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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 15 (1962)

Heft: 3-4

Buchbesprechung: Bücherbesprechungen = Comptes rendus

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

BÜCHERBESPRECHUNGEN · COMPTES RENDUS

M. ÇAGATAY ULUÇAY, *18 ve 19. yüzyıllarda Saruhan'da eşkiyalık ve halk hareketleri.* [Räubertum und Volksbewegungen in Saruhan im 18. und 19. Jahrhundert]. XVI + 310 SS., 8°. Istanbul, Berksoy Basimevi, 1955.

Saruhan war ein türkmenischer Fürst, der zu Beginn des 14. Jahrhunderts in Anatolien ein Gebiet eroberte, das ungefähr dem antiken Lydien entsprach. Es wurde bis in neueste Zeit nach ihm benannt; erst 1927 erhielt die Provinz Saruhan den Namen ihrer Hauptstadt Manisa. Seit 1410 gehörte Saruhan zum Osmanischen Reiche und wurde bis 1594 jeweils von Prinzen aus dem Herrscherhause als Statthaltern verwaltet. Von da an erhielten es meist hohe Beamte als arpalık («Gerstengeld»), das heißt als Gehaltszulage verliehen; sie ließen es in der Regel durch Beauftragte verwalten, nicht zum Vorteil des Landes. Zur selben Zeit begannen langjährige Kriege gegen den Kaiser und gegen Persien die Kräfte des Reiches dermaßen in Anspruch zu nehmen, daß die Regierung ihre Autorität im Innern des Reiches nicht mehr durchsetzen konnte. Weitreichende und langdauernde Aufstände brachen aus. Uluçay hat diese Zustände in einem früheren Buche (XVII. asırda Saruhan'da eşkiyalık ve halk hareketleri; Manisa 1944) geschildert. Beide Bücher müssen sich, weil zeitgenössische Lokalchroniken fehlen, in der Hauptsache auf die Protokollbücher der Gerichte stützen, deren grundlegende Bedeutung für die Lokalgeschichte der Verfasser in einem Aufsatze der turkologischen Zeitschrift Türkiyat Mecmuası (Band 10, 1953) dargelegt hat. Die Protokolle von Manisa, deren ältestes von 953/1546 stammt, sind nach denen von Bursa die reichhaltigsten in Westanatolien; in ihnen spiegelt sich das Leben nicht nur Jahr um Jahr, sondern Tag um Tag.

Für den Verfall der staatlichen Autorität und ihren Ersatz durch illegale Gewalten ist es bezeichnend, daß bekannte Aufrührer wie Kara Yazıcı oder Kalenderoğlu, beide zu Anfang des 17. Jahrhunderts mächtig, zuerst Beamte und Offiziere waren und erst nachträglich zu Rebellen wurden, wie denn auch umgekehrt die Regierung ihnen, um sie für staatliche Ordnung wieder zu gewinnen, Statthalterposten anbot, bei Kalenderoğlu allerdings mit dem Erfolg, daß der Kadi von Ankara ihm die Anerkennung verweigerte, worauf er nach Persien floh. Im 18. Jahrhundert setzte die Regierung Inspektoren zur Bekämpfung des Räuberwesens ein, die sich freilich mancherorts als Plage erwiesen, weil sie mit 1000 Mann und mehr im Lande herumzogen, so daß es vorkam, daß man ihnen ein Geldgeschenk zukommen ließ, um von einer Inspektion verschont zu bleiben. Die Unsicherheit führte zu Wanderbewegungen; aus dem Jahre 1022 = 1613/14 ist eine Verfügung erhalten, welche Leuten aus Erzurum, Sivas und Maraş, also aus weit entfernten Gebieten, Rückkehr in ihre Heimat befiehlt. Sie wurde nur teilweise befolgt.

Die Städter hatten unter den unsicheren Zuständen weniger zu leiden als die Bauern, die gewisse Artikel unbedingt in der Stadt kaufen und, wenn sie in Schulden gerieten, Geld zu Wucherzinsen (bis 50% und darüber) aufnehmen mußten. Städter waren auch in der Lage, frühere Lehensgüter zu übernehmen und nach dem großen Kriege in Ungarn (1683–1699) der Regierung Geld zu leihen. In Manisa war um die Mitte des 18. Jahrhunderts der Stammvater der berühmten Familie Karaosmanoğlu, Hacı Mustafa Ağa, sowohl Vertreter des Provinzstatthalters (mütesellim) als Steuerpächter (mültezim). 1754 mußte ihn die Regierung köpfen lassen, weil schwere Klagen über Bedrückung eingegangen waren, aber drei Jahre später hatte sein Sohn Ataullah wieder dieselben Ämter inne und die Familie wurde später die erste in ganz Westanatolien. Erst der große Reformsultan Mahmud II. (1808–1839) hat allmählich die Macht der lokalen Potentaten – die übrigens ihre Gebiete zum Teil gut verwalteten – gebrochen. Aber die Furcht des Volkes, daß die ihm vorgesetzte Gewalt mißbraucht werden könnte, blieb noch lange lebendig, obschon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Räuber zu vereinzelten Erscheinungen wurden und nur der in Aydın lebende Stamm der Zeybek sich gelegentlich durch Einfälle in Saruhan bemerkbar machte.

Das Werk von M. Çagatay Uluçay stellt eine sehr wertvolle Bereicherung der Literatur zur türkischen Geschichte dar. L. FORRER

The History of the World-Conqueror, by ʿALA AD-DIN ʿATA-MALIK JUVAINI, translated from the text of Mirza Muhammed Qazvini by John Andrew Boyle, Ph.D. 2 vols. XLV + 763 SS., 8°. Manchester University Press, 1958.

Die Familie Ǧovainī führt ihren Namen nach dem Bezirke Ǧovain (heute Ǧagatai) nordwestlich Nīšāpūr in Persien. In Āzādvār, der Hauptstadt dieses Bezirkes, war Ǧovainī, sehr wahrscheinlich 1226, geboren worden. Er entstammte einer alten persischen Beamtenfamilie; sein Großvater war ṣāheb dīvān (Finanzminister) im Dienste des Ḫōrezmšāh Moḥammad gewesen, sein Vater hatte dieselbe Stellung beim Statthalter von Ḫōrasān und Māzandarān inne und begleitete dessen Beauftragten zum Groß-Chan Ögedei. Als er zum zweiten Male nach der mongolischen Hauptstadt reiste, nahm er seinen 22jährigen Sohn, unseren Chronisten, mit. Bei einem zweiten Aufenthalte in Karakorum, 1252–1253, wurde Ǧovainī von Freunden gebeten, eine Chronik zu schreiben, die er «Ǧovainī's Geschichte des Welteroberers» nannte (1, 10). Er tat das, obschon er darüber klagt, daß er, entgegen dem Rate seines Vaters, es versäumt habe, nach Wissen zu streben, und statt dessen schon mit weniger als 20 Jahren in den Dienst der Verwaltung (dīvān) getreten sei. Der gepflegte Stil des Werkes, das J. A. Boyle gewissenhaft und geschmackvoll übersetzt hat, zeigt, daß es mit dieser Bildung nicht so schlimm bestellt gewesen sein kann, auch wenn wir damit rechnen müssen, daß tüchtige Sekretäre ihm ge-

holfen haben mögen, und daß er von den vielen arabischen und persischen Zitaten und von den eigenen Versen das eine oder andere ihnen verdanken könnte; jedenfalls hat schon Ibn aṭ-Ṭiḳṭaḳā, der Sohn eines seiner Feinde, Ǧovainī als feingebildeten Mann gelobt. Mit mehr Recht klagt Ǧovainī darüber, daß ihm seine Geschäfte nur seltene Stunden für seine Arbeit an der Chronik übrig ließen; daraus erklärt sich, daß sich in seinem Werke flagrante Widersprüche finden, und daß er zum Beispiel an einer Stelle sagt, ein Gegenstand sei in einem früheren Kapitel behandelt worden, während sich in Wirklichkeit nur in einem späteren ein Hinweis findet. Trotzdem ist die «Geschichte des Welteroberers», die außer den Mongolen (bis zu ihrem Siege über die Assassinen) auch das Haus Ḫōrezmšāh behandelt, für uns eine Geschichtsquelle ersten Ranges. Sie beruht teilweise auf schriftlichen Quellen, teilweise aber auf mündlichen; so beruft sich Ǧovainī gelegentlich (1, 170) auf eine Erzählung seines Vaters oder (1, 39) auf glaubwürdige Mongolen. Er schildert offen die schrecklichen Verheerungen, welche die Mongolen angerichtet haben. Er meint sogar (1, 97), die Bevölkerung in Ḫorasān und im ʿIrāḳ werde bis zum Jüngsten Gerichte nicht mehr auch nur den zehnten Teil der früheren erreichen; besser war es im Gebiete von Boḫārā und Samarḳand bestellt, wo Ǧingīzḫān nur eine einmalige Plünderung zugelassen hatte und die einstige Blüte im Jahre 658 = 1259/60 fast, in einzelnen Teilen sogar völlig erreicht worden war[1]. Aber die Folgen der Invasion auf die geistige Moral und Kultur waren, fand Ǧovainī, verheerend; er zitiert eine Ḳaṣīde seines Vaters, in der es heißt, «die Spuren des Rechten und der Wahrheit sind verwischt». Faulenzer und Mietlinge haben hohe Stellungen im Staat erreicht; Beherrschung der uigurischen Sprache und Schrift gilt als Höhepunkt der Gelehrsamkeit. Ǧovainī mag, wie der von ihm genannte Moulana Imamzade, gedacht haben «Es ist der Wind von Gottes Allmacht, der weht.» Die Mongoleneinfälle sind ein Strafgericht, wie es frühere Generationen auch schon erlebt haben; die göttliche Mission der Mongolen zeigt sich auch darin, daß sie Feinde des Islams vernichteten; zudem haben sie durch die zwangsweise Umsiedelung von Handwerkern nach Ostasien den Islam in Länder gebracht, wo er bisher nicht bekannt gewesen war.

Boyle's Ǧovainī-Übersetzung, zur «Unesco-Collection of representative Works; Persian Series» gehörig, hat dem Geschichtsforscher, der des Persischen nicht mächtig ist, eine der wichtigsten Quellen zur Geschichte des mittelalterlichen Orients in mustergültiger Weise zugänglich gemacht. L. Forrer

[1] Govaini glaubt, keine Stadt in den Ländern des Islams könne einen Vergleich mit Boḫārā aushalten (1, 108).

THOMAS G. WINNER, *The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia.* XIV + 269 SS., 8°. Durham, N.C. Duke University Press, 1958.

Kazak bedeutet ursprünglich «frei, ledig, wacker»; erst später hat es in Zentralasien den Sinn «Landstreicher, Räuber» bekommen. Im 15. Jahrhundert trennte sich ein Teil des türkischen Stamms der Özbegen (Uzbeken) von den übrigen, fand Zulauf von anderen türkischen und von mongolischen Stämmen und bildete eine Kazaken-Gemeinschaft, die eine Million Seelen gezählt haben soll. Ein Teil lebte im Gebiete des Balkaschsees, der andere wanderte gegen den Ural hin aus. Im 18.–19. Jahrhundert kamen die Kazaken unter russische Herrschaft. 1824 wurde das Amt des Chans abgeschafft; an seine Stelle trat eine Anzahl von Sultanen. Nachdem die Russen das ganze kazakische Gebiet besetzt hatten, schafften sie 1868 auch die Sultane ab. Eine neue Gebietseinteilung zerstörte 1869 die territoriale Einheit der Stämme. Die Russen gründeten Schulen – die erste 1789 in Omsk –, um Kazaken zu Beamten auszubilden. Zwar gab es unter den Kazaken eine Richtung, welche die russische Kultur ablehnte. Sie suchte durch Übersetzungen aus der arabischen und persischen Literatur und durch eigene, vornehmlich religiöse Dichtungen die einheimische Tradition zu bewahren. Aber die Mehrheit nahm begierig die Anregungen auf, welche die Berührung mit dem Westen bot. Tschokan Walichanov (1837–1865), Enkel eines Chans, wie schon sein Vater in der Kadettenschule in Omsk erzogen, lernte auch englisch, ging, als Kaufmann verkleidet, im Auftrage der russischen Regierung nach Chinesisch Türkistan und veröffentlichte die Ergebnisse seiner Forschungen in den Publikationen der Russischen geographischen Gesellschaft. Er korrespondierte mit Dostojewski. Abay Kunanbayew (1845–1904), der als bedeutendster geistiger Führer der Kazaken im 19. Jahrhundert gilt, war zuerst in einer Medrese in Semipalatinsk, dann aber in einer russischen Schule ausgebildet worden. Als er zum Nachfolger seines Vaters, des Oberhauptes eines Nomadenstammes, ausgebildet werden sollte, ertrug er dessen autokratische Ideen nicht und brach, 28 jährig, mit seiner Familie. Er kannte die persischen und türkischen Klassiker und schrieb Gedichte in ihrer Art. Auch die großen Geschichtswerke eines Tabarī, Rašīd ed-dīn und Abū-l-Gazi waren ihm vertraut. Anderseits übersetzte er aus dem Russischen Goethe und Byron ins Kazakische. Nach der Revolution von 1905 gaben die Russen leichter die Erlaubnis zu Veröffentlichungen in kazakischer Sprache. Nach dem Ersten Weltkriege bildete sich eine Sowjetrepublik Kazakstan mit Alma Ata (früher Werny) als Hauptstadt; 1934 wurden daselbst eine Universität und ein Institut für nationale Kultur gegründet. Die arabische Schrift wurde durch eine vom lateinischen Alphabet abgeleitete ersetzt, später aber durch eine auf dem kyrillischen Alphabet beruhende. Die Kommunisten betrachten die ältere Literatur als «verfehlte Beziehung zur Vergangenheit». Sie wird durch Literatur im Geiste der Zeit ersetzt, und der wandernde Sänger, der sie vorträgt, ist lebende Zeitung und politischer Agitator.

Das Buch Winners eröffnet eine neue Welt. Ergänzungen dazu finden sich im Artikel Kazakistan der türkischen Islam Ansiklopedisi (Lief. 61, 1954) von Resid Rahmeti Arat. L. FORRER

PAUL PELLIOT, *Notes critiques d'histoire kalmouke.* I: Texte. II: Tableaux généalogiques. Œuvres posthumes de P. P. VI. Paris, Adrien Maisonneuve, 1960.

Das Werk, bald nach 1920 geschrieben, war zunächst eine Besprechung von John F. Baddeley's «Russia, Mongolia, China». P. fügte dann, als Grundlage für eine Darstellung der Geschichte der Kalmücken und der Genealogie ihrer Fürsten, Übersetzungen mehrerer chinesischer Texte hinzu, die Baddeley nicht benutzt hatte. Was den Namen Ḳalmāḳ – so wird er in arabischer Schrift immer wiedergegeben – betrifft, dessen Etymologie P. noch für unsicher hielt, so meint G. J. Ramstedt (Kalmückisches Wörterbuch, 1935, S. V. und 176 b), daß er auf ein kalmückisches Wort zurückgehe und vielleicht «die Emigrierenden» bedeute. Quatremère (Journal des Savants 1839, p. 22) hat die Ansicht vertreten, K. sei ursprünglich nicht Volks-, sondern Landesname. Dafür spricht die von P. (p. 54) zitierte Variante des Berichtes über die Gesandtschaft von Schahroḫ an China (1420–1422). Auch Šaraf ad-din ʿAlī (ed. Muh. Ilahdad, Calcutta 1888, p. 33 f.) braucht in seiner 828 = 1424/25 verfaßten Geschichte Timurs den Namen in diesem Sinne; die von Pelliot benutzte Übersetzung von Petis de la Croix ist ungenau. Andrerseits ist das Wort bei dem ebenfalls von P. (p. 53) auf Grund der Übersetzung von Charles Schefer zitierten Saʿīd al-Ǧorǧānī Volksname; der Originaltext der beiden Pariser Handschriften, den mir Dr. Tahir Çağa vermittelte, stützt hier die Übersetzung.

