

Bücherbesprechungen = Comptes rendus

Autor(en): [s.n.]

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **24 (1970)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

BÜCHERBESPRECHUNGEN · COMPTES RENDUS

RUDOLF WERNER, *Hethitische Gerichtsprotokolle*. Studien zu den Bogazköy-Texten. Heft 4. XII, 89. S., 8°. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1967.

Unter den erhaltenen Beständen der hethitischen Archive von Bogazköy findet sich eine zahlen- und umfangmäßig nicht besonders große Gruppe von Berichten über Prozeßverhandlungen, im wesentlichen Aussagen von Angeklagten und von Zeugen, die sogenannten Gerichtsprotokolle. Sie werden in dem hier anzuzeigenden Heft erstmals gesamthaft in Umschrift und Übersetzung zugänglich gemacht. Die Arbeit will vor allem die Texte als solche erschließen, angesichts der zahlreichen unklaren Stellen – unklar wegen unserer beschränkten Kenntnis des Wortschatzes und wegen des fragmentarischen Erhaltungszustandes der Tontafeln – keine leichte Aufgabe, um so mehr als die hethitischen Gerichtsprotokolle, anders als diejenigen des Zweistromlandes, keinem festen Formular unterliegen, wenn man von der Verwendung einiger fast unumgänglicher Formeln wie «folgendermaßen (sagt) N.N. (aus)» und ähnlichem absieht. Man wird gerne feststellen, daß Rudolf Werner die Probleme mit Umsicht und Ideenreichtum behandelt hat. Von überzeugenden Deutungen erwähne ich beispielshalber den Terminus «*lalami* = Empfangsbestätigung» (eigentlich luwisches Ptc. pass. «Empfangenes», ursprünglich Überschrift der Liste?), oder die Wendung «*A-NA NINDA KAS* = für Brot und Bier» im Sinne von «für einen bescheidenen Lebensunterhalt». Daß manches, vor allem in der Terminologie oder in der Erklärung der großen Zusammenhänge, unsicher bleiben muß, liegt in der Natur der Sache.

In der Einleitung (S. 1 f.) und in abschließenden Bemerkungen (S. 74 ff.) weist Werner auf die allgemeine Bedeutung der Dokumente hin. Darauf sei in aller Kürze noch etwas genauer eingegangen.

Im Vordergrund steht natürlich das rechtshistorische Interesse an den Texten. Aufgrund der vorkommenden Personennamen und aus sachlichen Einzelheiten scheint sich zu ergeben, daß die bisher bekannten Protokolle zu rund einem Dutzend Rechtsfällen gehören. Dabei ist keiner der Prozesse auch nur annähernd in seinem ganzen Ablauf erfaßbar. So fehlt jeder Hinweis auf die Person des beziehungsweise der Richter oder Untersuchungsbeamten, auf den Ort und die Zeit der Verhandlungen. Ebenso hören wir nichts vom Ausgang des Verfahrens, also von einem Urteil. Ob diese Beschränkung nur aus der Überlieferungssituation hervorgeht oder ob sie andere, sachliche Gründe hat, muß offen bleiben.

Am besten bekannt ist der Prozeß gegen GAL-^dU, einen «*decurio* (Anführer von 10) der Königin» (wohl der Puduhepa, der Gattin Hattusilis III.), und seinen Vater Ukkura (S. 3 ff., Erläuterungen auch S. 74 ff.), weil wir von ihm wenigstens

eine fast unbeschädigte Tafel besitzen (ob sie die einzige war, ist nicht klar). Die Anklage wird hier *expressis verbis* angeführt (I 1 ff.): Sie lautet auf Unterlassen der ordnungsgemäßen Bestätigung der Weitergabe von anvertrautem Material, das der Königin gehörte. In den Aussagen der Angeklagten und der Zeugen spielen dann allerdings die Unterschlagung oder der Diebstahl der betreffenden Gegenstände beziehungsweise Tiere, welche durch die mangelnde Kontrolle ermöglicht wurden, die Hauptrolle.

In den meisten der übrigen Fälle liegen ähnliche Delikte vor, soweit die Aussagen etwas erkennen lassen. Es geht fast immer darum, daß jemand etwas «an sich genommen» oder «gestohlen» oder sonst irgendwie unrechtmäßig für sich verwendet hat. Auffällig ist, daß Eigentümer des unterschlagenen oder gestohlenen Gutes in allen einigermaßen klaren Fällen das Königshaus oder ein Mitglied des Königshauses war (König, Königin, Palast). Leider sind zwei Fälle, in denen das Königshaus nicht direkt berührt zu sein scheint (NAM. RA-Leute S. 43 ff., Kultgegenstände S. 56 f.), im Ganzen recht undurchsichtig.

Anders ist nur die Affäre der Mana-DUGUD (S. 64 ff.), die offenbar magischer Praktiken bezichtigt wird, deren Opfer möglicherweise, so meint Werner, Mitglieder der königlichen Familie waren (S. 66 f., 80).

Sollte sich diese letztere Annahme bestätigen, so wäre bei allen Verfahren, bei denen sich der Geschädigte sicher oder vermutungsweise erkennen läßt, das Königshaus betroffen. Protokolle, die sich eindeutig auf einen Prozeß zwischen Privatleuten beziehen, gibt es keine. Zwar scheint Werner etwas Entsprechendes einmal anzunehmen (S. 60 ff.), doch kann es sich bei den beiden Personen, deren Aussagen dort protokolliert werden, auch um zwei Zeugen oder um den Angeklagten und einen Zeugen handeln, und jedenfalls ist auch in dieser Sache der König irgendwie beteiligt (Vs. 6.11, Rs. 16). Das alles scheint mir darauf hinzuweisen, daß der von Werner bemerkte politische Nebenzweck der Prozesse (S. 14 f., 79 f.) tatsächlich weitergehende Bedeutung hatte, und man wird sich fragen müssen, ob nicht bei allen diesen Verfahren politische Gründe mit im Spiel waren.

Wenn das richtig sein sollte, so müßte es doch wohl auch bedeuten, daß die Prozesse schon ihrer Tendenz nach weniger Zivil- als Strafverfahren waren, in denen der «Staat», das heißt das Königshaus dem Angeklagten gegenüberstand. Dafür spricht meines Erachtens auch, daß im bestbekanntesten Fall, in demjenigen des GAL-^dU, die Königin mindestens teilweise die Führung des Prozesses bestimmt, indem sie den Eid anordnet, den die Angeklagten und die Zeugen zu leisten haben (I 6 ff.), und ihn nachher in seinem Geltungsbereich einschränkt (IV 16 ff. mit Erläuterungen S. 19). Die Königin als Geschädigte ist demnach mehr als nur Prozeßpartei und steht prozessual nicht auf gleicher Stufe wie die Angeklagten, wie dies nach dem Vorgang von R. Haase, (*Rev. internat. des droits de l'antiquité* 10, 1963, 60, Anm. 34) auch Werner anzunehmen scheint (S. 175).

