

Bücherbesprechungen = Comptes rendus

Autor(en): **[s.n.]**

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **11 (1957-1958)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BÜCHERBESPRECHUNGEN · COMPTES RENDUS

TITUS BURCKHARDT, *Vom Sufitum. Einführung in die Mystik des Islams*. 131 S. München-Planegg, Otto-Wilhelm-Barth-Verlag GmbH, 1953.

Das handliche Büchlein, in dem uns Burckhardt eine Einführung in die Sufik bietet, unterscheidet sich von einer erwarteten geschichtlichen Darstellung durch die Zielsetzung: es will dem modernen Europäer einen Zugang zu den Wahrheiten der islamischen Mystik eröffnen. Zu diesem Zweck bedient sich der Verfasser der mystischen Philosophie des Ibn 'Arabī (gest. 1240) und des Dschilī (gest. 1428), deren System zwar eine besondere Ausprägung der Sufik darstellt, aber tatsächlich das spätere mystische Denken des Islams weitgehend beherrscht hat und in Kreisen gewisser «übergetreter» Europäer sogar im Abendland eine Heim- und Pflegestätte gefunden hat. Burckhardt bleibt daher auch nicht bei einer schlichten Nachzeichnung der Theorie der beiden genannten Sufis stehen, sondern versucht ihre Spekulationen durch eigene Überlegungen über sich selbst hinauszuführen, zu begründen und dem Leser verständlich zu machen. Das Unternehmen imponiert durch seine Geschlossenheit und Sachlichkeit sowie durch den sittlichen Ernst und die positive Einstellung des Verfassers zu den Bemühungen der sufischen Denker. Man mag zu der Abwertung, die eine rein geschichtliche Aufarbeitung solcher Themen in den Augen Burckhardts verdient, stehen, wie man will: die Behandlung, die er der Sache angedeihen läßt, wirft Licht auf manches, was sonst nicht in Erscheinung zu treten pflegt und in seinem Sinngehalt und in seiner logischen Richtigkeit allzu lang verkannt worden ist; seine Haltung scheint mir ebenso berechtigt zu sein wie im Schoß der katholischen Kirche die eines Thomisten. F. MEIER

RUDI PARET, *Symbolik des Islam*. Symbolik der Religionen, herausgegeben von Ferdinand Herrmann. 96 Seiten. Stuttgart, Verlag Anton Hiersemann, 1958.

Der einfache Monotheismus, ein genereller Zug ins Abstrakte, das grundsätzliche Fehlen von Mythos und Mysterium im Islam bedingen die allgemein geringe Bedeutung der Symbolik in seinem Glaubensbereich. Diese Tatsache hatte R. P. von Anfang an im Auge, denn er hätte den vorgelegten Stoff mit «Symbolik im Islam» oder mit «Betrachtungen über die Bedeutung der Symbolik im Bereich der islamischen Welt» (S. 9) betiteln wollen. Trotzdem in der Lehre Mohammeds ein wesenhafter Mangel an Symbolik besteht, gelingt es R. P., ihrem Gehalt nachzugehen, der unter den Muslimen in den verschiedenartigsten Formen sich erhalten hat. Seine Ergebnisse weiß R. P. einem allgemein interessierten Leserkreis klar zusammengefaßt und

meisterhaft darzustellen. Dabei kommen allgemeingültige Kultformen im Bereich des Islam, wie die täglichen Gebete oder die Pilgerfahrt nach Mekka, in gleicher Weise wie die speziellen Zeremonielle der Derwischorden, die volkstümliche Heiligenverehrung oder die Friedhofbräuche auf ihren Symbolgehalt zur Beschreibung. Gewiß wären da und dort noch einige Beispiele zu ergänzen oder vielleicht andere Deutungen zu erwägen, aber R. P. versucht stets die nicht- bzw. vorislamischen Elemente in der Sinnauslegung der Muslime zu verstehen, was ihm besonders bei der Darstellung der schiitischen Passionsfeiern Irans sehr eindringlich gelingt (S. 72 f.). Im letzten Kapitel werden kurz einige Erscheinungsformen der islamischen Magie und des islamischen Aberglaubens auf ihren Symbolwert hin geprüft, der in den meisten Fällen – so auch in der Zahlen- und Farbensymbolik – gewiß nicht mehr als spezifisch islamisch zu bezeichnen ist. Doch das Amulettwesen und die magischen Quadrate haben bis in die Gegenwart unter den Muslimen große Bedeutung bewahrt und belegen die Fähigkeit des volkstümlichen Islam, fremdes Gedankengut zu assimilieren. Dabei zeigt sich auch hier, wie eingangs schon angedeutet, ein Hang zum Abstrakten, auch in dieser Form, die viel unvollendeter ist, als sie «in den arabischen Schriftbändern und Linienmustern einer Moscheedekoration bis zur höchsten Vollendung» (S. 92) entwickelt erscheint. Liegt nicht das Wesentliche der muslimischen Symbolik gerade im Abstrakten? Sind nicht, darüber hinaus, viele Kulturererscheinungen des Islam ganz allgemein nur so zu deuten?