Über die Kalmücken im allgemeinen ist jetzt auf Nikolaus Poppes «Stand der Kalmückenforschung», Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 52, 1953/55, 346–379, zu verweisen. L. FORRER

ERNEST EDMONDSON RAMSAUR, JR. *The Young Turks.* Prelude to the revolution of 1908. (Princeton Oriental Studies. Social Sciences. 2.). XII, 175 pp., 8°. Princeton University Press, 1957.

E. E. R., seinerzeit Lehrer der Geschichte am Robert College in Istanbul und 1948–50 amerikanischer Vizekonsul daselbst, bietet in diesem Buche eine umfassende Darstellung der jungtürkischen Bewegung. Quellen und Literatur in europäischen Sprachen sind sorgfältig verwertet. Von den türkischen kann das nicht im selben Maße gesagt werden. Das grundlegende Werk Türkiyede siyasî partiler (Die politischen Parteien in der Türkei) von Tarik Z. Tunaya (1912; 799 S.) und die Biographie des Prinzen Sabahattin von Cavit Orhan Tütengil (1954; 72 S.) sind zum Beispiel nicht verwertet; weitere Materialien wären in dem von Bertold Spuler und dem

Referenten verfaßten Forschungsbericht «Der islamische Orient» (1954; S. 213 f.) zu finden gewesen. Es ist zu hoffen, daß ein türkischer Historiker eines Tages ein Werk schreiben werde, das auch die einheimischen Quellen voll ausschöpft. Bis dahin wird Ramsaurs Buch gute Dienste leisten. L. FORRER

Râhnamâ-ye Ketâb (= Buchwegweiser), Monatszeitschrift der persischen «Andjoman-e Ketâb» (= Buchgesellschaft), 4. Jahrgang, Tehrân 1340/1961/62.

Diese seit Frühling 1958 (Anfang 1337) zuerst vierteljährlich, dann alle 2 Monate und neuerdings monatlich erscheinende literarische Revue unterscheidet sich von ihren älteren Konkurrenten «Sokhan» (12. Jg.) und «Yaghmâ» (14. Jg.) insofern, als sie fast ausschließlich den Neuerscheinungen auf dem persischen Büchermarkt einerseits, den Werken ausländischer Autoren über Persien und die Perser andrerseits gewidmet ist. Auf diesen beiden Gebieten wird Hervorragendes geboten. Als Herausgeber und zugleich wichtigste Mitarbeiter stehen dem jungen und rührigen I. Afshâr zur Seite: der in Genf lebende, auch international bekannte Begründer einer im westlichen Sinne modernen und realistischen Belletristik in Iran (seit 1921), Seiyed M. A. Djamâlzâdeh, und die drei Professoren und vielseitigen «hommes de lettres» M. Minowi, S. Nafisi und E. Yârshâter, von denen die beiden ersten als Literarhistoriker, Kritiker, Editoren und Kommentatoren klassischer Texte, aber auch als Dichter und Schriftsteller hervorgetreten sind, während der Linguist und Dialektforscher Yârshâter das von dem Schweizer Iranisten Professor G. Redard begründete Komitee für den «Atlas linguistique et ethnographique de l'Iran» (ALI) in Teheran vertritt. – Entsprechend weitgespannt und vielfarbig in thematischer Hinsicht, aber auch qualitativ oft erstrangig und gerade für den westlichen Fachgelehrten von hohem Interesse, sind nun auch die Beiträge im «Râhnamâ». Sie zerfallen in folgende zwei Hauptgruppen:

a) solche allgemeineren Inhaltes (Aufsätze, Umfragen, Briefe, Mitteilungen);
b) Rezensionen in- und ausländischer Publikationen (wobei erstere wiederum in Sachgruppen unterteilt sind).

Als für die Kenntnis der gegenwärtigen Situation im persischen Schrifttum besonders wertvoll möchte ich unter den 1961 erschienenen Beiträgen erwähnen: die verschiedenen Umfragen unter namhaften Schriftstellern und Gelehrten (wie z. B. «Die Zukunft der iranischen Kunst», «Freiheit der Feder», Probleme des Übersetzens, des Rezensierens usw.), die Biographien und Bibliographien führender persischer «hommes de lettres» (Taqizâdeh, Djamâlzâdeh, Pur-e Dâwod, Siâsi, Foruzânfar, Tehrâni), die Doppel- und Spezialnummer «Zeitgenössische Dichtung» (August–September), in der bedeutende lebende Lyriker, wie der schwermütige F. Tawalloli, das avantgardistische enfant terrible N. Rahmâni, die schöne Frauenrechtlerin

F. Farrokh-zâd, das ernste Talent Sh. Khorâsâni, der Symbolist N. Nâderpur, und viele andere mit Proben ihres Schaffens vorgestellt werden.

Im persischen Buchhandel nehmen, neben der allzusehr wuchernden Übersetzungsliteratur aus westlichen Sprachen, die Klassiker-Ausgaben (Hâfez, Sa'di, Kheiyâm, Moulawi, Ferdousi, Nezâmi usw.) noch immer den ersten Rang ein. Infolge einer über 1000 jährigen und großartigen Tradition wird auch heute noch die Poesie (besonders in der für Persien so charakteristischen Verbindung mit mystischen Themen) weit mehr geschätzt als die Prosa. Von einem Bruch mit dem eigenen geistigen Erbe kann also gar nicht die Rede sein. Um so stärker werden aber infolgedessen, individuell wie kollektiv, die Spannungen empfunden zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Orient und Okzident, sozialer Misere und maßloser Profitgier, völlig umgebildeten Massen und hochgezüchteten, oft auch überzüchteten Einzelnen.

Diese Situation, und die Probleme, die sich aus ihr ergeben (auch für die Literatur, und gerade für sie!), werden im «Râhnamâ-ye Ketâb» immer wieder mit bemerkenswerter Offenheit diskutiert. Die besten Kritiker, die kühnsten und hellsichtigsten Köpfe, die Persien zurzeit besitzt, haben sich mit dieser Zeitschrift ein Sprachrohr geschaffen. Möge es nicht verstummen! RUDOLF GELPKE

MUHAMMAD ASAD, *The Principles of State and Government in Islam*. 107 pages, 8°. Published under the auspices of The Near Eastern Center (Professor G. E. von Grunebaum). University of California Press, Los Angeles, 1961.

Die Frage, die dieses schmale Buch in äußerst konzentrierter Form stellt, diskutiert und zu beantworten sucht, lautet: Ist es heute möglich, ein Staatswesen zu begründen, das zugleich (nicht nur dem Namen, sondern dem Geist nach) «islamisch» und «modern» wäre? Ja – erwidert uns der Autor am Schluß seiner Abhandlung, nachdem er die verschiedenen Aspekte des Problems einzeln analysiert hat – es könnte wohl möglich sein; denn: «The ideology of Islam is as practicable or as impracticable as we Muslims choose to make it.» Mit anderen Worten: Das Fundament des Islams – ein für allemal niedergelegt im Koran, dem Buch Gottes, und der Sunna des Propheten – wird jeden staatlichen Neubau auch in der Gegenwart und Zukunft tragen können, *wenn* es den Gläubigen gelingt, dieses Fundament von den Trümmern und Ruinen überlebter Vorstellungen und Institutionen zu reinigen. Das Primäre soll vom nur Sekundären, der überzeitlich gültige Kern von den Schuttablagerungen einer über 1300 jährigen Geschichte befreit werden. Natürlich ist nun dies eine Forderung, die an jede Religion (und jeden Gläubigen) in jedem Augenblick ihres historischen Bestehens gestellt werden kann. Sie ist nur heute und im Falle des Islams besonders dringlich und «aktuell», weil dieser erstens tatsächlich mehr als jede andere Weltreligion «a complete, self-contained ideology which regards all aspects of our existence» ist und daher eine konsequente Trennung von

Staat und Kirche nach westlichem Vorbild zum vornherein ablehnen muß, und weil er zweitens (als direkte Folge der erwähnten Eigenart) in der Vergangenheit engste Verbindungen einging mit Herrschafts- und Gesellschaftsformen, mit politischen, wirtschaftlichen und geistesgeschichtlichen Ordnungsprinzipien, wie etwa Feudalismus, Absolutismus und scholastisches Denken, die eben wohl oder übel insofern als «reaktionär» und «rückständig» gelten müssen, als sie den besonderen Problemen des 20. Jahrhunderts gegenüber keine Lösungen mehr anzubieten haben. Anderseits steht jedoch der Islam – unser Autor betont es mit Recht – zu gewissen Krebsübeln unserer westlichen Zivilisation in schroffem Gegensatz. So schließt etwa die islamische Lehre jeglichen Rassismus oder «die moderne Geisteskrankheit des Nationalismus» (Toynbee) radikal aus. Auch hat sich der Islam im Verlauf der Geschichte, verglichen mit dem politischen Christentum, immer wieder als wesentlich toleranter erwiesen. Wenn heute von alledem im Orient nur wenig zu spüren ist, so liegt die Verantwortung hiefür weniger beim Islam als vielmehr beim Westen, der hier Vorbild und Lehrmeister war.

Das Buch von M. Asad gibt eine bemerkenswert objektive, sauber durchdachte und mit arabischen Originalzitaten reich dokumentierte Darstellung des islamischen Standpunkts im heute weltweiten Rahmen der politisch-ideologischen Auseinandersetzung. Auch ist der Autor, der ursprünglich Leopold Weiß hieß, 1926 vom Judentum zum Islam übertrat, seither lange Jahre in Saudiarabien und Pakistan verbrachte, welch letzteres er nach dem Zweiten Weltkrieg unter anderem auch in der UNO vertrat – wie kaum ein anderer berufen, den Islam und seine Fragestellung westlichen Lesern nahezubringen. RUDOLF GELPKE

Aswât (= Stimmen), erscheint vierteljährlich in arabischer Sprache (Red. D. Johnson-Davies). 128 pages, 4°. London, University of London Press, Nr. 1/1. Jahrgang, 1961.

Nach dieser ersten Nummer zu schließen, die außer Rezensionen 12 Beiträge (Aufsätze, Erzählungen, Gedichte) arabischer und britischer Autoren enthält, wird die neue kulturelle Revue «Aswât» vor allem dem west-östlichen Austausch gewidmet sein. So finden wir etwa neben den freien Rhythmen ägyptischer Avantgardisten Übersetzungen von Shakespeare-Sonetten und eine Betrachtung über Picasso. R. G.

Islam, edited by JOHN ALDEN WILLIAMS, 256 S., 8°. London-New York, Prentice-Hall International & George Braziller, 1961.

Es handelt sich hier um eine kommentierte Anthologie islamischer Texte, gegliedert in sechs Hauptabschnitte: Koran, Hadîth (Aussprüche des Propheten und Nachrichten über ihn), Gesetz, Sufismus (Mystik), Dogmatik, Häresien. Die Auswahl erfolgte aus bereits vorliegenden, fachwissenschaftlichen Übersetzungen in europäische Sprachen. Sie bietet einen interessanten, wissenschaftlich solid unter-

mauerten, wenn auch zwangsläufig sehr beschränkten Querschnitt durch die innere Entwicklungsgeschichte des Islams, die schließlich zu der für ihn so charakteristischen und verwirrenden äußeren Vielfalt und Vieldeutigkeit führen sollte. Das Buch ist dem interessierten Laien nur zu empfehlen; dem Fachmann wird es kaum Neues bringen. R. GELPKE

A. HOTTINGER, *Die Araber. Werden, Wesen, Wandel und Krise des Arabertums.* 407 S., 8°. Zürich, Atlantis Verlag, 1960.

Durch den raschen Wandel im Nahen Osten kann im heutigen Zeitpunkt ein Buch über die Araber mit einem großen Leserkreis rechnen. Diesem Bedürfnis kam in deutscher Sprache u. a. Hans Rörig, *Die Welt der Araber*, Bern 1955, in den Dalp-Taschenbüchern Nr. 313 nach. Wesentlich höhere Ansprüche erhebt der hier zu besprechende Band, der sich, vom Vorwort abgesehen, in zwei große Abschnitte gliedert: I. Die Geschichte der Araber (von S. 17 bis 147) und II. Die Araber in der Neuzeit (von S. 151 bis 399), mit Kartenbeilagen, Bildern und Index. In der Einführung erhebt sich die Frage: Was waren die Araber? Damit stellt der Autor ein Problem, das letztlich keines ist, denn genetisch, historisch und völkerkundlich ist es für den Rahmen dieses Werkes gewiß zur Genüge zu beantworten. Dazu gesellt sich eine mit Ressentiment geladene und im Ton oft anmaßende Grundhaltung. – Zum speziellen Teil gäbe es sehr viele Bemerkungen zu machen, doch es seien nur einige herausgegriffen. Im ersten Abschnitt über den Beduinenritter vermißt man jeden Hinweis auf die arabische Ästhetik, die in der Wortkunst zu suchen ist und den Schlüssel zum Verständnis des islamischen Schönheitssinnes überhaupt liefert. Auch hätte der «Mythos», der in den altarabischen Qasiden niedergelegt und von demjenigen der Hellenen grundlegend verschieden ist, eines Wortes bedurft. – Zu «Muhammad in Mekka und Medina» (S. 27) hätte das gute, kleine Urban-Buch von R. Paret, *Mohammed und der Koran*, neben W. Montgomery Watt Erwähnung verdient. – Bei der Besprechung der ersten Glaubensspaltung unter den Muslimen (S. 51) liegen die genetischen Gründe anders als dargestellt, indem die Mystik erst in der Folgezeit zu einem bestimmenden Faktor wurde. – Zu den Umaiyadenschlössern (S. 54) ist zu bemerken, daß dieselben, den inneren Notwendigkeiten der beduinischen Fürsten gehorchend, am Wüstenrand errichtet wurden; darüber hinaus wird bei ihnen nichts vom sasanidischen Einfluß erwähnt, der sich in Syrien schon vor der Zeit Muhammads breitgemacht hatte. Zu den Abbasiden (S. 65) ist vor allem hinzuzufügen, daß diese Dynastie durch die Schu'ubiyya, die Volkskraft aus dem östlichen Islam, hochgetragen wurde. In diesem Abschnitt (S. 70) wird Américo Castro zitiert, der Literat und Philologe, aber gewiß nicht Geschichtschreiber ist und ganz sicher nicht als Autorität und Quelle hierher gehört. Die Ausführungen über das Erbe Griechenlands sind verfehlt, zum Beispiel heißt es (S. 93): «Da-