Die hethitischen Protokolle unterscheiden sich dann nicht nur im fehlenden festen Formular von den akkadischen Prozeßurkunden des Zweistromlandes: diese sind grundsätzlich Beweisurkunden und gehören klarlich zu Zivilprozessen.

Auf andere juristische Probleme (z. B. das Verhältnis der Protokolle zu den hethitischen Gesetzen) soll nicht mehr eingegangen werden. Dagegen ist noch beizufügen, daß die Texte auch vom linguistischen Standpunkt aus beachtet zu werden verdienen. Können doch Gerichtsprotokolle unmittelbaren Zugang zur Umgangssprache eröffnen, sofern sie wenigstens versuchen, Aussagen wortgetreu wiederzugeben. Zu beurteilen, wie weit sie dies im Einzelfall tun, bleibt immer Ermessenssache. Für die hethitischen Protokolle kann Werner immerhin eine Reihe von Besonderheiten zusammenstellen (S. 77 ff.), welche für eine gewisse Unmittelbarkeit sprechen (Anakoluthen, erregte Fragen, Kraftausdrücke, sprichwörtliche Redensarten).

Die sichere Grundlage für die weitere Auswertung dieser interessanten Textgattung hat Werner mit seiner Arbeit gelegt. Es bleibt nur noch zu hoffen, daß uns das Finderglück der Ausgräber vielleicht doch eines Tages ein wenigstens einigermaßen vollständiges Exemplar eines Gerichtsprotokolls beschert.

An kleineren Versehen sind mir aufgefallen: S. 13, Z. 21: die eckigen Klammern sind zu tilgen. S. 27, Z. 22: lies «M]ine⟨n⟩? genommen und es dem [». S. 73, Übersetzung von 2270/c, Z. 5: lies «Schafe» statt «Rinder». – Eine geringfügige Verbesserung des Textes habe ich zu KUB XXXVIII 37 Z. 7' (S. 56 f.) vorzuschlagen. Die Zeichengruppe, die Werner zweifelnd ÍB.SÁ liest, möchte ich als EGIR-*pa* verstehen. Die ganze Zeile lautete dann: *u-it-ma-wa-ra-at-za EGIR-pa UGU d[a-a-aš]*, 'er kam aber und na[hm?] sie wieder in Besitz', was im Zusammenhang einen guten Sinn ergibt.

PETER FREI

HANNS-PETER SCHMIDT, *Br̥haspati und Indra. Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte*. 260 S., 8°. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968.

Indra, der kriegerische Gott der eroberungslustigen Indoarier, Br̥haspati, der Repräsentant der Brahmanen-Priester – diese beiden scheinbar gegensätzlichen Gestalten des vedischen Pantheons bilden den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Obwohl Br̥haspati in der altindischen Mythologie eine bedeutend geringere Stellung einnimmt, weist doch sein Name, vor allem unter der Form Brahmanaspati, auf einen der zentralsten Begriffe der vedischen Religion. Deshalb setzt sich der Verfasser erst mit dem umstrittenen Terminus *bráhma* auseinander, wobei er die Bedeutungsansätze von J. Gonda, «inherent firmness, supporting or fundamental principle ... a more or less definite power» (von *br̥h-*, «stärken, festigen») und Paul Thieme, «Formulierung, Gestaltung, Formung», der vom semantischen Feld ausgeht, einander gegenüberstellt. Dabei betrachtet er, wie uns scheint mit Recht,

Thiemes Entwurf «dichterische Formulierung» als die bisher befriedigendste Lösung. Indes ist er sich der Problematik der etymologischen Hypothesen bewußt und vor allem, «daß der Versuch, für *bráhman* eine Durchschnittsbedeutung zu finden, die sowohl den *ṛgvedischen* wie den späteren Gebrauch des Wortes deckt und damit die *bráhman*-Idee als eine von den Anfängen gleichbleibende und ewige erweist, nicht gelungen ist» (S. 19).

Gewichtig erscheint uns der Nachweis, daß «der Gott *Bṛhaspati* im RV noch eine im Werden begriffene Gestalt ist» (S. 93) und ursprünglich als Epithet *Indras* verwendet wurde, während *Brahmaṇaspati* eine sekundäre Form darstellt. Der Verfasser konjiziert für **bṛh* die Bedeutung «Preisung» (S. 16 ff.), was nicht nur klanglich, sondern auch semantisch die Assoziation mit *bráhman*, «Formulierung, Gedicht», erklären würde. Zweifellos weist *Bṛhaspati* in die priesterliche Sphäre, was schon aus seiner Nähe zu Begriffen wie *ṛṣi*, *kavi*, *vipra* usw. hervorgeht. Erstaunlich ist daher die äußerst enge Verbindung mit dem der Kriegerkaste nahestehenden Gott *Indra*. Über dieses Paradox führt jedoch die Feststellung hinaus, daß man in *Indra*, der als Priester fungiert, einen Priesterkönig sah (S. 149 ff.). Diese Feststellung findet eine wohlfundierte Bestätigung in den zahlreichen späteren Legenden – von den *Brāhmaṇas* bis in das Epos – über *Rājarṣis*. Andernorts haben wir versucht, einige der wichtigsten hinduistischen Vorstellungen, wie zum Beispiel die Wiedergeburtstheorie und das Gesetz von der Vergeltung der Taten, auf das *Kṣatriya*-Milieu zurückzuführen. Willkommen sind deshalb die ausführlichen Erörterungen über das gleichsam unzertrennliche Verhältnis von Brahmanen und Kriegern bereits in der ältesten Epoche. Damit dürfte in dieser zentralen Frage ein gewisser Abschluß erreicht sein.

Im mythologischen Bereich stehen *Indra* und *Bṛhaspati* in direkter Beziehung zu dem bereits vergöttlichten Priestergeschlecht der *Aṅgiras*. Mit ihrer Hilfe, vor allem durch deren magischen Gesang vollbringen sie ihre heldenhaften Taten, die im *Vṛtra*- und *Vala*-Mythos ihren prägnantesten Niederschlag gefunden haben. Sicher handelt es sich in beiden Fällen um Weltschöpfungsmythen, doch lehnt der Verfasser die Theorie von Dubletten – der *Vala*-Mythos wäre eine priesterliche Version des volkstümlichen *Vṛtra*-Kampfes – ab, wobei er auf die entsprechenden griechischen Parallelen verweist, nämlich den Raub der Rinder des *Geryoneus* und *Herakles'* Kampf mit der *Hydra*. In *Indras* Kampf gegen den Drachen liegt das Hauptmotiv in der Befreiung der Wasser, im *Vala*-Mythos hingegen wird das Licht aus der Finsternis eines Bergverließes befreit. Nun nimmt das Zaubersong, das den Fels aufbricht, ein Jahr in Anspruch, woraus *Schmidt* unter anderem überzeugend schließt, die damit verbundene Opferhandlung deute auf ein Neujahrsfest hin, werden doch vornehmlich Sonne und Morgenröte aus der Finsternis erlöst. In beiden Fällen stellt *Indra* die Hauptperson dar; er wird von *Bṛhaspati* und den *Aṅgiras* in ihrer priesterlichen Funktion unterstützt.

