

BUCHERBESPRECHUNGEN

Lily Abegg, Chinas Erneuerung, der Raum als Waffe. Mit 32 Bildseiten und 2 Karten. Societäts-Verlag Frankfurt a. M. 481 SS. in 8°. Preis in Leinen gebunden: RM 7,50.

Im Vorwort sagt die Verfasserin: „Ich habe mich vom Mai 1937 bis zum November 1939 als Berichterstatterin der 'Frankfurter Zeitung' in China aufgehalten. Diese Zeit verbrachte ich teils auf chinesischer, teils auf japanischer Seite . . . Den größten Teil meiner Zeit verbrachte ich aber im freien China . . .“

Hiermit ist der zeitliche und örtliche Rahmen abgesteckt, den der Inhalt vorliegenden Buches umspannt. Es hätte auch betitelt werden können als „China im Paroxysmus“, d. h. in der Übersteigerung des eigenen Selbst, was seit 1937 auch für Japan gilt. Man erhält einen Eindruck nur von dieser Seite: Japan springt an, China bäumt sich auf, setzt sich zur Wehr. Eigentlich befindet sich China in diesem Zustande schon seit Jahrzehnten, besonders ab 1911/12, der Zeit der großen Revolution. Selbstverständlich ist das nicht das echte, rechte China, das man so kennenlernt, besonders da die Verfasserin dieses alte, schläfrige China ja nicht kennt. Hierin liegt eine Gefahr für Leser, die sich in den letzten Jahrzehnten daran gewöhnt haben, in China nur einen Herd der Unruhe, ein Land der Hungersnöte, Überschwemmungen, ewiger Unruhen zu sehen. Es genüge, darauf zu verweisen, daß — bis 1937 zum mindesten — die Bevölkerungszahl immer noch gewachsen ist, also ein Zustand wie der des 30jährigen Krieges für ganz Deutschland, als die Bevölkerung um 75 v. H. sank, für ganz China nicht vorliegt, trotz der maßlosen Übersteigerung, die das sturmhafte Geschehen im Fernen Osten mit sich bringt. Soviel als Warnung. Und weiter: das Ergebnis dieser Stürme wird ein anderes China, auch ein anderes Japan, ja, — in Verbindung mit den Geschehnissen in Europa und den Zeichen am Kolonialhimmel — ein anderes Asien, eine andere Erde sein, als wie von 1492 bis heute. Ob diese Anpassung aber eine Erneuerung des Alten mit sich bringen wird, also des Ursprünglichen, das wissen wir nicht! Vielleicht nur eine äußerliche Anpassung. Auch die Verfasserin scheint dieses

nachdenkliche Facit am Ende ihrer eindrucksvollen Betrachtungen zu ziehen.

Was bietet sie uns nun? Eine Fülle von mosaikartigen Gemälden, die sie nebeneinanderstellte. Das umfangreiche Werk ist eine Sammlung von Einzelbeobachtungen, die aneinandergereiht sind. Hier entpuppt sich Lily Abegg als Künstlerin; überhaupt scheint uns das Werk mehr die Arbeit einer Künstlerin, als etwa einer wissenschaftlich in Exaktheit geschulten Forscherin zu sein. Aber, was diese Künstlerin sieht, das sieht sie gründlich, auch mit einem fühlendem Herzen, mit erregtem, rein menschlichem Mitempfinden, das sympathisch anmutet und der Arbeit jenen Duft und jene Färbung verleiht, die wir von einer künstlerischen Schöpfung erwarten. Man braucht das Buch deshalb nicht durchzustudieren, sondern man kann es lesen, und dabei mitfühlen, mitträumen. Als zeitlicher Querschnitt und prächtiges Stimmungsgemälde dieser aufregenden und verworrenen Zeitläufte wird es seinen Wert behalten, obgleich es unsere Nachfahren, wenn sie es in 50 Jahren lesen werden, vermutlich, sagen wir in bezug auf die Erneuerung sogar — hoffentlich, so anmuten wird, wie uns vor 1914 im behaglich bürgerlichen Deutschland die Lektüre von Grimmelhausen's „Simplicius Simplicissimus“ anmutete. Also, wir stehen einem einseitigen, aber packend geschriebenen und, wie jeder der China seit 1900 kennt, zugeben kann, auch wirklichkeitsnahen Zeitgemälde gegenüber, das einen bestimmten Zustand der ostasiatischen Volksseelen schildert. Wo die Verfasserin über diesen Rahmen hinausgeht, sind die Betrachtungen nicht immer glücklich, aber das ist nicht oft der Fall. Z. B. muß bei der Wertung der chinesischen und japanischen Sitten-, Religions- und Kulturverfassung in Ansatz gebracht werden, daß China seit 200 v. Chr. ein Imperium darstellt, Japan hingegen seit 1894 an einem solchen arbeitet. Der Konfuzianismus als bindender Kitt in diesem Imperium ist einmalig, inkomensurabel, weil die natürlichen Grundlagen für diese staatliche Sittenlehre anderswo nicht vorliegen.

