

## BUCHERBESPRECHUNGEN

Otto Fischer: *Wanderfahrten eines Kunstfreundes in China und Japan*. Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1939. 507 SS. in 8°, 32 Tafeln. Preis in Leinen gebunden 11,60 RM.

Das höchst lesenswerte Buch ist aus Tagesnotizen hervorgegangen, die Otto Fischer während einer einjährigen Studienreise in Ostasien 1925/26 niedergeschrieben hat. Die Reise führte über Sibirien zunächst nach Korea, dann nach Japan, zuletzt nach China. Es kommt dem Verf. darauf an, den „gesamten Komplex der Kultur Japans und Chinas, wie sie ihm zum Erlebnis geworden sei“, zu erfassen und dem Leser zu vermitteln. Tatsächlich enthält das Buch eine gewaltige Fülle von Beobachtungen, Berichten und Gedanken, geschöpft aus dem Erleben östlicher Kunst in jederlei Gestalt, aus Begegnungen mit Menschen aller Schichten, aus den empfundenen Schönheiten der Landschaft. Wie es ein Tagebuch mit sich bringt, fließt mitunter einiges mehr Private ein, das der Gegenwart unwesentlicher erscheinen wird; vielleicht aber gilt es den Lesern, die nach uns kommen, um so mehr, als des Verf. aufrichtige und freimütige Art, die Dinge und Menschen zu zeichnen, zu bewundern oder abzulehnen, auch vor der eigenen Person keineswegs haltmacht. Das Ganze ist das ergriffene Bekenntnis eines Europäers, der sich nicht verliert, obgleich er sich — nicht erst seit dieser Reise — den künstlerischen Schöpfungen des Ostens tief und unermüdlich hingab.

Korea sind zwanzig Seiten des Buches gewidmet. Wir lernen die wichtigen Museen, Paläste und Grabbauten kennen; Landschaften und Menschen als Augenerlebnisse, wie jenes eine koreanische Mädchen, „ein unbeschreibbares Wesen von wahrhaft himmlischer Schönheit“, das dem Fremden Liebe einflößt zu ihrem „stillen, reinen und edlen Volke“ (45), über dessen alte vornehme Paläste sich heute pseudomoderne japanische Monumentalbauten erheben (39). Noch in Korea macht Verf. eine erste, wohlthuende Erfahrung von der Höhe japanischer Gesittung, als Gast des Bukkōkuji, eines Klosters bei Keishu, wo sich ihm „das Tor zum inneren Wesen Japans zum erstenmal ein wenig zu öffnen scheint“ (49).

Der erste, den Fischer in Japan aufsucht, ist Shuei Ohazama (Ohasama Schuej), bekannter Zen-Buddhist, der eine aus japanischem Munde immerhin überraschende Äußerung tut, indem er im Gespräch mit seinem Gaste erklärt: „Wir (Japaner) sind ein unbegabtes Volk und haben immer nur durch Energie und Zucht etwas geleistet“ (53). Er läßt sich Fischers höflichen Widerspruch natürlich gern gefallen. — Das Studium der Beziehungen der Zen-Lehre zur bildenden Kunst ist ein besonderes Anliegen des Verf., der hier und bei anderen Eingeweihten nie versäumt, ihre Meinung darüber einzuholen, wobei sich aber, wie in Unterhaltungen mit den Erzäbten des Kenchōji und Engakuji in Kamakura (84, 89ff.) die unerwartetsten Schwierigkeiten daraus ergeben, daß die Geistlichen für die Fragen des Historikers kein Verständnis aufbringen. Der bekannte Kunsthistoriker Ōmura dagegen antwortet nüchtern und einleuchtend, daß „Zen zur Bildung eines abkürzenden Literatenstils der Malerei beigetragen, allein es werde die Bedeutung von Zen für die Kunst in Japan und unter japanischem Einfluß auch in Europa stark überschätzt. Die Zen-Priester seien sehr selten Maler gewesen und hätten auf die Berufsmaler kaum Einfluß gehabt“ (103). Eine interessante Erfahrung machte Verf. in diesem Zusammenhange mit einem anderen Zen-Meister, Kawakami, dem Abte eines Nebenklösterchens im Komplex des Myōshinji bei Kyōto, der als Zweiundvierzigjähriger plötzlich zu malen begonnen hatte, nachdem er zwanzig Jahre lang das Tripitaka studiert, und der nun die Zen-Lehre in Bildern auszudrücken sich bemühte. Dieser aus reinem Zen-Geiste heraus Schaffende, der selbst eine klare Theorie über Wesen und Geschichte der Zen-Malerei vorbrachte, arbeitete gerade an einem gewaltigen Landschaftsbilde, welches seine Gegner jedoch nicht als Zen-Kunst anerkennen wollten und das von einer Ausstellung deshalb zurückgewiesen wurde, „weil es keiner bestimmten Schule entspreche“ (157f., 175ff.). Am meisten überrascht es, zu hören, daß Kawakami's erste, ohne Lehrer und Vorbilder entstandenen Studien Aquarelle waren, „gar nicht japanisch stilisiert, sondern wie geist-

volle Versuche nach französischen Impressionisten, ja in der Art Cézannes wirkend“, über die Fischer zum Staunen des Japaners entzückt war (177). Der Bericht zeigt, welch ernst genommene Sache die Zen-Malerei in Japan heute tatsächlich noch immer ist und wieviel sie — trotz nüchterner Urteile auf der einen Seite — andern doch gegenwärtig bedeutet. Es wäre daher verständlich, wenn auch an dem geschichtlichen Bilde dieser Richtung entsprechend gemodelt würde und Übertreibungen dabei herauskämen.

Zahlreich sind, woran uns der Verf. teilnehmen läßt, die Begegnungen mit Gelehrten von Ruf, deren Art, Aussehen und Lebensformen mit wenigen oder mehreren Strichen so angedeutet werden, daß sich uns mit den Namen doch ganz persönliche Vorstellungen verbinden: Suzuki, Takakusu, Masuda, Sekino, Harada, Gundert, Tokiwa, Hamada (†), Yashiro, Taki, um nur einige anzuführen. Wir werden in die Häuser der großen Sammler eingeführt, die Fischer mit wenigen Ausnahmen besuchen konnte; wir sehen ihren Wohnstil, ihren Kunstbesitz, die Malereien namentlich, erfahren oft Unerwartetes über das Dasein des japanischen Adels, des Sammlers in der Provinz, kultivierter Industriemagnaten oder reicher Händler.

Ausführlich und mit Hingabe beschreibt der Verf. die berühmten Klöster von Nara, Kamakura, Kyōto, wo er als Gast verweilte, schildert ihre herrlichen Gärten und ihren ehrwürdigen Kunstbesitz. Für den, der sich mit ostasiatischer Kunst befaßt, sind gerade hier Fischers Urteile von größtem Wert, nicht allein der Formulierungen wegen, die Glanz und Tiefe haben, sondern auch im Hinblick auf Feststellungen, neue Einsichten, Vergleiche und gewisse Korrekturen des Urteils, die der Umgang mit den Originalen mit sich brachte.

Als das erstaunlichste und rätselhafteste Werk, das ihm in Japan vor Augen gekommen, bezeichnet Verf. die zwölf Jinshō, Figuren der himmlischen Generäle, des Shinyakushiji in Nara, „die in den gewaltigsten und pathetischsten Kampfgebärden dargestellt sind, als würfen sie nach allen Seiten unsichtbare Feinde nieder. Es ist wie ein unheimlicher Tanz der herrlichsten Art... Doch scheint es, als stünden diese Übermenschen noch jenseits von ihrem

gewaltigen Tun und ihren Flammengebärden: rätselbeladen, tiefsinnwölkt, gespreizt, zögernd, pathetisch, erscheinen sie eher wie Hamlet-Helden und zweifelbeladene Täter, die ihr Amt voller Schwermut tragen“ (172).

Packend sind, und von großer Sprachgewalt, die Schilderungen des dezentralen Festes im Kasuga-Schrein (on-matsuri) mit Vorführungen der uralten religiösen Tänze und nächtlichen Gottesdiensten, worin „die Schauer der antiken Kulte noch immer lebendige, erschreckende Wirklichkeit sind“ (69), der Nō-Aufführungen dort, die ebenfalls trotz der Kälte im Freien vor sich gehen. „Sicher haben wir uns das griechische Theater ähnlicher dem Nō vorzustellen als irgend einer europäischen Schauhöhe seit dem Mittelalter“. Von dem erhabenen Stil des Nō bekommt man einen vollkommenen Eindruck; wir erleben Aufführungen in Kyōto und Tōkyō (98 ff.) und billigen danach unbedingt die „Verachtung der altgebildeten japanischen Gesellschaft gegen die populäre Spektakel Spielerei“ des Kabuki, dieses „eleganten Lausetheaters“, von dem der Verf. nach einem Besuche für immer genug hat (110 ff.).

Es läßt sich hier bei weitem nicht andeuten, was alles in den Blättern aus Japan zu finden ist, was natürlich auch durch die nicht systematische Gliederung des Buches verursacht ist, die leider auch nicht durch einen Index wettgemacht wird, der eigentlich vonnöten wäre. Nur das sei noch gestreift, was sich nach allem sozusagen als Resumé ergibt. An ein Gespräch mit W. Gundert in Tōkyō und dessen Gedanken anknüpfend, meint Verf., des Japaners Begabung sei keine schöpferisch-schaffende, sondern eine rezeptiv-bewahrende, „eine formale, bereits vorhandene Formen immer neu sich aneignende Begabung“, woraus sich auch die „merkwürdige Undurchschaubarkeit... des japanischen Einzelmenschen“ erkläre, dessen Charakter und Psychologie nach Gundert „das am schwersten deutbare Phänomen dieser Art auf der ganzen Erde“ sei; die japanische Seele „entziehe sich immer, und was übrigbleibe, sei eine Konvention, eine Form“. „Und eben dies“ — fährt Verf. fort — „scheint mir das Geheimnis des japanischen Wesens, daß eine Seele, wie wir sie suchen, eine eigenschöpferische Kraft vielleicht überhaupt nicht vorhanden, sondern

die Maske selber das Wesen ist“ (201—203). — In den japanischen Kapiteln steckt vieles auch über China, das — aus dem Blickwinkel der Klöster und Museen von ferne geahnt — wie verklärt erscheint, oder auch fast unwirklich, wie nach dem Eindruck, den Ku Hung-ming auf Fischer machte, dieser geistreichste Mensch, dem er je begegnet sei.

Die Kapitel über China schildern Schanghai, Hangchou (Hangtschau, Hang-dschou), Ningpo, Suchou (Sutschau, Su-dschou), den Pu-to-schan, Nanking, ausführlicher Peking; sie bringen Berichte über Fahrten durch Schansi, Honan und Schantung; die dem Verf. zwar manches Abenteuer beschieren, aber nicht alle sehenswerten Ziele erschließen, weil Unruhen im Norden, Überschwemmungen und Zeitmangel hinderlich waren. — Unverkennbar befällt den aus Japan Kommenden, mit seinem „durch keine Wirklichkeit getrüben Gedanken- und Traumverhältnis“ zu China (274), eine anfängliche Enttäuschung über das, was er allenthalben an trauriger Verwahrlosung und Verfall wahrnimmt, über das im Vergleich zu Japan betrübliche Niveau der durchschnittlichen Tempelausstattung: „überall dieselben häßlich vergoldeten Riesengötzen der Mandschuzeit“ (253). Trotzdem stellt sich ihm nach den ersten starken Eindrücken das chinesische Wesen als kraftvoll und überlegen dar. „Man hat nicht das Gefühl einer eigentümlichen Trockenheit, ja Sterilität wie in Japan“ (über das Theater gesagt; 235, vgl. 277 ff.). „Die Nation ist natürlicher, begabter, genialer, aber das Geistige oder Seelenhafte steckt tief in der selbstverständlichsten Leibhaftigkeit; die Menschen leben und lieben, . . . . . in Japan schien bei der größten ästhetischen Zucht aller Genuß, alle Lebensfreude nur wie markiert“ (236). Im Laufe der Monate wendet sich das Urteil des mit liebevoller Teilnahme Beobachtenden weiter ins Positive.

Wieder lernen wir eine Reihe bedeutender Männer kennen, Gelehrte, Diplomaten, Künstler, Ärzte, Offiziere, Geistliche, Beamte, internationale Größen; von den Menschen aus dem Volke dagegen, das eigentlich nur als Staffage erscheint, hören wir wenig. Sprachschwierigkeiten mögen freilich den

Verf. gehindert haben, sich mit denen auszutauschen, die, keiner europäischen Sprache mächtig, allein auf ihre Muttersprache angewiesen wären. Aber in idyllischen Szenen erscheint das Volk: Kinder beim Spielen, badende Knaben, die Bauern auf dem Felde, die elegante Jugend, in den Parks sich vergnügend, Soldaten oder harmlosere Räuber, mit denen Verf. in enge Berührung kam. — Vergleichsweise geringer als in Japan ist die Ausbeute auf kunstgeschichtlichem Gebiete, die Architektur natürlich ausgenommen. Fischer beschreibt zahlreiche Anlagen, die sich oft gleichen oder doch in seiner Darstellung zu gleichen scheinen; beim rechten Anlaß aber stehen sie in unvergeßlichen Bildern hingezaubert vor uns, wie etwa der Tempel der Jahresernte in Peking (319 bis 320). Die Kraft des Wortes macht bisweilen auch die Landschaften so lebendig, daß man sie in ihren Stimmungen und Farben zu sehen meint; oft haben sie den Verf. auch zu Versen angeregt, die dem Leser nicht vor-enthalten sind. — Zwischen den Berichten, worin neben viel Persönlichem, im Zusammenhang mit sozialen, politischen, religiösen und philosophischen Fragen immer wieder die Sorge um Chinas Zukunft durchbricht, sind Gespräche oder weiter ausgreifende Gedanken eingestreut. Eine umfassende, ganz gedrängte Betrachtung der chinesischen Kulturgeschichte macht den Beschluß.

Verf. bemerkt ausdrücklich, daß er von den seit seiner Reise erarbeiteten Ergebnissen der ostasiatischen Kunstforschung nichts hinzugefügt habe. Er hätte auch nicht viel zu ändern brauchen. Trotzdem wären natürlich einige Hinweise, wie z. B. auf neue Zuschreibungen bekannter japanischer Plastiken, willkommen gewesen. Im übrigen wären auch nur Kleinigkeiten zu erörtern, wozu auch die Umschreibung chinesischer Namen und Ausdrücke gehörte, Dinge, die den Wert des Buches im Grunde nicht beeinträchtigen. — Die Bilder zeigen meist Bekanntes, Perlen östlicher Kunst aus japanischen Sammlungen, einige Gefäße, Plastiken von den chinesischen Kaisergräbern; besonders schön sind die Aufnahmen aus Parks und Gärten, von Innenhöfen und Toren, die den Vorzug haben, Neues zu zeigen und sich einem Tagebuch vollkommener einzufügen. Max Lochr.

M. G. Pernitzsch: Die Religionen Chinas. [= Lehrbücher der Ausland-Hochschule an der Universität Berlin (früher Seminar für Orientalische Sprachen). Herausgegeben von dem kommissarischen Leiter der Ausland-Hochschule. Band XL.] Berlin, Verlag von Walter de Gruyter & Co, 1940. 111 SS. in 8°. Preis in Leinen gebunden RM. 3.—.

Wer sich heute, wo die Zahl derer, die an den Ereignissen im Fernen Osten aus dem einen oder anderen Grunde Anteil nehmen, beständig wächst, einen allgemeinen und dabei doch durchaus verlässlichen Einblick in die philosophische und besonders die religiöse Psyche Chinas und ihrer Lebensäußerungen verschaffen will, wird, wenn er nicht gerade für die philosophischen und weltanschaulichen Belange zu den grundlegenden Werken von Alfred Forke und de Groot (in dieser Hinsicht vornehmlich zu seinem „Universismus“), für die religiösen Momente und deren Ausdrucksformen zu den sechs Bänden des „Religious system of China“ von dem eben genannten Autor und den gar achtzehn Bänden der „Recherches sur les superstitions en Chine“ des Jesuiten-Paters Henri Doré (deren Generalindex leider noch nicht im Druck erschienen ist) seine Zuflucht nehmen will, Werken, die überdies beträchtliche Vorkenntnisse, besonders auf sprachlichem Gebiet, voraussetzen, sich auf eine ziemliche Enttäuschung gefaßt machen müssen. Das gilt erst recht, wenn man dabei sein Augenmerk auf einschlägige Literatur in deutscher Sprache lenkt. Nach der philosophischen Seite hin ist es da allerdings bei uns besser bestellt, denn hier haben wir ja die bekannten und viel gefragten Übersetzungen Richard Wilhelm's aus dem Verlag von Eugen Diederichs in Jena mit ihren weit und tief gehenden Einleitungen und Erläuterungen leicht zur Hand, nur fragt es sich, ob in jedem Falle der einzelne, dem es um eine Einführung in das Verständnis von Philosophie und Religion Chinas zu tun ist, sich auch die Zeit und Mühe nehmen kann und will, um diese Bücher, wie sie es verdienen, von Seite zu Seite wirklich durchzuarbeiten. Was aber das deutsche Schrifttum über die eigentliche Religion, wie wir diesen Begriff zu verstehen gewohnt sind, im Reiche der Mitte anlangt, und zwar in

zusammenfassender, in einem Buche niedergelegter Darstellung (von Einzelbehandlungen, wie etwa dem „Buddhismus“ von Hackmann und dem „Chinesischen Buddhismus“ von K. L. Reichelt, dessen deutsche Übertragung leider mit den Sanskritausdrücken sehr unsanft umgegangen ist, sehen wir hier ab), so haben wir da im Grunde genommen eigentlich nur die entsprechenden Abschnitte des Bandes über „Die Orientalischen Religionen“ in Hinneberg's „Kultur der Gegenwart“ (Leipzig/Berlin, B. G. Teubner, 1906), in dem von A. Bertholet s. Z. (1913) herausgegebenen „Religionsgeschichtlichen Lesebuch“ (Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr) und dem schon früher (1905, ebendort) erschienenen „Lehrbuch der Religionsgeschichte“ von P. D. Chantepie de la Saussaye. All diesen Sammelwerken aber steht wohl als einzige, auf gründlicher Sprach- und Sachkenntnis aufgebaute Gesamtdarstellung aus dem gegenwärtigen Jahrhundert, dem Laien durchaus verständlich, aber ob der chinesischen Zeichen doch dem angehenden Sinologen angepaßt, Wilhelm Grube's „Religion und Kultus der Chinesen“ (Leipzig, Rudolf Haupt, 1910) gegenüber, ein Buch, das zur Zeit seines Erscheinens noch den für viele ausschlaggebenden Vorzug eines billigen Preises hatte und zudem auch einige, wenn auch nur wenige, Tafelbilder hat. Im Jahre 1924 erschien dann bei Ernst Reinhardt in München F. E. A. Krause's „Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens“ (also schon über China hinausgreifend), das aber einerseits schon immerhin beim Leser ein gewisses Maß von Vorkenntnissen voraussetzt, während andererseits seine Ausführungen über den doch auch für China so wichtigen Buddhismus hinsichtlich mancher terminologischer, dogmatischer und auch geschichtlicher Belange wohl dringend einer Durchsicht bedürfen, wie das für diese Momente schon K. Seidenstücker in seiner derzeitigen Besprechung in der „Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete“, Jhrg. VII (1926 — die schöne Zeitschrift selbst ist leider 1931 eingegangen), Heft 3/4, SS. 425 bis 429, dargetan hat.