Dies veranschaulicht die für jene Zeit unzertrennliche Verquickung von Mythos und Magie, von Dichtung und Kult, denn die Kühe – Lichterscheinungen und Wasser – werden durch die Macht des zauberhaften Wortes aus der Höhle befreit. Dabei sind verschiedene Stadien dieser Wortmagie, zum Teil von entwicklungsgeschichtlicher Bedeutung, schon im R̥gveda feststellbar. An der untersten, urtümlichsten Stufe steht der Analogiezauber: die Kühe werden durch das nachahmende Brüllen der Priester aus der Höhle gelockt (RV 10, 120, 5). Auf einer schon höheren Stufe finden wir den Namenzauber, wofür unser Märchen «Rumpelstilzchen» ein so markantes Beispiel bildet. In diesem Falle muß der geheime Namen der Kühe, nämlich «Morgenröte», entdeckt werden. Eine bedeutend raffiniertere Form besitzt das kultische Lied, dessen Wirkung auf der magischen Kraft der Wahrheit beruht. Gerade hierin erlangten die vedischen Sänger höchste Meisterschaft, ging es beim zauberkräftigen Wort, dem *bráhma*n, doch wesentlich um die «dichterische Formulierung», wozu noch die beschwörend zwingende Melodie, das *sáman*, trat. Beim eigentlichen Wahrheitszauber, der in der ganzen indischen Geschichte eine eminente Rolle spielt, steht die Verknüpfung einer objektiven, «wahren» Gegebenheit mit einem zu erfüllenden Wunsch im Vordergrund. Eine weitere Entwicklung darf im «Legendenzauber» (Thieme) gesehen werden: die Erzählung selbst schwört das entsprechende begehrte Ergebnis herauf. Als letzte und wohl nach-ṛgvedische Entwicklungsphase wäre das *śravaṇa-phala*, die Frucht des Anhörens, zu erwähnen. Hier genügt das Anhören einer mythischen, legendenhaften Begebenheit, um zur analogen Wunscherfüllung zu gelangen.

Das anspruchsvolle, äußerst sauber verfaßte Werk bietet durch den sorgfältigen Index dem Vedisten reichhaltiges Material. Wesentlich zugleich ist, daß gewisse ebenso schwierige wie zentrale Themen der vedischen Mythologie geklärt wurden, ja man darf darin einen aufschlußreichen Beitrag zur Struktur des mythisch-magischen Denkens sehen.

PAUL HORSCH

FREDERICK J. STRENG, *Emptiness, A Study in Religious Meaning. A Depth Study of the Philosopher Nāgārjuna and his Interpretation of Ultimate Reality. Including translations of Nāgārjuna's «Fundamentals of the Middle Way» and «Averting the Arguments»*. 252 p., 8°. Nashville, New York, Abingdon Press, 1967.

Voici un ouvrage où Nāgārjuna quitte enfin le cercle des études spécialisées pour entrer, comme le mérite son curieux et éclatant génie, dans le domaine des études philosophiques et religieuses en général. C'est en effet la première fois qu'une étude approfondie, d'une certaine ampleur, et délibérément synthétique, est consacrée à Nāgārjuna par un auteur qui n'est pas au premier chef un orientaliste. Un séjour à l'Université hindoue de Bénarès a donné à M. Streng une bonne connaissance du sanscrit et du milieu indien; mais sa formation est celle d'un historien

des religions¹, et c'est en historien des religions qu'il étudie Nāgārjuna. Ce point de vue pourrait être déformant s'il faisait entrer la pensée religieuse nāgārjunienne dans le cadre d'une méthode trop étroite et en donnait une interprétation trop marquée d'occidentalisme – défaut que nous avons reproché à M. T. R. V. Murti dans un compte rendu, peut-être excessivement critique, d'un ouvrage admirable qui fut la première grande synthèse qui nous ait été donnée de la pensée Mādhyamika². M. Streng a évité ce défaut: c'est en prenant la pensée nāgārjunienne dans sa situation historique et dans son dynamisme intrinsèque qu'il restitue avec ampleur et sûreté sa valeur universelle. Par un enviable talent de synthèse, il parvient à tenir compte de tous les détails que fournissent tant les travaux de ses devanciers que les écrits de Nāgārjuna lui-même, et à les insérer dans des perspectives générales.

Jusqu'ici, Nāgārjuna avait été étudié avant tout en tant que philosophe ou que logicien. Le point de vue de M. Streng, à la fois plus vaste et plus juste, est celui de la pensée religieuse (plus exactement de la conscience religieuse, «religious awareness») et de ses modes d'expression possibles, qui peuvent éventuellement comporter un recours à la philosophie ou à la logique. On sait que Nāgārjuna est aussi fervent croyant que profond penseur; M. de Jong, notamment, s'est exprimé avec beaucoup de netteté sur ce point³, et la seule existence des Hymnes, dont quatre au moins sont d'une indiscutable authenticité, suffirait à en témoigner. Mais M. Streng a tenu la gageure de faire ressortir la signification religieuse de la pensée nāgārjunienne en se fondant sur les deux ouvrages en apparence les plus purement philosophiques, les plus strictement éristiques: les *Mūla-madhyamakārikā* et la *Vigraha-vyāvartanī*. Sans rien perdre de l'argutie nāgārjunienne, il montre, avec plus de bonheur peut-être qu'aucun de ses devanciers, quelles en sont la portée et la valeur réelles.

Le livre de M. Streng n'est pas d'une lecture aisée. Sa densité, sa forte teneur synthétique, où chaque élément de l'exposé engage l'exposé tout entier, le rendent difficile à résumer; sa terminologie, ses modes d'expression se transposent mal en français. Nous nous bornerons ici à dégager ce qui nous a paru l'argument essentiel de l'ouvrage.

Comme l'indique le sous-titre, M. Streng s'est attaché avant tout à dégager la

1. J'emploie cette désignation faute de mieux; il convient de rappeler que, dans la rubrique assez mal venue et équivoque d'«histoire des religions», le terme d'«histoire» doit s'entendre au vieux sens du mot grec *ιστορία* «enquête» en général, qui peut mettre en jeu les disciplines les plus variées, et non seulement la recherche historique au sens restreint et habituel du terme.

2. T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism, A Study of the Mādhyamika System*, London, 1955; cf. compte rendu dans *Indo-Iranian Journal*, vol. III, 's-Gravenhage, 1959, sous le titre «Kant et le Mādhyamika», p. 104.

3. *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, Paris, 1949, p. XI–XII.