Die gehaltvolle Studie von R. P. wird mit einem ideologisch sorgsam durchdachten Register abgeschlossen, das ein rasches Auffinden irgendeines darin erwähnten Problems ermöglicht. Gilt die Schrift auch einem weiteren Publikum, so ist sie dem Fachmann gewiß nicht minder willkommen.

C. E. DUBLER

Die erste abendländische Sanskrit-Grammatik des P. Heinrich Roth SJ. Die merkwürdigen Schicksale eines verschollenen Manuskripts. Von Staatsbibliothekar Dr. BRUNO ZIMMEL. 22 S. Mödling bei Wien, Missionsdruckerei St. Gabriel, 1957.

Die ersten Angaben über die Devanâgarî-Schrift finden sich in Athanasius Kirchers «China illustrata» von 1667, wo auch eine kurze Textprobe abgedruckt ist. Kircher verdankte die Unterlagen dazu dem Indienmissionar P. Heinrich Roth, der im Jahre 1664 in Rom weilte und ihm diese Proben der Sanskrit-Schrift zur Verfügung stellte. Roth hatte während seines Aufenthaltes in Goa und Agra in mehrjähriger Arbeit eine vollständige Grammatik des Sanskrit zusammengestellt und sie mit sich nach Rom gebracht. Er war überzeugt, daß eine erfolgreiche Missionstätigkeit in Indien mit der Bekehrung der Brahmanenkaste beginnen müsse – ein wohl schon damals ebenso fruchtloses Unternehmen wie heute –, und daß die Voraussetzung dazu die

Erlernung ihrer heiligen Sprache und die Kenntnis ihrer religiösen Schriften sei. Neben seiner Grammatik verfaßte er dann auch ein Werk über die Philosophie und Religion der Brahmanen. Kircher erkannte sogleich die große Bedeutung von Roths Grammatik und erklärte ihre Veröffentlichung für höchst wünschenswert, um so mehr als es sehr schwer sei, die Kenntnis dieser Sprache zu erlangen, da es kaum jemand gebe, der Unterricht in derselben erteile, auch nicht um Geld. Roth hatte Gelegenheit, sein Manuskript Kaiser Leopold I. vorzulegen, der sich lebhaft dafür interessierte; aber eine Drucklegung war in Abwesenheit des Verfassers, der sich neuerdings auf eine Missionsreise begab, nicht durchführbar und unterblieb in der Folge gänzlich. Das Manuskript blieb trotz verschiedener Angaben über seinen Verbleib verschollen, und auch die überaus sorgfältigen Nachforschungen Zimmels haben seine Wiederauffindung nicht ermöglicht, doch immerhin wertvolle Hinweise dafür gegeben, an welcher Stelle es allenfalls einmal zutage treten könnte; einer der letzten, die es in Händen hatten, war der gelehrte spanische Jesuit Lorenzo Hervás, der es in der Bibliothek des Collegio Romano auffand und in seinem Werke «Catalogo de las lenguas de las naciones conocidas» ausführlich besprach; vielleicht könnten genauere Erkundungen in der Geschichte dieser Bibliothek zur Wiederauffindung der Handschrift führen, die auf alle Fälle einen Ehrenplatz in der Geschichte der Sanskrit-Philologie einnehmen würde.

E. ABEGG

Hymnes spéculatifs du Véda. Traduits du sanskrit et annotés par LOUIS RENOU. Connaissance de l'Orient. Collection UNESCO d'œuvres représentatives. XIV, 276 p. 8°. Paris, Gallimard, 1956 (2^e éd.).

Toute science doit tâcher de rendre accessibles les résultats de recherches minutieuses à un public intéressé qui dépasse le cercle restreint des spécialistes. C'est pourquoi la traduction des «Hymnes spéculatifs du Véda» répond à un besoin profond. Et qui en aurait été plus qualifié que M. Louis Renou? L'éminent indianiste de Paris nous présente dans cet ouvrage 51 hymnes tirés du *R̥g-Veda* et de l'*Atharva-Veda*, c'est-à-dire des monuments littéraires les plus anciens de l'Inde. Ce sont des recueils religieux contenant des spéculations principalement d'ordre rituel et magique. Aussi le traducteur peut-il affirmer que «le Sacrifice (sanglant), somme des manifestations du culte, a été conçu comme le siège de la création du cosmos; mieux que le siège, comme la force qui a mis en branle cette création» (Introduction, p. 10). En même temps, la magie «fournissait justement l'élan qui permettait le transfert des phénomènes d'un clavier à un autre, une manière de transsubstantiation» (id.).