maskus und Alexandria waren griechische Städte, als die Muslime sie eroberten.» Diese Behauptung, wie auch die Aussagen über Ibn Rushd (Averroës) (S. 99) sind willkürlich und ohne Schattierungen, wie sie bei allen Kulturübertragungen auftreten, dargestellt. Als Abschluß des historischen Teils steht (S. 145): «Was wir als ‚Muslimische Kultur' bezeichnet haben, jene Mischkultur islamischer Religion und arabischer Sprache auf der Brücke zwischen Osten und Westen, ist heute – in den arabischen Ländern – zu Ende gegangen ...», dabei ist sowohl die Definition der «Muslimischen Kultur» wie auch die Schlußfolgerung falsch und irreführend; die dazu gegebenen Ergänzungen (z. B. S. 212 und 255) sind irrelevant. Dies sind nur einige wenige Bemerkungen zum «Höhenflug durch die Vergangenheit des arabischen Volkes» (S. 146). – Etwas weniger unbefriedigend ist der zweite Teil des Buches, der der Neuzeit gilt, wenn auch da manche Bemerkung anzubringen wäre. Es ist sicher richtig, den Beginn der arabischen Neuzeit bei Ǧabartî anzusetzen, wenn auch das Gesagte reichlich oberflächlich und auf Gemeinplätze beschränkt bleibt (S. 165/66). «Die Beiruter Humanisten» (S. 212 ff.) sind in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung kaum zu überschätzen. In den folgenden Abschnitten zu «Pan-Islam» und «Islam-Reform» (S. 231 ff.) sollte der sogenannte Manâr-Modernismus in die größere Tradition gestellt werden, die unter den Muslimen immer wieder auf den Propheten Muhammad selbst zurückführt. Wenig überzeugend sind die Bemerkungen zum «Laizismus», denn einen solchen gibt es im Islam im wahren Sinne des Wortes gar nicht. Zweifellos richtig gesehen ist im Abschnitt «Die Stunde der Minoritäten» die Bedeutung der Christen bei der Gründung der arabischen Nationalstaaten (S. 255). Zum Schluß wird an Hand einer Studie des Soziologen J. Berque, *L'inquiétude arabe des temps modernes*, in der Revue des Islamiques, 1958, S. 87 ff. auf dessen These eingegangen. Die scharfsinnigen und wohlabgewogenen Ausführungen des Franzosen werden unvollständig und einseitig übernommen. Dies wird zum Beispiel am bekannten neuarabischen Ausdruck Qalaq deutlich, dessen Begriffsinhalt am ehesten der Unrast entspricht, in der auch eine nicht zu verkennende Angstkomponente enthalten ist. Berque umschreibt dies S. 106 mit den Worten: «qui est proprement l'angoisse». Diese subtile Differenzierung, die für das Sprachlich-Begriffliche im Arabischen in den Beziehungen zum Okzident so außerordentlich wichtig ist, bleibt aber im vorliegenden Bande (bes. S. 398/99) unberücksichtigt. Es wäre unbedingt notwendig gewesen, einem uneingeweihten Leserkreis zahlreiche dieser Begriffe der modernen Umgangssprache in ihrem Ideengehalt nahezubringen, wie schon ein so bescheidenes Buch wie dasjenige von J. Hand, *Dynamik und Dogma im Islam*, Neuauflage in Leiden 1960, es tut.

Das vorliegende Werk ist, abgesehen von den vielen, leicht nachzuweisenden Fehlern, nicht mehr als ein mittelmäßiger Journalismus, von dem sich der gute Journalismus zum Beispiel eines H. E. Tütsch, dessen glänzende Artikelserien anschließend in *Die arabischen Völker am Kreuzwege* oder in *Nordafrika in Gärung* in Buch-

form erschienen sind, vorteilhaft abhebt. Besonders bedauerlich ist beim vorliegenden Werk, daß die vielen, mangelhaft fundierten Angaben, deren Quellen auch meist ungefällig im Text selbst zitiert werden, als wesentlicher Inhalt des Arabertums einem großen Publikum vorgesetzt werden. Mehr Genauigkeit im historischen und mehr Sorgfalt im modernen Teil wären sicher erwünscht. C. E. DUBLER

R. KRISS, H. KRISS-HEINRICH, *Volksglaube im Bereich des Islam*, Band I, Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung. XXIV und 359 S., 8°. O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1960.

R. Kriß, heutzutage wohl der beste Kenner des europäischen Wallfahrtswesens, legt in dem schönen und reich bebilderten Bande in erster Linie seine eigenen Beobachtungen aus einem bedeutsamen Teile der islamischen Welt vor. Dem Vorwort folgt ein Literaturverzeichnis, das neun Seiten umfaßt, und nach Angabe der Abkürzungen und Abbildungen hebt (S. 1) die Einleitung mit der Erläuterung einiger Grundbegriffe an. Das arabische baraka = Heiligkeit; die Beziehung von Religion und Sexualität (S. 4); der Ahnenkult; zahlreiche islamische Fachausdrücke zum besonderen Thema, wie iǧmâ', 'aǧamî, ribâṭ und zâwiya (deren Unterschied S. 13 nicht erörtert wird), ǧinn = Geister, Dämonen (deren Deutung wesentlich vielschichtiger ist als S. 14 angegeben), mashad (einfach mit «Zeugenort» wiederzugeben auf S. 22), maḥmal, qubba, qurbân u. a. m. werden dem Leser nahegebracht und allgemeine Bräuche an islamischen Gnadenstätten beschrieben. Unter diesen sei hier nur das Aufhängen von Zeugfetzen erwähnt (S. 39), und ich möchte bei dieser Gelegenheit ganz allgemein nach der Ideologie derselben fragen, da sie mir völlig unbekannt ist. Kurz sei noch auf den 'aǧamî, den fremden Heiligen (S. 8) hingewiesen, der je nach der Himmelsrichtung, aus der er angeblich kam, sich leicht mit früheren Astral- oder Sonnenmythen decken konnte, so daß heidnische Anschauungen ein völlig islamisches Gewand annahmen. Diesem allgemeinen Teil schließen sich die Einzelbeschreibungen nach Ländern, mehr oder minder einem Reiseitinerar folgend, an. Nach den islamischen Lokalheiligen aus Ägypten, kommen diejenigen aus dem Sudan (S. 53 bis 136). Hier, wie in den folgenden Kapiteln, wäre bei zahlreichen volkstümlichen Überlieferungen noch manches hinzuzufügen, doch dies würde zu weit führen, so daß nur auf die Schlangenverehrung (S. 90) hingewiesen sei, deren Kult von altägyptischer Zeit bis in die Gegenwart andauert, an ihr also das Fortwirken des Alten Orients im Islam deutlich gemacht werden könnte. Größere Aufmerksamkeit verdienen die Parallelen von christlichen und islamischen Heiligen, wie zum Beispiel St. Mercurinus der Kopten und Abû Sayfayn der Muslime (S. 109) oder analoge Reinlichkeitsrituale bei den Anhängern der beiden Glaubensbekenntnisse (S. 47 zu ergänzen). Die Festlichkeiten um Abû'l-Ḥaǧǧâǧ von Luxor bringen Opferbräuche mit sich (S. 102), deren Hergang, Sinndeutung und Verteilung mir etwas anders, als Kriß sie darstellt, in Erinnerung sind. Es fragt sich, inwieweit die

Gewährsmänner eine Scheu haben, den tatsächlichen Sachverhalt preiszugeben. Die Opferrituale im heutigen Niltal verdienen in allen Teilen eine äußerst sorgfältige Beobachtung, da gerade in ihnen noch sehr altes Brauchtum lebendig ist, das aber im Zuge des Modernismus bald auszusterben droht. Im Jordanien, Syrien und Libanon gewidmeten Kapitel (S. 137 bis 291) steht Jerusalem und Umgebung als Heiliger Ort an erster Stelle (S. 141 ff.), und unter den Heiligen spielt Khadir oder Khidr eine besondere Rolle (S. 154), indem er Verbindungen zu babylonischen Anschauungen aufweist, sich mit dem heiligen Georg gleichstellen läßt, aber auch mit Glaukos in Beziehung zu bringen ist. Steinheiligtümer sollen sich in dieser Gegend nur in geringer Zahl erhalten haben (S. 177), doch in Marokko finden sich viele, deren Betrachtung vielleicht zur ideologischen Klärung des ganzen Phänomens beitragen könnte. Im griechisch-orthodoxen Georgs-Kloster hinter dem Dorf Qal'at al-Ḥusn in Nordsyrien (S. 275) sind mir andere Erklärungen als die von Kriß festgehaltenen gegeben worden. Das letzte Kapitel befaßt sich mit der Türkei und Jugoslawien (S. 293 bis 340), in deren Bereich sich vor allem die Bräuche der Bektäschi-Derwisch-Orden erhalten haben. Schließlich folgen noch analytische Namens-, Orts- und Sachregister, die das Nachschlagen im Werk sehr erleichtern.

Allem voran ist das Verdienst hervorzuheben, daß, trotz der obwaltenden Schwierigkeiten, dieses Brauchtum der Muslime jetzt noch gesammelt werden konnte, denn auch unter ihnen befindet sich dasselbe in offensichtlichem Verfall, was zum Beispiel in Hamâ (Syrien) deutlich belegt ist, da vor etwa 30 Jahren J. Gaulmier in *Pèlerinage populaire à Hama*, Bulletin des Etudes Orientales, I (1931), 137 ff. Sitten registriert, die heute bereits unbekannt sind (S. 282). Sachlich ist vom volkskundlichen Standpunkt aus sehr viel wertvolles Material zusammengetragen worden, wenn auch immer wieder das Fehlen islamischer Fachkenntnisse festzustellen ist. So wird zum Beispiel nur auf das einbändige *Handwörterbuch des Islam* verwiesen, anstatt auf die umfassende *Enzyklopädie des Islam*. Das Buch weist keine Fußnoten auf, sondern die Quellen werden fortlaufend erwähnt, was den sonst lesbar geschriebenen Text nicht sehr beeinträchtigt. Dazu trägt sicherlich das Tagebuchartige des Werkes, in dem der Abenteuergeist des Verfassers unverkennbar ist (z. B. S. 91 deutlich erkennbar), das Seinige bei. Dieser Wesenszug bringt auch einen Mangel an Systematik mit sich, der zum Beispiel beim willkürlichen Anfügen der Einzelheiten über die Shi'iten nach der Beschreibung von Kerbela (S. 241) offenbar wird. Überall tritt das Phänomenologische in den Vordergrund auf Kosten der historisch-völkerkundlich-ideologischen Deutung. Doch es sollen hier nicht kleinliche, im Grunde unwesentliche Bemerkungen angehäuft werden, denn das Dargebotene ist reich und mannigfaltig. Wer sich inskünftig mit Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung wie auch mit verwandten Gebieten des Volksglaubens innerhalb der Welt des Islam befassen will, wird an diesem schönen und reichhaltigen Buch nicht achtlos vorbeigehen können.

C. E. Dubler

H. H. SCHAEDER, *Der Mensch im Orient und Okzident*. Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte. 428 S., 8°. Sammlung Piper, München, 1960.

Erst drei Jahre nach dem Tode des Wissenschaftlers, von dem Carl Jacob Burckhardt sagte: «Schaeder war einer jener begabten deutschen Gelehrten in Überfluß an Wissen und Können», erscheint zu seinem Gedächtnis der hier zu besprechende kleine Band. Der Einleitung, die den geistigen Werdegang von H. H. Schaeder entwirft, folgen einige ausgewählte Schriften aus allen Epochen seines Schaffens. In ihrer mehr oder minder chronologischen Anordnung lassen sie die Fülle des Stoffes offenbar werden und zeigen unverkennbar die Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte. Dabei wird die Eigenart des von einer bestimmten geistigen Grundhaltung ausgehenden Gelehrten deutlich, welche ihren klarsten Ausdruck in der Studie *Der Orient und das griechische Erbe* findet. Darin liest man zum Beispiel S. 108: «... So erhebt sich seit dem Anfang des 8. Jahrhunderts die neue Einheit der islamischen Kultur, die nichts anderes ist als die Frucht der Entwicklung eines Jahrtausends. Die tragende geistige Kraft in ihr ist das hellenistische Erbe.» Und weiter unten heißt es: «... Mithin ist der Ausgangspunkt der orientalischen Kultur, die sich im Islam vollendet, derselbe wie der der abendländischen ...» Diese Feststellungen sind gewiß abwegig, indem das Wesen des Islam viel tiefer im Orient als im Hellenentum verankert liegt. Beim Besprechen der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes heißt es S. 116: «... Die Unbestimmtheit, ja man darf sagen, die Konturlosigkeit der hebräischen Begriffe macht den klaren begrifflichen Verhältnissen griechischer Terminologie Platz ...» Ist auch etwas Richtiges an dieser Feststellung, die sich vom Hebräischen auch auf das Arabische erweitern ließe, so wird dabei dem viel weiter gespannten Ideeninhalt der semitischen Worte und Wurzeln in keiner Weise Rechnung getragen. Ähnliches wäre zu Folgendem zu sagen (S. 158/59): «In Avicenna († 1037) vollendet sich, wie schon bemerkt wurde, die hellenistische Philosophie des islamischen Typus. Er zeigt sich schon als Charakter und Mensch jenseits aller humanistischen Gesinnung: als geschickter und skrupelloser Staatsmann, als universal gebildeter Gelehrter und Arzt, daneben allen sinnlichen Genüssen hemmungslos frönend, hat er die erstaunliche Zahl seiner philosophischen und medizinischen Enzyklopädien, Kompendien, Lehrgedichte, mystischen Traktate geschaffen. Sein philosophisches System ist von einer bewundernswerten logischen Präzision und Differenziertheit. Aber mit lebendiger Wissenschaft, mit echter Bildung hat es nichts mehr zu tun. Sein Wissen, seine dialektische Gewandtheit sind erstaunlich, aber sein Werk ist Kompilation ...» Hier wäre vor allem zu bemerken, daß Avicenna nicht die Kompilation, sondern die Systematik suchte. Die von Schaeder gefundenen Formulierungen sind scharf umrissen, aber zu einseitig, damit irgendwo unzutreffend und falsch gelagert. In einer anderen Studie heißt es S. 169: «... Denn die orientalische Kultur ist von Anfang an Stadtkultur gewesen und ist es

immer geblieben – abgesehen von den Episoden, während derer das Beduinentum in die bäuerliche und städtische Kultur einbricht und in ihr seine Herrschaft aufrichtet, bis es von ihr aufgesogen ist. Die orientalische Stadt ist jedoch mit der griechischen nicht vergleichbar ...» Ist dem letzten Satz unumschränkt zuzustimmen, so sind die vorangegangenen allgemeinen Gedanken nur sehr bedingt als gültig anzusehen. – Von S. 307 an wird das Muhammadbild Schaeders reproduziert, das heute durch die Studien von W. Montgomery Watt und R. Paret überholt ist.

Sollen die wissenschaftlichen Verdienste von H. H. Schaeder auch nicht geschmälert werden, so bleibt doch etwas Zwiespältiges an seinen Schriften, in denen die schöngeistigen Formulierungen über den Wahrheitsgehalt der Tatsachen gestellt werden. Angesichts des vielseitigen Opus sagte mir einmal einer seiner Schüler, H. H. Schaeder hätte ein noch größerer Orientalist als Th. Nöldeke werden können. Doch so schön, geistreich und formvollendet sein Schrifttum auch sein mag, es bleibt doch zutiefst an okzidentale Geistesart gebunden. Vielleicht ist die Erklärung in der Tatsache zu suchen, daß H. H. Schaeder das Morgenland nie besucht hat und damit seiner völlig anderen Dimension nicht hat ins Angesicht schauen können. Dessen ungeachtet bilden die Schriften von Hans Heinrich Schaeder einen Markstein in der deutschsprachigen Orientforschung und werden noch auf lange Zeit lesenswert bleiben.

C. E. DUBLER

A. THUMB, *Handbuch des Sanskrit*. I. Teil: Grammatik. 2. Formenlehre. Dritte, stark umgearbeitete Auflage von R. Hauschild. XII, 492 S., 8°. Heidelberg, Carl Winter, 1959.