«signification religieuse» qui se cache derrière le terme de «vacuité», en qui il voit, à juste titre pensons-nous, le terme clef de la pensée nāgārjunienne. Mais pour qui connaît un tant soit peu cette pensée, «vacuité» évoque à la fois le stupéfiant instrument de destruction qu'est la dialectique des *Kārikā*, et le terme auquel aboutit cette destruction: un «relativisme» tout pénétré de l'inconsistance des choses, et qui diffère du nihilisme d'aussi peu qu'on voudra. Qu'il y ait un élément religieux là-dedans, il serait difficile d'en disconvenir: il est particulièrement sensible en quelques points du texte, notamment au chapitre XXIV. En quoi il consiste, comment il opère, comment le définir, voilà une tâche beaucoup plus délicate; c'est à elle que s'est attaché M. Streng.

Le caractère essentiel de la conscience, de la connaissance ou de la vie religieuses, pour M. Streng, est la présence d'une intention sotériologique. La vie religieuse vise à surmonter, par le moyen d'une transformation radicale, l'expérience d'une imperfection ressentie dans l'existence humaine (p. 171). On a pu se demander si le bouddhisme était une religion, notamment en certaines de ses formes qui, telle la dialectique de Nāgārjuna, laissent peu de place à la dévotion. La définition posée par M. Streng lève toute équivoque: l'intention sotériologique est assurément présente dans la pensée nāgārjunienne; l'établissement de la vacuité par l'opération de la dialectique y joue précisément ce rôle d'un moyen de transformation radicale, visant à relâcher l'emprise de la douleur, de ce mal-être dont la constatation est le point de départ de tout le bouddhisme.

Mais là où le Nāgārjunisme présente une remarquable singularité, c'est sur la manière dont opère la conscience religieuse, et sur le terme auquel aboutit la transformation radicale. M. Streng distingue dans la tradition indienne trois «structures of religious apprehension», qu'il appelle «mythique», «intuitive» et «dialectique». Dans les deux premières, sur le nom desquelles on pourrait faire des réserves, l'expression, verbale ou rituelle, de la conscience religieuse, renvoie toujours à une réalité absolue en tant que telle (p. 106); dans la troisième, celle de Nāgārjuna, les symboles, qui sont des symboles verbaux, et en particulier le symbole cardinal, qui est le terme de «vacuité», ne se réfèrent pas à une réalité absolue indépendante d'eux-mêmes. M. Streng mentionne (p. 139) Wittgenstein, chez qui le langage présente le caractère d'un symbolisme «en l'air», sans référence à un fondement objectif, et qui ne tire sa signification que de sa cohérence. Nous citons ce rapprochement, qui nous a paru intéressant à titre d'indication ou de repère, mais il faut, bien entendu, le prendre *cum grano salis*: il y a une belle différence de problèmes, de visées, de points de vue, entre un philosophe du langage dans l'Occident contemporain, et un penseur religieux oriental au II^e siècle de notre ère. La dialectique de Nāgārjuna, dont M. Streng analyse le jeu en détail dans la deuxième des quatre parties de son ouvrage, réalise ou établit la vérité ultime, non pas en édifiant un jeu de symboles qui renvoient à une vérité transcendante et inexprimable,

mais en montrant l'inconsistance, l'inexistence en tant qu'absolu des éléments du monde phénoménal. Cette inconsistance, avec l'interdépendance qui dialectiquement s'y oppose, est le seul élément d'universalité et de cohérence dans la réalité. C'est là le terme ultime, le *paramārtha* de la transformation radicale opérée par la conscience religieuse qui s'exprime dans la dialectique nāgārjunienne. Cette inexistence en tant qu'absolu des éléments du monde phénoménal, c'est ce que Nāgārjuna appelle «vacuité». Mais pour bien montrer qu'elle ne constitue pas et qu'elle ne renvoie pas à un terme transcendant de quelque nature que ce soit, Nāgārjuna applique aussi le terme de «vacuité» à toute transcendance. Le terme se rapporte donc à la fois à l'existence phénoménale et à la vérité spirituelle la plus haute; c'est une des idées maîtresses de l'ouvrage (p. 167).

La «signification religieuse de la vacuité» (IV^e partie, chapitre 10) est triple: épistémologique; psychologique; cosmologique ou ontologique.

D'un point de vue épistémologique, la vacuité c'est l'Eveil (*bodhi*). L'Eveil consiste à voir les choses telles qu'elles sont; la vacuité est à la fois cette vision et le moyen d'y parvenir; elle informe la dialectique même qui l'établit (*Kārikā* IV. 8, 9). Tant qu'il s'agit d'analyser les facteurs qui produisent la douleur, Nāgārjuna se maintient dans la tradition du bouddhisme ancien, de l'Abhidharma. Mais il ne faut pas s'en tenir à un classement systématique de ces facteurs, comme s'ils étaient des essences douées d'une réalité spécifique; cette analyse de processus physiques et psychologiques ne suffit pas à délivrer des liens affectifs et intellectuels qui attachent aux choses apparentes; il faut encore établir la foncière inconsistance de ces dernières.

Sur le plan psychologique, la vacuité se traduit par une libération des contraintes psychologiques qui empêchent d'apprécier pleinement et complètement les conditions qui déterminent un choix. «Résider dans la vacuité» signifie vivre en état d'ouverture à l'expérience restituée par la dialectique à son inconsistance foncière, mais aussi, et corrélativement, à l'interdépendance de ses éléments constitutifs, inconsistants eux-mêmes puisqu'interdépendants. Cette liberté s'exerce à chaque moment de l'existence, et non à des moments particuliers d'évasion mystique à un niveau d'être supérieur, ou de libération obtenue par une activité sacerdotale en un temps et en un lieu sacrés.

Enfin, d'un point de vue cosmologique ou ontologique, la vacuité est la nature relative («relatedness», que M. Streng distingue de «relativity», p. 167) de tout ce qui existe. C'est la dialectique des *Kārikā* qui, transcendant la tradition de l'Abhidharma, établit cette nature relative; celui qui la connaît voit les choses telles qu'elles sont. Mais ce dépassement des catégories abhidharmiques, et de la vérité mondaine qu'elles expriment, ne signifie pas accession à un niveau d'être supérieur; il s'épuise dans la dialectique même qui l'opère. Il n'y a pas d'absolu indépendant, mais seulement la nature relative des choses. Pour suggérer à la fois cette nature

relative et cet absolu absent, Nāgārjuna articule le symbole conceptuel (et verbal) de la vacuité; symbole «suspendu», pour ainsi dire, qui ne renvoie à aucun absolu existant en tant que tel. C'est ce qu'exprime (symboliquement aussi) la notion de *paramārtha-sūnyatā*, «vacuité du sens suprême», qui est un des modes reconnus de la vacuité dans les textes canoniques⁴.