Leider ist es dem Buche Grube's, dem wir übrigens schon in dem zweiten der oben genannten Sammelwerke als Verfasser

begegnen, nicht vergönnt gewesen, eine weitere Auflage zu erleben, war er doch selbst schon 1908 gestorben. Auch in Antiquariaten findet man das Buch heute nur sehr selten. Ob nun aber Pernitzsch, der Autor der uns hier vorliegenden Arbeit, bei ihrer Planung und Inangriffnahme sich von dem Gesichtspunkt hat leiten lassen, einem fühlbaren Mangel abzuhelpfen, wollen wir dahingestellt sein lassen. Jedenfalls aber sprechen die durch den Gegenstand bedingte Allseitigkeit des Materials, seine Anordnung und präzise Behandlung dafür, daß wir in dieser Arbeit des Verfassers einen vollwertigen Ersatz für Grube's Buch vor uns haben, wobei der Ausbau der Darstellungen nach der philosophischen Seite hin und der Beleg mancher Lehrmeinungen, Anschauungen und Erscheinungen durch entsprechende Citate (in Übersetzungen), bisweilen auch durch Mitteilung persönlicher Beobachtungen, einen gewiß willkommenen Vorteil bieten.

Ein kurzes Vorwort weist, ähnlich wie wir das schon für Grube's Buch betonten, ausdrücklich darauf hin, daß sinologische Kenntnisse nicht für das Verständnis erforderlich sind, die (SS. 110/111) gegebenen chinesischen Zeichen, bei denen zudem die Tonhöhe vermerkt ist, aber dem Studierenden willkommen sein werden, und gibt eine Erklärung des der Methode Lessing-Othmer folgenden Systems zur lautlichen Wiedergabe der chinesischen Ausdrücke, die aber — sicherlich mit bedachter Rücksicht auf die nun einmal eingebürgerte Schreibweise — für den Begriff Dau/Tao es bei der letzteren Wiedergabe bewenden läßt (aus dem gleichen Grunde ist S. 44 übrigens neben Dao-dö-djing in Klammern „Tao-tê-king“ gesetzt worden<sup>a</sup>).

Die Einleitung (SS. 6—9) setzt sich mit den Begriffen *djiao* [*giau*] und *li* auseinander,

<sup>a</sup> Bei den im folgenden vorkommenden chinesischen Namen und termini haben wir für diesmal von einer Anführung sämtlicher Zeichen in der Liste am Schlusse des Heftes Abstand genommen, da ihre Zahl dort schon ohnehin eine recht beträchtliche ist. Dagegen ist der lautlichen Wiedergabe nach dem vom Autor befolgten System meist in [ ] Klammern auch die unsere beigefügt, sofern in dieser Hinsicht Abweichungen bestehen. Zudem handelt es sich größtenteils um Ausdrücke, die leicht an Hand des Wörterbuchs eruiert werden können. Bemerkte sei auch noch, daß für die allerdings wenig zahlreichen Orts- und sonstigen geographischen Namen in dem Buche selbst meist keine Zeichen gegeben sind.

die besten Falls, aber doch mit starker Begriffserweiterung, jedochnoch Einschränkung, dem nahekommen, was wir unter „Religion“ verstehen. Bei dieser Vieldeutigkeit kennt China (abgesehen vom Buddhismus bis zu einem gewissen Grade) keine Offenbarungsreligion, keine festgelegten Dogmen, darum auch kein Gebilde, das etwa einer Staatskirche ähnlich wäre. Folge davon ist, daß es keine bindende religiöse Autorität gibt, woraus sich auch die chinesische Toleranz erklärt, welche ihrerseits einem uns unverständlichen Synkretismus die Wege ebnet. Anschließend bekundet der Autor eine ablehnende Stellung gegenüber der von de Groot geprägten Lehre vom Universalismus. Aus den vorausgegangenen Erörterungen ergeben sich als Gegenstand der Darstellung: Religion der alten Zeit, Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus, neuere Volksreligion und Aberglaube. Islam, Christentum etc. scheiden, da sie nie nennenswerten Einfluß erlangt haben noch erlangen werden, begreiflicherweise von der Betrachtung ganz aus.

Im Abschnitt „Die Religion der alten Zeit“ (SS. 9—17) wird auf das Mißverständnis verwiesen, das die *wu djing* [*wu ging*] bisweilen als Gegenstück zu unserer Bibel bezeichnet, und dann eine ganz kurze Charakteristik dieser *wu ging* gegeben, aus denen „man über die religiösen Vorstellungen des alten China nicht allzuviel erfährt“. „Das religiöse Empfinden der damaligen Zeit fand seinen Ausdruck in einer Art Naturreligion (Himmel, Erde, Geister im Weltall) und in der Ahnenverehrung, die bis zum heutigen Tage eigentlich die chinesische Religion ist“. Dann werden die Begriffe *tiän* [*tiën*], bzw. *schang-di* an Hand ihres Waltens durch das *dau* erörtert (worauf später, SS. 45—50, noch ausführlicher eingegangen wird). „In der älteren Dschouzeit ist der Himmel schon recht menschenähnlich geworden“, was an seinen Eigenschaften und an seinem Wirken gegenüber den Menschen erwiesen wird, die deshalb danach trachten müssen, sich seine Gunst zu erwerben, was durch Tun des Guten, Meiden des Bösen, ehrfürchtige Scheu vor — und Verehrung des Himmels, sowie Beobachtung der fünf sittlichen Beziehungen (*wu lun*) erreicht wird. Dann ist von der Verehrung der Erde sowie der himmlischen, irdischen und mensch-

lichen Geister die Rede, also der Himmelskörper, der Berge und Ströme, und schließlich der Manen der Abgeschiedenen, in welchem letzterem Kult der Ursprung für die Verehrung der Ahnen zu suchen ist, womit aber auch ein Zustand gegenseitiger Abhängigkeit zwischen diesen und denen, die ihnen opfern, geschaffen ist. Dem Ahnenkult waren auch die ersten Tempel geweiht, die Verehrung von Himmel und Erde sowie der Naturgottheiten spielte sich im Freien, die der Götter des Heims im Hause ab. Des weiteren wird dann auf die verschiedenen Verpflichtungen der einzelnen Stände, vom Kaiser abwärts, zum Opfer, auf die Substanzen des letzteren und auf seine sich allmählich entwickelnden Begleithandlungen hingewiesen, wobei natürlich das Fehlen einer besonderen Priesterkaste nicht unerwähnt bleibt. In ähnlicher Weise wird dann der Ahnenkult erörtert und geschildert, der seinerseits in gewissen Fällen wieder Anlaß zur Verehrung von mehr oder minder historisch beglaubigten Heroen gibt. Kennzeichnend sind in der alten chinesischen Religion der Mangel eines Schöpfungsmythus und einer Mythologie, denn über das Woher und Wohin der Welt macht sich der Chinese kein Kopfzerbrechen. Immerhin läßt das bloße Vorhandensein des Ahnenkultes auf die Vorstellung von einem Fortleben nach dem Tode, aber nicht von einem ewigen Leben schließen. Auch die Gedanken an Paradies und Hölle haben in dieser alten Zeit natürlich keinen Raum und spielen erst seit Einführung des Buddhismus eine Rolle. „Als Monotheismus kann man die althinesische Religion nicht auffassen“, ebensowenig auch von einer Art Theokratie sprechen, denn neben dem Himmel als oberstem Herrscher wird ja auch Geistern und Ahnen geopfert, und wenn der Kaiser auch das Mandat des Himmels verwaltet, ist er doch nicht unfehlbar und kann darum bei Unfähigkeit zur Erfüllung seiner Herrscherpflichten selbst seines Auftrags verlustig gehen. Auch die Auffassungen, welche der alten Religion Chinas Schamanismus oder Animismus zuschreiben wollen, werden vom Verfasser (für den Animismus mit Berufung auf Grube) unter entsprechender Begründung zurückgewiesen. Eine wesentliche Rolle aber kommt für diese alten Zeiten dem Aberglauben

zu (wobei man allerdings bedenken muß, daß Glaube und Aberglaube doch recht relative und schwankende Begriffe sind, deren Grenze sich u. E. nicht immer mit den Linien des Dogmas festlegen läßt, mit dessen Fehlen P. die bloße Existenz des Aberglaubens allein stützen zu wollen scheint), der in den bekannten orakelhaften Manipulationen mit der Schildkrötenschale und den Schafgarbenstengeln, sowie der Traumdeutung und der Beanspruchung von Exorzisten, der *wu*<sup>1</sup>, seinen Ausdruck findet<sup>a</sup>. Ein interessantes Erlebnis des Verfassers selbst bezeugt, daß entsprechende Vorstellungen, die abergläubische Furcht vor einer Verunreinigung durch die Berührung von Toten bekunden, auch heute noch in der Großstadt lebendig sind.

Der folgende Abschnitt, „Kosmologische Vorstellungen“ (SS. 18—21) berichtet von dem Demiurgen *Pan-gu*<sup>2</sup>, „der die Gebirge ausmeißelt und das Weltall formt“, und die Variante dieser Legende, der zufolge „die materielle Welt aus seinem Leichnam hervorgeht“. Kurz wird von *Fu Hsi*<sup>3</sup> [*Fu Hi*], dem sagenhaften Begründer der chinesischen Zivilisation, gesprochen, und dann die kosmologischen Ideen des *I-ging* mit seinen *ba gua*<sup>4</sup> und den sich aus ihrer Kombination ergebenden Beziehungen von *yang* und *yin*<sup>5</sup> entwickelt.

Einen der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend breiten Raum (SS. 22—43) nehmen darauf die Ausführungen über den „Konfuzianismus“ ein, die zunächst leitend hervorheben, daß „er auch jetzt noch fort wirkt“, und unter der bekannten, aber für viele Kreise durchaus nicht überflüssigen Zurückweisung der Anschauung, daß Konfuzius ein Religionsstifter gewesen sei, kurz seine Bedeutung für das Fortbestehen der alten chinesischen Kultur würdigen. Ein Teilabschnitt (SS. 22—28) beschäftigt sich mit dem „Leben und der Persönlichkeit des Konfuzius“, worüber wir die Einzelheiten bei den meisten Lesern unserer Zeitschrift im allgemeinen wohl als zur Genüge bekannt voraussetzen dürfen, während zu anderen das Buch selbst darüber sprechen möge. Der nächste Teilabschnitt

<sup>a</sup> Vgl. auch Tscheng-tsu Schang: Der Schamanismus in China. Eine Untersuchung zur Geschichte der chinesischen „wu“. Inaug.-Diss. Hamburg 1934.

(SS. 28—38) behandelt unter der Gesamtüberschrift „Kung-dsi's Lehre“ zunächst seine Weltanschauung (A), die kurz dahin zusammengefaßt wird: „Neue Gedanken in religiösen Dingen bringt Kung-dsi nicht, über ein Leben nach dem Tode sich zu äußern, lehnt er ab“. In treffender Weise werden dann für die Diesseitigkeit des Konfuzianismus die folgenden vier Gruppen ethischer Betätigung, auf denen sich nach seiner Lehre das gegenseitige Verhältnis der Menschen in allen ihren Ständen, vom engen Kreis der Familie bis zum Staatsgefüge, aufbauen soll, genannt: 1) die vier Kardinaltugenden, *si i*<sup>6</sup>, 2) die vier sozialen Tugenden, *si we*<sup>7</sup>, 3) die fünf Universal-tugenden, *wu tschang*<sup>8</sup> und 4) die fünf menschlichen Beziehungen, *wu lun*<sup>9</sup>. Dieser sozusagen summarischen Übersicht folgen dann im zweiten Teilabschnitt (B) „Ethik“ unter a) die für das Individuum geltenden Regeln des Verhaltens, wo zunächst von Konfuzius' Anschauung über den natürlichen Charakter der Menschen<sup>a</sup> und seiner Einteilung der letzteren in den „Edlen“ (*djün-dsi*<sup>10</sup> [*gün-dsi*]), die Mittelmäßigen (*dschung jen*<sup>11</sup>) und die Geringen (*siau jen*<sup>12</sup>) die Rede ist. Die als Voraussetzung für den „Edlen“ geltenden Begriffe *dschung*<sup>13</sup> und *schu*<sup>14</sup> werden ausführlicher behandelt. Des weiteren wird das Verhältnis des höher zu bewertenden sittlichen Lebenswandels zum Wissen erörtert. Auch die Bedeutung der Musik, der ja Kung Dsi einen hohen vordem edelnden Einfluß zuschreibt, ist gebührend unterstrichen. Der Edle empfindet sich selbst als Aristos, doch nicht als Angehöriger einer Aristokratie im Sinne unseres Geburtsadels; er kann aus einfachstem Stande stammen. Unter b) werden dann die Vorschriften für das Verhalten innerhalb der Familie betrachtet, die naturgemäß mit einer Klärlegung des Begriffs der kindlichen Pietät (*hsiao / hiau*<sup>15</sup>) beginnen. Die Betätigungen und Auswirkungen dieser kindlichen Pietät werden an dem Verhalten gezeigt, das der einzelne, je nach seiner Stellung in der Familie, an den Tag legen soll, und finden nach Einschaltung einer hübschen instruktiven Erzählung ihren Abschluß in einer Erwägung darüber, wie weit diese Erschei-

<sup>a</sup> Vgl. auch Liao Bao-seing: „Der ursprüngliche Charakter des Menschen in der chinesischen Philosophie“ in „Sinica“ XIII/1938, Heft 5/6, SS. 241—249.

nung als ein Segen für China gewertet werden kann oder nicht. Unter c) kommen schließlich die Normen für das Verhalten im Staatsgefüge zur Sprache, die Eigenschaften und Pflichten des Herrschers, der Beamten und des Volkes in kurzem Umriss darlegen.

Hieran schließt sich (SS. 39—43) als letzter Teilabschnitt eine „Beurteilung Kung-dsi's und Entwicklung seiner Lehre“, wo zuerst von seinen chinesischen Gegnern, den Taoisten und Mehisten (*Mo Di*<sup>16</sup> und *Mo Dsi*<sup>17</sup>), dann von seinen abendländischen Verehrern (Voltaire<sup>b</sup>) die Rede ist. Nach einer nochmaligen zusammenfassenden Bewertung der Persönlichkeit Kung Dsi's und seiner Bedeutung für die chinesische Kultur durch den Verfasser folgt ein Passus über das Leben Mong Dsi's und eine kurze Mitteilung darüber, wie dieser die Lehre des Ersteren weiter- und umbildend beeinflusst hat.

Der nächste große Abschnitt IV (SS. 44 bis 68), „Taoismus“ führt seine Vertreter und die der Tragweite der Konsequenzen seiner Lehre bewußten Anhänger als Antipoden der Konfuzianer ein und teilt dann unter 1 „Lao-dsi“ den Gegenstand wieder in einen Abschnitt über dessen „Leben und Persönlichkeit“ und in einen solchen über die „Lehre“, der sich zunächst unter a) mit der Metaphysik auseinandersetzt, also mit Dingen, die Kung Dsi unbeachtet ließ. Ein großer Raum der Ausführungen in diesem zweiten Abschnitt über die Lehre (den ersten können wir übergehen) wird hier natürlich von der Erörterung der Begriffe Tao [*Dau*] und *tê*, bzw. *dö* [*dê*] eingenommen, von denen der erste auch für Lau Dsi selbst nur ein Notbehelf war (S. 47). Ein näheres Eingehen auf die weiteren, damit verknüpften Ausführungen, die hauptsächlich das Wirken des Tao betreffen, müssen wir uns hier aus Raum-mangel versagen. Das Gleiche gilt auch für die beiden folgenden Teilabschnitte: b) Ethik und c) Staatslehre, die, wie das bei der weltfremden Einstellung der ursprünglichen Taoisten ja nicht anders sein kann, in krassem Gegensatz zum praktischen Verhalten im Leben nach der Lehre Kung Dsi's stehen,

<sup>b</sup> Vgl. Walter Engemann: „Voltaire und China“. Diss. Leipzig, 1932, und die Besprechung dazu von R. F. Merkel in „Sinica“ XIII/1938, Heft 5/6, SS. 284/285.

so daß der Verfasser sich (S. 54) zu dem Urteil bewogen fühlt, daß „der Taoismus zweifelsohne geist- und kulturfeindlich ist, auf bürgerliche Tugenden, Wissenschaft, Gelehrsamkeit, Kunst, Gottesdienst usw. wird ebensowenig Wert gelegt wie auf technischen Fortschritt und Verbesserung der Lebenshaltung“. Daß bei einer solchen Einstellung seiner genuinen Lehre kein nennenswerter äußerer Erfolg beschieden sein konnte, geht denn auch aus dem Teilabschnitt 3 „Vulgärtaoismus“ (dazwischen liegt noch — S. 55 — ein kleiner Abschnitt „2. Nachfolger Lao-dsi's“) zur Genüge hervor, insofern als die von ihm vertretenen quietistischen Anschauungen und deren Umsetzung in die Praxis dem aktiven und darüber hinaus nach Beantwortung anderer ihm lebenswichtig erscheinender Fragen verlangenden Geist der Chinesen nichts zu bieten vermochten. Dennoch hat der Taoismus in seiner weiteren Entwicklung es verstanden, sich den schon einmal vorhandenen religiösen Praktiken, vor allen Dingen durch Pflege des Orakelwesens und reiche Entfaltung des Pantheons, unter Berücksichtigung der Gottheiten der Volksreligion und von Gestalten aus dem Buddhismus<sup>a</sup>, dem chinesischen Bedürfnis nach dieser Richtung anzupassen und für viele Volksschichten unentbehrlich zu machen, wobei ein hierher weisender Ansatz schon in seinem an und für sich mystischen Wesen lag. Das Einsiedlertum sagt da bereits allein genug, und von diesen Einsiedlern zu den Göttern und Geistern war ja kein großer Schritt mehr zurückzulegen, der in erster Linie zur Schöpfung von drei Klassen solcher abgestuft vermittelnden Wesen, der Genien, *hsiän-jên*<sup>18</sup> [*siën-jên*], der „echten Menschen“ [*dschen jen*<sup>19</sup>] und der „Heiligen“ [*scheng-jen*<sup>20</sup>] führte (S. 56). Die Suche nach dem Lebenselixier und der Kunst des Goldmachens taten das Ihre zur weiteren Gewinnung von Anhängern, von denen sogar ein Kaiser, *Süan Dsung*<sup>21</sup> (847—860), den Genuß eines solchen Elixiers mit dem Leben bezahlen mußte (S. 57). Bei alledem „ver-

steht sich auch von selbst, daß der Begründer der Lehre zur Gottheit wurde“ (S. 58), und sich ein reicher Legendenkranz um ihn bildete. Lau Dsi selbst wird auf den Altären zur Mittelfigur einer Trias, *San Tjing*<sup>22</sup> [*San Tsing*], der „Drei Reinen“ (S. 59). S. 60 bringt P. eine Klassifikation der schon genannten höheren Wesen [*siën*] und dann auf den beiden folgenden Seiten eine genauere Schilderung der „Acht Genien“ [*ba siën*] mit Angabe ihrer Attribute, ihrer Umgebung und, teilweise, ihres Wirkungsbereichs für die verschiedenen Berufe. Eine weitere eingehende Behandlung erfährt der Stadtgott, *tscheng-huang-ye*<sup>23</sup>, und sein Kult<sup>b</sup> (SS. 63/64) und im Anschluß daran der auf eine geschichtliche Gestalt zurückgehende *Guan Di*<sup>24</sup>. Einige Ausführungen über den Priesterstand der Taoisten, den meist immer als ihr Oberhaupt bezeichneten *Tiën-schi*<sup>25</sup>, die Tempel und die Funktionen ihrer Diener inner- und außerhalb der Kultbauten bilden den Abschluß dieses Kapitels.

