad-Dīn Ḥālīd (gest. 1242/1827) gegründeten Ḥālidiyya-Ordens in Syrien spielte. Weitere Handschriften stammen aus dem Ḥalwatiyya-Orden.

In besonderen Abschnitten geht F.S. überdies auf Handschriften ein, die Angaben zum Entstehungsprozess und zu Sammelbänden enthalten (6, S. XVIIIff.). Er weist auf Fälschungen hin (7, S. XIXf.), wobei er dabei v.a. an Werke denkt, die später durch westliche Händler mit irreführenden Angaben in englischer und französischer Sprache zu ihrem Inhalt versehen worden sind, um sie für potentielle Käufer attraktiver erscheinen zu lassen (Nr. 13, 15, 19, 115; 64, 83). Ausserdem erwähnt F.S. Handschriften der Kommentarliteratur (8, S. XXf.), Dubletten (9, S. XXI) und mehrbändige Werke (10, S. XXII) in je besonderen Abschnitten. Abschliessend äussert er sich zur im Beschreibungsteil beachteten Methodik (11, S. XXIII). Er erfasst bei der Bearbeitung der Handschriften die im Rahmen der *Katalogisierung der orientalischen Handschriften* üblichen Kategorien, wie auch aus den einzelnen mit grosser Sorgfalt erstellten Katalogisaten ersichtlich ist. Vor diesem Hintergrund ist erstaunlich, dass im vorliegenden Band der Kürze halber auf die Charakterisierung des Papiers verzichtet wurde. Trotz diesem Einwand, der wohl auch auf Sparmassnahmen zurückzuführen ist, bleibt aber festzuhalten, dass F.S. mit seinem Katalog ein sehr gelungenes Werk vorlegt, das dem Benutzer die reichen Bestände der *Bayerischen Staatsbibliothek* in adäquater Weise zugänglich macht.

Tobias Nünlist