A cette vue de la nature relative des choses se rattache la pratique de la compassion (*karuṇā*, p. 168). La compassion, c'est, si l'on veut, l'acte ou l'action (*karman*) informée par la vacuité, c'est-à-dire l'interdépendance des choses et des êtres. La vacuité montre bien l'inconsistance, ou à tout le moins la non-existence en tant qu'absolu, des éléments de la réalité empirique. Elle ne détruit pas pour autant le monde empirique et la réalité quotidienne; elle les fait voir dans leur véritable nature.

M. Streng fait suivre son exposé d'une traduction des *Mūla-madhyamaka-kārikā* et de la *Vigraha-vyāvartanī*. Il nous procure ainsi la première traduction anglaise intégrale des *MMK* prises pour elles-mêmes, sans être englobées dans un commentaire, et de la *VV* faite sur le texte sanscrit édité par E. H. Johnston et A. Kunst⁵. Il faut bien dire que sa traduction, qui est de bonne foi, n'est pas irréprochable, et présente des contresens, pour la plupart mineurs heureusement, et qui n'enlèvent rien à la valeur de ses interprétations.

Une bibliographie analytique très soignée termine l'ouvrage. P. 239, à la bibliographie du *Catuhstava*, il conviendrait d'ajouter que M. G. Tucci, dans son introduction à l'édition du commentaire intitulé *Catuhstava-samāsārtha*, a réglé de manière définitive, peut-on croire, la question longtemps controversée de savoir quels sont les quatre Hymnes (*Minor Buddhist Texts*, Part I, Rome, 1956, Serie Orientale Roma, vol. 9, p. 237). P. 240 bas: M. H. N. Chatterjee, dans un second volume, a poussé jusqu'au chapitre VII son édition et sa traduction des *MMK* (*Mūla-madhyamaka-kārikā of Nāgārjuna*, Part II, Chapters VI and VII, Calcutta, 1962). JACQUES MAY

Tales of Ise. Lyrical Episodes from Tenth-Century Japan. Translated, with an Introduction and Notes, by Helen Craig McCullough, 277 S., 8°. Stanford (Calif.), Stanford University Press, 1968.

Die «Tales of Ise» – das «Ise monogatari» – zählt zu den paar großen, den Ruhm der Heian-Literatur ausmachenden Werken, mit denen die Bewegung gegen die immer weiter um sich greifende, am Ende des 8. Jahrhunderts kulminierende

4. Voir notamment E. Obermiller, *A Study of the Twenty Aspects of Sūnyatā*, Indian Historical Quarterly 9, 1933, p. 170 sq.

5. Il existe, de ces deux ouvrages et du *Catuhstava*, une traduction italienne, excellente et élégamment présentée, due à M. Raniero Gnoli: *Nāgārjuna: Madhyamaka Kārikā, Vigraha Vyāvartanī, Catuhstava*, Torino, Boringhieri, 1961. (Enciclopedia di autori classici, Vol. 61.)

Sinifizierung der herrschenden Schicht sich durchsetzte. Seine Hochschätzung genießt das Werk jedoch nicht nur dank der Eleganz und Biagsamkeit in der Fixierung des gesprochenen Ausdrucks, sondern auch als unerläßliches Regelbuch für das Verhalten in den verschiedensten Situationen; beispielsweise beim Abschiednehmen, dem Betrachten des Mondes oder der Erwähnung einer bestimmten Jahreszeit.

Obwohl es bis in unsere Zeit eifrigst studiert, kommentiert und verbreitet wurde, sind wir heute hinsichtlich seiner Entstehungsgeschichte und seines Autors grundsätzlich nicht weiter als vor Hunderten von Jahren. Zwar nennt die Legende den Autor, den Kaiserenkel Ariwara Narihira, einen Mann, dessen Schönheit sprichwörtlich blieb. Allein nicht einmal die modernsten Untersuchungen könnten die These einwandfrei fundieren, daß wir es hier mit dem Werk eines einzigen Mannes zu tun haben.

Dieses selbst besteht aus mehr als zweihundert Kurzgedichten, deren jedes durch eine knappe, oft nur einen Satz umfassende Prosa einleitung einen Hinweis auf die Situation erhält, aus der es verstanden werden will. Etliche, wenn nicht alle Gedichte Narihiras finden sich bereits im «Kokinshu», allerdings ohne in Namengebung, einigen Einleitungen beziehungsweise Anordnungen der oft zu kleinen lyrischen Zwiegesprächen oder Soloszenchen zusammengefaßten Verse immer mit dem «Ise monogatari» übereinzustimmen.

Helen Craig McCullough hat mit dieser neuen Publikation – eine vorangehende, «Yoshitsune», wurde in den «Asiatischen Studien» bereits angezeigt – hervorragende Arbeit geleistet. In der Schilderung des kulturellen und politischen Klimas, dem die Gedichte entstammen, genau wie in der behutsamen und klaren Übersetzung. Ein kaum einen Wunsch offenlassender Apparat rundet die Arbeit ab.

WMT.

Japan's Decision for War. Records of the 1941 Policy Conferences. Translated, edited and with an introduction by Nobutaka Ike, Stanford University Press, 1967, 306 S.

Die hier erstmals in Übersetzung vorliegenden Protokollaufzeichnungen der in Tokyo abgehaltenen Konferenzen gestatten einen lebendigen Einblick in das Denken der zum Krieg entschlossenen japanischen Führungsspitze. In den Archiven der japanischen Verteidigungsagentur für Militärgeschichte aufgefunden, beginnen sie mit der Invasion der Mandschurei und enden mit dem Angriff auf Pearl Harbor, umspannen also den Zeitraum von März bis Dezember 1941 und befassen sich insbesondere mit den amerikanisch-japanischen Beziehungen. Sie betreffen insgesamt 62 Konferenzen, nämlich 57 Liaisonkonferenzen, gehalten in kurzen, regelmäßigen Abständen zwischen Vertretern des Kabinetts und des Militärs über Fragen der

Außenpolitik, und 5 kaiserliche Konferenzen, wo die an den Liaisonkonferenzen getroffenen wichtigeren Entscheide vom Kaiser formell ratifiziert wurden.

Die Liaisonkonferenzen wurden 1937 durch Regierungsdekret eingeführt, um für «Liaison» zwischen Regierung und militärischer Führung zu sorgen. In den Jahren unmittelbar vor Kriegsausbruch hatte sich die Liaisonkonferenz zum Hauptträger außenpolitischer Entscheidungen gemacht und das Kabinett weitgehend in den Sektor der Innenpolitik verwiesen. Die Spitzenstellung des Militärs in Japans politischem System läßt sich mindestens bis 1868, dem Jahr der Meiji-Restauration, zurückverfolgen. In dem damals anhebenden nationalen Modernisierungsprozeß haben zuerst die Samurai und dann – gleichsam ihre Nachfolger – die professionellen Militärs eine führende Rolle gespielt. Modernisierung Japans wurde anfänglich als «defensive Modernisierung» begriffen in Abwehrstellung gegen eine von den fortgeschritteneren westlichen Ländern ausgehende militärische Bedrohung.