Was den folgenden Abschnitt, V. (SS. 69 bis 93), über den „Buddhismus“ anlangt, so bieten seine Teile: 1 „Gautama Buddha und seine Lehre“ und 2 „Der Mahâyâna-Buddhismus“ nichts Besonderes, was irgendwie in Gedanken oder Form über die Mitteilungen hinausginge, die wir über diese Belange in jedem Buche finden, das in die Grundlagen des Buddhismus einführen will oder muß. Nur berührt es einen an Korrektheit der Schreibweise gewohnten Leser doch etwas eigenartig, wenn er wenige Zeilen nach dem ja durchaus einwandfreien „Mahâyâna“ in der Überschrift auf S. 76 solchen Schreibungen wie *Vinaja*, *Sutra*, *Abhidharma*, *Hinâyâna*, *Pali* (S. 77), *Nirwana* (S. 78) neben mehrfach vorkommenden *Nirvana*, weiterhin einem „*Manjusiri* oder *Manjuschi*“ (S. 82), dem häufigen „*Amitabha*“ (neben korrektem „*Amitâbha*“, S. 78, Zeile 11) und schließlich einem *Dyana* (S. 84) begegnet, an deren Stelle, wie man sich darüber in jedem wissenschaftlichen Buche über den Buddhismus hätte leicht informieren können, *Vinaya*, *Sûtra*, *Abhidharma*, *Hinayâna*, *Pâli*, *Nirvâna*, *Mañjuśrî* (oder *Mañjuçrî*) und *Dhyâna* zu setzen sind

<sup>a</sup> Vgl. Herbert Mueller: „Über das taoistische Pantheon der Chinesen.“ Nebst einem Anhang: „Einige Beispiele für die gegenseitige Durchdringung der drei chinesischen Religionen“ von Ernst Boerschmann in „Zeitschrift für Ethnologie“, Jhrg. 1911, Heft 3/4, SS. 393—435; mit 25 Abbildungen.

<sup>b</sup> Vgl. auch P. A. Volpert, S.V.D.: *Tsch'ông huang*, der Schutzgott der Städte in China: in „Anthropos“, V/1910, Heft 5/6, SS. 991—1026.



(wobei wir die Fortlassung des diakritischen Punktes unter dem zweiten „n“ in Nirvana und dem „n“ in *dhāraṇī*, S. 78, Zeile 2, ruhig noch gelten lassen wollen). Eben solche Unstimmigkeiten finden sich — um das gleich vorwegzunehmen — in dem Kapitel „Lamaismus“, SS. 90—93, wo aber vielleicht die Schreibungen „Panschen“, „Huthukthu“ und „Cheptsun Damba Huthukthu“ Wiedergaben chinesischer Schreibungen<sup>26, 27, 28</sup> sein sollen (für das mongolische Hutuktu — *xutuktu* — findet sich allerdings in den tibetischen Texten auch *Hvo-t'og-t'o*), die doch wohl besser durch die tibetischen, bzw. mongolischen „Pan-c'en“, „Xutuktu“ und „rJebsun Dam-pa Xutuktu“ oder, in phonetischer Wiedergabe und deutscher Aussprache angepaßt, mit „Bantschen“, „Hutuktu“ und „Dschebdsun Damba Hutuktu“ hätten notiert werden sollen. Für das „schen“ in P.'s „Panschen“ führt dann übrigens (S. 91, Zeile 24) noch der vollkommen richtig geschriebene Ausdruck „Rinpoch'é“ irre. Man wolle es mir nicht als Fehlerschnüffelei deuten, wenn ich hier diese Dinge zur Sprache bringe, aber m. E. läßt es der Gesamtcharakter der Arbeit als eines Lehrbuches, das doch wissenschaftlichen Zwecken dienen soll, nicht zu, daß sie, besonders im Hinblick auf spätere Auflagen, unerwähnt bleiben.

Der Abschnitt 3 über den „Buddhismus in China“ (SS. 78—90) bietet geschichtliche Nachrichten über seine Einführung und die Schicksale, die ihm in den ersten Zeiten beschieden waren, und wenn es ihm gelang, sich trotz der im chinesischen Empfinden begründeten Opposition durchzusetzen, so hat er das allerdings neben zeitweiliger Begünstigung von oben vornehmlich seiner Anpassungsfähigkeit an das bereits vorhandene religiöse Gedankengut und seiner Ergänzungsmöglichkeit in Richtung einer mehr anschaulichen Begründung für den Sinn des Ahnendienstes zu verdanken. Des näheren wird dann auf das chinesisch-buddhistische Pantheon eingegangen, die Gestalt des Stifters selbst, die ihn einschließende Trias, den Buddha Amitābha (chin. *O-mi-to-fo*<sup>29</sup>) und die vier volkstümlichsten Bodhisattva's, unter denen wiederum Avalokiteśvara in seiner

<sup>a</sup> Neben „Pantschan“, bzw. „Bantschan“, da die zweite Silbe ja zwei Lesungen hat.

weiblichen Wandlung als Guan-yin<sup>30</sup> naturgemäß den breitesten Raum einnimmt. Auch die hübsche Legende, die zur vorzugsweisen Verehrung der jungfräulichen Göttin (aber nicht einer „Gottesmutter“ — S. 82 —, wie die Guan-yin so oft in laienhaften Darstellungen genannt wird) auf der Insel Pu-to<sup>31</sup> führte, ist erzählt<sup>b</sup>. Weiterhin kommen die Arhat (Lo-han<sup>32</sup>) zu ihrem Recht, deren Behandlung sich Ausführungen über die Hölle, ihre Bewohner und die übrigen Wesensklassen und das für diese erstrebenswerte Paradies, das „Reine Land“ (skr. *Sukhāvati*, chin. *Dsing Tu*<sup>33</sup>), anschließen. Eine kurze Betrachtung ist auch den Schulen oder Sekten gewidmet. Eine Schilderung der buddhistischen Klöster, ihrer Insassen und deren Grade, des Lebens und der kultischen Betätigung der ersteren, ihrer Bewertung hinsichtlich des Verhältnisses zu den Laien und der Stellung dieser letzteren zu Kult und Klerus bilden den Abschluß dieses Abschnitts, an den sich der schon aus anderem Anlaß gestreifte über den „Lamaismus“, gewissermaßen als Ergänzung, anschließt, da diese Prägung des Buddhismus ja landfremd ist. Immerhin hätte hier unseres Erachtens doch der *Yung-ho-gung*<sup>34</sup> als zentrale Stelle der „Gelben Lehre“ (*huang giau*<sup>35</sup>) in der Hauptstadt und Sitz eines einst bedeutungsvollen Vertreters der Kurie des Dalai-Lama genannt werden müssen.

Der folgende Abschnitt, VI, „Volksreligion“ (SS. 94—100), beschäftigt sich zunächst mit dem Drachenkult, in Verbindung womit Angaben bezüglich der Anschauungen über das Einhorn, den Phoenix und die Schildkröte gemacht werden. Ein weiterer Passus ist dem König des häuslichen Herdes, *dsau-wang*<sup>36</sup>, und seinem Dienst gewidmet. Dann kommen die Naturgottheiten, u. a. ausführlicher der Mondhase und die zur dreibeinigen Kröte verwandelte *Hëng O* [*Hong O*<sup>37</sup>] (unter Anführung der einschlägigen Legenden) an die Reihe. Mitteilungen über das Mondfest, die Stern- und Glücksgötter, die Schutzgeister, die Dämonen (nebst Angabe einiger Mittel, wie man sich gegen ihren Einfluß schützen kann) und eine kurze Notiz über das Kalenderwesen vervoll-

<sup>b</sup> Vgl. auch Erwin Rousselle: „Der Kult der Madonna“ in „Ostasiatischer Lloyd“ vom 6. November 1938.

ständigen den Inhalt dieses Abschnittes, der in seinen letzten Ausführungen schon von selbst zum Gebiet des nächsten und letzten (SS. 101—106), VII, „Aberglaube“, überleitet. Hier erfahren nach einigen Erörterungen über die Methoden des Wahrsagens und das Horoskop<sup>a</sup> besonders die Belange des zwar dem Namen nach recht bekannten, aber doch noch wenig gekannten *fong-schui*-Systems (die auf Pfr. Voskamp zurückgehende sachliche Wiedergabe mit „Platzglück“ scheint uns im Hinblick auf den Zweck der damit zusammenhängenden Beobachtungen und Manipulationen die treffendste zu sein) eine eingehendere Behandlung. Schilderungen von Praktiken, die auf den Schutz gegen elementare Gewalten und die Geister Verstorbener abzielen und hauptsächlich im Amulettwesen ihren sichtbaren Ausdruck finden, über den Tieraberglauben und über Träume runden das so gewonnene Bild über diese Vorstellungen ab.

In einer abschließenden „Zusammenfassung und Ausblick“ legt sich der Autor die Frage vor (S. 107), ob man angesichts all des Gesagten überhaupt „noch von Religion oder nicht einfach von Aberglauben reden soll“, kommt aber doch zu dem Schluß, daß trotz des Mangels an einem tieferen religiösen Sinn (natürlich nach unserer europäischen Auffassung), „der Chinese doch selten ein Atheist ist“, „irgendwie glaubt er an höhere Mächte, zum mindesten an Geister und Dämonen“. Trotz mancher heute dagegen sprechender Erscheinungen ist „der Atheismus durchaus unchinesisch“, so daß P. sogar glaubt, von einer „rückläufigen Bewegung“ sprechen zu können. Ob und wie weit diese Annahme zurecht besteht, muß die Zeit lehren, und sie muß auch lehren, ob unser Autor mit seiner allerdings nur mutmaßlichen Prognose recht hat, daß der Buddhismus unter Führung „feiner und bedeutender Köpfe, deren Wirken bereits beachtliche Ergebnisse gezeitigt“, Aussicht auf eine Ausschlag gebende Stellung habe, wie sie das Christentum im Reiche der Mitte angesichts seiner eigenen inneren Zersplitterung — hüben und drüben — wohl kaum im Reiche der Mitte erreichen dürfte, woran

auch die Zugehörigkeit selbst führender Persönlichkeiten Chinas zu irgend einer Kirche oder Denomination nicht wird ändern können.

Leider sind bei der Korrektur der Fahnen u. dgl. einige offensichtliche Versehen unberichtigt stehen geblieben, wobei an einer Stelle der Sinn entstellt wird. So muß es S. 35, Zeile 10 v. u., statt „das“ — „daß“ heißen, S. 45, Zeile 18, das zweite „daß“ durch ein „das“ ersetzt werden; S. 66, Zeile 12, fehlt in „gung-schi“ der Doppelpunkt über dem „i“ und auf S. 87, Zeile 14, ist das letzte Wort, „sie“, in „die“ zu ändern. Auf S. 65 aber, Zeile 11 v. u., ist durch irrtümliche Belassung des Wortes „Kapitel“ der Sinn doch reichlich entstellt. Zwar fehlen für den dort angeführten chinesischen Satz „*Kan bèn dö li*“ [*kan bon dè li*] in der Liste die entsprechenden Zeichen, doch sind sie ja an Hand der ersten Übersetzung dieser, eine doppelte Übertragung zulassenden Phrase ohne Schwierigkeiten zu erweisen<sup>38</sup>, wobei sich dann sofort herausstellt, daß die zweite Übertragung „Auf Kapital achten und daraus Gewinn ziehen“ heißen muß. Auf der gleichen Seite, Zeile 7 v. u., ist mit „Chang Ah“ doch niemand anders wie Dschang Ya<sup>39</sup> gemeint (cf. Giles: *Biographical Dictionary*, No: 2301 unter Wen Ch'ang).

Die auf S. 109 in der Liste unter „Literatur“ aufgeführten Bücher dürften in ihrer Mehrzahl, wie wir das schon eingangs andeuteten, zumindest bei einem Anfänger und Nicht-Sinologen, leider dem Verständnis manche Schwierigkeiten bieten, aber angesichts der Tatsache, daß wir da außer einem gewissen, meist voreingenommenen Schrifttum über den Gegenstand nichts Nennenswertes besitzen, wird auch dies Verzeichnis mit Dank hingenommen werden müssen. Schade, daß ein alphabetisches Register fehlt.

In seiner Eigenschaft als eines der „Lehrbücher der Ausland-Hochschule“ erscheint P.'s schöne und fleißige Arbeit ja zunächst nur für einen engeren Kreis von Benutzern bestimmt, doch wäre lebhaft zu wünschen, daß dies Buch auch über diese Grenze hinaus so manchen Leser fände, der gerade nach solch einer Einführung und Übersicht sucht. Nur würde gerade unter den Lesern dieses weiteren Kreises dem Buch sicher ein größerer Erfolg beschieden sein, wenn Verfasser und Verlag sich zu einer Beigabe von Bildmaterial entschließen wollten. W. A. Unkrig.

<sup>a</sup> Vgl. hierzu besonders: Harald Weber: *Das chinesische Horoskop*. Leipzig, 1930. Allem Anschein nach ist aber dies bei uns über den Gegenstand bisher wohl einzige Buch ohne Kenntnis des Chinesischen geschrieben.

R. F. Merkel: Zur Geschichte der Erforschung chinesischer Religionen. Estratto da Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Volume XV (1939). SS. 90 bis 107. Bologna, Nicola Zanichelli, 1939 — XVII. In gr. 8°.

Während es sich bei der vorhergehenden Besprechung um ein Buch handelt, das im Großen und Ganzen (abgesehen von persönlichen Beobachtungen, die nicht immer als solche gekennzeichnet sind) einen summarischen Niederschlag der Kenntnis unserer heutigen Wissenschaft um die Religionen und philosophisch-ethischen Systeme Chinas darstellt, vermittelt die vorliegende Arbeit einen interessanten Überblick darüber, wie sich eben diese Kenntnis der religiösen Psyche im Reich der Mitte in der europäischen Welt auf dem Wege allmählicher Erkenntnis während eines Zeitraums von rund zwei Jahrhunderten entwickelt hat, mit anderen Worten: eine durchaus nicht in nüchterner Aufzählung, sondern in logisch und chronologisch anknüpfender Schilderung gegebene Bibliographie derjenigen Werke, deren Autoren mit mehr oder minder Geschick und unter oftmals (wohlgemerkt: von unserem heutigen Standpunkt!) lebhaft phantastischer Heranziehung von Vergleichsmomenten, die oft genug recht weit hergeholt sind, sei es, wie meist, nur auf Briefe und sekundäre Mitteilungen sich stützend, sei es auf Grund eigener Anschauung, den Versuch unternahmen, dem Abendland einen Begriff vom damaligen China zu geben. Daß all diese Autoren bei ihrer Schreibseligkeit, die es bisweilen zu recht beträchtlichen Leistungen brachte (wodurch sich ja überhaupt das Mittelalter vor unserer Zeit mit ihrer manchmal allerdings etwas zu knappen Sachlichkeit auszeichnete), ausschließlich die Momente zusammengestellt hätten, die wir als Steine zum Aufbau der Religionswissenschaft aneinanderfügen, kann natürlich nicht gesagt werden, wenn sich auch immerhin einzelne Bücher und in manchen der hier in Frage kommenden größeren Werken ganze Kapitel finden, die dafür allein in Betracht kommen. Um so anerkennenswerter ist es daher, daß sich Merkel der durchaus nicht leichten Mühe unterzogen hat, aus all dem reichen Schrifttum jener Zeit das herauszusuchen, was als Beitrag zu der in Rede stehenden Wissen-

schaft gelten kann. Wenn sich dabei auch Einblicke in die religiösen (und philosophischen) Anschauungen anderer Völker als der Chinesen gewinnen lassen (wie z. B. der Inder und Japaner), so darf uns das natürlich nicht wundern, denn bei all diesen Autoren handelte es sich fast durchgängig um Jesuiten-Missionare, die entweder mit der Ordensleitung oder unter sich in einem regen Briefwechsel standen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die zahlreichen Namen anzuführen, die der Autor in seiner gehaltvollen Studie als Berichterstatter über ihre Beobachtungen an und zu der Religion Chinas Revue passieren läßt, und noch weniger, auf Einzelheiten aus diesen Berichten einzugehen. Das muß dem Leser selbst überlassen bleiben. Es seien hier nur die bedeutendsten jener Autoren genannt, deren Werke Merkel seiner Abhandlung zu Grunde gelegt hat, ohne daß wir dabei die jeweils in Betracht kommenden Titel stets anführen können. Allen voran steht da Athanasius Kircher mit seiner „China . . . illustrata“, der zwar selbst nicht im Lande gewesen, aber nach bestem Wissen und Gewissen zusammengetragen hat, was ihm von seinen Ordensbrüdern erreichbar war. Waren es für Kircher die Diskussionen über den anfangs des 16. Jahrh. gefundenen Nestorianerstein von Si-an-fu<sup>40</sup>, die ihn zu seiner Arbeit anregten, so kommt der „China . . . illustrata“ „das Verdienst zu, weithin die Beschäftigung mit China und seinem eigenartigen Volk angeregt zu haben“. Ausführlich werden auch seine Gewährsmänner genannt, unter denen wir neben anderen die Patres Ricci, Schall, Dorville, Gruber<sup>a</sup> und Trigault finden. Von besonderem Interesse ist hier natürlich für unsere Belange das Kapitel „De Idololatria“, aus dem Merkel reichliche Auszüge (im lateinischen Original) gibt. Ein weiterer Autor ist Theophil Spizelius aus Augsburg mit seinem Büchlein „De re literaria Sinensium“. P. Intorcetta ist dann 1662 der erste gewesen, der in seiner „Sapientia Sinica“ das Da Hūo und die fünf ersten Teile aus den Lun Yü in lateinischer Übersetzung brachte. Das Dschung Yung

<sup>a</sup> Über die Bedeutung dieser beiden letzteren für die Kenntnis von Tibet vgl. man auch Sven Hedin: „Tibet und die Geschichte seiner Erforschung“ in „Sinica“, XIV/1939, Heft 1/2, S. 17.

erschien von dem gleichen Übersetzer 1669 zu Goa in einer „Sinarum Scientia Politico-Moralis“. 1687 veröffentlicht P. Couplet sein „Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis latine exposita“, aus dem Merkel wiederum eine ganze Reihe von Auszügen bringt. Diese Veröffentlichung ist zu ihrer Zeit geradezu bahnbrechend für die Kenntnis der Lehre Kung Dsi's geworden und hat ihrerseits den Anstoß dazu gegeben, daß sich verhältnismäßig zahlreiche Europäer nunmehr ernstlich mit ihrem Inhalt beschäftigten und daraufhin literarisch betätigten. In den damaligen Veröffentlichungen findet auch von Leibniz den Anlaß zu seiner Beschäftigung mit den China-Studien, als deren Ertrag die bekannten „Novissima Sinica“ hervorgingen, deren Betrachtung Merkel einen längeren Abschnitt widmet. Beginnend mit 1700 rief dann der „Ritenstreit“ eine ganze Reihe von Schriften ins Leben, die sich, wenn wir so sagen dürfen, mit der „Theologie“ der Chinesen befassen. In diesen Schriften steht zumeist der Ahnen- und Konfuzius-Kult zur Behandlung, und ihre Autoren sind zum größten Teil Protestanten, da „das in der Ritenbulle (des Papstes Benedikt XIV. „Ex quo singulari“ vom 11. Juli 1742) ausgesprochene Verbot, über den Ahnen- und Kung-fu-tse-Kult eine weitere literarische Fehde zu führen, [den katholischen Theologen] die Möglichkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem religiös-ethischen Hauptsystem des ganzen fernen Ostens bis zum heutigen Tage nahm“<sup>b</sup>. Von den damaligen einschlägigen Schriftstellern kommt entschieden den beiden Orientalisten M. V. La Croze und dem in Rußland wirkenden Gottlieb Siegfried Bayer, letzterem mit seinem zweibändigen „Museum Sinicum“ (Petersburg 1730), die größte Bedeutung zu. Ungefähr zu gleicher Zeit erschließt sich dann den Wißbegierigen eine reiche Fundgrube in den „Lettres édifiantes et curieuses etc.“ der Missionare des Jesuiten-Ordens (Paris 1717—1783), in deren späterer Neuausgabe (Lyon 1819) die Bände 9—14 allein die „Mémoires de la Chine“ enthalten.