Was oben 1959, 148ff., zur Lautlehre generell über Änderungen in dieser Erneuerung des Thumbschen Handbuches ausgeführt wurde, gilt auch für die Formenlehre, mit der nun glücklich der Abschluß erreicht ist. Der Umfang hat fast um die Hälfte zugenommen; außer wichtigen Arbeiten zu verwandten Sprachen und zur Grundsprache, wo die «Origines» von Benveniste übersehen zu sein scheinen, verlangten auch größere neue Darstellungen zum Altindischen ihre Auswertung, so Wackernagel/Debrunner, Renou, Pisani, Burrow, P. Hartmann. Das Vedische wurde stärker mit Formen und auch mit Akzenten berücksichtigt, auch Wortentsprechungen verwandter Sprachen vermehrt, wenngleich beides nicht eben folgerichtig geschah. Sehr verdienstlich sind etwa die viel ausführlicheren Angaben über Gebrauch der Flexionsformen, also über die Syntax der Kasus und der Tempora und Modi, oder über Gestaltung der abgeleiteten Verbalformen. Im großen ganzen ist die Vermittlung von Tatsachen und Erkenntnissen durchaus zeitgemäß und zuverlässig.

Eine Rezension muß aber, zumal bei einer Grammatik, auch die nicht völlig geglückten Gestaltungen zur Sprache bringen. Bei der Auswahl der Spracherscheinun-

gen und Erklärungen vermißt man öfters eine klare Zielrichtung, ein überlegenes Urteil über Bedeutsamkeit oder Entbehrlichkeit alter und neuer Hypothesen, und eine kluge Beschränkung auf die Funktion eines Lehrbuches. Hauptaufgabe war nach meiner Auffassung die stärkere Verdeutlichung des normalen und typischen Sanskritsprachgebrauchs, nicht die Vermehrung ausgefallener Einzelheiten, weiter die Verknüpfung mit den repräsentativen Einzelsprachen und dadurch mit der Grundsprache, nicht die Rückverfolgung bis weit ins Frühindogermanische, schließlich eine beschränkte Erweiterung der Literaturangaben. Und was das Verhältnis zur früher erschienenen Lautlehre betrifft, wäre doch folgendes zu betonen: Die meisten Lautwandel sind aus der Formenlehre abgezogen; instruktiver als dürftige Paragraphenverweise wäre daher in der Formenlehre vielfach die, notfalls erneute, historische Ableitung oder Interpretation der Lautgestalt vieler Flexionsformen gewesen, ich erwähne nur die *ta*-Partizipien.

Viel zu ausführlich und für den Anfänger nur verwirrend ist andrerseits die weit in die Vorgeschichte zurückgeführte Diskussion von Einzelproblemen, um so mehr, wenn sie doch zu keiner evidenten Lösung gebracht werden, etwa über Suffix *-añc-* (§ 322), über Flexion oder Etymologie von *pumân* «Mann», *strî* «Frau», *-sar-* «Frau» in fem. *tisras* «drei» (§§ 287; 337; 380, 3), über erstarrte Kasusformen als Adverbien wie *hyas* «gestern» oder die mit Suffix *-vat* (§§ 400; 402), über Personalendungen wie 2. pl. med. *-dhve* oder perf. 3. sg. akt. *-au* in *dadau* «hat gegeben» oder gar Burrows 3. sg. akt. praet. *-tha* (§§ 434; 527; 541, Anm. 2, Ziff. 4 und 548). Und die Anführung von sog. Elementarparallelen aus anderen Sprachen, so anschaulich diese auch sein mögen, verführt in sprachhistorischen Darstellungen meist nur zu voreiligen unscharfen Erkenntnissen.

Als wirkliches Versäumnis empfinde ich, daß die im Altindischen so besonders durchsichtige nominale Stammbildung nicht aus ihrem Aschenbrödeldasein erlöst worden ist. Thumb hatte rein formalistisch zu jeder Deklinationsklasse ein paar zugehörige Suffixe mit Beispielen belegt; im Effekt ergab das eine sehr verzettelte und fragmentarische Stammbildungslehre. Selbst wenn der Bearbeiter die durch die Paragraphenzählung gebundene Anordnung nicht anzutasten wagte, wäre hier vieles von Grund auf zu verbessern gewesen. Die alphabetische Reihung hätte einer sinnvollen Ordnung von evidenten oder doch durchschaubaren Beispielen weichen sollen, etwa bei Komparativsuffix *-īyas-* neben Positiven auf *-u- -ra- -a-* oder Substantiven auf *-a-* usw. (§ 389). Die besitzanzeigende Funktion von *-in-* läßt sich aus § 316 kaum erkennen. Unbegreiflich ist die auch jetzt wieder nahezu totale Vernachlässigung der Scheidung der Sekundärableitungen (von Nomina) von den primären oder *kṛt*-Ableitungen (von Verben bzw. Verbalwurzeln) mit ihren so verwirrenden Konsequenzen wie den Angaben, das Gerundivsuffix *-ya-* sei (§ 623) identisch mit dem «primären Nominalsuffix» *-ya-* (das in § 250 diese Bezeichnung nicht führt), oder das fem. Suffix *-tā* in *devatā* «Gottheit» gehöre zusammen mit ntr. *-ta-* in *jîvitam*

«Leben» (§ 266 Anm.). Das Suffix *-ti-* (§ 279) bildet nicht allgemein Abstrakta, sondern erstens Verbalabstrakta wie *dîpti-* «Glanz» und zweitens Zehnerzahlwörter wie *saptati-* «siebzig». Das Erbwort *madhya-* «mittlerer» gleich lat. *medius* usw. steht (§ 250) als angebliche *ya*-Ableitung (wovon?) zwischen den denominativen *divya-* «himmlisch» und *pitrya-* «väterlich». Form und Funktion der Ableitungen auf *-a-* *-ya-* *-ka-* mit Vṛddhi, d.h. mit Vokaldehnung in der ersten Wortsilbe, sind zwar in der Lautlehre § 113 behandelt, aber bei den *-a*-Suffixen (§ 249 ff.) sind diese Bildungen nicht ausgesondert; nur scheinbar gehört zu ihnen *āstika-* «gläubig» (§ 256) als Ableitung von *asti* «ist» (worin *-ka-* also nicht hinter einer Verbalwurzel steht), das man vielmehr sicher zu verstehen hat als Rückbildung aus *nāstika-* «Atheist», «einer der *nāsti* ‚ist nicht' sagt». So ließe sich noch manches nennen, was in der Neubearbeitung versäumt wurde.

Schließlich noch eine Anregung. Für einige bemerkenswerte Spracherscheinungen benutzt auch das Abendland die einheimische Terminologie des Pāṇini und der Inder, so für Aktivum und Medium (§ 411), für die Typen der Komposita (Dvandva, Bahuvrîhi usw.); unentbehrlich sind etwa Sandhi, die eben genannte Vṛddhi, oder seṭ- und aniṭ-Wurzeln für Verbalstämme mit und ohne *i* in der Tempusbildung; auch von kṛt- und taddhita-Suffixen sollte der Benutzer hören, während cvî-Bildung (§ 654) eher entbehrlich erscheint. Wo die Inder nur eine Reihenfolge geben, wäre diese unbedingt anzuführen, aber auch zu erklären, so bei den ersten neun Präsensklassen mit der abnehmenden Zahl der zugehörigen Bildungen. Es ist Ausfluß einer sprachtheoretisch bedeutsamen Überlegung, wenn die Kasus von Nominativ bis Lokativ als «1.» bis «7.» gezählt werden, oder wenn die Personen des Verbums, die wir als sing. «1.» (ich), «2.» (du), «3.» (er, sie) bezeichnen, bei den Indern vielmehr als «3.», «2.», «1.» benannt sind: wenn der Grammatiker vom Gespräch ausgeht, ist natürlich «ich» die erste Person; geht man von literarischen Texten aus, in denen unsere dritte Person die häufigste und wichtigste ist, so ist diese nach ihrem Gewicht die erste.

Daß das Thumb-Hauschildsche Handbuch mit Grammatik und Lesebuch (s. zu diesem oben 1953, 160 ff.) als Lehrbuch an Universitäten den Gebrauch anderer bekannter Sanskritgrammatiken ersetzen werde, ist auch für die Zukunft kaum zu erwarten. Um so sicherer aber wird es wieder für Jahrzehnte den Sanskritisten und besonders den Indogermanisten als sprachwissenschaftliches Lehrbuch zum Selbststudium dienen. Und es wird diese Aufgabe auch weiter richtig erfüllen, die ihm durch seine Stellung in der Reihe der Lehr- und Handbücher in der «Indogermanischen Bibliothek» zugewiesen ist. Nur hätte die Neubearbeitung es noch bewußter auf diese seine eigentlichste Zweckbestimmung ausrichten sollen. M. LEUMANN

SIEGFRIED LIENHARD, *Tempusgebrauch und Aktionsartenbildung in der Modernen Hindī*. Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Oriental Studies 1. 240 pp., 8°. Stockholm, Göteborg, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1961.

Die Verbformen der Hindī beschäftigen in letzter Zeit linguistisch interessierte Indologen immer stärker[1] und mit Recht: kein Teil der Neuindischen Grammatik ist so interessant und so wenig durchforscht. J. Burton-Page betrachtet dabei das Problem von strukturalistischer Warte, P. Hacker als Philologe, S. Lienhard als Sprachwissenschaftler herkömmlicher Schulung. Er übernimmt mit geringfügigen Änderungen (p. 39, 27 sqq.) die von J. Kurylowicz aufgestellte Aspekt- und Tempustheorie[2], nach welcher Aspekte – und in geringerem Maße auch Aktionsarten (cf. p. 121, 10 sqq. und 222, 12 sqq. vorliegenden Werkes) – leicht zu Tempora «objektiviert» oder «grammatikalisiert»[3] werden; für das Schema der Aktionsarten (p. 225, 30) hält er sich an H. Renicke[4].

Lassen wir Vorwort (pp. 5–9), Einleitung (pp. 17–45), Personen-, Sach- und Wortindices (pp. 230–240) beiseite, so gliedert sich der Kern des Buches in drei Teile: I. Indikativ (pp. 46–191) mit den Unterabteilungen: die Gebrauchsweisen (1) des Präsens, (2) des Imperfekts, (3) des Präteritums, (4) des Perfekts und Plusquamperfekts. II. Übrige Modi (pp. 192–221): Formen und Funktionen (5) des Subjunktivs, (6) des Futurums, (7) Gebrauch des participium praesentis als «Konditional». Den Abschluß bildet III. ein Anhang (pp. 222–229) über (8) Aktionsartenbildung der initiven und finiten Phase. Intensiv-Bildungen[5].

Der Stoff ist unter reinlicher Trennung der Begriffe Aspekt, Aktionsart und Zeitstufe mit großem Fleiße streng systematisch unter die erwähnten Rubriken gebracht, wird durch zahlreiche in Urtext und Übersetzung dargebotene Beispiele

1. Burton-Page, J.: Compound and conjunct verbs in Hindi. BSOAS XIX, 3 1957, pp. 469–478.
Hacker, Paul: Zur Funktion einiger Hilfsverben im modernen Hindi. Akademie der Wissenschaften und der Literatur [zu Mainz]. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1958, Nr. 4.
Rez.: Burton-Page, J.: BSOAS XXIII, 3 1960, pp. 602–603 und
Lienhard, S.: OLZ 1960, Sp. 186–189.
Berger, H.: ZDMG Bd. 112, 1962, pp. 203–205.
Hacker, Paul: On the problem of a method for treating the compound and conjunct verbs in Hindi. BSOAS XXIV, 3 1961, pp. 484–516.

2. Cf. Kurylowicz, Jerzy: L'apophonie en indo-européen. Polska akademia nauk. Prace jezykoznawcze 9, Wroclaw 1956.

3. Beiläufig bemerkt eine häßliche Ausdrucksweise.

4. Renicke, Horst: Die Theorie der Aspekte und Aktionsarten, 1950. = Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur.

5. P. Hacker schlägt vor, sie künftig «Explikativa» zu nennen: Zur Funktion, p. 255, 24.

veranschaulicht. Die Arbeit verdient daher, die bisher beste, das heißt klarste und umfangreichste Darstellung des im Titel bezeichneten Gebietes genannt zu werden. Niemand wird künftig die Verbalkomposition der Hindī studieren können, ohne sie zu Rate zu ziehen oder sich mit ihr auseinanderzusetzen, zumal ihre äußere Anlage dem sehr entgegenkommt. Für weitere Untersuchungen ist hier ein verläßliches Fundament gelegt. Trotz dieser Vorzüge möchte Rez. aber nicht verschweigen, daß wenigstens für seinen Geschmack in dem Buche der Theorie ein zu großes Gewicht eingeräumt wird; Beobachtung und Interpretation scheinen ihm zu kurz gekommen zu sein. Beim heutigen Stand der Forschung geht es, wie P. Hacker sehr schön und treffend bemerkt hat[6], um die Elementarfrage nach der exakten Bedeutung einzelner Formen. Diese festzustellen ist aber die reine Philologie und die sorgfältige Einzelinterpretation größerer Textpartien nicht etwa nur das sicherste, sondern, bei Lichte besehen, sogar das einzige Mittel. Sie allein verhilft zu neuer Erkenntnis, die Theorie der Schemata und Rubriken dient vorwiegend der Lehre und gerät leicht in die Gefahr, zum Selbstzweck zu entarten. Hinzu kommt, daß das so gezeichnete Bild etwas starr und grob wirkt. Eine feinere Unterscheidung von gesprochenem und geschriebenem Worte und bei letzterem wieder die Untersuchung des individuellen Stils einzelner Autoren, endlich auch eine Übersicht über die relative Häufigkeit bestimmter Formen dürften zeigen, daß viele im System mögliche Verbverbindungen in der lebendigen ungekünstelten Sprache kaum auftreten, sondern vorwiegend auf dem Papiere vegetieren, also nicht gleichberechtigt neben den wirklich gebräuchlichen stehen sollten. Das vollständige Schema deckt sich hier nicht mit der Sprachwirklichkeit. Daß Verf. bei einer ersten Bestandsaufnahme aus *praktischen* Gründen kaum anders vorgehen konnte als er es getan hat, nimmt diesen Bedenken nichts von ihrem Gewicht, empfiehlt ihre Beachtung für die Zukunft desto mehr. Im übrigen möchte Rez. dem Verfasser seinen Dank in der Weise abstatten, daß er an einigen Einzelstellen durch Fragen oder Bemerkungen dazu hilft, den Weg zu finden, auf dem dies nützliche Buch tadellos werden kann.

[p.] 20, [Zeile] 7 und Anm. 1: Wieso sind «machen» und «bringen» im Deutschen «terminate, nicht-durative Verba»? Man überdenke Sätze wie «Mach dir keine Sorgen!» oder «Sich regen bringt Segen». 23, Anm. 1: Cf. Buddruß, Georg: Verbalaspekt und Imperativ im Rigveda. Phil. Diss. Frankfurt/Main 1954 (masch.). – Vekerdi, J.: On past tense and verbal aspects in the Ṛgveda. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, tom. V, fasc. 1–2, Budapest 1955, pp. 75–100. Elizarenkova, T.: On the problem of the development of tenses in old Indo-Aryan (The Rigveda). Oriental Literature Publishing House, Moscow 1960. 8°, pp. 21. = XXV International Congress of Orientalists. Papers presented by the USSR Delegation. – Gonda, J.: The Aspectual Function of Rigvedic Present and Aorist.