Und nun einige Stilproben, zur Empfehlung für künftige Leser:

S. 11/35: Vernunft gegen Glaube. Der Chinese glaubt an ein sittliches Geschehen, an die menschliche Vernunft, der Japaner mehr an das Wollen.

S. 14: „Die einstmals von China übernommene Kultur wurde in Japan immer bewußter als etwas Art-fremdes empfunden. Man beschäftigte sich zwar weiterhin mit Konfuzius, Menzius und anderen Philosophen, die nach wie vor in Japan aufrichtige Verehrer fanden, und dachte auch nicht daran, die buddhistischen Tempel und Konfuziusschreine, die es in Japan ebenfalls gibt, anzutasten; aber man weigerte sich, der fremdländischen Religion und Geistesart einen besonderen Platz einzuräumen, und war bestrebt, sie neben dem angestammten und überlieferten Glauben als zweitrangig zu behandeln.“

Das wäre so eine Abgrenzung des Grundsätzlichsten zum japanisch-chinesischen Gegensatz. Zusätzlicher Art ist die Haltung der fälschlich als rein materialistisch immer wieder bezeichneten abendländischen Zivilisation gegenüber, denn materialistisch ist diese nur in der Form des amerikanisch-kolonialen Ablegers. Japan bejaht da stärker, mit Vorbehalten kultureller Art, der Chinese sträubte sich:

S. 23: „Deshalb bringt er der abendländischen Geisteshaltung überhaupt Mißtrauen entgegen; denn seiner Meinung nach kann an den Grundlagen einer Kultur, die nicht nur den Bau von Mietskasernen und Fabriken, sondern auch den von Kriegsschiffen und Kanonen zur Folge hat, etwas nicht in Ordnung sein. . . .“

S. 24: . . . In dieser chinesischen Zweifelsucht liegt die Hauptursache für die langsame Erneuerung des Landes . . .“

Ja, schon, aber die Zweifel sind die Folgen eines Unlustgefühls, das den Chinesen jedesmal zu packen scheint, wenn er Wesensfremdem gegenübersteht, das er nicht im Kampfe überwinden mag. Das macht auch, nach Ansicht der Verfasserin, die Japaner ungeduldig, sie wollen China zwingen, glücklich zu werden, und das ist bekanntlich schon beim Einzelmenschen ein recht gefährliches Unterfangen.

S. 35/54: Die chinesische Idee: Der Krieg als Revolution. Hier wird die Geschichte der chinesischen Revolution überhaupt entwickelt: Sun Yat-sen; die Jahre seit 1911. Tschiang Kai-schek's Standpunkt schildert die Verfasserin, indem sie einen seiner wichtigsten Aufrufe zitiert. Davon ist Tschiang auch bis heute, trotz aller Windungen seiner Politik, kaum abgegangen.

November 1938. S. 36: „Dieser Aufruf enthielt zum ersten Male keinen Hilferuf an den Völkerbund, es

wurde darin auch nicht die bis zum Überdruß gehörte Hoffnung ausgesprochen, daß der Augenblick, in dem England, Amerika oder Rußland zugunsten Chinas eingreifen würden, nun sicher bald gekommen sei, sondern klipp und klar wurde erklärt, daß China allein kämpfe und wisse, wofür es kämpfe.“

Dabei hat der Tsung-dschai¹ (Führer) ein neues Schlagwort geprägt, indem er den Krieg als einen „revolutionären Freiheitskampf“ bezeichnete“ . . .

Es sei an dieser Stelle von uns darauf hingewiesen, daß viele Chinesen, wohl mit Recht, das jetzige Geschehen als das gewaltigste seit 2000 Jahren bezeichnen, nämlich seit der Zeit, als China unter dem ersten Tsin²-Kaiser um 200 v. Chr. zum einheitlichen Großstaat emporwuchs. Wird es das bleiben? Das ist die Zweifelsfrage. Die Geschichte spricht dafür, wenigstens langfristig gesehen.

Es wird darauf verwiesen, daß Sun Yat-sen an sich nicht japanfeindlich war; in der Tat war er hauptsächlich anti-kolonial eingestellt.