<sup>a</sup> Eine knappe, aber instruktive Darstellung des Sachverhalts (vom katholischen Standpunkt) gibt darüber P. Anton Huonder, S. J.: Der chinesische Ritenstreit, Aachen 1921, 47 SS. in 8°.

<sup>b</sup> Siehe J. B. Aufhauser: Meine Missionsstudien-fahrt nach dem fernen Osten. München (1927), S. 351.

Sie erlebten in den „Mémoires concernant l'Histoire, les Arts, les Mœurs, les Usages etc. des Chinois: par les Missionnaires de Pekin“ (1776—1791) eine willkommene Fortsetzung, während andererseits die schon 1735 zu Paris erschienene „Description ... de l'Empire de la Chine et la Tartarie Chinoise“ des P. J. B. du Halde, der bald (1747/49) auch eine deutsche Übersetzung folgen sollte, bis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, „eine vielbenützte Fundgrube für alles Chinesische, selbst für, die inländische Religion der Chineser“, bleiben sollte.

Bei der Anführung der vorstehenden Namen von Autoren und einiger ihrer Werke wollen wir es für den anspruchslosen Bericht über die schöne Arbeit Merkel's bewenden lassen, da die weiteren wenigen Schöpfungen, soweit sich aus ihnen einige Kenntnisse über die religiösen und philosophischen Anschauungen Chinas gewinnen lassen, fast ausschließlich auf das bereits von anderen Geleistete zurückgehen und darum nur sekundären Wert beanspruchen können, was somit in dieser Hinsicht auch für Schriftsteller gilt, die, wie Voltaire, im Zeitalter des Rationalismus soviel zur Verbreitung von Kenntnissen über die Geisteskultur Chinas getan haben. Nicht unerwähnt aber soll schließlich bleiben, daß die Abhandlung Merkel's unter dem Text durch zahlreiche Fußnoten und, noch mehr, Citate erweitert wird, die oftmals an Umfang mehr wie der Text derselben Seite enthalten.

W. A. Unkrig.

Nirgidma de Torhout, La Princesse — : Dix-huit chants et poèmes mongols recueillis par — et transcrits par Madame Humbert-Sauvageot. Avec notations musicales, texte mongol, commentaires et traductions. (= Bibliothèque Musicale du Musée Guimet, dirigée par Philippe Stern. Musique orientale — Musique des régions lointaines. Première série. — tome IV). Paris, Paul Geuthner, 1937. 31 SS. Text, 28 (lithographierte) SS. musikalischer Noten, Lieder in mongolischer (kalmükischer) Schrift und Transkription und 1 Karte in gr. 4°. Preis: geheftet 36 fr.

Was die europäische Wissenschaft an Notizen, Abhandlungen über — oder gar Sammlungen von Liedern der mongolischen

Völkerschaften, also der eigentlichen Mongolen, der Burjaten und der Kalmüken, zu bieten hat, ist nicht viel, und das trotz der Tatsache, daß wir heute doch schon immerhin für das Bestehen einer Mongolistik im weitesten Sinne dieses Begriffs auf einen Zeitraum von rund hundert Jahren zurückblicken können, und die mündliche Überlieferung der gedachten Völkerschaften — der Schrift ist da allerdings von ihnen selbst sehr wenig anvertraut — in dieser Beziehung eine außerordentlich reiche ist. Daß unter Forschern und Sammlern solcher Lieder, teilweise auch musikalischer Noten dazu, die Russen und auch in Rußland wirkende deutsche Forscher und Gelehrte an erster Stelle stehen, erklärt sich ja ohne weiteres aus der einfachen Tatsache, daß mongolische Völker nicht nur zu ihren unmittelbaren Nachbarn zählten und zählen, sondern in den Kalmüken und Burjaten zu verschiedenen Zeiten dem russischen Reich eingegliedert wurden, ein Prozeß, der nach außen hin auch noch weiter dahin zum Ausdruck kommt, daß die Nördliche oder Chalcha-Mongolei wie auch die Republik Tannu-Tuwa (in einem modernen mongolischen Atlas findet sich dafür die Schreibung *Tangnu*<sup>a</sup>, auf einer Karte in einem gleichfalls modernen mongolischen Buche über die Geographie Asiens der Ausdruck *Tiwa arat ulus*) in ihrer heutigen administrativen und sozialen Verfassung den Formen und Normen Rußlands folgen. An welche Namen sich die Erforschung und Sammlung mongolischer Lieder und ihnen verwandter Schöpfungen des Volkstums knüpfen, ist für die Zeit bis 1906/1907 am vollständigsten und besten aus Berthold Laufer's „Skizze der mongolischen Literatur“ (in „Keleti Szemle — Revue Orientale“, 1907) im Ab-

schnitt „Volksliteratur“ (SS. 237—249) ersichtlich, wo auch wohl alle, bis zur Zeit der Niederschrift dieser für den des Russischen nicht kundigen Westeuropäer immer noch grundlegenden und unüberholten Arbeit erreichbaren Literaturnachweise in erschöpfender Weise zusammengetragen sind, so daß wir dieserhalb dorthin verweisen können. Immerhin aber sind seit Laufer's Arbeit doch noch manche einschlägigen Abhandlungen und Sammlungen erschienen, die, wenn auch wohl nicht vollzählig, u. E. hier im Zusammenhang mit dem des näheren in Rede stehenden Buch der Prinzessin Nirgidma nicht unerwähnt bleiben dürfen und ihrerseits vielleicht auch dem tiefer Interessierten eine nicht unwillkommene Handreichung bieten.

Da ist zunächst vom „Dschanggar“ zu sprechen, dessen Titel, den Laufer (l. cit., S. 241, Note 2) vielleicht mit Recht vom persischen *Jehāngīr* ableitet<sup>b</sup>, einer besonderen Klasse von Sängern oder Barden die besondere Bezeichnung als *byanggarēi* verliehen hat. Wie den Fachleuten zur Genüge bekannt, gibt es vom Dschanggar verschiedene Versionen, mit deren einer — über das Medium einer russischen Übersetzung — uns erstmalig von Erdmann in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, 1857, SS. 708—730, bekannt gemacht hat. Das Verdienst aber, zum ersten Male eine dem bisher über den Dschanggar Zugänglichen gegenüber vollständige Ausgabe dieses Epos im kalmükischen Urtext vorgelegt zu haben, gebührt dem namhaften russischen Mongolisten Prof. A. M. Pozdněev mit seiner „*Geroičeskaja poema Kalmykov 'Džangar', z priloženiem nov' otyskannoj i pervyje izdannoj 3-j glavy v original'nom kalmyckom tekstě*“ (Der 'Dschanggar', das Heldengedicht der Kalmüken, unter Hinzufügung des kürzlich entdeckten und

<sup>a</sup> Dem Wort selbst läßt sich von mongolischer Seite schlecht beikommen; möglich, daß es mit *tangnusu*, das Kovalevskij in seinem bekannten „*Mongol'sko-russko-francuzskij slovar*“, S. 1564, mit „nom d'une herbe“ wiedergibt, zusammenhängt, dem wiederum ein tibetisches *la-ma* entspricht, von dem Sarat Chandra Das, frei nach Jäschke, wie bei ihm so oft, auch nichts Genaueres zu sagen weiß. Eine Beziehung zu *tangnai*, ursprünglich „Gaumen“, dann aber auch „Mitte eines Gebirgszuges“ (Kovalevskij, S. 1563), „Bergabhang, Krümmung, Hügel“ (V. A. Kazakevič: *Sovremennaja mongol'skaja toponimika* — „Die heutige mongolische Ortsbezeichnung“ —, Leningrad 1934, S. 24), wäre gleichfalls zu berücksichtigen.

<sup>b</sup> Es bliebe aber zu erwägen, ob nicht *byanggar* als tibetisches Lehnwort aufzufassen ist, nämlich *byan dkar*: „weißer Norden“; dafür spräche schon allein der Umstand, daß das Wort selbst in seiner kalmükischen Schreibung — im Mongolischen ist es mir in 25 Jahren noch nicht begegnet — zur Wiedergabe des ersten Lautes stets das sonst dem Mongolischen und Kalmükischen ganz fremde Aggregat *b+y* benutzt, das, genau wie im Tibetischen, eben ein „*dsch*“ ergibt. Zudem hat ja dies Epos die Heldentaten des Gesar Chän (tib. *Ge-sar* oder *dMag-gi rgyal-po*) zum Gegenstand, und die Hauptüberlieferung seines Inhalts geht ja auf tibetische Quellen zurück.

zum ersten Mal veröffentlichten 3. Kapitels im kalmükischen Originaltext), St. Petersburg, 1911 (90 SS. in 8<sup>o</sup>) (der gleiche Text findet sich übrigens auch in desselben Autors „Kalmükischer Chrestomathie“, St. Petersburg 1915, SS. 95—171). Eine russische Übersetzung des 5. Kapitels (*Bulinggariin k'öböün Dokšin Xara Sanal*: Der Sohn des Bulinggar, der wilde ‚Schwarze Gedanke‘ [Name]) lieferte dann eine Kalmükin, D. N. Bajanova (russifizierte Modifikation des mong.-kalmükischen *Bayan*: „reich“), in der s. Z. nur sporadisch in Erscheinung tretenden Zeitschrift der kalmükischen Emigranten in Westeuropa „*Ulän Zalāt*“ (= mongolisch: *ulagan dalagat*: „Die roten Mützenquasten“) in No: 1 vom 1. Mai 1927, SS. 17—24 (in gr. 4<sup>o</sup>), der sie später, in No: 3 vom Dezember 1930, SS. 41—49, noch ein weiteres Kapitel (*Dokšin Sara Gürgü*: Der wilde Gelbe Gürgü) folgen ließ.

Eine überaus wertvolle Abhandlung über das „Mongolisch-oiratische (d. h. eben: kalmükische) Heldenepos“, die ob ihrer Wichtigkeit schon längst eine Übersetzung ins Deutsche verdient hätte, lieferte dann, in engem Druck und bescheiden nur als „Vorwort“ (*predislovie*) bezeichnet, der leider zu früh verstorbene, außerordentlich vielseitige Mongolist B. Ja. Vladimircov auf den SS. 7—53 seines unter dem eben genannten Titel 1923 im Staatlichen Verlag zu Petersburg/Moskau erschienenen Buches, das sich im übrigen nicht an wissenschaftliche, d. h. hier: philologisch geschulte, Kreise wendet (ein Verzeichnis von Worten in mongolischer und anderen orientalischen Sprachen ist allerdings beigegeben), sondern in muster-gültiger russischer Übersetzung auf den SS. 55 bis 252 sechs kalmükische Heldenepen bringt. Der Feder desselben Gelehrten entstammen dann auch noch — neben gelegentlichen Einschaltungen einschlägiger Art in anderen seiner zahlreichen Bücher und Abhandlungen — mehrere mongolische Liedertexte, teils zeitgenössischer Entstehung, teils in Anlehnung an bereits lange Vorhandenes, die er seiner (russischen) Schrift „Ethnologisch-linguistische Untersuchungen in Urga sowie in den Gebieten von Urga und Kentej“ (Leningrad, Akademie, 1927) eingefügt hat.

Ein hervorragendes Verdienst um die Erforschung des mongolischen Liedes und,

speziell und zudem erstmalig, auch seiner musikalischen Seite kommt dann einem weiteren russischen Gelehrten zu, Andrej Rudnev, in dem sich — bei ausgesprochenen Philologen reichlich selten vorkommend — einer gründlichen Kenntnis der Mongolen, ihrer Sprache und deren Dialekte auch noch eingehende Kenntnisse der Musik in Theorie und Praxis zugesellten, die ihn befähigten, nicht nur den Wortlaut von Liedern phonetisch genau aufzunehmen (und dann ins Schriftmongolische zu übertragen), sondern auch die Melodien in europäischen Noten festzulegen (und das — soviel uns bekannt — ohne Hilfe des heute bei Völkerkundlern so beliebten Phonographen). Einige solcher Lieder hatte R. bereits in seinem St. Petersburg 1911 erschienenen Buche „Materialien zu den Mundarten der Ostmongolei“ (*Materialy po govoram Vostočnoj Mongolii*) (SS. 8 bis 14, 20—24, 33—35, 43, 45—60, zwei Lieder davon mit Noten) niedergelegt, indes aus seiner Feder in dem (russischen) „Sammelband zu Ehren des 80-jährigen Geburtstages von G. N. Potanin“ eine besondere Abhandlung über „Die Melodien der mongolischen Stämme“ (SS. 395—430 in den „Denkschriften der Russischen Geographischen Gesellschaft in der Abteilung ‚Völkerkunde‘“, Bd. XXXIV) ausschließlich diesem Thema gewidmet und mit zahlreichen Notenbeispielen versehen ist.

Weitere Beiträge zu unserer Kenntnis um das mongolische Lied in Wort und Klang haben dann — auf Vollständigkeit können diese Angaben keinen Anspruch machen, da uns die einschlägige und am meisten versprechende russische Literatur für die letzten zehn Jahre unzugänglich geblieben ist — noch geliefert der schon genannte B. Ja. Vladimircov in seinen „Beispielen der mongolischen Volksliteratur“ (Leningrad 1926) und I. Ustjužaninov mit „Drei revolutionäre Volkslieder der Mongolei“ (Moskau 1926). In diesem Kreis von Arbeiten darf selbstverständlich auch nicht die Abhandlung „La musique chez les Mongols des Urdus“ (andere Schreibung für „*Ordos*“) von P. Joseph van Oost im „*Anthropos*“, Bd. X/XI, 1915/1916, SS. 358—396, unerwähnt bleiben, der ebenfalls eine reichhaltige Anzahl von Noten und auch Abbildungen der beim lamaistischen Kult verwendeten

Instrumente beigegeben sind. Was aber gerade den Wortlaut von Liedern der ebengenannten Ordos (= Urdus) anlangt, so können wir da als auf die wohl bis jetzt entschieden reichhaltigste Sammlung auf die „Textes oraux Ordos, recueillis et publiés avec introduction, notes morphologiques, commentaires et glossaire“ par Antoine Mostaert, C. I. C. M., (Peiping, Henri Vetch, 1937) hinweisen, ein geradezu monumentales Werk (786 SS. in 4<sup>o</sup>), das allein 168 Lieder (SS. 236—392) enthält. Es ist — auch nach anderen Richtungen hin — eine wahre Fundgrube für Sitte und Brauch, Religion, Geschichte, Sagen, Sprichwörter, Rätsel, Redensarten und andere Erscheinungen bei den Ordos, und hinsichtlich der Lieder wird es der Musikbegriffene nur bedauern, daß hier keine Noten beigegeben sind. Für eine Übersetzung der Lieder und überhaupt des ganzen Inhalts dieses schönen Buches wird sich der Sprachkenner allerdings erst dazu bequemen müssen, die nur phonetisch und nach einem reichlich komplizierten System niedergelegten Texte ins Schriftmongolische zu übertragen. Als ein weiteres einschlägiges Buch ist dem Berichterstatter im verflossenen Jahre noch bekannt geworden: P. Berlinskij: „*Mongol'kij pevcei muzykant Ul'dzuj-Lubsan-Churči*“ (Der mong. Sänger und Musikant *Üldei-bLo-bzañ xurči*<sup>a</sup>) — Versuch einer Analyse der mongolischen mündlichen musikalisch-poetischen Schöpfung. Mit einem einleitenden Artikel, Texten (d. h. mongolischen — in Transkription), russischer Übersetzung und Niederschrift von Noten. Russ. Übersetzung der Texte von Solbone-tuya (das erste Wort wohl = tib. *gSol-dpon*, *tuya* ist mong. kontrahiertes *tuyaga*: „Strahl, Lichtstrahl“,

<sup>a</sup> Hierin ist *Üldei* mong. Name: „Glück“, *bLo-bzañ* tibetisch: „guter Intellekt“, und *xurči* (natürlich mongolisch) kann ich mir nicht einwandfrei erklären, um so weniger, als an einer Stelle des Buches selbst gesagt wird, es entspräche einem *xunxur-xurči*, das „mit eingefallenen Augen“ bedeute, während es wieder an anderem Ort heißt, *xurči* käme von einem *xure*, womit ein musikalisches Instrument gemeint ist, also *xurči*: „jemand, der darauf spielt“; trotz aller Versuche läßt sich mit dem Ausdruck angesichts der mir zu Gebote stehenden Hilfsmittel, derer nicht wenig sind, und auch unter Berücksichtigung von dialektischen Kontraktions- und Elisionsmöglichkeiten nichts Rechtes anfangen; zudem liegt das Wort selbst nur in russischer Umschrift vor, in der *u/ü* sowie die *ch*-Laute der vorder- und hintervokalischen Reihe mit dem gleichen Buchstaben wiedergegeben werden.

und kommt heute auch in der Schrift als einfaches *tuya* vor). Texte und Übersetzung unter der Redaktion von Gombodschab Mergen (tib.: *mGon po skyabs*: Beschützer und Hort, [ein bei Tibetern und Mongolen überaus häufiger Name, im Sanskrit etwa: *sarananātha*], *Mergen* = mong. „weise, geschickt“, ursprünglich „Bogenschütze“), Moskau 1933, 128 SS. in 8<sup>o</sup>. Dies Buch schildert die Sangesweise und die musikalische Technik der im Titel genannten, uns zeitgenössischen Persönlichkeit und gibt ein Repertoire ihrer bevorzugten Lieder. Merkwürdig mutet in diesem, sonst durchgängig russischen Buche die phonetische Umschreibung der mongolischen Liedertexte an, die sich lateinischer Buchstaben mit einigen sonderbaren diakritischen Zeichen bedient, auf die hier des näheren einzugehen, zu weit führen würde. Von den sechs Kapiteln behandelt u. a. eines den Typus des mong. Musikanten, besonders des höfischen, ein anderes bietet die Lebensbeschreibung des *Üldei-bLo-bzañ*, ein weiteres behandelt die mongolische Musik im allgemeinen. Zeitlich zerfallen die Lieder der Titelperson — nach dem beigefügten Portrait zu urteilen, schon ein bejahrter Mann von etwa 60 Jahren — in solche der feudalen und der revolutionären Epoche. Die SS. 45—82 enthalten die Noten mit den, wie gesagt, in lateinischer Umschrift untergelegten mongolischen Texten, doch sagte mir ein Stockholmer Fachmann auf dem Gebiete der mittelasiatischen Musik, daß er die Übereinstimmung von Noten und Texten in vielen Fällen anzweifeln müsse, ein Moment, worüber der Berichterstatter, weil ohne musikalisches Verständnis, sich kein Urteil erlauben kann.