Den vorliegenden Aufzeichnungen läßt sich, knapp zusammengefaßt, dreierlei entnehmen. Erstens: Japans Führer teilten sämtliche die gleichen Grundansichten und Werte. Ihnen allen schwebte eine «Ko-Prosperitätssphäre Groß-Ostasien» vor, ein weitgehend autarkes, von der Mandschurei bis Holländisch-Ostindien sich erstreckendes Imperium, in der Überzeugung, eine solche Neuordnung werde dem Weltfrieden förderlich sein. Zugang zu den Bodenschätzen und Rohstoffen Indochinas und Ostindiens, ermöglicht durch Hitlers Besetzung der Mutterländer Frankreich und Holland, würde Japan zu einer von den Westmächten wirtschaftlich unabhängigen Nation machen und somit ein asiatisches Großreich unter japanischer Führung ermöglichen.

Die USA widersetzten sich entschieden einer japanischen Übernahme europäischer Kolonien. Der japanischen Führung war insbesondere auch die gegenüber China praktizierte Politik der «offenen Tür» ein Dorn im Auge, die eine einseitige politische und wirtschaftliche Kontrolle Chinas durch einen einzelnen ausländischen Staat ausschloß. Die von den USA im pazifischen Raum eingenommene Haltung wurde durchwegs als Bedrohung japanischer Grundinteressen empfunden. Meinungsverschiedenheiten in der japanischen Führungsspitze betrafen bloß Methoden und Timing. Man war sich darüber klar, daß eine nationale Expansionspolitik auf den Widerstand anderer Nationen stieß und daher Risiken miteinkalkuliert werden mußten. Zweitens: Während der zäh geführten amerikanisch-japanischen Verhandlungen war keine Seite zu bedeutenden Konzessionen bereit. Im Herbst 1941 hatte sich unter den japanischen Führern die Ansicht durchgesetzt, von den USA und ihren Alliierten in eine Zwangslage gedrängt zu sein. Ein Andauern dieser Situation erschien ihnen unerträglich, Krieg die einzige Alternative. Eine aus den protokollarischen Aufzeichnungen zu schöpfende Haupteckkenntnis betrifft, drittens, die vielgepriesene Gültigkeit der Abschreckungstheorie, die die amerikanische Politik seit 1945 beherrscht. Nach dieser Theorie wird eine schwächer ausgerüstete

Nation aus Furcht vor einer Niederlage sich des Angriffs auf eine besser gerüstete Macht enthalten. Der Fall Japan lehrt, daß Ausnahmen von der Regel möglich sind. Gegen risikowillige Staatsführer mag Abschreckung nicht wirksam sein. Die wahrscheinlichen Konsequenzen einer Niederlage werden in den zur Rede stehenden Aufzeichnungen kaum je berührt. Verständlicher Widerwille bei den Entscheidungsinstanzen, defätistischer Haltung bezichtigt zu werden, machte das Thema «Niederlage» gleichsam tabu. Privat gewiß offen diskutiert, wird das Thema in den Konferenzprotokollen nur sehr indirekt angetönt: Die Chancen eines japanischen Sieges werden im Detail erwogen. Niemand fühlt sich im Führungsgremium zuversichtlich genug, einen vollen Sieg vorauszusagen. Die japanische Kriegsmarine fühlt sich durchaus in der Lage, den Kampf mit Erfolg über eine Dauer von zwei Jahren zu führen, aber nicht mehr. Auch denkt niemand an eine Invasion des amerikanischen Kontinents. Das meiste, was sich Japan tatsächlich erhoffen konnte – und das kommt im protokollarischen Material gut zum Ausdruck – war ein Verhandlungsfriede, der Japan als ostasiatische Vormacht anerkannte, ein für das Inselreich günstiger Verhandlungsfriede, zu dem sich die USA infolge eines deutschen Sieges in Europa und einer gewissen Kriegsmüdigkeit bequemen würden. Man dachte sich in Japan, daß ein lateinamerikanisches Land, die Schweiz, Portugal oder gar der Vatikan dabei eine Vermittlerrolle spielen könnten. Die japanische Reichsführung hat sich möglicherweise auch bis zu einem gewissen Grade von der Erinnerung an den Verlauf des russisch-japanischen Krieges im Jahr 1905 in ihren Erwägungen leiten lassen. Japan kam damals gegen den russischen Koloß zu frühen Erfolgen. Als sich dann der Krieg in die Länge zog, machten sich zunehmend Anzeichen von Erschöpfung bemerkbar. Zu Japans Glück schritt, noch bevor sich das Blatt wandte, der damalige US-Präsident Theodore Roosevelt ein und vermittelte zwischen den beiden Mächten einen Friedensschluß. Vermutlich hofften die japanischen Führer 1941 bewußt oder unbewußt zumindest auf einen ähnlichen Verlauf der Dinge. Der Herausgeber weist ferner auf eine gewisse in japanischen Regierungskreisen vorhandene fatalistische Grundstimmung hin, die das Treffen von Entscheidungen in einer durch mancherlei Ungewißheiten und Imponderabilien gekennzeichneten Lage erleichterte. «Wer glaubt, menschliche Angelegenheiten seien letztlich von übermenschlichen Kräften kontrolliert, fühlt sich für seine Handlungen nicht voll verantwortlich.» Der bei der japanischen Führung ausgesprochen vorhanden gewesene Wille zum Risiko wird uns somit noch besser verständlich.

Soweit sich der Schreibende von kompetenter Seite bestätigen lassen konnte, ist das von Nobutaka Ike, Professor für politische Wissenschaft an der Stanford University, hier vorgelegte protokollarische Material zuverlässig. Es zeigt anschaulich, wie divergierende macht- und wirtschaftspolitische Interessen zweier auch russisch und kulturell verschiedener Großmächte schließlich zum Krieg führten. Hier eine aufstrebende asiatische Macht, die ihre politischen und wirtschaftlichen Ansprüche

anmeldet. Dort die sich am Status quo bisheriger westlicher Vormachtstellung im asiatischen Raum festklammernden USA. Die von der japanischen Regierung vertretene, weiterer Konzessionen überdrüssige Politik sowie ihr stark emotional gefärbter Wille zum Risiko werden uns vielleicht noch etwas verständlicher, wenn wir uns die Diskriminierungen vergegenwärtigen, denen Japan auf internationaler Ebene von seiten der USA und anderer Westmächte seit der Meiji-Ära mehrfach ausgesetzt war. Die vom japanischen Volk in rassistischer, politischer und wirtschaftlicher Hinsicht erlittenen und ihren ausgeprägten Nationalstolz gröblich verletzenden Diskriminierungen bilden ein Kapitel japanischer Geschichte, das mehr oder weniger unterschwellig die japanische Außenpolitik bis 1945 mitbeeinflusste.