6. Zur Funktion, p. 9, 7 sqq.

Den Haag: Mouton Co. 1962, gr. 8°, 286 pp. = Disputationes Rheno-Trajectanae ed. J. Gonda, vii.

26, 2: Was ist der Unterschied zwischen Gesetz und Gesetzmäßigkeit? Wer das eine nicht anerkennen möchte, hat kein Recht, mit der zweiten zu operieren. 32, 12 sqq.: Die 2. pers. sing. imper. praes. act. wird im Gebet auch zur Anrede Gottes gebraucht. 33, 10: Wer *die* Hindī, *die* Oṛiyā, *die* Pañjābi, *die* Marāṭhī schreibt, sollte auch *die* Baṅgālī schreiben. 34, 8: Cf. Bem. zu 33, 10. 38, Anm. 2: Ähnliches findet sich schon in der Brāhmaṇa-Prosa und verdiente gesammelt zu werden. Cf. z.B. Speyer, J. S.: Vedische und Sanskrit-Syntax, Straßburg 1896, § 205b, und Whitney, W. D.: Sanskrit Grammar, Leipzig 1924, § 1074 sqq. 44, 7: Rez. hat es noch nirgends schlüssig bewiesen gefunden, daß die Formen auf *-e* Absolutiva sein müssen. Könnten sie nicht auch als absolut gebrauchte Obliqui des part. perf. erklärt werden? Auf jeden Fall gibt es absolut gebrauchte Obliqui des part. praes.: *vah socte socte calā gayā*. In dem vorliegenden Buche finden sich Beispielsätze mit Formen auf *-e* an folgenden Stellen: 104, 12; 115, Anm. 1, Zeile 7; 154, 8; 158, 14; 161, Anm. 4, Zeile 7; 167, Anm. 4; 213, 8. 51, 37: richtig: «... denn auf ihren (d.h. der Frauen) Wimpern verweilen immer Tränen (d.h. Frauen vermögen jederzeit zu weinen)». Dieser Satz beweist hier also nichts. 64, 2: richtig: *rasiktā*. Die Regel über den Ausfall mittlerer kurzer Vokale wird bei der Umschrift häufig nicht beachtet; lies also zum Beispiel 64, 3: *lālsā;* 69, 1: *devtā;* 102, 8: *tankhvāhem;* 103, 15 und passim: *Sukhdā;* 109, 23: *Jaysiṃh;* 122, 31: *jalsoṃ;* 123, 6: *bahseṃ;* 143, 16: *andhkār;* 158, 20: *sukhmayī;* 161, Anm. 4, letzte Zeile: *duble;* 172, 14: *pacchtāve;* 180, 7: *sūrteṃ;* 183, 35: *pramukhtā;* 184, 18: *bhajnik;* 189, 5: *umgliyoṃ* usw. 64, 15: Rez. würde übersetzen: «... bereitet es mir regelmäßig (d.h. jedesmal unfehlbar) großen Schmerz ...». Von einer Milderung der Aussage spürt er nichts. 69, 27: Rez. würde sagen: Die Handlung wiederholt sich in regelmäßigen Zeitabständen. 74, 7 und 25: *die* Kunde, für einen männlichen Käufer gebraucht, klingt im Deutschen sehr merkwürdig. 79, 30: Verf. definiert an anderen Stellen Kurzabsolutiv = Stammform (67, 3; 80, 31; 128, 28); also gibt es keine Kurzabsolutive auf *-kar*. 87, 26 und 189, 8: lies: *aśrafiyoṃ*. 94, 10: richtig: «Noch (immer) floß Blut aus Nase und Ohren». 101, 33: richtig: «berühmter Räuber»; cf. 102, 11. 102, 32: lies: *ḍhāṛas*. 109, 28: zu erwarten wäre: *un laṛkoṃ par*. 110, 13: richtig: «wenn die Milch heißer oder kälter war als nötig». 117, 7: Rez. fürchtet, man könne im Deutschen nicht in Analogie zu «aufessen» ein «aufbrennen» im Sinne von «verbrennen» (tr.) bilden. 123, 6: lies: *bahseṃ*. 126, 22: Rez. würde übersetzen: «Sie setzte ihre Mahlzeit fort und blieb in ihren Gedanken». 126, 26: lies: Lehmhäufchen. 128, 28 und 129, 4: hier scheinen erneut die Termini Absolutiv und Kurzabsolutiv miteinander verwechselt zu sein. Cf. Bem. zu 79, 30. 153, 12: lies: *śikār*. 153, 15: richtig: «Haben wir uns (glücklich) vor Autos und Straßenbahnen in Sicherheit gebracht, so werden wir zur Beute von Fliegen und Moskitos». 154, 12: richtig: «... (wie) hier *Reihen* von Häusern unserer armen Brüder Blumenbeeten gleich aufsprießen werden, dann soll eben hier mein Scheiterhaufen errichtet werden.» – Ihren eigenen Scheiterhaufen errichten die wenigsten Leute selbst, und der Sprecher drückt mit keinem Worte aus, daß er dies persönlich tun möchte. 156, 5: Cf. Bem. zu 153, 15. 156, 9: Cf. Bem. zu 154, 12. 158, 24: richtig: «Sitzend murmelte eben der alte Muṃśi den [Rosen]kranz der Rāma-Namen.» 170, 26: Rez. würde übersetzen: «Westliche Autoren haben (als angeblich schlüssig erwiesen) gelehrt ...». 177, 1: richtig: «Die heiße Jahreszeit hat eben begonnen.» 177, 8 und 181, 9: *kaī* bedeutet «einige» nicht «viele». 178, Anm. 2: Die Form *Sāloman* ist höchst auf-

fällig; zu erwarten wäre *Sulemān* oder *Sulaimān*. 185, 17: richtig: «wegen Raubmordvergehen gehenkt». 191, 23: lies *kumvārī*. 191, 24–25: lies: *meṃhdī* = Skt. *mendhikā* oder *mendhī* = Lawsonia inermis Linn. Syn. L. alba Lam. = Henna, eine Lythracea. Unter «Myrtenfarbe» kann sich Rez. nichts vorstellen. 196, 16: zu erwarten wäre: *mat karo*. 197, 10: lies: *jāyeṃ*. 201, 9: Cf. Bem. zu 32, 12 sqq. 204, 28: richtig: «Wolkenmenge». 204, 32 und 217, 29: Rez. kennt *dādā* nur in der Bedeutung «Großvater». 205, 19: zu erwarten wäre *beṭe* (Vokativ). 208, 5: richtig: «Ei, wirst du nun wohl still sein!?» 213, 11: richtig: «um das Mehl zu wiegen». 215, 33: Cf. Bem. zu 33, 10. 219, 11: Beispielsatz und Übersetzung bleiben dem Rez. dunkel, ist etwa *jaṛ se* zu lesen? 227, 33: richtig: «Aber am Abend zog sie mich plötzlich an ihren Hals ...».

Zwei Dutzend andere Druckfehler und Versehen machen, so viel Rez. sieht, den Sinn nirgends unverständlich und brauchen daher hier nicht erwähnt zu werden. Die Ausstattung des Buches, Papier, Druck, Broschur sind so gediegen, wie man es von schwedischen Publikationen gewöhnt ist.

WILHELM RAU

ERICH FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*. 2. Band. Das Vaiśeṣika. Die Metaphysik der Mīmāṃsā. Das System der Jaina. Der Materialismus und der Lokāyata. 348 Seiten, 8°. Salzburg, Otto Müller Verlag, 1956.

Seit Deußens umfangreicher Darstellung der indischen Philosophie hat die Forschung grundlegende Fortschritte erzielt. Frauwallner hat sich daher die verdienstvolle aber äußerst schwierige Aufgabe gestellt, eine dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechende, übersichtliche Gesamtschau dieses Gebietes zu veröffentlichen. Es sei daher auch hier auf die Bedeutung seines Werkes hingewiesen.

Das Verdienst liegt vor allem in der Erfassung und Klärung der historischen Entwicklung. Es ist wohl das erste Werk dieser Art, das der Bezeichnung «Geschichte» wirklich gerecht wird, handelt es sich sonst doch meist nur um eine mosaikartige Zusammenreihung philosophischer Probleme und Systeme. Frauwallner versteht es meisterhaft, die verborgenen Fäden des geistesgeschichtlichen Prozesses innerhalb einer Schule und ihrer Kreuzungspunkte im Gesamtablauf aufzudecken. Zu sehen, wie eine Konzeption entsteht, bedeutet aber, sie von Grund aus verstehen. Deshalb ist die Darstellung auch so überzeugend, dem Leser unmittelbar faßbar, obwohl es sich großenteils um Vorstellungen handelt, die dem Europäer von Haus aus fremd sind. Dazu kommt noch, daß der Verfasser selbständig auf die Urtexte zurückgeht und sich nicht mit sekundären Werken befaßt, so daß in seinen Darlegungen der urtümliche Quell indischen Geisteslebens durchschimmert.

Der größte Teil dieses Bandes ist den naturphilosophischen Schulen, insbesondere dem Vaiśeṣika gewidmet. Gerade diese weisen die tiefsten inneren Affinitäten zum westlichen Denken auf. Da sie jedoch mit wenigen Ausnahmen spontan aus ihrem eigenen, urwüchsigen Boden gewachsen sind, ergeben sich hochinteressante Parallelen für eine zukünftige vergleichende Philosophiegeschichte. Der Verfasser ist sich dabei bewußt, daß die indische Philosophie mit ihrer mystisch-spekulativen

Geistesrichtung auf diesem Gebiet nicht annähernd die Leistung der griechischen erreicht (S. 7). Indes haben auch die Inder ein wunderbar ausgebautes, atomistisch-mechanistisches Weltbild entworfen, einen reinen Materialismus gegründet und eine raffinierte Kategorienlehre aufgebaut. Ein Glanzpunkt der Frauwallnerschen Darstellung liegt gerade in der erstmaligen Enthüllung der Entwicklungsgeschichte der Kategorienlehre des Vaiśeṣika. Er zeigt, mit welch unerbittlicher Konsequenz sie immer weiter verfeinert wurde, was allerdings auf Grund der übertrieben spekulativen Einstellung auch immer weiter von der Naturbeobachtung wegführte und das System in einem scholastischen Begriffsgebäude versteinern ließ.

Im Register sind auch die indischen Termini mit ihrer deutschen Wiedergabe verzeichnet. Dies ist wichtig, weil gerade die Übersetzung der indischen Terminologie besondere Schwierigkeiten bereitet. Es wäre deshalb zu begrüßen, wenn der Index ausführlicher ausgefallen wäre. So ist zum Beispiel unter *dharmaḥ* der Bedeutungsansatz «Beschaffenheit» (S. 57) im Vaiśeṣikasystem nicht angeführt.

Das bisher Erschienene wird zweifellos bei all jenen, die die Strömungen indischer Geistigkeit in ihren Wurzeln, das heißt in der Geschichte, erfassen möchten, zu einem besseren Verständnis beitragen. Gespannt sieht man dem abschließenden dritten Band entgegen. Er wird sich mit den buddhistischen Schulen befassen – ein Spezialgebiet Frauwallners; er hat darüber eine sehr nützliche Anthologie veröffentlicht (Die Philosophie des Buddhismus. Akademie Verlag, Berlin 1956).

PAUL HORSCH

ETIENNE LAMOTTE, *The Spirit of Ancient Buddhism*. Translation by Rachel Toulmin. 65 pp., 10 plates, 8°. Venezia-Roma, Istituto per la Collaborazione Culturale, 1961.

Etienne Lamotte ist einer der prominentesten Buddhologen unserer Zeit, der in engern Fachkreisen durch eine Anzahl sehr dicker und sehr wissenschaftlicher Werke längst bekannt ist. Um so erfreulicher ist es, daß er sein immenses Wissen in dieser kurzen, objektiven Zusammenfassung einem weiteren Leserkreis nutzbar macht. Zehn ganzseitige Abbildungen veranschaulichen die klar umrissene Geisteswelt.

P. HORSCH

Bibliographie Bouddhique. XXVIII–XXXI. Mai 1954–Mai 1958. Par J. K. Balbir, G. L. M. Clauson, P. Demiéville, Jean Filliozat, I. B. Horner, Jan W. de Jong, M. Lalou, Etienne Lamotte, E. J. Lévy, R. Lingat, M. T. de Mallmann, M. Nagao, C. Regamey, Alex Wayman, Arthur F. Wright, Susumu Yamaguchi. XVII, 363 p., 4°. Paris, Adrien Maisonneuve, 1961.

Diese bibliographische Serie bildet ein unerläßliches Hilfsmittel für alle, die sich ernsthaft mit dem Buddhismus befassen, und verdient es daher, in weiteren Kreisen bekannt zu werden. Die Bibliographie Bouddhique wurde von Jean Przyluski be-

gonnen und erscheint regelmäßig im Abstand von einigen Jahren seit 1930. Sie enthält sämtliche Publikationen über den Buddhismus vom Jahre 1928 an. Folgende Bibliographien befassen sich auch mit früher erschienenen Veröffentlichungen über dieses Gebiet: 1. H. L. Heldt, *Deutsche Bibliographie des Buddhismus*. München-Leipzig 1916. 2. A. C. March, *Buddhist Bibliography*. London 1935. Dieses Werk beschränkt sich auf englische Arbeiten. 3. Shinsho Hanayama, *Bibliography on Buddhism*. Tokyo 1961. Sehr zuverlässig und ausführlich.

Die Bibliographie Bouddhique übertrifft jedoch bei weitem alle andern Arbeiten, denn sie erhebt den größten Anspruch auf Vollständigkeit, gründet auf der Zusammenarbeit zahlreicher Gelehrter verschiedener Länder von Weltruf und enthält neben den bibliographischen Angaben meist konzise, objektive Zusammenfassungen der Bücher und Aufsätze. Dies ist vor allem bei Sprachen, wie zum Beispiel der japanischen, die im Westen verhältnismäßig wenig bekannt sind, von großem Nutzen. Der Leser kann sich dadurch frühzeitig über Forschungsergebnisse in der ganzen Welt informieren. Um eine möglichst gründliche Beurteilung der Werke zu ermöglichen, werden auch die Besprechungen verzeichnet.

Übersichtlich gliedert sich der Inhalt nach Sachgebieten: 1. Généralités. 2. Editions, Traductions, Dictionnaires, Glossaires. 3. Philologie et Exégèse. 4. Historie et Expansion. 5. Doctrine et Philosophie. 6. Légendes, Culte, Magie, Discipline. 7. Art, Archéologie, Epigraphie. 8. Actualités. Ein Autorenregister bildet den Abschluß des Bandes. Nach größeren Abständen erscheint ein allgemeiner Index. Die Inhaltsangaben sind in französischer, englischer und deutscher Sprache abgefaßt.

Der Umfang des vorliegenden Bandes veranschaulicht eindrücklich den Fortschritt und die stetige Ausdehnung der buddhologischen Studien auf der gesamten Welt. Der Band der vorhergehenden Periode (1950–1954) enthielt nur 260, jener von 1936–1947 bloß 164 Seiten. Dies stellt immer größere Anforderungen an die Herausgeber, die gerade bei einem so unpersönlichen Werke von ihrer selbstlosen Hingabe ein bewundernswertes Zeugnis ablegen. Vor allem aber ist das pünktliche Erscheinen, die unbedingte Objektivität und wissenschaftliche Exaktheit der erstaunlichen Gewissenhaftigkeit und unermüdlichen Arbeitskraft der verantwortlichen Redaktorin Marcelle Lalou zu danken. PAUL HORSCH

JACQUES MAY, *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti*. Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine. Collection Jean Przyluski publiée sous la direction de Marcelle Lalou et Constantin Regamey, Tome II. IV, 539 S., 4°. Paris, Adrien Maisonneuve, 1959.