In den letzten Jahren sind uns auch im Rahmen zweier deutscher Bücher (eins davon eine Übersetzung aus dem Schwedischen) einige Beiträge zur Kenntnis der mongolischen (und z. T. auch tibetischen) Musik zugänglich geworden. So hat Prof. Ferdinand Lessing in seinen „Mongolen. Hirten, Priester und Dämonen“ (Berlin, Klinkhardt und Biermann, 1935)<sup>b</sup> mehrere Lieder mit den musikalischen Motiven gebracht, z. B. auf den dortigen SS. 104—106, 108/109, 142, 156 und 159, während in dem anderen Buche,

<sup>b</sup> Vgl. auch unsere Besprechung in: *Ostasiatische Zeitschrift*, Neue Folge, XI, Heft 3/4, SS. 147—150.

das wir hier im Auge haben, „Zajagan. Menschen und Götter in der Mongolei“ (Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, o. J. [1937]), sein Verfasser, der dänische Leutnant Haslund-Christensen, der acht Jahre unter den Mongolen gelebt, sich speziell mit der mongolischen Musik beschäftigt, der er dort auch ein allerdings kurzes, aber immerhin instruktives Kapitel (SS. 202—206) widmet, indes das Buch auch sonst noch einige Notenbeispiele enthält<sup>a</sup>. Aber die emsige Forschertätigkeit und der rege Sammeleifer des ebengenannten Autors lassen uns auf diesem Gebiet doch noch bedeutend mehr erwarten, denn er hat während seines langjährigen Verweilens unter den Mongolen, genauer gesagt, unter den richtig als Kalmüken zu bezeichnenden Torguten, mehr wie hundert solcher Lieder nicht nur phonographisch aufgenommen, sondern auch ihre Texte in zwei schönen, in rote Seide geschlagenen Heften chinesischen Ursprungs fein säuberlich von einem Mongolen niederschreiben lassen, so daß damit auch die verlässliche Unterlage für eine Wiedergabe des genauen Wortlauts dieser Lieder und ihrer Übersetzung gegeben ist. Dazu kommen noch — das sei nebenbei bemerkt — eine ganze Reihe Klängaufnahmen tibetischer Tempelgesänge, die zu hören, auf den Berichterstatter einen besonders tiefen Eindruck machte, als sich ihm dazu im Herbst 1938 im Radio-Dienst zu Stockholm in einem besonders hierfür zur Verfügung gestellten Studio die Gelegenheit bot. Die Bearbeitung des musikalischen Moments der hier in Rede stehenden mongolischen Lieder bis zu ihrer Wiedergabe nach unserem Notensystem, eine überaus schwierige Aufgabe, ist bereits von Herrn Dr. E. Emsheimer in Stockholm restlos durchgeführt worden, so daß Hoffnung besteht, diese wertvollen Dokumente mongolischer völkischer Tonkunst in absehbarer Zeit veröffentlicht zu sehen, indes die Behandlung der dazu gehörigen Texte, in denen übrigens viele chinesische Namen vorkommen, und ihrer Übersetzung noch aussteht.

Einen überaus wertvollen Beitrag zur Bereicherung unserer Kenntnis um das mongolische Lied in Wort und Melodie ver-

sprechen aber diejenigen Unternehmungen zu liefern, die von den Mongolen selbst, zunächst im Chalcha-Gebiet, ins Leben gerufen worden sind, um dies kostbare Volksgut vor dem Verlust zu retten, weiterhin zu pflegen und den kommenden Geschlechtern weiterzugeben. So hat denn in Urga das sog. „Gelehrte Comité der Mongolischen Volksrepublik“ (*Monggol ulus-un sudur bičik-ün k'üriyeleng*) auch „die schriftliche Aufnahme der Melodien der Lieder der Mongolen“ (*monggol-un k'ük' dagun-u ayalgu bičidü abumui*<sup>b</sup>) in sein Programm aufgenommen, und wenn es auch gegenwärtig aus verständlichen Gründen schwer fällt, ja, fast unmöglich ist, sich ein klares Bild darüber zu verschaffen, wie weit gerade diese Bestrebungen bezüglich der Sammlung von Liedern und der Niederschrift ihrer Melodien in Noten dort gediehen sind, so sprechen doch die teils selbständigen, teils in Verbindung mit russischen Gelehrten durchgeführten einschlägigen Arbeiten von C. Z. Žamsarano (= tib. *lCam srañ*) dafür, daß man dort am Werke ist, die einmal gefaßten Vorsätze zu verwirklichen. Das ist bisher, soweit uns bekannt, mit einigen wenigen Ausnahmen, wo es sich um Wiedergabe kleinerer Lieder in ein paar mongolischen Schulbüchern handelt, immer in russischen Veröffentlichungen und unter Anwendung eines russischen Systems zur Transkription der mongolischen Texte von Epen, Liedern usw. geschehen, so daß bei diesen Publikationen schon hierin der Wille zum Ausdruck kommt, das eigene folkloristische Gut auch zu anderen Völkern, zum mindesten zum russischen, sprechen zu lassen.

Von einem ähnlichen oder genau dem gleichen Grundsatz muß sich denn wohl auch die Sammlerin, Bearbeiterin und Übersetzerin der uns hier vorliegenden achtzehn Lieder haben leiten lassen, als sie, eine echte Mongolin (genau genommen allerdings: Kalmükin), den Gedanken faßte, anderen, als den eigenen Volksgenossen, die ja dessen als lebendige Teilhaber an dem gleichen geistigen Gut nicht bedürfen, von den Liederschätzen ihrer Heimat, wenn auch in bescheidenem Umfange, eine Auswahl zu bieten, für die ihr

<sup>b</sup> Siehe: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Jhrg. XXXII, 1929, Abt. I, Ostasiatische Studien, S. 105.

<sup>a</sup> Siehe die Besprechung in „Orientalistische Literaturzeitung“, 1937, Nr. 8/9, Spalten 573—581.



viele, mögen es nun Volkskundler, Musikbe-flissene, Philologen oder sonst wie an den Lebensäußerungen fremder Nationen Interessierte sein, herzlich dankbar sein werden. Dabei begegnet uns Prinzessin Nirgidma (ich bin geneigt in diesem, hier natürlich französisch auszusprechenden Namen das tibetische *Ni brjid ma*: etwa „Sonnenschein“ zu erblicken) auch schon in einem deutschen Buche, wenn auch in diesem Falle einer Übersetzung aus dem Schwedischen, und zwar in dem schon oben erwähnten Werke „Zajagan“ von Haslund-Christensen, wo ihre dort verdeutschte „Vorrede“ (SS. 9/10, aber ohne Pagnation) noch mit dem in kalmükischer Schrift gegebenen Siegelfaksimile „*Üniin süzüktü xücin Torguut*“: „Die wahrhaft frommen alten Torguten“ versehen ist.

Wie aus der Titelangabe ersichtlich, ist die vorliegende Veröffentlichung im Rahmen der „Bibliothèque Musicale du Musée Guimet“ erschienen, und es ist darum durchaus verständlich, wenn die Autorin, bzw. Sammlerin, ihre Mitarbeiterin und der Herausgeber in erster Linie das musikalische Moment betont wissen wollen, wie das auch im „Avant-propos“ (S. 5) besonders unterstrichen wird: „L'ouvrage... étant avant tout un ouvrage musical sans aucune prétention philologique ou linguistique...“ Wie weit nun die ebendort zum Ausdruck gebrachte Ansicht des Herausgebers, daß bei diesen acht-zehn Liedern „l'originalité et la valeur musicale nous ont vivement frappés“, zu Recht besteht, das zu beurteilen, muß sich der Berichterstatter mangels jeden Verständnisses für musikalische Belange leider versagen, doch besteht Aussicht, daß sich in vorliegendem Falle nach dieser Richtung ein sachkundiger Mitarbeiter der „Sinica“ äußern wird, Herr Heinz Trefzger, der den Lesern unserer Zeitschrift ja hinreichend durch seine Ausführungen über die chinesische Musik bekannt ist. Obwohl nun aber durch den eben angeführten kurzen Passus aus dem „Avant-propos“ die an dieser Publikation beteiligten Persönlichkeiten den Versuch machen, sich gegen Einwände von philologischer, bzw. linguistischer Seite von vornherein gewissermaßen sicherzustellen oder doch zu decken, so will es uns doch scheinen, als ob eine Beurteilung, auch von diesem und damit zusammenhängenden Gesichtspunkten durch-

aus am Platze ist, um so mehr, als ja letzten Endes hinter dieser Veröffentlichung ein gerade auch in sprachwissenschaftlicher Akribie in seinen Arbeiten so wohl bekanntes Unternehmen steht, wie es nun einmal das Musée Guimet ist. Ja, dieser Umstand verlangt es geradezu gebieterisch, daß hier auf eine ganze Reihe von Unstimmigkeiten, Flüchtigkeiten und Versehen hingewiesen wird, die in einer Veröffentlichung des genannten Museums in seinem eigenen Interesse besser vermieden worden wären. Unterstrichen sei dabei nochmals für die folgenden Ausführungen, Berichtigungen usw., daß seitens des Unterfertigten alle Partien, die sich auf das musikalische Moment beziehen, außer Acht gelassen worden sind, so die „Introduction“ (SS. 7/8), die in Kursive gedruckten Bemerkungen zu den einzelnen Liedern, der Abschnitt „Signes spéciaux employés dans la collection du Musée Guimet“ (SS. 29—31) und die den Noten selbst untergelegten Texte, soweit sie nicht zu denen in Originalschrift und deren Transkription in Beziehung stehen.

Ist auch in dem schon zweimal erwähnten „Avant-propos“ darauf hingewiesen, daß es sich, genau genommen, um Lieder von Kalmüken (gehört doch die Sammlerin und Übersetzerin einem ihrer vier Stämme — der *Dörbön Oirat* — der Dsungarei korrekt: *degün gar*: „linke Hand“ —, den *Torgut*, kalmükisch: *Torguut*, an) handelt, so hätte diese Bezeichnung folgerichtig auch im Titel zum Ausdruck kommen müssen, um so mehr, als ein Blick auf die Liedertexte im Original (SS. 10—26 des lithographierten Teils) sofort zeigt, mit welcher Schrift wir es zu tun haben. Aber immerhin — die Kalmüken sind ja auch Mongolen, und so mag sich denn der Titel für den, der nicht so anspruchsvoll auf Genauigkeit ist, noch halten lassen.

Etwas anders aber verhält sich schon die Sache, wenn wir uns einmal die eben erwähnten Originaltexte nebst ihren Transkriptionen etwas genauer unter die Lupe nehmen und sie mit dem vergleichen, was in dem Abschnitt „Commentaires et traductions“ (SS. 10—27; die allgemeinen Ausführungen auf S. 9 kommen hier nicht in Betracht) jeweilig als Übersetzung gekennzeichnet ist. Bei aller Anerkennung, die wir

gerne dem Sammeleifer und dem Unternehmungsgeist der Prinzessin Nirgidma zur Veröffentlichung ihres Materials zollen, fällt es angesichts der Tatsachen doch manchmal recht schwer, uns damit einverstanden zu erklären, wenn es S. 5 heißt: „Sa traduction tente d'être aussi exacte que possible, presque littéraire, pour rendre l'ambiance locale“. Wollte man sich jedoch an diesen Vor-spruch als Norm für die „Übersetzungen“ halten, so muß man bedauerlicher Weise bald zu der Überzeugung kommen, daß von dem Bestreben, die „ambiance locale“ wiederzugeben, reichlich viel Gebrauch gemacht worden ist, während es um das „exacte que possible“, ja, „presque littéraire“ denn doch recht schlecht bestellt ist. Im Zusammenhang damit sei auch gleich bemerkt, daß die Methode der Transkription (ein System könnte man das nicht nennen) auch gerade keine glücklich gewählte ist. Es ist, allgemein gesagt, der Versuch, Gehörtes, den französischen Lauten anpaßt, in der Schrift wiederzugeben, nicht aber eine Umschreibung des kalmükischen Textes, wie er uns hier selbst vorliegt. Anders lassen sich nicht solche Differenzen erklären, wie wir sie z. B. in Lied 1 und 4 finden:

Kalmükischer Text in Wiedergabe nach den Herausgebern (in Klammern: nach unserer Transkription)	Transkription der Herausgeber:
sudurtei ( <i>südürtei</i> ) (Lied 1)	sudurtä
eundeur ( <i>öndör</i> )	endeur
bitchighei ( <i>bičigei</i> )	bitchiga
archan-du ( <i>aršan-du</i> ) (Lied 4)	archändé
djirgalangta ( <i>jirgalang-ta</i> )	djirgaltä
zamaran ( <i>zamaran</i> )	zamarni

Diese wenigen Beispiele, die sich um viele vermehren ließen, zeigen deutlich, daß die Niederschrift des Transkriptionstextes nach dem Gehör erfolgte, geben aber auch andererseits bei einem Vergleich mit dem in kalmükischer Schrift niedergelegten Wortlaut zu erkennen, wie weit heute Orthographie und Aussprache von einander abweichen, ja, daß selbst mundartliche Eigenarten in die Schrift übernommen worden sind, eine Erscheinung, die man übrigens auch bei den Mongolen selbst häufig beobachten kann (cf. neuere, von den Mongolen herausgegebene Bücher), und worauf, gerade für die Kalmüken, schon Prof. Vl. L. Kotvič in der Vorrede zu seinem (russisch geschriebenen)

„Versuch einer Grammatik der kalmükischen Umgangssprache“ (Prag, 1929) hingewiesen hat. — Vernünftiger und jedenfalls im Interesse der Sprachwissenschaft ersprißlicher wäre es gewesen, wenn man sich wegen der Wiedergabe der kalmükischen Texte an einen französischen Fachmann, etwa Paul Pelliot, gewandt hätte.

Doch nun zu dem „presque littéraire“ und im Anschluß daran auch noch einige andere, nicht überflüssige Bemerkungen! In Lied 1, dessen Übersetzung drei Strophen hat, während Text und Transkription nur zwei aufweisen, findet sich dreimal die Schlußzeile: „Revenez nous un jour!“ Das müßte also dem „Odäla namgan bitchiga martita“ im lithographierten Text, SS. 10/11, geschrieben: *odala namagan bičigei martita*“, entsprechen, wofür wir keine andere vernünftige Übersetzung zu finden wüßten, wie eben: „Vergeßt mich nicht, so lang ich fern bin!“ Vergebens sucht man im Text nach dem Wort „Sonne“, das doch in der Übersetzung vorkommt, vergebens in der Übersetzung nach einem „Ein Held, bin ich auf hoher Sommeralm!“, entsprechend dem „*Batur*“ (übrigens wie viele dafür in Frage kommende Wörter ohne das Längenzeichen, *udān*, geschrieben) *öndör zusulangta bilaibii!*“ Wie man in Lied 2, Strophe 1, Zeile 3, „*xabur namurin xoyor caktu dūrabei*“ (wohl = *degūrbei*)“ („Von beiden Zeiten, der des Frühlings und des Herbstes, ist die Fülle erreicht“) mit „C'est la saison des vents et des oiseaux“ wiedergeben kann, ist mir wenigstens nicht recht verständlich. In dem 4. Liede mit der Überschrift „*Sindirya*“ dürfte dies Titelwort sicherlich die über das Tibetische ins Mongolische gelangte indische Bezeichnung *Sindhugiri* („Indus-Berg“) sein, ein Name, der ganz gut für die Örtlichkeit als Stätte einer Quelle paßt, wobei daran erinnert sei, daß ja auch sonst Sanskritworte ins Mongolische und Kalmükische hinübergewandert sind. Das „archan“ (wieder ohne *udān* statt *aršan*) ist keine Quelle im gewöhnlichen Sinne, sondern ein heilkräftiger Sprudel; das Wort selbst hat sich über die schriftmongolische Form *rašiyan* aus Sanskrit *rasāyana* entwickelt. Das in der Einleitung zu diesem Liede erwähnte „Eren Khabirghe“ entspricht einem „*eriyen xabirga*“ (wörtlich: „bunter Bergvorsprung“).

Mit der Zählung der kalmükischen Texte beginnt, ab Lied 5 bis 13 einschließlich reichend, und dann weiter für 16 und 17 eine Verwirrung, wie sie in einem Buche, das auf wissenschaftlichen Charakter Anspruch erhebt, nicht hätte vorkommen sollen, und die aufs neue beweist, daß es bei der Einordnung der kalmükisch geschriebenen Partien an einer sachkundigen Hand gefehlt hat. Indes nun für die Lieder 1—4 sowie 14, 15 und 18 bei den Übersetzungen, dem Wortlaut unter den dazugehörigen Noten, den kalmükischen und transkribierten Texten völlige Übereinstimmung herrscht, nur daß in den „Übersetzungen“ bisweilen bedeutend mehr steht, wie die übrigen jeweils zugehörigen Partien bieten, während bei Lied 15 überhaupt kein sachlicher Zusammenhang besteht, ist das bei den Liedern 5—13 sowie 16 und 17 nur hinsichtlich der Übersetzungen, der Notenunterlagen und der Transkriptionen der Fall, indes die kalmükischen, obwohl auch sie fein säuberlich fortlaufend numeriert sind, an ganz andere Stellen gehören. So findet sich der kalmükische Text für Lied 5 unter No: 9, der für 6 unter 5, der für 7 unter 6, der für 8 unter 10, der für 9 unter 8, der für 10 unter 7, der für 11 unter 13, der für 12 unter 11, der für 13 unter 12, der für 16 unter 17 und schließlich der für 17 unter 16. Im Text von Lied 5, d. h. dem kalmükischen, vermag ich, abgesehen von den beiden ersten Zeilen der ersten Strophe, überhaupt keine Beziehungen zu der Übersetzung zu entdecken, außer in der letzten Zeile, „*mörini üzüksün k'ümün-dü cük'inaini subusan (= subusun, subut) ögönübii*“, die aber lauten müßte: „dem Menschen, der das Pferd gesehen, will ich die Perlen(gehänge) meiner Ohren geben“.