M. Louis Renou décèle les connexions secrètes entre ces hymnes et les systèmes philosophiques postérieurs, en particulier le *Vedānta* et le *Sāṃkhya*. Ses notes et ré-

férences montrent que « les *Upaniṣad*, qui annoncent le *Vedānta* classique, sont toutes imprégnées de l'antique spéculation, qu'elles approfondissent et intériorisent sans en rien laisser pour ainsi dire d'inexploité, d'inexploré » (p. 13). Cette influence est surtout mise en évidence par les hymnes de l'*Atharva-Veda*, où le *brahman* comme hypostase cosmique et l'*ātman* comme Soi universel figurent déjà – dans deux ou trois passages – en leur pleine vertu métaphysique (p. 10). De même le thème du Géant primitif (RV 10, 90) constitue le lien majeur entre le *Veda* et la philosophie *Sāṃkhya*. Les membres dispersés de ce Géant (*puruṣa*, « homme »), immolé au cours d'un vaste sacrifice, donnent naissance, par des séries évolutives, au monde différencié. C'est ainsi que le « védisme s'affirmait en somme comme une ébauche de *Sāṃkhya* » (p. 12). A côté de ces conceptions proprement spéculatives, cette anthologie a recueilli des poésies qui jettent une vive lumière sur des données eschatologiques, sur des valeurs éthiques et même artistiques (voir le magnifique hymne à la terre, AV 12, 1).

Quant à la traduction, la rigueur philologique de M. L. Renou ne le cède en rien à l'expressivité de son style vigoureux et sobre. Il est intéressant de noter qu'il tient pour le mot *ṛta* l'acception traditionnelle d'*ordre* (contre Lüders qui le traduit par « vérité »). En général il ne croit pas à une interprétation unilatérale du *Veda*, « car des valeurs secondes, implicites, strictement injustifiables, viennent fréquemment interférer avec les acceptions primaires, nous obligeant à imaginer une interprétation à deux ou plusieurs niveaux » (p. 7). Dans un autre ouvrage, l'auteur a exprimé la même idée en affirmant que « traduire le *Veda* n'est pas nécessairement le trahir ; c'est sûrement le réduire » (*Etudes védiques et pāṇinéennes*, I, Paris 1955, p. 22).

Voici comme exemple deux strophes d'un hymne (RV 10, 136) qui décrit l'ascète chevelu, le précurseur des moines, religieux itinérants et *yogin*, qui ont laissé l'empreinte de leur ferveur mystique sur la pensée philosophique de l'Inde (p. 131).

1. Le Chevelu (porte) le feu, le Chevelu (porte) le philtre,
le Chevelu porte le Ciel et la Terre.
Le Chevelu est le soleil (qui permet) de voir l'univers,
le Chevelu s'appelle lumière, celle que voici.
2. Ceinturés de vent, les ascètes
sont vêtus de brunes souillures.
Ils suivent la fougue du vent,
dès que les dieux sont entrés en eux.

Cette traduction appelle un commentaire que l'auteur nous donne dans des notes précieuses, bien que sommaires. Après un bref résumé de chaque hymne, les noms de divinités, les termes techniques et les passages difficiles sont expliqués. L'accent est avant tout mis sur le rapport entre les hymnes et les *Upaniṣad*. En effet le mot

même d'*upaniṣad* ne signifie pas autre chose qu'«équivalence ésotérique». Et ce principe se trouve déjà dans le Veda. «On devient précisément la chose qu'on adore (ou, avec le sens ancien d'*upāste*, la chose au sujet de laquelle on formule une Corrélation, une Equivalence» (p. 264/65). Ajoutons que M. L. Renou a publié récemment dans ses *Etudes védiques et pāṇinéennes*, II, p. 55 ss. une analyse pénétrante de quelques hymnes spéculatifs.

L'ouvrage que voici se recommande en somme comme la plus belle introduction à la philosophie indienne. P. HORSCH

WOLFGANG BINDED, *Tabu. Die magische Welt und wir*. 8°, 144 p., 5 pl. h.-t.; Berne, P. Haupt, 1954.