F. DUMERMUTH

Modern Japanese Leadership – Transition and Change. Ed. Bernard S. Silberman & Harry D. Harootunian. University of Arizona Press, 1966, 433 S.

Vorgelegt wird eine Sammlung von Referaten, gehalten anlässlich der vom 21. bis 23. Dezember 1963 an der University of Arizona abgehaltenen Konferenz über japanische Eliten im 19. Jahrhundert. Die hier zu Wort kommenden zwölf Autoren versuchen, Konturen und Strukturen von Eliten und ihre Einflüsse auf die Entstehung des modernen Japan nachzuzeichnen und zu interpretieren. Der Werdeprozeß moderner Industriegesellschaften geht oft nicht ohne das soziale Grundgefüge zutiefst treffende Erschütterungen vor sich. In Japan vollzog sich der gesellschaftliche Wandel auffallend glatt. Dies erklärt sich aus dem Vorhandensein einer zur Bewältigung moderner Probleme fähigen Führungsgruppe. Eine erste Feststellung. Doch aus welchen Kreisen der japanischen Gesellschaft rekrutierten sich die neuen Führungskräfte, die die Meiji-Restauration im Jahr 1868 ermöglichten und den weiteren Gang der Geschichte bis zum Zweiten Weltkrieg entscheidend beeinflussten? Die detaillierten Untersuchungen von S. Brown über die Bürokratie des Innenministeriums, von I. Scheiner über die Führung der nonkonformistischen protestantisch-christlichen Bewegung der Meiji-Zeit, von J. Lebra über die Führer der Kaishinto («Reform-Partei»), von J. B. Crowley über die Entwicklung des Meiji-Militärestablishments, und von B. S. Silberman über den höheren Staatsdienst der Meiji-Zeit – sie alle erweisen das Fortbestehen traditioneller Elitenführungskräfte nach 1868. Es zeigt sich, daß die Führer der Meiji-Zeit sich in ihrer Mehrheit aus den sozial tieferen Schichten der herkömmlichen politischen Eliten, speziell der Samurai unteren Ranges, rekrutierten. Die Offenheit der unteren Samuraischicht Neuem gegenüber gründete auf ihrer Furcht vor Statusverlust. Furcht vor Verlust ihres ererbten gesellschaftlichen Status infolge zunehmender wirtschaftlicher Verarmung disponierte diese Samurai zur Innovation. Ferner war Japans Übergang von einem Feudalstaat zu einer modernen Industrienation charak-

terisiert durch Abwesenheit eines offenen Konflikts zwischen den neu hochgekommenen Führern und der politisch verdrängten Elite der bisherigen aus Daimyo und Hofaristokratie gebildeten Spitzenschicht. Offene Konflikte gehören häufig zur Dynamik von Entwicklungsländern. Was Japan anbelangt, werden für ihr Fehlen vor allem drei Gründe geltend gemacht: Einmal lag bereits während der späteren Tokugawa-Zeit die Verwaltung der Lehensbezirke (han) häufig in den Händen von Samurai unteren Ranges. So konnte eine plötzlich eintretende schroffe Konfrontation zwischen Altem und Neuem vermieden werden. Zudem erwies sich die traditionelle Spitzenschichtselite zur Lösung der Probleme, die eine neue Ära stellte, als unfähig. Sodann betrieb die Meiji-Regierung gegenüber der ehemaligen Führungsschicht eine Politik großzügiger finanzieller Abfindung, deren Loyalität sich das neue Regime zusätzlich durch Schaffung eines Reichsadels (peerage) sicherte. In ihn aufgenommen, blieb der ehemaligen Führungselite wenigstens ein symbolisches Fortbestehen ihres früheren Status und Ansehens gewährleistet. Somit war offener Kampf um die Macht abgewendet und kontinuierliche Durchführung von sozialen, politischen und wirtschaftlichen Reformen gesichert.

Die durch die Meiji-Restauration zum Zug gekommene Führungsequipe war im Sinne Max Weberscher Kriterien zweckrational und instrumental orientiert. Es gelangten «moderne» Kriterien zur Anwendung: Leistungsprinzip, fachliches Wissen und Können, funktionale Spezifität, universalistische Wert- und Normorientierung. Konfuzianisches Erbe und neu einströmende christliche Werte gaben universale Prinzipien her, mit deren Hilfe die japanische Gesellschaft neu geordnet werden sollte. Aneignung westlichen Gedankenguts eröffnete Zugang zu Macht und Prestige zum Wohl der Nation, war Mittel zum Zweck gesellschaftlicher Mobilität, begehrter Aufstiegskanal die Staats- und Militärdienstbürokratie. Die Tokyo-Universität begann – dies sei nur beiläufig erwähnt – als Übersetzungsbüro für die Staatsverwaltung. Bei solch einseitiger Ausrichtung des Lernprozesses ist es verständlich, daß das japanische Bildungswesen mit der Zeit selber einer zunehmenden Bürokratisierung und Immobilität anheimfiel. In dieser bedenklichen Entwicklung liegen einige der historischen Wurzeln der heutigen revolutionären Unruhe unter Japans akademischer Jugend. Der in der Meiji-Ära zum Zug gekommene Autoritäts- und Führungstypus nimmt nach der Definition Max Webers eine Mittelstellung ein zwischen durch die Gesetzgebung umschriebener, rationaler, formalbürokratischer Autorität einerseits und traditionsbestimmter, durch Brauch und Informalität gekennzeichneter Autorität andererseits. Dieser Mitteltypus kennzeichnet die für Entwicklungsgesellschaften typische Situation eines «Autoritätsführungsdifferentials», resultierend aus einem Ungleichgewicht zwischen modernen, universalistischen und national orientierten Werten einerseits und lokalen, partikularistisch-traditionell orientierten andererseits, ein Dualismus, der sich deutlich bei der Staatsführerschaft manifestiert. Damit hängt zusammen ein in Entwicklungs-

gesellschaften oft beobachtetes Phänomen: Moderne staatliche Gesetzgebung scheint kaum mehr als so etwas wie eine formale Maske zu sein, hinter der sich die Dinge nach traditionellen informalen Mustern des Machtverhaltens abspielen. Doch in Wirklichkeit besteht eine integrale Beziehung zwischen den von der Nationalführung benützten Typen von Autorität: «Legale Autorität legitimiert die neuen Methoden, die Dinge zu tun, während traditionelle Autorität die Neuerungen unter der breiten Masse der Bevölkerung operationsfähig macht.»