Das Buch J. Mays, auf welches hier die Aufmerksamkeit der Leser dieser Zeitschrift gelenkt werden soll, bringt die Übersetzung und Deutung eines ebenso ge-

wichtigen wie schwierigen Werkes zum Abschlusse. Es legt ausführlich dar, wie die Vertreter einer bestimmten Richtung unter den Buddhisten aus der Schule des Mahāyāna die Welt betrachteten, und zwar – eine runde Zahl zu nennen – so gegen die Mitte des 1. Jahrtausends unserer Zeitrechnung.

Diese Lehren zugänglich zu machen, dient das Kernstück des Mayschen Buches. Darin werden zum ersten Male in eine europäische Sprache die Kapitel 2–4, 6, 7–9, 11, 23–24 und 26–27 des Kommentares Candrakīrtis zu Nāgārjunas Mūlamadhyamakakārikā übersetzt. Reiche und gehaltvolle Anmerkungen sind beigegeben, die Übersetzung zu stützen und die Aussagen aufzuhellen. Den gleichen Zweck zu fördern, veröffentlicht May auch die tibetische Fassung dieser Kapitel. Der tibetische Text ist nach den Pariser Exemplaren des Narthanger und Pekinger Tanjur (sogenannter roter Tanjur) erarbeitet, wobei die bisherigen einschlägigen Veröffentlichungen nutzbar gemacht wurden. Das erhellt aus dem beigegebenen Variantenverzeichnisse. Das bedeutsamste unter diesen Kapiteln dürfte das 24. sein. Der Übersetzung angehängt ist eine französische Wiedergabe der Stellen aus dem Kāśyapaparivarta, welche in der Prasannapadā angezogen sind. Sie finden sich in Baron v. Staël-Holsteins Ausgabe dieses Werkes in den §§ 139–43 wieder, ohne daß der Wortlaut ganz übereinginge.

Ein sanskrit-tibetischer Index philosophischer Ausdrücke mit Angabe ihrer Bedeutung schließt als lexikalischer Niederschlag das Unternehmen ab, beide sprachliche Textformen für die Übersetzung auszuwerten.

Zu Übersetzung und tibetischem Text führt den Leser des Buches die Einleitung hin. Da handelt May über Text und Kommentare, die Quellen und Arbeiten europäischer Gelehrter zu Kārikā und Prasannapadā. Weiter unterrichtet hier May über Einleitung und inneren Aufbau des Kommentares. Darauf folgt eine knappe Zusammenfassung der Lehrinhalte der Weltbetrachtung, wie sie in der Prasannapadā vorgetragen wird. Sie endet mit einem Verzeichnisse der benutzten Literatur und der Abkürzungen.

P. Demiéville gab dem Buche Mays ein Geleitwort mit auf den Weg, das mit einem Inhaltsverzeichnisse ausklingt.

So kurz auch Demiévilles Geleitwort ist, kommt es mir doch deshalb lesenswert vor, weil er auf Aussagen taoistischer Philosophie hinweist, die es verständlich werden lassen, daß die Lehren dieser Buddhisten, über die das Buch berichtet, in China einen aufnahmefähigen Boden vorfanden.

Mays Werk ist nach Anlage und Durchführung eine überzeugende Leistung, als Ganzes wie im einzelnen.

Eine Arbeit wie die Mays wird ihre Grenzen immer am augenblicklich Möglichen finden. Sie sind jedem gesetzt. Bis an diese Grenzen aber förderte May sein Buch.

Der veröffentlichte tibetische Text ist gut lesbar. Das verfügbare Gut an Quellen und Veröffentlichungen ist besonnen ausgenutzt, einen solchen Text zu gestalten.

Es mag dabei schon sein, daß eher ein mit taktvoller Kritik hergestellter eklektischer Text zustande kam als eine kritische Ausgabe, wofern man darunter versteht, einen Text aus dem Überlieferungsstammbaume heraus zu gestalten. Für tibetische Werke, jedenfalls solche des Kanjur und Tanjur, ist dies zu erreichen unter den obwaltenden Umständen schlechterdings unmöglich. Dazu langt, was wir an tibetischen Quellen einsetzen können, in keiner Weise zu. Was ein gutwilliger Mensch nach der Seite hin zu vollbringen vermag, einen tibetischen Text herauszugeben, ist mit unbeirrbarem Fleiße und kritischer Abwägung der Lesarten geschehen.

Soweit ich nach nicht eben wenigen Stichproben urteilen kann, ist der sanskrit-tibetische Index reichhaltig und zuverlässig. Er erleichtert es, im Buche verstreute Stellen zusammenzufinden. Daß den aufgenommenen Ausdrücken die Bedeutung zugesetzt ist, wird willkommen geheißen werden. Jeder, der sich mit solcher buddhistischer Literatur abgibt, ist auf tibetische Übersetzungen angewiesen. Jeder stößt dabei wohl auch auf Schwierigkeiten, tibetische Ausdrücke auf die entsprechenden sanskritischen zurückzuführen, und das ist manchmal entscheidend, den tibetischen Wortlaut zu verstehen. Sowenig eine solche Arbeit zu locken vermag, förderte es andere vielleicht doch, wenn May seine Sammlungen zu einem tibetisch-sanskritischen Indexe, die er sicher besitzt, allgemein zugänglich machte.

Die Übersetzung ruht auf einer umfassenden Kenntnis der Literatur. Sie ist umsichtig hergestellt und zuverlässig. Es ist völlig belanglos, ob in jeder einzelnen Deutung dieses schwierigen Textes das letzte Wort gesprochen sei oder nicht. Das Verdienst, welches sich May durch die Übertragung ins Französische erwarb, bleibt davon unberührt. Jeder kann, das ist mein Eindruck, mit ihr arbeiten.

Mit einem Worte möchte ich noch besonders auf die gedrängte Inhaltsangabe der Lehrinhalte des Werkes in der Einleitung hinweisen. Hier ist das Wesentliche klar abgefaßt zusammengerafft, wie ich glaube, auch zutreffend für die Geschichte des Buddhismus beurteilt.

Es ist nicht leicht, über die Inhalte des Traktates überall auf festen Boden zu kommen. Macht doch das Werk selbst kein abgeschlossenes System der buddhistischen Lehre aus. Die Probleme sind kaum in jedem Falle gleich weit durchgedacht, ich glaube mich manchmal fragen zu sollen, ob die Problematik überhaupt zu Ende gedacht sei. Mich will es bedünken, das Werk klaffe auseinander zwischen dem Glauben an den Heilsweg Buddhas, wie ihn die damaligen Buddhisten hegten, und seine ausschließliche Befähigung, auf ihm das Erlösungsziel zu erreichen, auf der einen Seite und dem Ringen, diesen Glauben rational zu begründen, auf der anderen. Es steht mir einstweilen offen, ob dies rationale Verfahren nicht zuweilen mehr apologetischen Charakters als philosophischer Zielsetzung sei. Lägen die Dinge so, dann ließe sich daraus vielleicht erklären, warum einmal die praktischen Belange, um die man den Heilsweg zu vollziehen nicht herumkam, wie es mir scheint, etwas unvergoren neben philosophischen Anliegen stehen, alles durch Negation zu relativieren,

zum anderen vielleicht auch, daß auf dem Tapet stehende Probleme nicht gleich weit durchgedacht sind. Die Glaubensgewißheit bedarf keines rationalen Beweises, das verstandesmäßige Denken ist damit immer und überall kaum in eine Einheit zusammenzuschließen, beide vertragen sich aber miteinander so oder so im Gläubigen. So könnten für uns bestehende Spannungen in den Ausführungen des Traktates verständlich werden.

Ob dem so ist, das ließe sich nur durch eine etwas langatmige Untersuchung entscheiden. Vielleicht kommt noch etwas anderes Allgemeines dazu, was Spannungen in die Lehrausführungen des Traktates brachte. Der zentrale Begriff darin ist die Leerheit, die śūnyatā. Sie bezeichnet, was zwischen den beiden Extremen positiv und negativ in der Mitte liegt, und gibt so den mittleren Pfad ab. Dies gilt für die Welt des Erfahrbaren, der Empirie. Alles empirisch Erfahrbare ist wesenlos. In diesem Bereiche ist die Leerheit Prinzip der Argumentation und selbst Leerheit, sobald dies seine Funktion erfüllt hat, das Empirische als leer darzutun. Wer der Theorie der Leerheit (śunyatādṛṣṭi) sich verschreibt, der ist nach dem Kāśyapaparivarta, § 64, hoffnungslos verloren. Daneben jedoch ist die Leerheit auch Inbegriff des Absoluten. Wie sich dies Janusgesicht der Leerheit erkläre, wurde mir nicht recht klar. Sollte hier wirklich eine Spanne offenbleiben, dann darf man vielleicht fragen, ob Einwirkungen der umgebenden Geisteswelt dazu führten oder zwangen, ein Absolutes zu setzen, das mit der Leerheit verselbigt etwas unverbunden neben ihr als Prinzip der Argumentation stehenblieb, oder, um es anders auszudrücken, geschichtliche Einflüsse auf den Buddhismus sind nicht überwunden. Nun, das sind Fragen, die aufzuwerfen ebenso leicht ist wie sie zu beantworten schwer. Spreche ich sie aus, so mag dies aus einem persönlich bedingten Grunde der Fall sein. Mir kommt es klug und dankenswert vor, daß May sich bei seiner Inhaltsangabe der Lehrgehalte des Traktates auf diesen beschränkt und nicht gleich Anschluß an europäische Philosophie sucht. Für Candrakīrti können die Dinge ganz anders liegen als für Kant.

Um abzuschließen, möchte ich meinen Eindruck von Mays Buch in den einen Satz zusammenfassen, daß wir dem Verfasser für seine Leistung nur dankbar sein und uns wünschen können, seine Arbeit möge gedeihlich fortschreiten.

FRIEDRICH WELLER

JOHN BLOFELD, *Rad des Lebens*. Erlebnisse eines westlichen Buddhisten. Deutsch von Lorenz Richter und Eva Grünert. 326 S., 8 Tafeln, 8°. Zürich und Stuttgart, Rascher Verlag, 1961.

Der Kontakt zwischen Ost und West wird heute immer enger, und nicht nur auf dem Gebiete der Technik und Wissenschaft sind sich die Kontinente nähergerückt, sondern auch umgekehrt strömt heute orientalisches Wissen und Weisheit nach Europa und beeinflußt stark die geistige Struktur des Abendlandes.

Europäische Gelehrte wie Oldenberg, Deussen, Garbe, Rhys-Davids, Max Müller und viele andere bereiteten den Weg vor, um den Europäern das Studium der indischen religiösen Lehren, dann auch später der chinesischen und japanischen zugänglich zu machen. Heute ist die Sache noch weiter gediehen, insoweit auch an zahlreichen europäischen Universitäten sowohl Sanskrit als auch Chinesisch und sogar Pali und Tibetisch gelehrt werden, wodurch das europäische Geistesgut auch durch diese östlichen Wissensgebiete bereichert wird. Auch die heute sich stark entwickelnde Psychologie kann nicht umhin, die östlichen Lehren zu studieren, und wird in immer höherem Maße durch sie beeinflußt.

Durch diese tiefen Lehren ergriffen, haben sich viele Europäer nach Osten gewandt, um ihrem eigenen religiösen Ziele näher zu kommen, haben Indien bereist, sind dort mit Lehrern in Verbindung getreten und ihre Schüler geworden. Die Erfahrungen, die sie machten, waren sehr verschieden, auf jeden Fall sind in vielen Fällen die Hoffnungen der Betreffenden nicht erfüllt worden. Das heutige Indien ist nicht mehr das Indien von damals, und dies gilt für den ganzen Osten. Der Europäer muß seine eigene Schule durchmachen, wobei ihm Lehrer im Osten nur Ratschläge erteilen können. Vielleicht entstehn mit der Zeit in Europa neue Zweige dieser Gedankenrichtungen, die für den Europäer neues Leben in sich bergen, das später wiederum dem Asiaten von Wert sein kann.

Ein Europäer, den seine geistigen Wege nach Asien und im besonderen nach China geführt haben, ist John Blofeld, der uns seine Erfahrungen in seinem Buch «Rad des Lebens» schildert. Blofeld lebt heute in Bangkok und ist bekannt geworden durch seine Übersetzungen aus dem Chinesischen ins Englische unter dem Namen Chu Ch'an. Solche Schriften sind z. B. «Die Lehre des Huang-Po vom Universalbewußtsein» und «Der Weg zur blitzartigen Erleuchtung» von Hui-Hai.

Blofeld hat sich die Mühe genommen, einen großen Teil des chinesischen Landes zu bereisen. Der Wunsch, nach China zu gehen, lebte in ihm schon, als er noch jung war, und früh verließ er seine Heimat England, um sich in das Land zu begeben, das ihm so viel bedeutete. Er traf dort einige Lehrer an, die ihm auf seinem Wege vorwärtsgeholfen haben. Er sagt: «Meinen Lehrern gelang es nämlich, mich davon zu überzeugen, daß in diese manchmal glückliche, so oft aber unglückliche Welt der Erscheinungen ein ewiges von innen leuchtendes Licht scheint, das die Quelle alles Guten, Wahren und aller Schönheit darstellt. Es wäre für mich ein Grund der Freude, wenn diese unzulänglichen Beschreibungen hier und dort erreichen würden, auch andern einen Schimmer dieses klaren Lichtes zu vermitteln.»

Das Buch birgt sehr viel Lehrreiches in sich, wie z. B. die Beschreibung seines Lebens in einem Zenkloster, wo der ganze Tageslauf erzählt wird. Er schildert, wie das Mitleben in einer solchen Gemeinschaft ihn dazu geführt habe, wenn auch nicht bis zum Satori vorzudringen, so aber doch in sich eine verfeinerte Art der Empfindung zu erzeugen. Er sagt (S. 200): «Es ist schwierig zu beschreiben, wie ich dazu

kam, mir ein feineres Empfinden für diese Wahrheiten anzueignen. Kein Augenblick von Satori erleuchtete mich; nicht für einen einzigen Moment fühlte ich mich der Wirklichkeit von Angesicht zu Angesicht gegenüber. Auch erreichte ich nie einen Bewußtseinszustand, der sich mehr als nur ein Weniges *über* den mir normalen erhob. Dennoch sickerte während jener langen Stunden der Verinnerlichung in der schummrig erhellten Meditationshalle – die nie ganz ohne den leichten Duft von Weihrauch war (und auch nie ohne die Belästigung durch summende und blutgierige Stechmücken) – langsam Tropfen um Tropfen ein kleines Rinnsal des Wassers der Wahrheit in meine Seele.»