In Lied 6 mit der Überschrift „Gavelma“ dürfen wir in dem Namen wohl eine arg entstellte Wiedergabe des tibetischen „*dGā dpal ma*“, „die Herrlich-Freudige“, erblicken. Wenn aber dort in der Übersetzung im Hinblick auf „das Kräutlein, das man gognide nennt“, gefragt wird: „N'a-t-elle pas plus de sagesse . . .?“ so kann ich das beim besten Willen nicht aus dem kalmükischen Text herauslesen, denn dort ist ganz einfach gesagt: „Das Kraut mit Namen gonide wächst einsam und allein“ („*gonide guidek nogan / Gantza gantzar ourgounā*“), wobei übrigens noch bemerkt sei, daß es sich bei dem

„Kräutlein gonide“ um eine recht prosaische Angelegenheit handelt, nämlich um die bei Mongolen und Tibetern reichlich zu Heilzwecken gebrauchte Pflanze *Foeniculum vulgare* Mill., die eben tibetisch *go sñod* heißt, unter dieser Bezeichnung auch bei den mongolischen lamaistischen Ärzten geht und in den eigens für diese letzteren von den Chinesen unterhaltenen Drogenhandlungen und ihren Katalogen als *siau hui hiang*<sup>41</sup> geführt wird. Das Liebesliedchen unter No: 7 gibt zu keinen Beanstandungen Anlaß. Von Lied 8 (kalm. Text: 10) läßt sich für die beiden kalmükisch gegebenen Strophen annähernd dasselbe sagen, doch fragt sich, ob man die Wiedergabe von „*učirad ese suubučigii*:“ und „*xanilad ese suubučigii*“ durch „La vie n'est pas éternelle“, bzw. „La vie n'est pas longue“ einwandfrei wiedergeben kann; „presque littérale“ ist das jedenfalls nicht, und so wäre es denn doch wohl vorzuziehen gewesen, dafür ganz bescheiden „durch Zufall zusammengekommen, ohne uns (erst lange) niederzusetzen“, bzw. „in Freundschaft vereint, ohne uns (erst lange) niederzusetzen . . .“ als Übersetzung zu geben (in beiden Fällen zu ergänzen: „laßt uns . . ., wie üblich, die Zeit zubringen!“).

Im kalm. Text von Lied 9 und auch in dessen Transkription fällt die eigenartige Schreibung „*Ulastaxun*“ statt des uns sonst gewohnten „*Uliyasu-tai*“ (mit Pappeln versehen“, scil. „Ortschaft“) auf. Ob man aber hier die letzte Zeile: „*amurak-gin k'eleksen ügigi yagaji martaxubi*“ (unsere Transkription) mit „Les paroles de mon aimé mènent le cours de ma vie“ wiedergeben kann, will mir doch recht frei vorkommen; warum denn nicht „presque littérale“: „Wie sollte ich Worte, vom Liebsten gesprochen, vergessen?“

Die Übertragung von Lied 10 (der kalm. Text trägt No: 7) kann für die beiden ersten Strophen (die übrigen fehlen im Urtext) als korrekt angesprochen werden. Hier wäre in der Übersetzung u. E. bei „Ariaval“ ein Hinweis auf Sanskrit *Āryapāla*, den „heiligen Beschützer“, eine andere Bezeichnung für *Avalokiteśvara* (tibetisch: *sPyan ras gzigs*), an Stelle der sonst allgemein üblichen, mongolisch modifizierten Form *Aryabalo* am Platze gewesen. In der Übersetzung von Lied 11, inhaltlich wohl dem schönsten von allem, was hier geboten wird (es dürfte auch

in der Übertragung am besten gelungen sein) fällt auf, daß in die 3. Strophe, zu Beginn der 2. des kalm. Textes entsprechend, ein neuer Gedanke, „L'hiver approche, le ciel se couvre“, eingeschoben ist, der dort im Original nicht vorhanden ist. Des weiteren sei darauf aufmerksam gemacht, daß das *zūün* (französische Transkription nur: *zun*) in der Übersetzung mit „Norden“ wiedergegeben ist, während das entsprechende mongolische Wort, *degün*, abgesehen von „links“, ja die Bedeutung „östlich“ hat. In Lied 12, bei dessen Übersetzung der Ausgleich an Hand des Textes auch allerhand Rätsel aufgibt, dürfte vom sinologischen Standpunkt vielleicht die turgtische Wiedergabe von Kuangtung<sup>42</sup> durch *Goundoung* einiges Interesse beanspruchen.

Im Hinblick auf seinen Inhalt — als Trinklied — verdient die allerdings nur in der Überschrift der Übersetzung von Lied 13 gebrauchte Bezeichnung „shastar“, — sonst im Mongolischen *šastir* oder *šaštir* — gewiß einige Beachtung, insofern sie nämlich zu erkennen gibt, wie weit im Laufe der Zeiten dieser bei den Lamaisten doch ursprünglich der religiösen Terminologie angehörige Ausdruck seine Bedeutung geändert hat. Während z. B. Kovalevskij in seinem Mong.-russ.-franz. Wörterbuch, S. 1444, für das zu Grunde liegende Sanskrit *śāstra* die sicher nicht auf ihn (K.) zurückgehende Erklärung gibt: „omnes in genere libri, qui ad religionem non modo, sed ad liberalem simul doctrinam et humanitatem ducunt“, engt der Lamaismus den Begriff doch schon bedeutend ein: „Śāstra's“ heißen Schriften, welche die beiden Eigenschaften des Besserns und Behütens (von uns gesperrt) besitzen“, und: „das Śāstra besteht in der Reinigung von den innerlich aufgenommenen drei Giften (d. h. hier natürlich im moralischen Sinne) und dem schlimmen Lebenswandel als Ursache und ihrer Behütung vor allem in der Verdammnis und Seelenwanderung zu Tage tretenden Verfall als Folge“ (*bstan bcos žes pa ni 'c'os dañ skyob pai yon tan gñis dañ ldan te | und rgyui skabs su ran ñams blañ bai skye boi dug gsum dañ ñes spyod las 'c'os žiñ | 'bras bu ñan soñ 'k'or bas mts'on pai rgud pa mt'ā dag las skyob pas na bstan bcos žes bya bao<sup>a</sup>*). In den gebräuchlichen mon-

golischen und kalmükischen Wörterbüchern aber finden wir *šastir*, *šaštir* als „gelehrtes Werk, Lehrbuch, Geschichtswerk“ notiert, und gerade in dem letzteren Sinne wird es auch sehr häufig in mong. Buchtiteln gebraucht. All dem gegenüber wirkt es denn doch etwas befremdend, wenn hier, bei No: 13, dieser Ausdruck ausgerechnet zur Bezeichnung eines Trinkliedes erhalten muß. In die Übersetzung dieses Liedes ist übrigens in Strophe 1, Zeile 1, ganz unmotiviert eine Mandarinente (*ainghir*, gewöhnlich *anggir*, tib. *nur pa*) eingeschmuggelt, während es im Text nur heißt: „Inmitten des Sees sind Enten der Schmuck“ (*nurin dunduni nugusun čimek*). Außerdem fällt auf, daß Strophe 1, Zeile 2, im kalm. Text das Schlußwort *maani* (= skr. *mani*: Kleinod) lautet, während in der Transkription dafür *čimek* (wie in Zeile 1) steht; *maani* dürfte hier die richtige Lesart sein, da sie — im Wechsel mit — und Parallelismus zu *čimek* — auch in Strophe 3 wiederkehrt.

Für die restlichen fünf Lieder müssen wir uns auf ein paar kurze beiläufige Notizen beschränken. Die Titelperson von Lied 14, Galdanma, ist in der mongolisch-tibetischen Geschichte allgemein unter dem vollen Namen *dGā-ldan Ts'e-riñ* (der langlebige Freudenvolle) bekannt. Als seine kurze, aber ereignisreiche Lebenszeit sind die Jahre 1727—1745 anzusetzen. Die Endung „ma“ in „Galdanma“ kann ich mir nicht erklären; ist sie doch feminini generis. Dem Namen „Dambi Jaltsan's“, des Helden in Lied 15, liegt ein korrektes tibetisches *bsTan-pai rgyal-mts'an* („Siegesbanner der Lehre“, Sanskrit: *sāsana-dhvaja*, mong.: *šašin-u ilaguksan temdek*) zu Grunde. Die wirkliche chinesische Bezeichnung für sein Banditennest, im Buche selbst, S. 20, „Ma-Tsong-Chan“ genannt, dürfte wohl „*Ma-dse-schan*<sup>43</sup>“ sein, was in seiner Bedeutung als „Berg der berittenen Banditen“ auch den Tatsachen am besten entspricht. Merkwürdig ist, daß hier zwischen den beiden kalmükisch und in Transkription gegebenen zwei Strophen einerseits und ganzen elf auf der anderen Seite außer der Schlußzeile sich absolut keine Beziehung herstellen läßt. Eigenartig ist auch, daß im Refrain *zalčiin*, das doch weiter nichts wie der Genitiv des beide Male dort vorkommenden Namens Dembi-zaltsan (= *bsTan-pai rgyal-mts'an* in mongolisch-kalmükischer

<sup>a</sup> Siehe: Georg Huth: Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, Bd. I, SS. 63/64, und Bd. II, SS. 98/99.

Modifikation) sein kann und soll, in der Transkription als „zalučin“ (nach unserer Schreibung: *zalučín*) steht. Bei der Erklärung des echt kalmükischen *ochir* (warum nicht das richtige: *očir*?) hätte ein Hinweis auf Sanskrit *vajra* nicht fehlen dürfen. Für die Überschrift der Übersetzung von Lied 16 hätte auch gesagt werden können, daß „Basraçadi“, im Text als „Bazrasadin“ vorkommend, ein „Vajrasattva“ sein soll. Daß besagter „Basraçadi“ (übrigens tib. *rDo rje sems dpā*) aber, wie es in der Anmerkung S. 23 heißt, „est le dieu de la guerre qui émane du foyer du soleil“, wird sich wohl nicht so ohne weiteres halten lassen, es sei denn, daß man den *dpā*, den „Helden“, im tib. Namen, der hier ja gar nicht erst in Frage kommt, zu einem Kriegshelden umprägen will. Auf das Verhältnis von Text zu Übersetzung, die wiederum mal beträchtlich länger ist, wollen wir uns nicht weiter einlassen. Das Gleiche mag auch für Lied 17 gelten, um so mehr, als man für derartige Untersuchungen, zumal für eine bloße Besprechung, nach den bisherigen Erfahrungen an Unstimmigkeiten schon jede Lust verliert. Hätte sich doch die Herausgeberin wenigstens der Mühe unterzogen, diejenigen Strophen, für die sich der Originaltext nebst Transkription im lithographierten Teil des Buches befindet, bzw. befinden soll, irgendwie kenntlich zu machen! So aber erwecken die, besonders für die letzten Lieder, beigebrachten Bruchstücke im Original beim Linguisten doch nur den Eindruck, daß mit diesen Beigaben in fremder Schrift und Sprache der ganzen Veröffentlichung Unkundigen gegenüber nur ein möglichst gelehrter Nimbus verliehen werden soll, der aber, wie wir gesehen haben, soweit es das Verhältnis von Originaltext, bzw. Textproben zur Übersetzung betrifft, oft genug vor einem philologisch-kritischen Windzug zerflattern muß. So können wir denn auch wohl getrost darauf verzichten, auf das letzte Lied, 18, näher einzugehen, um so mehr, als wir auch hier zwischen der langen Übersetzung von 57 Zeilen und der Textprobe, die nur 6 Zeilen (!) zählt, zu unserem Bedauern keinen Zusammenhang erblicken können. In der Übersetzung dieses Liedes, S. 27, ist in der Zeile „Les bras sur les cousins de *lavra*“ das letzte, auch dort kursiv

gedruckte Wort, das von der Herausgeberin allem Anschein nach nicht verstanden worden ist, das tib. *bla bres* oder *bla bre* (Sanskrit: *vitāna*, eine Art Baldachin), das im Mongolischen *labri* geschrieben wird.

All diesen Mängeln gegenüber aber kommt dem Buche doch auch für den Philologen ein durchaus nicht zu unterschätzender Wert zu, und zwar ein zwiefältiger: einmal für die Kunde der Dialekte des mongolisch-kalmükischen Sprachgebiets, denn gerade für die Torguten besitzen wir da so gut wie nichts, so daß selbst in den so eingehenden Büchern und Schriften von B. Ja. Vladimircov selten ein Wort in diesem Dialekt erwähnt und in seiner umfangreichen (russischen) „Vergleichenden Grammatik der mongolischen Schriftsprache und der Chalchamundart“ (Leningrad 1929) eigentlich nur dieser Stammesname in der Mundartenliste genannt wird, und dann für die Geschichte der Entwicklung der kalmükischen Mundarten überhaupt, ja, auch ihrer Grammatik und ihres Wortschatzes. In welchem Ausmaß sich gerade auf diesen Gebieten Um- und Weiterbildungen vollzogen haben, kann ich natürlich hier im Rahmen einer Buchbesprechung oder im Anschluß an sie nicht zum Gegenstand von irgendwelchen Erörterungen machen, um so weniger, als es dazu einer eingehenderen Beschäftigung mit dem Gegenstande bedürfte, aber ich erinnere mich noch ganz wohl der Zeit — 1912–1914 —, als ich zum ersten Mal mit dem Kalmükischen (und zwar zunächst nur mit diesem, nicht mit dem Mongolischen) in Kazañ durch meinen derzeitigen Lehrer, Archimandrit mag. theol. P. Gurij (Stepanov), der sehr gut Kalmükisch sprach, an Hand des alten und immer noch nicht überholten Lehrbuchs von Bobrovnikov, und einen eingeborenen Lektor, Herrn Mežuev, bekannt wurde. Wie wesentlich unterscheidet sich da doch oft das damals Erfasste — grammatisch, lexikographisch und ganz besonders auch orthographisch — von dem, was in dieser Hinsicht Vl. L. Kotvič, der doch gewiß ein guter Kenner gerade der Kalmüken und ihrer Sprache ist, in seinem schon oben, S. 147, genannten Lehrbuch bietet! Wieviel Wertvolles wird man nach dieser Richtung auch Ramstedt's großem „Kalmükischen Wörterbuch“ (Helsinki, 1935) entnehmen

können! Das Gleiche gilt denn auch für den rein sprachlichen Teil der uns hier vorliegenden „Dix-huit chants et poèmes“, in denen man besonders eine ganze Reihe Abweichungen von der sonst üblichen, wenn man so sagen darf, konservativen Rechtschreibung, wie z. B. Ausfall des *udān*, Einsetzen von *i* statt *e* und umgekehrt, getrennte Schreibung der Genitivendung *ün* als einfaches *-gin* hinter Worten, die auf *k* auslauten, und ähnliche Erscheinungen wird feststellen können. Ob diese nun in dem vorliegenden Falle allmähliche Folgen einer geschichtlich werdenden Abschleifung und Vereinfachung sind oder auf Flüchtigkeiten zurückgehen, was wir für die hohe Schreiberin der vorliegenden kalmükischen Texte doch nicht annehmen möchten, kann vor der Hand gleichgültig sein. Es genügt: diese Erscheinungen sind nun einmal vorhanden und in der Schrift verbrieft, und das muß dem, der sich ernstlich mit dem Gegenstand beschäftigen will, als Grundlage dienen, um so mehr, als wir für den Dialekt der Torguten vorläufig nichts anderes haben. So spärlich das Material in dem vorliegenden Buche, im Ganzen genommen, auch sein mag, so werden sich doch bei seiner sorgfältigen Bearbeitung von Wort zu Wort eine ganze Menge neuer Erkenntnisse gewinnen lassen. Darum kann auch Prinzessin Nirgidma für diesen Beitrag und freundlichen Dienst, den sie so ungewollt der Erforschungsmöglichkeit der Sprache ihrer engeren Heimat und ihrer Stammesgenossen, deren Gebiet uns die beigelegte Karte vor Augen führt, geleistet hat, des Dankes der Mongolisten sicher sein. W. A. Unkrig.

Gonsalvus Walter, P. Dr. — O. M. Cap.: Gotteskampf auf Gelber Erde. Festgabe zum Silbernen Bischofsjubiläum Sr. Excellenz Salvator Petrus Wallerer O. M. Cap. dargereicht von seinen Missionaren. Herausgegeben von —. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1938. 394 SS. in gr. 8°. Mit zahlreichen Abbildungen auf Tafeln, Skizzen, Karten und Plänen im Text sowie mit je einem gefalteten Plan und einer Karte. Preis: in Leinen gebunden RM. 4,80.  
Die Einstellung des Europäers zur christlichen Mission, ja, überhaupt zu ihrer Berechtigung, ist keine einheitliche. Das hängt von der eigenen Überzeugung ab, aber auch von

zeitlich und anders bedingten Strömungen. Die meisten Sinologen — und das muß uns ja hier am meisten interessieren — verhalten sich ihr gegenüber ablehnend, zum mindesten doch indifferent. Man sollte dabei aber doch nicht vergessen, daß es eben gerade Missionare waren, denen die Sinologie überaus viel zu verdanken hat, und das ohne Unterschied der Konfession. Da hat ein jedes Bekenntnis Namen aufzuweisen, die untrennbar mit der Geschichte der Erforschung chinesischer Geisteskultur und ganz besonders der Sprache verknüpft sind. Wir brauchen nur einige wenige Namen zu nennen, ohne dabei auf fein säuberlich konfessionelle und chronologische Scheidung Anspruch zu erheben: Couvreur, Faber, Kollecker, Medhurst, Wieger, Zottoli. Es wird wohl keinen Sinologen geben, der nicht das eine oder andere Werk eines dieser Missionare in seiner Bibliothek besäße. Von den für Westeuropa weniger in Erscheinung getretenen Angehörigen der russisch-orthodoxen Mission in Peking sind wenigstens Hyakinth Bičurin und der Archimandrit Palladij (Kaf'arov) bei uns bekannt, und es war der erst vor wenigen Jahren im deutschen Hospital von Tiěntsin verstorbene russisch-orthodoxe Erzbischof Innokentij (Figurovskij), der eine Neuauflage des chinesisch-russischen Lexikons von Palladij und Popov unter Vervollständigung durch andere Arbeiten (cf. auch: Sinica-Sonderausgabe 1935, S. 96) besorgte, das nach H. Hackmann's Urteil überhaupt das größte chinesische Wörterbuch mit einer europäischen Sprache en regard darstellt. Auch der bekannte Buddhologe und Sinologe Vasilij Pavlovič Vasil'ev gehörte, obwohl Laie, jahrelang dem engeren Bestand der hier in Rede stehenden russischen Mission in Peking an.