Dank der in ihnen verkörperten guten Ausgewogenheit der beiden Autoritätstypen und ihrer Orientierungsmuster waren die nach 1868 zur Macht gelangten Führungspersönlichkeiten oft sehr erfolgreich, obwohl keine im eigentlichen Wortsinn charismatisch genannt werden könnte. Aus den hier vorgelegten Untersuchungen schält es sich deutlich heraus, daß Führung nicht bloß konzipiert werden kann im Sinn einer in nationalen Institutionen zentrierten Elite politischer oder militärischer Art, sondern bezüglich verschiedener Niveaus und Aktionssphären untersucht werden muß. Speziell gilt dies für rasche Entwicklung anstrebende Gesellschaften, wie sich dies für ein Land wie Japan aufdrängte. Die Fähigkeit einer nationalen Führungsspitze, Neuerungen einzuführen und zu lenken, hängt weitgehend davon ab, ob es ihr gelingt, die traditionellen Eliten auf lokaler Ebene für die Neuerungen zu gewinnen. Dies war in Japan tatsächlich der Fall dank gut funktionierender Interkommunikation und steter Tuchfühlung zwischen den verschiedenen Führungsniveaus des Landes – ein weiterer Grund für den relativ glatten Übergang des Landes von einem mittelalterlichen Feudalstaat zu einer modernen Industrienation. Zudem konnte sich Japans Führungsequipe weitgehend aus den traditionellen Eliten rekrutieren, eine Entfremdung der Spitze von der breiten Masse der Bevölkerung (wie z. B. in Indien, Burma, afrikanischen Ländern) somit vermieden werden. Japan nimmt gerade durch die Tatsache, daß der traditionellen Oberschicht zugehörige Eliten – mehrheitlich Samurai niedrigeren Ranges – im gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß eine wesentliche Rolle spielten, unter den Entwicklungsgesellschaften eher eine Sonderstellung ein. Darauf ist von soziologischer Seite schon oft hingewiesen worden und kommt auch in der hier zur Rede stehenden Referatensammlung gut zum Ausdruck. Den Anspruch, das gestellte Thema von allen Gesellschaftsbereichen her erschöpfend behandelt zu haben, erhebt das Buch nicht, sonst hätte etwa die Rolle der industriellen Eliten, die sich allmählich zu großen Industriekonzernen (zaibatsu) auswuchsen, bei der Förderung modernnationaler Ziele mehr Beachtung verdient. Am Verhalten der industriellen Eliten läßt sich nämlich gut eine weitere Antwort auf die oben mehrfach angesprochene Frage ablesen, warum der soziale Wandel in Japan im Vergleich zu andern Entwicklungsgesellschaften relativ konfliktlos verlaufen ist. Anvisiert ist hier eine am Kollektiv orientierte Denk- und Verhaltensweise, genauer die Art und Weise, wie in Japan von alters her Entscheidungen getroffen wurden, nämlich mittels Gruppen-

konsensus, eines Mechanismus, der die Einführung von Neuerungen sich mit einem Minimum an Konflikten vollziehen ließ, da diesem durch die Tradition legitimierten Prinzip keine Regeln anderer Art zuwiderliefen. Es steht zu vermuten, und die Erfahrung scheint es zu bestätigen, daß in mehr individualistisch orientierten Gesellschaften Einführung und Durchsetzung von Neuerungen von einem höheren Grad an Konflikten begleitet ist.

F. DUMERMUTH

LEON ZOLBROD, *Takizawa Bakin*. – Twayne's World Authors Series (Japan) Bd. 20. Twayne Publishers, Inc., New York 1967, 162 S.

Die Dichtermonographie, die ein abgerundetes Bild vom Leben und Werk eines Autors geben möchte, ist bei uns eine der beliebtesten und verbreitetsten literargeschichtlichen Gattungen. Davon zeugen nicht nur zahllose Einzelwerke, sondern gerade auch große Buchreihen wie etwa Rowohlts Monographien oder Twayne's World Authors Series.

Man verwundert sich daher ein bißchen, daß die westliche Japanologie bisher kaum einen japanischen Autor zum Gegenstand einer solchen Darstellung gemacht hat. Ausnahmen bilden etwa zwei Bücher über Ihara Saikaku und Nagai Kafû, die neueren Datums sind; oder auch die hier anzuzeigende Monographie über den bedeutendsten Romanschriftsteller der späteren Edo-Zeit, Takizawa (Kyokutei) Bakin (1767–1848).

Das Buch von Leon Zolbrod, der ein Schüler Donald Keenes und Professor an der University of British Columbia ist, ging aus einem langjährigen Studienaufenthalt in Japan hervor und zeugt von einer gründlichen Erarbeitung der Originalquellen, besonders der Tagebücher und Briefe Bakins, soweit diese erhalten und veröffentlicht sind. Eine Qualität des Buches liegt darin, daß Zolbrod eine gute allgemeine Kenntnis der sozialen Zustände und der Geschichte der Edo-Zeit besitzt und daher ein sehr beziehungsreiches und farbiges Lebensbild zu entwerfen vermag.

Trotzdem befriedigt das Buch nicht recht! Wenn in einer Vorbemerkung das Ziel der ganzen Buchreihe so umschrieben wird, «daß jeder Band eine kritisch-analytische Studie des Werks eines Schriftstellers geben soll, und daß historisch-biographisches Material, soweit es für das Verständnis nötig ist, einbezogen werden soll», so muß man feststellen, daß Zolbrod gerade umgekehrt vorgeht: Er betrachtet das Werk fast ausschließlich unter dem biographischen Aspekt. Das ist schade! Zolbrod teilt das Leben Bakins in verschiedene Abschnitte ein, und auf jeder dieser Stufen gibt es immer wieder Ausblicke und Rückblicke, die zu unnötigen Wiederholungen führen. Eine Straffung hätte hier nichts geschadet, und der Autor hätte damit Raum gewonnen für eine eingehendere und wirklich erhellende Analyse einzelner Werke.

Zwar widmet er dem Hauptwerk Bakins, den «Acht Hunden», ein besonderes Kapitel. Aber nach einer langen Entstehungsgeschichte geht er sogleich zu japanischen und chinesischen Einflüssen und Elementen über. Er findet es nicht nötig, eine auch noch so rudimentäre Zusammenfassung der Handlung zu geben. Auch den Titel erklärt er erst gegen den Schluß und ganz nebenbei. Gewiß, es finden sich viele interessante Beobachtungen, aber im ganzen wirken doch die literarisch-ästhetischen Erörterungen allzu vorläufig und undifferenziert. Nirgends wird versucht, eine Ästhetik Bakins im Zusammenhang zu entwerfen, obwohl zum Beispiel seine «7 Prinzipien», die Zolbrod (S. 131) ohne jede Erklärung erwähnt, einen guten Ausgangspunkt geboten hätten.

Wenn man Zolbrod auch für die fundierte Biographie dankbar ist, so läßt das Buch doch viel zu wünschen übrig. Denn es vermittelt vom Werk Bakins leider nur eine allgemeine und abstrakte Vorstellung, und die Frage, worin denn nun eigentlich die dichterische Eigenart und Substanz Bakins liege, bleibt weitgehend offen.

DR. EDUARD KLOPFENSTEIN