Blofeld erzählt weiter, wie ihn sein chinesischer Freund, der mit ihm übte, in verzagten Momenten ermutigte: «Älterer Bruder, ich weiß nicht, wie viele von uns jüngeren Mönchen hier den Lehrer wirklich verstehen. Ich finde seine Erklärungen weit entfernt, verständlich zu sein. Aber ich habe für mich selbst entdeckt, daß, wenn ich vollkommen still dasitze, so ruhig, daß ich mir des Sausens meines Blutes in meinen Ohren bewußt werde, und dann meine Seele öffne – nein, nicht für etwas – nur meinen Geist offenhalte; obgleich vorerst nichts geschieht und auch in der nächsten Zeit nicht, daß ich aber dann doch eines Tages eine Antwort auffange. Mein Herz scheint zu mir zu sprechen und Geheimnisse zu enthüllen, von welchen ich mir nicht einmal hätte träumen lassen. Nachher fühlte ich mich in einem Zustand wunderbarer Glückseligkeit. Ein Licht leuchtete in mir und um mich und hüllte mich ein und beide waren eins. Mein Herz schien sieben Tore zu haben, welche sich eines nach dem anderen öffneten, und das Licht wird heller und heller die ganze Zeit. Wenn die Stunde der Meditation vorüber ist, habe ich das Empfinden, daß alles, was mir geschieht, gut ist; als ob alles von diesem Licht geleitet würde, als ob ich, ohne viel zu denken, genau das tue, was für mich zu tun das Beste ist; als ob ich von einem breiten Strom dahingetragen würde, wohin zu gehen es für mich am besten ist.»

Die lebendigen Schilderungen dieser östlichen Länder und ihrer Bewohner sind anregend. Das Buch liest sich leicht in der guten deutschen Übersetzung von Lorenz Richter und Eva Grünert. Schöne Photographien bereichern das hübsche Werk.

R. VON MURALT

B. C. OLSCHAK, *Tibet: Erde der Götter*. Vergessene Geschichte, Mythos und Saga. Mit einem Vorwort von Heinrich Harrer und Thubten Norbu, 8 Tafeln und 7 Karten. XIII, 137 S., 8°. Zürich und Stuttgart, Rascher Verlag, 1960.

Die tragischen Ereignisse der jüngsten Vergangenheit haben die Aufmerksamkeit Europas in erhöhtem Maße auf Tibet gelenkt, auf das bislang von Geheimnissen umwitterte, «verbotene Land» auf dem Dache der Welt. Außer den wenigen Gelehrten und Forschern, die sich mit dieser Kulturwelt befaßten, malten manche sie mit

unglaublich phantastischen Zügen aus, wie dies heute noch in Zeitungen zu lesen ist: «Das Volk der ältesten Schrift» (letztere wurde im 7. Jh. n. Chr. aus Indien eingeführt), usw. Gerade deshalb ist dieses Buch, das sich an einen weiten Leserkreis wendet, willkommen: es beschreibt in einfachen und doch begeisterten Worten, was Tibet wirklich war und ist.

Der Leser findet darin eine Fülle kurzer, übersichtlich angeordneter Ausführungen über tibetische Geschichte, Literatur und Religion. All dies wird in einen breiten Rahmen eingespannt: chinesische Chroniken, arabische Geschichtswerke, Berichte früher Tibetreisender. Schon im Mittelalter gab es Missionsexpeditionen durch Osttibet. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts studierte der Missionar Hippolytus Desideri in Lhasa den Lamaismus. So wurden die europäischen Missionare von diesem überaus religiösen Volke in der Regel mit Freundlichkeit und vollkommener Toleranz aufgenommen. Wäre es den Lamas zu jener Zeit in Europa ebenso ergangen?

Besondere Erwähnung verdient die Zusammenfassung des großen tibetischen Nationalepos vom Helden Gesar. Dazu kommt noch die chronologische Tabelle am Ende des Buches wie auch die gediegene Ausstattung mit zahlreichen Bildern und Karten.

P. HORSCH

BERNHARD-PHILIPPE GROSLIER, *Angkor*. Eine versunkene Kultur im indischen Dschungel. Aufnahmen von Jacques Arthaud. Aus dem Französischen übertragen von Heinz Klaus Metzger. 228 Seiten, zahlreiche Abbildungen, 4°. Köln, Verlag M. DuMont Schauberg, 1956.

Khmer, die alte Kultur Kambodschas, erlangte ihre künstlerische Vollendung im 12. Jahrhundert mit Angkor Vat. Doch erst vor etwa 100 Jahren begannen westliche Forscher, der inzwischen ganz vom Dschungel überwucherten Tempelstadt ihre Geheimnisse zu entreißen. Der Verfasser, der die ersten Ausgrabungen im königlichen Palast von Angkor leitete, macht den Leser in einem gehaltvollen Überblick mit Geographie, Volk, Geschichte, Kultur und Kunst des Landes vertraut.

Seit ungefähr dem 3. Jahrhundert übermittelten indische Kaufleute diesem fremden, bis dahin kulturlosen aber lebenskräftigen Volke ihre verschiedenartigen religiösen Anschauungen – Hinduismus sowohl als Buddhismus, wobei letzterer erst spät die Vormacht erlangte. Wie im indonesischen Bereich erstaunt es den Historiker immer wieder, daß die Hochblüte indischen Geisteserbes im autochthonen Boden einer ganz andersartigen Rasse so tiefe, unvergängliche Wurzeln fassen konnte: politische Machtverhältnisse vergehen, spontan aufgenommenes Kulturgut dauert fort. Dieses Gesetz gilt auch für die westliche Herrschaft, und trotzdem hat sie diesen Völkern ihr Kulturbewußtsein wiedergegeben.

Was der Kunstfreund in Angkor findet, gehört zum Erhabendsten, das jemals geschaffen wurde. Davon legen die zahlreichen ganzseitigen, teils farbigen Photo-

graphien ein beredtes Zeugnis ab: hinter Lianengeflecht die berückende Schönheit eines weiblichen Antlitzes, mythologische Darstellungen von riesigem Ausmaß, machtvolle Türme, aus denen übermenschliche Gesichter mit rätselvollem Lächeln in die vier Himmelsrichtungen schauen, und im heiligen Zentrum, im Nabel der Welt, der Tempelberg, der, als symbolischer Ausdruck des Kosmos, die Menschen mit der Himmelswelt verbindet, hinter allem aber das nirvāṇische Schweigen der Buddhastatuen.

Die der wilden tropischen Natur entsprechende ausgelassene Üppigkeit einzelner künstlerischer Gestaltungen findet trotzdem in der Symmetrie des Ganzen ein heiter-ruhendes Gleichgewicht. Dies kommt am eindrücklichsten bei den großartigen Flugaufnahmen zur Geltung. Daneben enthält der gediegen ausgestattete Band mehrere Karten und Pläne sowie eine vergleichende Zeittafel. Es ist dankenswert, daß er durch diese Übersetzung auch dem deutschen Leser zugänglich wird.

PAUL HORSCH

ANDRÉ CHIH, *L'Occident «chrétien» vu par les Chinois vers la fin du XIXe siècle (1870–1900)*. 273 pages, 8°. Paris, Presses universitaires de France, 1962.

Jusqu'à ces toutes dernières années l'Occident avait pris l'habitude de se poser en éducateur des nations orientales. Et l'on sait tout le travail effectif accompli à cet égard par les Universités et Collèges de tout genre créés en Orient par des Européens et des Américains, religieux ou laïques. Des résultats appréciés et de haute qualité ont été ainsi obtenus, grâce à une coopération intelligente sur le plan des études et de la technique.

Mais voici qu'un autre aspect de cette collaboration commence à percer. Des personnalités orientales, façonnées sur le modèle occidental et qui, tout en étant initiées à notre culture scientifique et philosophique, possèdent l'immense avantage d'avoir aussi leur propre culture orientale, ces intellectuels qui constituent une élite utilisent maintenant les méthodes reçues de l'Occident pour réexaminer tous les grands problèmes culturels, historiques et philosophiques que les spécialistes occidentaux considéraient comme à peu près résolus. C'est ainsi qu'aux Indes un Aurobindo puis un Radhakrishnan apportent des vues nouvelles sur le sens des Védas ou les relations qui unissent notre philosophie gréco-chrétienne à la Sagesse orientale. Au Japon, des savants rompus aux recherches religieuses se penchent en Orientaux sur les anciens textes mythiques ou sur les divers prolongements du Bouddhisme dans les sectes japonaises, éclairant d'une lumière inattendue des documents que l'Occident croyait connaître. Et l'ouvrage récent de J.M. KITAGAWA sur les *Religions orientales* nous est une preuve de plus des avantages d'une double culture dès qu'il s'agit de combiner la rigueur des méthodes historiques et la pénétration de qui se meut dans le passé de sa propre civilisation.

Le même phénomène se présente actuellement pour la Chine. On se rappelle les surprises que réservèrent aux érudits le panorama de la philosophie chinoise du professeur Fong Yeou-Lan ou l'aperçu de Lin Yutang sur la Sagesse de Confucius. Or voici qu'un livre récent révèle cette même particularité: écrit par un chinois exercé dans les disciplines historiques les plus précises de l'Occident, il apporte en même temps les réactions de l'âme chinoise face à l'européanisation du pays. Est-il besoin de rappeler que cette pénétration de l'Occident dans le Céleste Empire et les transformations qui s'en suivirent ont été considérées par les Occidentaux comme un progrès certain? Qu'en fut-il aux yeux des Chinois qui vécurent sur place ces événements? L'ouvrage du Rév. Père ANDRÉ CHIH, présenté comme thèse de doctorat à l'Université grégorienne puis édité sous les auspices de l'Institut d'Histoire des relations internationales dans les publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris, répond à cette question. Le titre en est d'ailleurs significatif: *L'Occident «chrétien» vu par les Chinois vers la fin du XIXe siècle, 1870–1900.*

Cette étude, qui puise aux sources les plus sûres, tant chinoises qu'occidentales, mais qui tout particulièrement nous apporte le témoignage combien précieux des fonds d'archives et collections de documents chinois, auxquels s'ajoutent de œuvres littéraires, des journaux intimes et des périodiques écrits par des Chinois, représente une contribution de tout premier ordre et dont il importera désormais de tenir compte. Qu'il s'agisse des idées toutes faites des Chinois dans la seconde moitié du XIXe siècle, alors que tout Occidental n'est à leurs yeux qu'un Barbare dans le sens le plus méprisable du terme, ou de la brusque prise de conscience de l'extraordinaire puissance des Occidentaux, nous trouvons là des textes suggestifs, admirablement choisis et qui préparent à comprendre les événements subséquents. Bientôt, en effet, la Chine découvre les incontestables qualités des Occidentaux, mais en même temps elle subit les attaques et les malversations d'Européens sans scrupule, qui appartiennent à des nations prétendûment chrétiennes mais se conduisent en avanturiers sans foi ni loi, car la force, aux yeux de ces étrangers, se confond avec le droit. Et l'on sait les exactions qui se commirent alors pour forcer la Chine à accepter la vente de l'opium ou à reconnaître des tribunaux d'exception dont bénéficiaient largement les Européens.

Dès lors se pose aux dirigeants chinois et aux Lettrés dont l'opinion dicte souvent les décisions gouvernementales, toute une série de questions. Faut-il se «barbariser»? D'où proviennent les qualités de l'Occident barbare? Ne seraient-elles pas des qualités autrefois possédées par la Chine et reprises par l'Ouest? Peut-on unir en un tout harmonieux la civilisation spirituelle de l'Orient et les techniques de l'Occident?

Mais bientôt, au fur et à mesure que la Chine apprend à connaître l'Occident, d'autres problèmes surgissent, relatifs à la religion. Et c'est ici que nous pouvons constater, avec l'auteur et grâce aux textes mis sous nos yeux, le mal incalculable, aux conséquences toujours actuelles, que causa l'inconscience criminelle de tant

d'aventuriers occidentaux que les Chinois confondirent avec des représentants du christianisme parce qu'ils appartenaient à des nations chrétiennes. Pourtant un certain nombre de Lettrés prirent la peine de se faire une idée personnelle du christianisme véritable, ce qui les amena à distinguer entre chrétiens authentiques et citoyens d'états européens.

Un dernier chapitre nous révèle ce que les Chinois des trente dernières années du siècle pensèrent de notre genre de vie, comment très finement ils notèrent les différences et les ressemblances entre l'Orient et l'Occident. Enfin en épilogue et en conclusion, l'auteur apporte ses réflexions personnelles sur la question toujours actuelle de l'isolement de la Chine par rapport au monde occidental et sur l'urgente nécessité de repenser l'ensemble du problème des relations entre l'Extrême-Orient chinois et l'Occident chrétien. EDM. ROCHEDIEU

Fifty Chinese Stories, Selected from Classical Texts, romanized and translated into modern Chinese by Y. C. LIU. With an Introduction and Romanized Japanese Versions by W. SIMON. XXII und 232 Seiten, 8°. London, Lund Humphries, 1960.

Das vorliegende Buch gehört in die Reihe der für Chinesisch-Studenten sehr nützlichen, vornehmlich didaktisch aufgezogenen Lehr-, Drill-, Wörter- und Textbücher, die W. Simon, der verdienstvolle Chinesisch-Professor an der University of London, seit rund zwanzig Jahren herausgebracht hat. Auf seine Anregung hin und in ständiger Fühlung mit ihm hat Frau Y. C. Liu, Lektorin für Chinesisch an der School of Oriental and African Studies, University of London, 50 kürzere und längere, verhältnismäßig leichte «Geschichten» aus klassischen chinesischen Texten des 3. bis 1. Jahrhunderts v. Chr. ausgewählt, sie in die heutige chinesische Umgangssprache «übersetzt» und ihr Studium in den zwei Sprachstilen im Unterricht ausprobiert. Solche «synoptischen» Textausgaben für Studienzwecke sind in China seit bald einem halben Jahrhundert ziemlich gebräuchlich, in abendländischen Chinesisch-Lehrbüchern aber noch selten. Daher müssen wir das vorliegende Buch besonders willkommen heißen. Auch es soll vor allem, wie Simon in seiner «Introduction» voller didaktisch-praktischer Anweisungen sagt, den Chinesisch-Studenten über die heutige Umgangssprache in den klassischen Stil einführen. Dazu sollen auch die transkribierten Texte beider Fassungen (in Gwoyeu Romatzyh) behilflich sein. In Transkription kommt außerdem eine Übersetzung ins literarische Japanisch hinzu, die für Japanisch-Studenten, aber auch dazu bestimmt ist, Chinesisch-Studenten zum Studium des Japanischen, dessen Kenntnis ja für den abendländischen Sinologen immer wichtiger wird, anzustacheln. Die «synoptischen» Texte können auch zu einem wertvollen vergleichenden Studium der beiden Sprachstile dienen. Ein reichhaltiges, vorzügliches Text- und Lehrbuch, das überdies sehr gefällig gedruckt ist.

E. H. v. T.

Cold Mountain. 100 poems by the T'ang poet HAN-SHAN. Translated and with an Introduction by BURTON WATSON. 122 S., 8°. New York, Grove Press, 1962.

Noch ehe auch nur ein einziges der rund 310 überlieferten Gedichte des Han-shan (jap. Kanzan, «Kalter Berg») in eine europäische Sprache übersetzt worden war, war ihr Verfasser dem Kenner ostasiatischer Malerei eine wohlbekannte Erscheinung: zusammen mit Shih-te (jap. Jittoku, «Findling»), oder mit diesem und Feng-kan (jap. Bukan) samt Tiger (die sog. «Drei Schläfer»), wurde er als besonders beliebtes Thema von den bedeutensten chinesischen und japanischen Malern wiederholt dargestellt. Die Auskünfte zu seiner Person aber, die man im Zusammenhang mit Wiedergaben solcher Darstellungen in kunsthistorischen abendländischen Werken bekommt, sind ohne Ausnahme unbefriedigend. Dies hängt einerseits damit zusammen, daß es über Han-shan keine Biographie gibt, über seine Herkunft nichts bekannt ist und selbst chinesische und japanische Nachschlagwerke in dieser Hinsicht versagen, anderseits über die Untersuchungen bedeutender Gelehrter (u. a. Hu Shih, Tsuda Sôkichi und in jüngster Zeit vor allem Iriya Yoshitaka), in deren Mittelpunkt der Versuch einer Datierung dieser überlieferten Gedichte steht, noch nicht genügend berücksichtigt wurden. Da darüber hinaus das den Gedichten beigegebene Vorwort, über dessen Verfasser Lü-ch'iu Yin auch nichts bekannt ist, vermutlich eine Fälschung ist, bleiben als einzige authentische Quelle zur Person des Dichters die Gedichte und die darin enthaltenen biographischen Hinweise. Und auch bei dem Bemühen, das durch eine einseitige, rein zen-buddhistische Interpretation der Gedichte und eine traditionelle, hauptsächlich auf das legendenhafte Vorwort gestützte Überlieferung verzeichnete Bild des Dichters zurechtzurücken, bleiben nur die Gedichte als Ausgangspunkt.