Bezeichnend für die sinologisch wertvollen literarischen Leistungen katholischer Missionare — und auch bei dem hier zur Erörterung stehenden Buche handelt es sich ja um ein solches, das katholische Missionsarbeit schildert — ist es, daß da die einzelnen Schriftsteller immer einer ganz bestimmten „Schule“ angehören, welchen Begriff wir hier ruhig mit „Ordensgemeinschaft“ gleichsetzen können. Wir brauchen nur an die zahlreichen Bände der „Variétés Sinologiques“ zu denken, die in ihrer Gesamtheit ausschließlich

Jesuiten zu Autoren haben. Von anderen Ordensgemeinschaften können sich ihnen für das ganze gewaltige Gebiet der China-wissenschaft eigentlich nur noch die Patres der Societas Verbi Divini gleichstellen, und auch das nur im Grunde genommen für die Zeit, seit der sie die „Catholic University“ in Peking betreuen. Die „Monumenta Serica“ legen ein beredtes Zeugnis für ihre wissenschaftliche Leistungsfähigkeit ab. Als eigentliche Missionare treten sie sowohl wie auch die Jesuiten für nicht kirchlich interessierte Kreise in China weniger in Erscheinung. Das wird denn ja auch sicher für das Urteil des sonst der Mission gegenüber anders denkenden Sinologen angesichts der gedachten wissenschaftlichen Erfolge den Ausschlag geben, und schließlich bleibt es ja für die Sinologie auch ganz gleichgültig, ob sachliche Arbeit auf wissenschaftlichem Gebiet von einem Missionar oder sonst jemand geleistet wird. Immerhin bedeutet auch in dieser Hinsicht schon die Zugehörigkeit zu einer der beiden eben genannten Ordensgemeinschaften eine gewisse Empfehlung.

Der in den chinesischen Missionen arbeitenden Ordensgemeinschaften und sonstigen Gesellschaften sind nicht gerade viele. Darauf näher einzugehen, gehört nicht hierher. Mit den Kapuzinern hat ein weiterer Orden in Süd-Kansu sein Arbeitsfeld erhalten. Auf irgendeine „Geschichte“ ihrer Mission an Ort und Stelle können die Patres noch nicht zurückblicken. Den äußeren Anlaß für die Herausgabe des druck- und bildtechnisch recht schön ausgestatteten Buches gab das Jubiläum ihres dortigen Bischofs und Oberen, der aber seinen Posten in China auch erst seit 1922 bekleidet. Auf irgendwelche Wissenschaftlichkeit erheben die Ausführungen der einzelnen Mitarbeiter, wie in dem Vorwort ausdrücklich betont wird, keinen Anspruch, denn die einzelnen Mitarbeiter bekennen sich offen dazu, „weder Gelehrte noch Schriftsteller zu sein“. Sie wollen eben nur einfach schildern, was sie erleben und erhoffen. Darum „steckt das Buch nicht bloß voller Tatsachen, sondern auch voller Probleme“. Für den am wirklichen China interessierten Leser bleibt darum von den 34 Kapiteln recht wenig übrig, doch sind die Abschnitte „Unser Südkansu“, das lange Kapitel „Mission und chinesische Geisteskultur“ (SS. 80

bis 141) mit seiner Einteilung in: „Sprache und Schrift“, „Die Literatur“, „Das Hochschulwesen“, „Die Weltanschauung“, „Die Ethik“, „Der Kult“ und „Die Kunst“, und das Kapitel „China politisch gesehen“ durchaus lesenswert. Für manchen Ausfall aber, der eben durch den Charakter als Missionsbuch bedingt ist, wird man durch die schönen Bilder von Landschaften und einige Handzeichnungen, u. a. auch der chinesischen Musikinstrumente, einigermaßen entschädigt werden. Mögen auch aus den Kapuzinermissionaren mit der Zeit der Sinologie neue Mitarbeiter erwachsen! W. A. Unkrig.

G. J. Ramstedt: A Korean Grammar by —. Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia LXXXII/Mémoires de la Société Finno-ougrienne LXXXII, Helsinki, Suomalais-ugrilainen Seura, 1939. IV und 200 SS. in gr. 8<sup>o</sup>. Preis broschiert: 70 — Finnische Mark = 4,20 RM.

Wenn die nachstehenden Ausführungen einem Lehrbuch der koreanischen Sprache gewidmet sind, so bedarf das wohl u. E. in einer Zeitschrift mit dem Titel „Sinica“ durchaus keiner besonderen Rechtfertigung, denn, einmal, ist es seit langer Zeit üblich und auch verständlich, daß Chinakunde und Chinaforschung sich solcher Wissensgebiete annehmen, die völkisch, sprachlich, geographisch und geschichtlich an der Peripherie des eigenen, an sich schon allerdings recht weiten Bereichs liegen und, weil abseits von der breiten Ebene liegend, leider als Gepräge eines eigenen Geistes einer Art stiefmütterlicher Behandlung ausgesetzt sind, da es ja keine besonderen Zeitschriften für Korea-, Tibet- und Mongolenkunde<sup>a</sup> gibt, weil buchhändlerische Unternehmungen nach dieser Richtung sich kaum rentieren würden, und zum anderen, ist ja der Einfluß, den das Reich der Mitte auf die Entwicklung Koreas, vorzüglich in geistiger Hinsicht, ausgeübt hat, viel zu bekannt, als daß wir das hier

<sup>a</sup> Eine Ausnahme macht da für letztere die in Tōkyō erscheinende Zeitschrift „Mōkogaku“ mit dem in mongolischer Schrift gegebenen Paralleltitel „Mongolica“, von der Berichterstatte bisher allerdings nur durch briefliche Mitteilungen und eine gelegentliche Notiz bei Dietrich Schäfer: „Japanische Beiträge zur mongol. Sprachlehre“ in den „Mitteilungen der Auslandshochschule an der Universität Berlin“, Jhrg. XLI, Abt. Ostasiatische Studien, 1938, S. 179, erfahren hat.

noch besonders zu erwähnen brauchten. Man denke nur daran, daß es chinesische Schriftzeichen waren, die zum ersten Mal als Träger für die doch so grundverschiedene koreanische Sprache benutzt wurden, daß eine große Anzahl von eben diesen chinesischen Schriftzeichen in ihrem neuen Verwendungsgebiet eine eigene sinico-koreanische Aussprache zeitigten und z. T. rein chinesische Begriffe in dieser lautlichen Wiedergabe ins Land der Morgenstille brachten, und daß selbst heute, wo es eine recht umfangreiche, sich nur des einfachen koreanischen Syllabars bedienende Literatur in Gestalt von Büchern, Zeitungen, sonstigen periodischen Veröffentlichungen und besonders auch Broschüren gibt, hier zum mindesten die Titel und die Überschriften der einzelnen Abhandlungen in chinesischen Zeichen allein oder von koreanischen Silben begleitet gegeben werden. Welch einen bedeutenden Umfang aber die koreanische Literatur im Laufe der Jahrhunderte angenommen, ist ja (bis 1899) bisher wohl am besten — ob vollzählig, das sei natürlich dahingestellt! — aus Maurice Courant's wohlgeordneter „Bibliographie Coréenne“ mit ihren drei starken Bänden (Paris, 1895—1901) und einem bis auf dieselbe Zeit reichenden Ergänzungsheft von 122 SS. ersichtlich, in der übrigens gerade die Abschnitte mit den Titeln und bibliographischen Notizen über die Bücher und Schriften, die das Studium des Chinesischen (und auch anderer asiatischer Sprachen) in Korea und vice versa zum Gegenstand haben, besonders lehrreich sind.

Welche Stellung die koreanische Sprache als solche im Verhältnis zu denen anderer Völker einnimmt, ob es sich bei den heutigen Bewohnern des Landes der Morgenstille um alteingesessene Nordostasiaten oder Einwanderer handelt, gehört nicht in den Rahmen dieser Besprechung, doch sei wenigstens darauf hingewiesen, daß die Literatur über diese Frage eine recht beträchtliche ist und aus verständlichen Gründen sowohl nach der ethnischen wie linguistischen Seite hin in den letzten Jahrzehnten besonders von den Japanern gepflegt wurde und wird. Uns interessieren hier vielmehr die Hilfsmittel, welche dem Europäer für das Studium dieser Sprache zu Gebote stehen. Ist nun die wissenschaftliche Literatur über Korea in

europäischen Sprachen, einschließlich des Russischen, schon an und für sich keine umfangreiche — von Reisebeschreibungen und Ähnlichem können wir hier füglich absehen —, so gilt das erst recht für die Sprache, gleichviel, ob man da rein wissenschaftliche Darstellungen des Gesamtgebiets, bzw. von Sonderfragen, oder auf praktische Erlernung abzielende Lehrbücher im Auge hat. Wer sich über die Geschichte der Erforschung der koreanischen Sprache und über den Bestand an Hilfsmitteln zu ihrer Erlernung bis rund 1924 unterrichten will, der sei hiermit nachdrücklichst auf die eingehende Besprechung von P. Andreas Eckardt's „Koreanischer Konversations-Grammatik mit Lesestücken und Gesprächen“ (Methode Gaspey-Otto-Sauer; Heidelberg, Julius Groos, 1923) hingewiesen, die F. M. Trautz in der „Orientalistischen Literaturzeitung“, 1924, Nr. 10, Spalten 625—635, gegeben hat, wo auch auf die bis dahin (1924) neuesten Erscheinungen einschlägiger Art, besonders auch aus der Feder von koreanischen Sprachgelehrten selbst, ausführlich eingegangen worden ist. Es erübrigt sich also angesichts dieser wertvollen Übersicht das dort Gesagte und gewiß mühsam Gesammelte zu wiederholen. Natürlich sind seit dieser ausführlichen Recension des gedachten Lehrbuchs von P. Eckardt wohl noch reichlich viele, andere Hilfsmittel erschienen, aber jedenfalls nicht in europäischen Sprachen, so daß sie hier außer Betracht bleiben können, da ihre Benutzungsmöglichkeit wohl ausschließlich auf ostasiatische Interessenten am Koreanischen beschränkt bleiben dürfte. Von europäischen Veröffentlichungen ist dem Berichterstatter für den in Rede stehenden Zeitraum nur eine einzige einschlägige Arbeit bekannt geworden, nämlich die „Prolegomena zu einer Grammatik der koreanischen Sprache“ (in den „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen“, Jhrg. XXXVIII, Ostas. Studien, 1935, SS. 101—121), deren Verfasser, H. H. Figulla, der Grammatik von Eckardt gegenüber aber von vornherein eine ablehnende Stellung einnimmt. Als auf weitere europäische Publikationen seit dem gedachten Zeitpunkt sei dann hier für das koreanische Syllabar wenigstens noch auf die ebenfalls auf P. Eckardt zurückgehende Arbeit „Der Ursprung der koreanischen



Schrift“ (abgedruckt nach einem Vortrag in den „Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens“, Bd. XXII, Teil C, 20 SS.) und den Abschnitt über „Die koreanische Schrift“ in Hans Jensen's „Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart“ (Glückstadt und Hamburg, J.J. Augustin, o. J. [1935]), SS. 163—165, hingewiesen. Aus koreanischer Feder aber stammt für den hier in Rede stehenden Zeitraum noch der zudem mit einer deutschen Übersetzung versehene Text „Aus dem Leben eines koreanischen Gelehrten“, den Dr. Li Kolu, s. Z. Lektor des Koreanischen am damaligen Seminar für Orientalische Sprachen (heute bekanntlich: Ausland-Hochschule) zu Berlin, in dessen „Mitteilungen“, Jhrg. XXX, Abt. Ostasiatische Studien, 1927, SS. 99 bis 110, veröffentlicht hat. Dies ist denn auch wohl der einzige, wenn auch nur kurze, koreanische Text, der je in Deutschland veröffentlicht worden ist, und seine Durcharbeitung mag zur Überprüfung von Kenntnissen dienen, die sich etwa jemand an Hand der „Konversations-Grammatik“ von P. Eckardt und deren „Schlüssel“ erworben haben sollte.

Verfolgt nun eben diese „Koreanische Konversations-Grammatik“ P. Eckardt's, die entschieden für lange Zeiten ein Ehrenmal deutscher sprachwissenschaftlicher Leistung bleiben wird (zumal es sich hier um ein so weit abgelegenes Gebiet handelt), wie schon ihr Erscheinen im Rahmen der bekannten Lehrbücher nach der Methode Gaspey-Otto-Sauer ohne weiteres kundgibt, rein praktische Zwecke, weshalb sie allen theoretischen Erörterungen als hinderndem Ballast nach Möglichkeit aus dem Wege geht, ja, so weit irgend zugänglich, auch die sonst in praktischen Lehrbüchern gebräuchliche lateinische Terminologie vermeidet, so haben wir in dem hier vorliegenden Buche von Ramstedt eine Arbeit vor uns, die gerade nach dieser letzteren und überhaupt nach der rein linguistischen Richtung hin das Niveau einer durchaus wissenschaftlich aufgebauten Grammatik aufrecht erhält. Dennoch aber lassen sich gewisse Übereinstimmungen in Anlage und Behandlung der einzelnen grammatischen Belange bei Ramstedt und Eckardt keineswegs verkennen, insofern nämlich beide Autoren dem leben-

digen, der Sprache selbst entnommenen Beispiel einen weiten Platz einräumen, wie denn auch Ramstedt in der „Preface“ (S. III) sich neben drei koreanisch-englischen Hilfsmitteln und einem russisch-koreanischen Wörterbuch ausdrücklich auf die Konversations-Grammatik von P. Eckardt beruft. Der wesentliche Unterschied in der Auswertung und Behandlung des im Beispiel gebotenen Materials bei beiden Verfassern besteht eben darin, daß Eckardt sich, abgesehen von den 6 Seiten „Aus-sprachregeln“ überhaupt nicht viel auf irgendwelche phonetische Erscheinungen einläßt (während Ramstedt ihnen ganze 31 Seiten widmet — warum? — das werden wir noch sehen), sondern nach einer verhältnismäßig knapp (nur 11 SS.) gehaltenen Erörterung über die regelmäßige Deklination gleich *medias in res* geht, indem er je ein Lesestück, eine „Aufgabe“ und eine „Unterhaltung“, die mit den vorher zu erlernenden Vokabeln bewältigt werden können<sup>a</sup>, bietet, auf die mnemotechnische Aneignung des Vermittelten den Hauptwert legt und der Behandlung der Sprachregeln eine gewissermaßen zweitrangige Stellung zuweist. Anders bei Ramstedt, der zu Beginn seiner Paragraphen immer erst die Regel formuliert und dann deren Gültigkeit durch entsprechende, meist recht kurze Beispiele, die gerade nur das eben Gesagte illustrieren sollen, belegt. Mit anderen Worten kann man sagen, daß P. Eckardt's Grammatik, weil von vornherein weiter greifend, schneller in den Geist der Sprache einführt, während Ramstedt, sich an ein streng logisch-grammatisch aufgebautes System haltend, die einzelnen morphologischen Erscheinungen behandelt. Diese Methode hat es denn auch mit sich gebracht, daß er dem Begriff, den wir „Syntax“ zu nennen gewohnt sind, nur einen im Verhältnis zum Ganzen recht kurzen Abschnitt (SS. 184 bis 188) widmet, den er ganz einfach „The

<sup>a</sup> Leider vermißt man in beiden Büchern ein koreanisches Wörterverzeichnis, das die Brauchbarkeit wesentlich erhöhen würde, denn nicht jeder besitzt die Fähigkeit, sich den Standort der Bedeutung eines ein- oder zweimal gelesenen fremden Wortes irrtumslos einzuprägen. Immerhin kann, wer die Zeit dazu hat, sich aus beiden Büchern ein ziemlich ansehnliches Wörterbuch, gleichviel nach welchen Gesichtspunkten geordnet, zusammenstellen. Koreanisch-europäische Lexika sind heute nur schwer aufzutreiben.

structure of the sentence“ betitelt, indes P. Eckardt diese Belange gleich von den ersten Seiten an mitsprechen läßt. Aber wir dürfen Ramstedt daraus keinen Vorwurf machen, denn er ging ja an seine Aufgabe als strenger Linguist, und zudem als Linguist mit langjähriger wohlbewährter Schulung, heran, während Eckardt durchaus die praktische Verwendbarkeit in den Vordergrund stellt, denn das ist ja auch das Ziel seines Buches. Dabei soll hier noch ganz außer Acht gelassen werden, daß Ramstedt sich mit dem Gegenstand nur neben seiner beruflichen Tätigkeit (er war ja offizieller Vertreter Finnlands in Japan) beschäftigen konnte („I . . . took some interest in this language“) und nur auf Bücher und koreanische Bekanntschaften in Japan für seine Arbeit angewiesen war. Immerhin aber hat es auch ihm dabei nicht an gewiß günstigen Gelegenheiten gefehlt: „ . . . in 1924—1926 (I) employed a Korean student, Mr. Ryu Čin-keŭ, as my teacher. I collected my material on the spoken and written language without making a journey to Korea“. Anders bei P. Eckardt, der bereits 1923 auf einen 14jährigen Aufenthalt in Korea bei ständigem Verkehr mit allen möglichen Schichten der Bevölkerung zurückblicken konnte. Unter richtiger Berücksichtigung dieser Momente müssen denn auch beide Bücher von ganz verschiedenen Gesichtspunkten und mit ganz verschiedenen Maßstäben gewertet werden: auf der einen Seite — Ramstedt als der an äußerste Akribie und möglichste peinliche Definition gewöhnte Philologe, auf der anderen — der P. Eckardt, der in seiner, manchmal geradezu humorvollen Art auch dem sprachlich weniger Begabten hilfreich beispringen will, um den schon an sich doch recht spröden Stoff faßlich und verständlich zu machen.

Ramstedt's Bedeutung für die Wissenschaft von der Sprache liegt bekanntlich auf einem ganz anderen Gebiet, dem der Mongolistik. Was er hierin geleistet, ist den Fachleuten zur Genüge bekannt, und es liegt uns ganz fern, hier etwa eine Aufzählung seiner überaus zahlreichen einschlägigen Publikationen, in deutscher, russischer, englischer und finnischer Sprache, zu geben. Ja, sogar eine mongolische Schrift verdanken wir seiner Feder, eine „Kurzgefaßte Geschichte des uigurischen Volkes“ („*Uigur ubus-un*

*xuriyanggui teük'e*“, Urga, „Im 12. Jahr des von Allen Erhobenen“ — „*Olan-a Ergük'dek'sen-ü arban xoyar on-dur*“, d. h. 1923). Daß sich zu dieser, seiner eingehenden Kenntnis des Mongolischen und dessen Mundarten auch die von verwandten Sprachen, wie des Mandschu, des Tungusischen und Türkischen, gesellt, brauchen wir nicht erst weiter zu erwähnen; das geht so ziemlich aus jedem beliebigen seiner zahlreichen Bücher und Abhandlungen hervor, wie beispielsweise aus seiner Arbeit „Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen“ (Helsingfors 1903) oder aus seinem letzten großen Werk, dem „Kalmückischen Wörterbuch“ (Helsinki 1935). Daß es denn letzten Endes auch gerade diese vergleichenden Sprachstudien gewesen, die ihn dazu geführt haben, sich in dem vorliegenden Buche eingehend mit dem Koreanischen zu beschäftigen, ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, ja, es fehlen hier, im Gegensatz gerade zu dieser ständigen Eigenart seiner bisherigen mongolistischen Publikationen fast alle sprachvergleichenden Hinweise, aber dennoch wird auch dieser Arbeit wohl in nuce das Bestreben zu Grunde gelegen haben, dem verwandtschaftlichen Verhältnis der Sprache Koreas zu den anderen, ihnen nahestehenden auf die Spur zu kommen, denn sonst fände sich schwerlich in der Vorrede (S. IV) der folgende Passus: „I am sure that such readers as have some knowledge of Mongolian, Manchu or Turkish will easely find in this grammar so many interesting similitarties that its appearance will be well received by them. They will agree that the Korean language is a branch of the Altaic family of languages“, in welchem Zusammenhang Ramstedt auf zwei seiner früheren Abhandlungen verweist, in denen er diese Anschauung einmal im allgemeinen und dann an einem speziellen Beispiel vertritt.