Deux notions servent d'axes à ce livre : *tabou* et *mana*. Par le terme polynésien de *tabou*, les ethnographes désignent, on le sait, la condition d'un objet, d'un acte ou d'un être porteur d'une force qui le rend sacré et en interdit le contact au profane. Le tabou est provisoire (ainsi à Madagascar celui des premiers chevaux importés dans l'île) ou permanent, comme celui, p. ex., de la personne royale. Frazer, Webster, Radcliffe-Brown et d'autres¹ ont montré la richesse morphologique de ce phénomène qui intéresse aussi, largement, le vocabulaire². Quant au *mana*, concept mélanésien, c'est, selon la définition précise de M. Eliade, la «force mystérieuse et active que possèdent certains individus et généralement les âmes des morts et tous les esprits» (o. c. p. 30); ainsi les Anglais ont asservi les Maoris parce que leur *mana* était le plus fort, etc.

Comme l'indique le titre de son essai, M. B. veut montrer que les manifestations magiques observées dans les sociétés archaïques trouvent leur équivalent jusque dans l'époque moderne. C'est que la «Urfrage» reste la même, à savoir «die nach der Vergänglichkeit des Daseins, nach dem ungreifbaren und zu immer neuer Beruhigung führenden Gegensatz des objektiv Bleibenden und des subjektiv Dahinschwindenden» (p. 8). Des exemples empruntés à l'ethnographie, au folklore et à l'histoire montrent ainsi que «das Tabu-Bewußtsein ist Wissen von der Existenz des Überzeitlichen, von der Instanz, die höher als alle Dämonie ist. Tabu-Bewußtsein ist aus Dämonie entstanden und so charakteristisch für alle irdische Dämonie. Aber es ist Streben über sie hinaus, das heißt: Streben zur Harmonie» (p. 82). L'exposé ressortit surtout à la «magische Psychologie» (titre du chapitre 3) et l'on ne s'étonnera pas d'y voir Freud cité avec Wundt ou Frobenius. M. B. s'attache particulièrement au tabou du roi, à son *mana* auquel peut succéder le «Führer-Mana» lorsque

1. J. G. Frazer, *Le Rameau d'or* III, Paris 1927; H. Webster, *Taboo — A sociological study*, Stanford Univ. 1942; D. R. Radcliffe-Brown, *Tabu*, Cambridge 1940, etc. Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, p. 26 ss. (avec la bibliographie, p. 44-46).

2. W. Havers, *Neuere Literatur zum Sprachtabu*, Vienne 1945.

«das Bewußtsein von der Aufgabe des Königs nicht mehr im Volke verwurzelt ist» (p. 83); et quand, par «Absetzung des objektiven und Einsetzung des subjektiven Dämons» (p. 87), le «Führer-Mana» devient lui-même tabou, l'usurpateur peut accéder à la royauté (les cas de Bonaparte et de Hitler illustrent ces diverses phases). Le *mana* a aussi pour support l'argent et le fétichisme permanent qui en résulte affirme la réalité d'un «Gesetz der Erhaltung der Magie» (p. 92). Bref, les manifestations sont nombreuses, qui montrent que la démonie moderne a les mêmes racines que la démonie dite primitive, et partout, toujours, on assiste au même effort de l'homme pour atteindre, à travers elle, la «göttliche erlösende Harmonie».

M. B. ne craint pas les rapprochements inattendus (ainsi Gilgamesh lui rappelle le harpiste égyptien et Schubert), ce qui ne va pas toujours sans confusions : il identifie hardiment Cyrus et le génie ailé de Pasargade, ou conclut ses propos sur l'Assyrie et la Babylonie par : «Übrigens sind neuerdings enge Zusammenhänge zwischen hethitischer und altgriechischer Ur-Mythologie aufgedeckt worden» (p. 123). Que viennent faire ici les Hittites et quelles sont ces liaisons mythologiques ?

Mais plus que de telles approximations, qui sont nombreuses, inquiète ici le constant recours au *tabou* et au *mana* à l'aide de quoi on a cru pouvoir tout expliquer, y compris la religion romaine ! En réalité la force du *mana* «n'est partout la même que parce qu'on ne peut rien en dire», elle est «éparse, sans contour propre et prête à s'enfermer dans tous les contours», a justement noté G. Dumézil³ qui a fait, dans une série d'ouvrages capitaux, justice de cette pseudo-uniformité. Les ressemblances que l'on constate, si évidentes soient-elles, ne sauraient permettre de conclure à l'identité d'origine et d'évolution. On se gardera de l'oublier en lisant, non sans profit, les méditations que nous propose W. Binde sur la genèse du monde moderne.

G. REDARD

3. Préface à l'ouvrage cité de M. Eliade, p. 5.