Es ist darum sehr zu begrüßen, daß durch die Watsonsche Übertragung nun rund ein Drittel davon (der größte Teil besteht aus 5- oder 7silbigen Achtzeilern) einem breiteren abendländischen Leserkreis zugänglich gemacht wird. An Übersetzungen lagen bisher, nicht leicht zugänglich, vor: Arthur Waley: 27 Poems by Han-shan, in: Encounter, London, Vol. 3. 1954, Nr. 3, und Gary Snyder: Cold Mountain Poems, in: Evergreen Review, New York, Vol. 2. 1958, S. 69–80 (24 Gedichte). Watson mußte natürlich, wollte er einen charakteristischen Überblick geben, in seine Auswahl auch solche Gedichte aufnehmen, die Waley und Snyder bereits übersetzt hatten. Dies trifft neben Gedichten mit biographischem Gehalt vor allem für jene zu, in denen die großartige Landschaft des T'ien-t'ai-Gebirges (in der Provinz Che-chiang), wo der Dichter in einer Höhle des «Kalten Berges», dem er seinen Namen verdankt, in freiwilliger Zurückgezogenheit lebte, eindrucksvoll geschildert wird. Immerhin werden darüber hinaus 67 der Gedichte zum ersten Mal übersetzt, und sie vermitteln einen guten Überblick über das Gesamtwerk des Han-shan. Eine Einschränkung allerdings muß gemacht werden: Der Übersetzer bekennt, daß er,

sowohl was die Interpretation der Gedichte und ihre Auswahl betrifft (nur 13 sind davon ausgenommen), als auch hinsichtlich des Materials, welches er in seiner Einleitung verwendet, in hohem Maße der Arbeit von Iriya Yoshitaka, Professor für chinesische Literatur an der Universität Nagoya, verpflichtet ist (Iriya: Kanzan. Tôkyô: Iwanami shoten 1958, 199 S. 8°. Chûgoku shijin senshû. Nr. 5). Iriya aber hat bei der Auswahl der 126 von ihm kommentierten Gedichte (2 davon sind Gedichte des Shih-te) solche mit nicht leicht verständlicher buddhistischer Terminologie ausdrücklich nicht berücksichtigt. Diese Tendenz wird dementsprechend auch bei Watson sichtbar.

Die Übersetzungen sind, in dem sichtbaren Bestreben, nicht nur die Sinologen anzusprechen, nur mit spärlichen Anmerkungen versehen, unübersetzbare Ausdrükke wurden oft umschrieben. In der Regel wird dadurch das Verständnis des Inhaltes nicht beeinträchtigt, und es wäre dem Verdienst, das sich der Übersetzer durch die Übertragung der oft recht schwierigen Texte erworben hat, nicht angemessen, wollte man geringfügige Ungenauigkeiten, die bei einer solchen Methode nicht ausbleiben können, über Gebühr herausstreichen. Zu einem der Gedichte aber sei eine ergänzende Bemerkung gestattet. Bei der Steinernen Brücke, von der im Gedicht Nr. 42 die Rede ist, handelt es sich um einen Eigennamen. Diese Brücke befindet sich im T'ien-t'ai-Gebirge, in der Nähe des Kuo-ch'ing-Tempels, nicht weit entfernt von der Höhle, in der Han-shan lebte. Ohne Kenntnis dieser Tatsache muß der Inhalt des Verses dunkel bleiben. Und dem mit der Erzählung von Hsü Yu nicht vertrauten Leser wird die vom Übersetzer im Zusammenhang mit der im Winde knarrenden Kalebasse gegebene Anmerkung für ein Verständnis des Gedichtes wohl nicht genügen: Hsü Yu hängte sie in den Baum, weil er glaubte, sich um seiner Bedürfnislosigkeit willen selbst eines so geringfügigen Besitzes entäußern zu müssen.

In seiner Einleitung gibt der Übersetzer, gestützt auf das Material von Iriya, einen kurzen Überblick über einen Teil der vielfältigen Probleme, denen man bei einer Beschäftigung mit Han-shan gegenübersteht. Es trifft, genau genommen, nicht ganz zu, daß es für das Leben des Han-shan außer dem Material, das die Gedichte liefern, nur das Vorwort des Lü-ch'iu Yin gebe. Sowohl das Shih-te lu als auch das Feng-kan ch'an-shih lu dürfen nicht außer acht gelassen werden. (Diese beiden «Berichte» sind jeweils den Gedichten des Shih-te und Feng-kan, die in den meisten Textausgaben der Gedichte des Han-shan mitenthalten sind, vorangestellt.) Darüber hinaus gibt es in den Biographien einiger zeitgenössischer Priester Berichte über Begegnungen mit Han-shan. Wie weit dieses Material allerdings authentisch ist, ist eine andere Frage. Im Zusammenhang mit Lü-ch'iu Yin, dem Verfasser des Vorwortes, schreibt Watson: «But there is only one mention of anyone by this name to be found in other works of the period, and it refers almost certainly to another person.» Diese Behauptung beruht wohl auf einem Mißverständnis. Auch bei Iriya findet sich nur ein Hinweis auf einen Mann namens Lü-ch'iu Chün.

Die «Finding List» am Schlusse des sehr ansprechend ausgestatteten Bändchens, dem auch eine Wiedergabe eines Gemäldes «Han-shan und Shih-te» von Liang K'ai beigegeben ist, ermöglicht das Auffinden der Texte in der Ssu-pu ts'ung-k'an-Ausgabe (1. Serie) der Gedichte des Han-shan und (soweit darin enthalten) in der kommentierten Ausgabe Iriyas. Man verbessere in dieser Liste: das Gedicht Nr. 13 ist auch bei Iriya auf Seite 183 enthalten. Das Gedicht Nr. 100 ist freilich in den meisten Ausgaben unter die Gedichte des Han-shan eingereiht, gerade in der Ausgabe jedoch, auf die Watson verweist, findet es sich unter den Gedichten des Shih-te.

ZOLTÁN KÁROLYI

«*The Year of my Life*», a translation of Issa's Oraga Haru, by NOBUYUKI YUASA. An autobiography in haibun. 142 p., 8°. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1960.

Beim ersten Autorenabend deutscher Dichter, den das Schauspielhaus Zürich während der Junifestwochen 1961 veranstaltete, leitete Wilhelm Lehmann jedes Gedicht mit einer Plauderei ein, in der er vor allem die Stimmung erläuterte, aus der das Werk entstanden war. Das entspricht etwa dem Haibun der japanischen Literatur. Viele Dichter pflegten nämlich ihren Haiku eine kurze Prosaeinleitung vorauszuschicken, so daß der Dreizeiler wie eine lyrische Abbreviatur dieses Essays wirkt. Eine solche Haibunsammlung macht uns das vorliegende Werk zugänglich. Der Dichter und Bonze Issa schildert uns darin sein Annus Mirabilis (1819) in einer Serie von Haiku mit einigen Renga und Waka, die mit solchen Prosakapiteln verbunden sind. Dieses Jahr mit seinem Ablauf der Jahreszeiten und der Mischung von Freud und Leid wird zum Symbol des ganzen Lebens, so daß wir, vor allem dank der vorzüglichen Einleitung, mit der ganzen menschlichen und dichterischen Existenz dieses noch wenig bekannten Dichters vertraut werden. Als Schüler Bashos machte er sich 100 Jahre später die Wanderexistenz seines Meisters zu eigen. Wanderung war für sie eine poetische und religiöse Lebensform, eine gleichnishafte Pilgerschaft, vermischt mit einem Schuß antibürgerlichen Spielmannswesens. Haiku ist nicht nur eine lyrische Gattung, sondern ein «Way of Life». Mit feinsten Tentakeln werden alle Stimmungen der Landschaft und des Herzens ausgekostet und in Worten angedeutet, die so duftig, durchsichtig und unfaßbar sind wie feinste Seidengaze. Die Einleitung Yuasas bietet das Wesentliche über den Dichter und die Gattungen und stellt sein Werk in die allgemeinen Zusammenhänge der Literaturwissenschaft. Seine Ausführungen machen mit Vorteil die Anschauungen der amerikanischen Kritik nutzbar.

TH. IMMOOS

HEINRICH ZIMMER, *Abenteuer und Fahrten der Seele*. Der König mit dem Leichnam und andere Mythen, Märchen und Sagen. Gesammelte Werke IV. Übersetzung der aus dem Englischen übernommenen Teile von Johannes Piron und Lucy Heyer-Grote. 330 S., 8°. Zürich und Stuttgart, Rascher Verlag, 1961.

Der vierte Band der gesammelten Werke enthält Mythen und Märchen, die der Herausgeber aus bereits veröffentlichten Aufsätzen und aus des Verfassers schriftlichem Nachlaß zusammengestellt hat. Die erste Geschichte, «Abu Kasems Pantoffeln», ist köstlich und tiefsinnig zugleich. Die alten, ausgetragenen Pantoffeln, die der reiche Geizhals nicht ersetzen will, werden ihm durch eine Kette tückisch-lustiger Zufälle zu einem immer kostspieligeren Verhängnis: er wird sie nicht mehr los. Mit psychologischem Scharfsinn sieht Zimmer dahinter «das Sinnbild des Menschen, der sich festhalten möchte, wie er sich geschaffen hat .... Es ist die Folge verpaßter Mauserung, daß er sich mit dem herumschlagen muß, was er nicht auf die rechte natürliche Weise loswerden mochte: in Zwischenherbsten, Zwischentoden, mit denen sich die Raupe einspinnt, um einem ihrer unfaßlichen Leben als Flügelwesen entgegenzuwerden» (S. 30).

Die «Vier Romane aus dem Artuskreis» gehören zum künstlerisch wertvollsten des ganzen Werkes. Zimmer, dessen Vater ein ganz bedeutender Keltist war, fühlt sich auch im irischen Sagenkreis heimisch, den er in wunderbarer Form und immer in das Tiefe der menschlichen Seele blickend darlegt.

«Der König mit dem Leichnam» führt uns in das Reich der Indologie. Es handelt sich um die berühmte Vetālapañcaviṃśati-Erzählung. «Es ist die Erzählung einer Nacht voll grausiger und wunderbarer Begebenheiten, und wunderbar war der König in sie verstrickt» (S. 217). Er hatte nämlich einem jener unheimlichen Asketen, die auf den Leichenfeldern ihren nächtlichen Spuk treiben, versprochen, den Leichnam eines Gehenkten zu bringen. Doch der Geist im Leichnam erzählt dem König jede Nacht eine rätselhafte Geschichte, die er deuten muß. Doch flugs, wie er eine Erklärung gibt, ist der Leichnam verschwunden und hängt wieder am Baume. Erst als der König einmal keine Antwort findet, ist der Bann gebrochen, der Geist erlöst und der König vom bösen Zauberer befreit. Seltsam und einmalig für die indische Geistesgeschichte ist, daß das «Nichtwissen», das Aufgeben jeglichen Erklärungsversuches der wunderbaren Verwicklungen im Bereiche der Māyā das erlösende Ende herbeiführt.

Vier Episoden aus den «Sagen um die Göttin» gehören zum Mythenkreis der Devī, Śiva's Gattin. Es handelt sich um folgende Episoden: 1. Die unfreiwillige Schöpfung. 2. Die unfreiwillige Heirat. 3. Der freiwillige Tod. 4. Der rasende Śiva. Zimmer stützt sich dabei auf das junge Kālikāpurāṇa (ed. Bombay 1892), das er zum erstenmal übersetzt, oder sagen wir besser, in freier Nacherzählung wiedergibt.

Der Verfasser glänzt in diesem Bande durch seine Kunst des Erzählens, durch die tiefen Einblicke in die Seele der Völker und den Reichtum der Einfälle, die sich fast bis zur Ideenflucht steigern. Wissenschaftlich wird er leicht flüchtig, doch muß man bedenken, daß manches aus dem Nachlaß unverarbeiteter Essays zusammengetragen wurde. Zimmer ist bewußt, gewollt antiakademisch. Er will unterhalten, anregen, nicht nüchtern belehren. So wenden sich seine Werke an ein breites Publikum, das unbelastet von fachmännischem Wissen auch jeder akademischen Kritik entbehrt. Und läßt er sich auch nur allzu leicht durch seine rege Phantasie den Fesseln philologischer Akribie entreißen, so bleibt er doch der große Erzähler indischer Mythen. PAUL HORSCH

HEDWIG VON BEIT, *Symbolik des Märchens*. Versuch einer Deutung. Zweite, verbesserte Auflage 1960. 792 Seiten. Zweiter Band: Gegensatz und Erneuerung im Märchen. 645 Seiten. Registerband. 267 Seiten, 8°. Bern, Francke Verlag, 1956–1960.

Was bei dem oben besprochenen Buche von H. Zimmer nur andeutungsweise zum Ausdruck kommt, wird hier offenbar: die psychologische Deutung der Märchen tritt ganz in den Vordergrund. Der große Inspirator ist C. G. Jung. Der Schwierigkeiten dieser neuen Problematik bewußt, bezeichnet die Verfasserin das Ganze als «Versuch einer Deutung». Daß sie bei diesem Versuch jedenfalls keine Mühe gespart hat, beweist schon der Umfang des Werkes mit dem ausführlichen Index.

Was bedeutet diese Arbeit für die Asienkunde? Der Reichtum der orientalischen Märchensammlungen ist bekannt. Bereits seit Beginn ihrer wissenschaftlichen Erforschung konnte die Wanderung indischer Märchenmotive vornehmlich durch die Vermittlung der Araber nach Afrika und Europa festgestellt werden. Zweifellos hat diese Wanderungstheorie für die vergleichende Literaturgeschichte eine große Bedeutung, doch geht sie nicht auf den innern Kern, auf die Seele, die diese Erzählungen geschaffen hat, ein. Auch konnte die Ethnologie bald nachweisen, daß viele der Märchen, die eine so verblüffende Ähnlichkeit zeigen, spontan aus dem geistigen Boden verschiedenster Völker entsprossen sind. Diese Untersuchung befaßt sich deshalb mit dem ungeschichtlichen, gleichsam zeitlosen, «archetypischen» Aspekt der Märchen. Sie stellt die Frage nach den allgemeinen seelischen Bedingungen, aus denen sie entstanden sind. Daß dabei sehr viel mit psychologischen Begriffen operiert wird, die selbst noch einer Klärung bedürfen, ist zu diesem Zeitpunkt keineswegs erstaunlich. Das Werk ist ein Wagnis, aber ein interessantes und anregendes. Der Registerband, in dem auch alle Motive verzeichnet sind, stellt eine Fundgrube von Parallelen für den Orientalisten dar, zumal auch zahlreiche asiatische Mythen- und Märchenstoffe darin verarbeitet wurden. PAUL HORSCH