Ramstedt's Arbeiten zur mongolischen Sprache bedienen sich, abgesehen von einer besonders eingehenden Behandlung der Phonetik, für die grammatischen Erscheinungen, also vornehmlich der Bildungselemente des Verbums und der Nomina, doch auch anderer Formen, einer ganz eigenartigen, aber außerordentlich präzisen, jedoch manchmal genügend Raum lassenden Nomenclatur, bzw. Definition, welche die modernen russischen

Mongolisten, wie z. B. Cybikov, Vladimircov, Poppe und Kazakevič z. T. übernommen und sogar auch auf die früher dort allgemeinen gebräuchlichen russischen Bezeichnungen (von Bobroynikov, Popov, Pozdněev, Golstunskij und Kotvič) übertragen haben (wenngleich auch die hier gemeinten, althergebrachten russischen Bezeichnungen in praktischen Lehrbüchern, die sich an den russischen Interessenten an der mongolischen Sprache wenden, dem das Lateinische gewöhnlich etwas fern liegt, ruhig beibehalten werden, ja, notwendigerweise beibehalten werden müssen). Diese Nomenclatur der grammatischen Bildungselemente ist für Ramstedt so charakteristisch, daß jemand, der seine Bücher über das Mongolische kennt, schon beim bloßen Durchblättern dieser „Korean Grammar“, auch ohne den Namen ihres Verfassers auf Titelblatt und in der Vorrede gelesen zu haben, sofort sagen müßte: „Das kann nur Ramstedt geschrieben haben!“

Wir haben hier natürlich keine Veranlassung und noch viel weniger die Möglichkeit, diese eben aufgestellte Behauptung an Hand eines entsprechenden Vergleichs von R.'s koreanischer Grammatik etwa mit seiner schon erwähnten Arbeit „Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen“ (wo gerade dies Moment am allerdeutlichsten in Erscheinung tritt) nachzuweisen, aber wer die eben genannte Arbeit zur Hand hat, wird sich volens-nolens dieser Anschauung anschließen müssen, wenn wir nun eine kurze Übersicht über Ramstedt's „Korean Grammar“ geben. Dies trifft jedoch ausgesprochen und wörtlich nur für das zweite und dritte Kapitel (SS. 32—164), damit allerdings für den Hauptinhalt des ganzen Buches, zu, während für das erste Kapitel bis zu einem bestimmten Grade dazu die Voraussetzungen fehlen, da die phonetische Struktur bei beiden Sprachen (der koreanischen und der mongolischen) denn doch etwas anders geartet ist, eine Verschiedenartigkeit, auf die näher einzugehen, hier kein Grund vorliegt. Jedoch sei für das erste Kapitel, wie gesagt, die Phonetik, wenigstens soviel gesagt, daß nach einer kurzen Einleitung („How the Korean Language is written“) nacheinander die folgenden Erscheinungen behandelt werden: die Konsonanten, die Vokale, die Vokalharmonie (schon dieser

Begriff allein spricht genügend für die Verwandtschaft des Koreanischen mit den altaischen Sprachen!), der Hiatus und der Accent. Sehr viel Fleiß ist auch auf die Ausarbeitung eines möglichst korrekten Systems der phonetischen Wiedergabe gelegt worden, während die koreanische Silbenschrift nur auf den SS. 3 und 19 in Erscheinung tritt. Eigentlich ist es zu bedauern, daß in dem Buche nicht durchgängig die koreanische Schrift (d. h. natürlich das reine Ünmun<sup>45</sup>, chinesisch *yen-wen* gesprochen) zur Anwendung gelangt ist, so daß in dieser Beziehung da die „Konversations-Grammatik“ von P. Eckardt in ihrem lithographierten „Schlüssel“ entschieden etwas voraus hat, indem sie so den Lernenden auch zwangsläufig an die ja allerdings leichte Silbenschrift gewöhnt, aber wir dürfen eben auch nicht vergessen, daß eine derartige drucktechnische Anordnung die Herstellung des Buches nicht unwesentlich verteuert hätte; ist ja schon allein der Satz der transkribierten koreanischen Wörter mit ihren vielen diakritischen Zeichen, sämtlich dankenswerter Weise in Kursive, durchaus kein leichter.

Das große zweite Kapitel über die Morphologie beginnt mit einigen allgemeinen Bemerkungen, denen zufolge der ganze Stoff in folgende drei Gruppen eingeteilt wird:

- I. The nouns with their declension and other nominal inflexions;
- II. the verbs with their conjugation and all kinds of verbal inflexions, and
- III. the particles and all uninflected words (diese letzteren werden übrigens im dritten und vierten Kapitel behandelt).

Unter diesen allgem. Bemerkungen kommen Stamm, Endung und Bindevokale zur Darstellung. Einer kurzen Charakteristik des Nomen schließt sich die Deklination an, die mit sechs Casus operiert, die für Personen und Sachen z. T. verschieden sind. Auch auf dialektische Eigentümlichkeiten wird Rücksicht genommen, desgleichen auf Unregelmäßigkeiten. In dieser Weise werden alle Casus behandelt und alle Erscheinungen jedesmal durch Beispiele belegt. Daß die Sprache kein deklinables Adjektiv (d. h. natürlich in Verbindung mit einem Substantiv) im Sinne unserer europäischen kennt, brauchen wir wohl nicht erst zu erwähnen. Die SS. 46—54 befassen sich mit den Pro-

nomina (personalia, demonstrativa und interrogativa indefinita, während ein reflexivum natürlich fehlt). Zu den Pronomina rechnet Ramstedt auch die Numeralia indefinita. Im Abschnitt über die eigentlichen Zahlwörter finden wir eine Doppelliste für die eigentlichen koreanischen und die sinico-koreanischen Cardinalia, wobei für die erstere Reihe übrigens beachtenswert ist, daß einige derselben leichte Abwandlungen aufweisen, je nachdem, ob sie substantivisch oder adjektivisch gebraucht werden. Interessant ist auch die Gegenüberstellung der Formen für „feste“ und „annähernde Zählung“ („sure“, bzw. „approximative counting“). Für die koreanische Zählung des Alters bei Tieren (S. 57) bietet die mongolische Nomenclatur bekanntlich eine ganze Anzahl von Parallelen. Auch für die Bezeichnung der Monatstage und die Dauer einer bestimmten Anzahl von Tagen hat die Sprache besondere Ausdrücke. Die Ordinalia sind wiederum in rein koreanischer und sinico-koreanischer Form gegeben. Die Kollektivzählbegriffe (Ramstedt: „classifiers“) dürften wohl ebenso zahlreich sein wie im Chinesischen.

Entsprechend der Mannigfaltigkeit der Ausdrucksformen, der Schattierung modalen und temporalen Umstände, wie wir sie in unseren europäischen Sprachen nur oft mühsam mit Hilfe von Nebensätzen und Umschreibungen wiedergeben können (man vergl. da auch wieder das Mongolische!), nimmt dann die Behandlung des Verbums einen breiten Raum (SS. 60—149) ein. Auch hier sind wieder allgemeine Bemerkungen über die Konjugation vorausgeschickt. Im Hinblick auf den letzten Laut des Stammes können die Verba in zwei Hauptgruppen eingeteilt werden: mit 1) vokalischem und 2) konsonantischem auslautendem Stamm. Erstere zerfallen wieder in drei, letztere in sechs Untergruppen. Genau wie in seiner schon mehrfach erwähnten Arbeit „Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen“ unterscheidet nun Ramstedt auch hier: 1) verba finita, 2) converba und 3) nomina verbalia. Die unter 1) zusammengefaßten können als indicativa und volitiva auftreten. Soziale Stellung des Sprechenden oder Angeredeten bedingen auch hier die Anwendung besonderer Endungen, womit aber noch nicht, wie das ja aus anderen asiatischen Sprachen,

nicht zuletzt wieder aus dem Mongolischen bekannt, die sogenannten Selectiva oder Honorifica gemeint sind, die wiederum ein Kapitel für sich bilden. Bei den Verba finita unterscheidet R. für das Indicativum affirmativum wieder ein Declarativum, ein Regressivum und ein Indecisivum, die ihrerseits wieder je sechs tempora (Praesens, Perfectum, Futurum, Plusquamperfectum, Futurum perfecti und Perfectum futuri) aufweisen. Dazu kommen noch mehrere andere Indikativ-Bildungen, die jeweils dadurch bedingt werden, ob es sich um ein Verbum activum oder qualitativum handelt. Die praedikativen Formen geben sich wieder dann noch in zweierlei Gestaltung zu erkennen, je nachdem, ob die „mittlere“ oder „höhere“ Form, bedingt durch das gegenseitige soziale Verhältnis der Sprechenden, zur Anwendung gelangen muß, wobei es die letztere zu recht langen Silbenanhäufungen bringt. All das wird auf S. 79 in einer „Table of the grades of politeness“ sehr anschaulich gemacht. Wiederum andere Formen ergeben sich, sobald das Verbum in Fragesätzen zur Anwendung gelangt. Die volitiven Formen zerfallen (ohne daß wir auf eventuelle Untertönungen eingehen oder sie nur aufzählen wollen) in Imperative, Precative, Praeskriptive, Optative, Propositive (ein Ausdruck, den R. in seiner mong. Gliederung der Verbalformen nicht braucht), Benediktive, Cohortative, Promissive, Praeventive, Desiderative und indirekte Imperative. Man sieht, wie arm da doch unsere Sprachen gegenüber diesem Formenreichtum sind, für den bei uns besten Falls die begleitende Geste oder die Betonung einen Ersatz bieten kann. Den gleichen Eindruck müssen wir gewinnen, wenn wir die lange Reihe der Converbalia nur mit ihren Bezeichnungen an uns vorbeiziehen lassen. Da sind ein Converbum praesentis, — perfecti, — futuri, — destinationis (= Supinum), — praemissi, — admissi, — contrapositionis, — mutationis, — citationis, — respectus, — efficiendi, — dumtemporale, — conditionale, — hypotheticum, — momentanei und schließlich — negationis. Und all diese Schattierungen werden mit verhältnismäßig einfachen Mitteln erreicht!

Die Nomina verbalia zerfallen in Verbal-Adjectiva und -Substantiva, die zum größten Teil unseren Participia entsprechen, aber

auch Erscheinungen in sich schließen, für die es wohl auch Ramstedt selbst schwer gefallen sein dürfte, einen kurzen Begriff zu prägen, so daß er sich damit behilft, sie als „extended future participle“ und „special postparticipial nouns“ zu bezeichnen, die mit ganz bestimmten, im Gebrauch allerdings beschränkten Nomina zusammengesetzt werden, wobei sich die stattliche Anzahl von 39 ergibt. Weniger zahlreich sind dagegen die Verbal-Substantive, auf die wir hier nicht weiter eingehen wollen. Ihrer Aufführung schließt sich der Abschnitt über sekundäre Verbalstämme an, unter welchen Begriff z. B. im Mongolischen die Causativa, Reciproca, Frequentativa und ähnliche Ableitungen fallen. Hier beschränkt sich Ramstedt im Großen und Ganzen auf eine allerdings recht lange Liste, in welcher er dem jeweiligen einfachen Verbstamm eine Form gegenüberstellt, die er als „Factitivum“ bezeichnet, die sich also in den meisten Fällen dem Sinne nach mit dem uns geläufigeren „Causativum“ deckt, wie das an Hand der beigefügten englischen Übersetzung leicht festzustellen ist. Dazu kommen dann noch ein Abschnitt über „Other deverbial verbs“ sowie über „Denominal verbs“ und schließlich Notizen über den Gebrauch einiger Verba.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit den Postpositionen und Adverbien, die in nominale Postpositionen — es sind ihrer 26 — und verbale (32) gegliedert sind. Die Adverbia werden in solche negationis, — localia, temporalia, qualitatia et modi und — quantitatis geteilt. Das vierte Kapitel bringt endlich eine Zusammenstellung der „uninflected words“, also der Enclitica, der Interjektionen und der Onomatopoeia, womit denn eigentlich der Bestand des morphologischen Teils seinen Abschluß erreicht hätte (wir wären geneigt, die Kapitel III und IV mit unter die Morphologie zu beziehen), wenn nicht der Autor im fünften Kapitel die Wortbildung besonders behandelt hätte, wenngleich auch sie u. E. mit unter die Morphologie gehörte. Hier stehen die Nomina mit Suffixen und die zusammengesetzten Nomina zur Verhandlung. Vier Seiten (184—188) sind dann schließlich der Syntax gewidmet, die ja im Grunde genommen hier auch keine lange Erörterung erfordert, da ja, wie wir gesehen

haben, all dasjenige, was unsere Sprachen durch Ko- und Subordinieren sowie Einschachteln von Sätzen und Sätzchen erreichen müssen, im Koreanischen (wie auch im Mongolischen und verwandten Sprachen) durch Anwendung der entsprechenden modalen, temporalen und sonstigen Hinzufügungen zu den Wortstämmen erzielt wird.

Ein kurzer Appendix von rund zehn Seiten bringt zunächst fünf hübsche kleine Lieder, über deren Herkunft allerdings nichts gesagt ist, die aber wenigstens einen recht erwünschten Einblick in die koreanische Volkskunde vermitteln. Die restlichen sieben Seiten enthalten drei Abschnitte mit Übersetzungen aus der Bibel, und zwar Gen. 37, Marc. 4 und Joh. 3. Weshalb gerade die Wahl Ramstedt's auf biblische Texte gefallen ist, entzieht sich natürlich unserer Kenntnis. Im Vorwort ist auch nichts darüber gesagt. Ich dünkte, es wäre doch nicht allzu schwer gewesen, anstelle dieser Abschnitte echte koreanische Prosa zu bieten. Aber — immerhin, die Benutzung von Abschnitten aus Übersetzungen der Hl. Schrift steht ja in Lehrbüchern für fremde Sprachen, zumal die entlegeneren, durchaus nicht vereinzelt da. Hat doch z. B. Kaulen in seinen „Linguae mandshuricae institutiones“ (Ratisbonae, 1856) genau dasselbe getan, und für das Zyrjanische und Čeremissische haben wir z. B. von F. J. Wiedemann je den „Versuch einer Grammatik“ für die beiden hier in Rede stehenden Sprachen (beide: Reval 1847), die ausschließlich auf Evangelienübersetzungen aufgebaut sind. Und auch diese Methode, Sprachen zu lernen, hat ihren Vorteil — zum mindesten für Anfänger — denn bei diesen, wenn auch sekundären Texten, haben wir es mit kurzen Sätzen zu tun, der Inhalt läßt sich leicht kontrollieren, und ihre Übersetzer sind zumeist Leute, die auf einen langen Aufenthalt unter Land und Leuten zurückschauen und darum oft tiefer in die Seele von Volk und Sprache eingedrungen sind, wie der Linguist von Fach, mögen sie auch sonst, wie das größten Teils der Fall, keine Hochschulbildung genossen haben. Zudem hat gerade die Beschäftigung mit diesen Übersetzungen den Vorteil, daß man sich von vornherein einen recht beträchtlichen Wortschatz aneignet, der sich bei wiederholtem lautem Lesen

spielend leicht dem Gedächtnis einprägt, was der Berichterstatter für sich selbst hinsichtlich des Mongolischen und Kalmükischen aus eigener, nun schon lange zurückliegender Erfahrung bestätigen kann.

Wer sich ernsthaft mit dem Koreanischen beschäftigen will, dem wird sich jedenfalls das neue Lehrbuch Ramstedt's für die theoretischen Belange und besonders für einen

Überblick über die Struktur der Sprache als ein zuverlässiger Leitfaden erweisen, und die daraus gewonnenen Kenntnisse und Erkenntnisse zu überprüfen, wird sich ihm in P. Eckardt's „Koreanischer Konversations-Grammatik“ vorläufig wohl noch auf lange Zeit und weil am leichtesten erreichbar, die beste Handhabe bieten.

W. A. Unkrig.

## ZU DEN BILDТАFELN

(Tafel 1 und 2 nach Aufnahmen von Frau Anita Müller von Baczko; Tafeln 3—6 nach Reproduktionen in chinesischen Kunstalben, aufgenommen von der Graphischen Anstalt „Ganymed“; Tafel 7 nach einer Aufnahme durch Herrn Zoltan von Franyó; Tafeln 8—15 nach Abbildungen in verschiedenen chinesischen Werken über Münzenkunde, aufgenommen von der Graphischen Anstalt „Ganymed“; Tafel 16 nach einem Original im Besitze von Herrn Lin Tsiu-sen, Berlin, aufgenommen von der Graphischen Anstalt „Ganymed“)

Tafel 1: Chinesische Gürtelschnallen.  
 Tafel 2: desgleichen.  
 Tafel 3: Blumen und Vogel — von Dschau Mong-fu.  
 Tafel 4: Gruppe von Menschen und Pferden — von Dschau Mong-fu.

Tafel 5: Pferde — von Dschau Mong-fu.  
 Tafel 6: desgleichen — von Dschau Mong-fu.  
 Tafel 7: Die Dichterin Li Dschau-schi (Daisy Li).  
 Tafeln 8—15: Chinesische Münzen.  
 Tafel 16: Hua Mu-lan — von Tschou Ying.

---

Herausgeber: i. V. Dr. W. Hartner, Frankfurt a. M.; Schriftwalter: W. A. Unkrig, Frankfurt a. M. — Anfragen, Manuskripte und Korrekturen sind zu richten an das *China-Institut*, Frankfurt a. M. 9, Hermann-Göring-Ufer 18 — Telefon 33234 — Postscheckkonto Ffm. 42414.

Verlag des *China-Instituts*, Frankfurt a. M. In Kommission bei der *Franckh'schen Verlagshandlung W. Keller & Co.* Stuttgart, Pfizerstr. 5-7. Alle zwei Monate erscheint ein Heft. Jahrg.: RM. 15.—, Einzelh. RM. 3.—. Druck der *L. C. Wittich'schen Hofbuchdruckerei*, Darmstadt. Die Lichtdrucktafeln druckte die *Graphische Anstalt Ganymed*, Berlin. (M. A. 1000.)