S. 54/69: Die japanische Idee: Neue Ordnung in Asien. Hier wird, wie auch vor allem am Ende des Werkes, der japanische Grundgedanke besprochen, den die Chinesen aber ablehnen, weil sie die japanische Vormundschaft zurückweisen. Sehr klar waren selbst die japanischen Zielsetzungen nicht.

S. 55: „Das politische und geistige Rüstzeug für den Krieg mit China wurde erst im Laufe des Jahres 1938 geschaffen [??]. Das japanische Volk ist vor 1937 propagandistisch für einen Krieg gegen Sowietrußland vorbereitet worden, aber nicht für einen Krieg gegen China. Anfänglich stand hinter dem Vorgehen in China sozusagen ein Instinkt, aber kein Plan, kein 'Programm'.“

S. 398/400: Diese „Neue Ordnung in Asien“ ist ein totaler Gedanke. „Von großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die japanische Regierungserklärung über die 'Neue Ordnung in Asien' vom 3. November 1938, in der es hieß, Japan werde 'die Mitarbeit der Kuomintang' an der Aufrichtung der neuen Ordnung in Asien nicht zurückweisen unter der Voraussetzung, daß diese Regierung sich umbilde und ihre japanfeindliche Haltung und die Zusammenarbeit mit den Kommunisten aufbebe.“

Die Zusammenarbeit mit Japan hat sich dann, wovon die Verfasserin noch nicht sprechen konnte, in der Errichtung einer Sonder-Guo-min-dang-Regierung in Nanking am 1. April 1940 kristallisiert, oder — besser gesagt — es wurde versucht. Hemmend sind, wie die Verf. auch häufig betont, jedoch die Friedensbedingungen der Japaner, die im Anschluß an die Erklärung betreffs der „Neuen Ordnung“ am 22. Dezember 1938

von Fürst Konoye bekannt gegeben wurden. Es sei darauf verwiesen, daß auch nach einer Erklärung aus Tōkyō vom 9. März 1940 Japan an diesen Punkten festhält (12. oder 22. Dezember 1938?), nämlich (S. 400):

1. Bildung eines Blocks Japan, China, Mandschukuo zur Errichtung der neuen Ordnung, Bekämpfung des Kommunismus und wirtschaftliche Zusammenarbeit.
2. Anerkennung Mandschukuos.
3. Antikominternpakt zwischen Japan und China.
4. Japanische Garnisonen an besonderen Plätzen in China.
5. Errichtung der Inneren Mongolei als besondere anti-kommunistische Zone.
6. Freiheit der Niederlassung und des Handelns für japanische Staatsbürger im Innern Chinas.
7. Gelegenheiten und Erleichterungen für Japan zur Entwicklung der Naturschätze Chinas, besonders in Nordchina und in der Inneren Mongolei.“

Mit diesen Forderungen, die das Kernstück der „Neuen Ordnung“ bildeten und bilden, mußte sich auch Wang Dsing-we auseinandersetzen. Zwischen ihm und Tschiang Kai-schek ist es nie zu einer tieferen inneren Verständigung gekommen. Seit 1924, als Sun Yat-sen starb, trat, trotz zeitweiliger Überbrückung, dieser Gegensatz immer wieder in Erscheinung, so 1927 in Nanking, später in Kanton, dann 1931 als Wang von Hongkong aus gegen den Marschall auftrat und nun wieder seit Dezember 1938, als Wang aus Dschung-king⁴ floh. Aber auch Wang konnte es sich nicht leisten, chinesische Rechte öffentlich weitgehend zu opfern, er mußte an seine ihm noch verbleibende Popularität denken, wie die Verfasserin betont, wenn sie Wang zitiert, so:

S. 432: „... wenn Japan keine vernünftigen Friedensbedingungen anbieten kann, so wird es keinen Frieden geben“ und S. 433: „... Seit den frühesten Tagen der chinesisch-japanischen Beziehungen hat Japan auf wirtschaftlichem Gebiet die primitiven Methoden der Räuberei und der Beschlagnahme angewandt ... Diese japanischen Methoden waren schuld daran, daß der jetzige chinesisch-japanische Krieg ausgebrochen ist...“

Das wäre die Zwickmühle, in welche die fernöstliche Frage, von außen gesehen, hineingeraten ist.

S. 69/93: Tschiang Kai-schek. S. 69: „Es sind nicht nur Ideen wie Nationalismus, Freiheit und Unabhängigkeit, die China gegenwärtig zusammenhalten, sondern es ist vor allem eine Persönlichkeit: Tschiang Kai-schek. Alle, die heute aus Westchina an die Küste kommen, stehen unter dem Eindruck seiner mächtigen Führergestalt und bestätigen die Auffassung, daß der Verlauf dieses Krieges, seine Beendigung oder sein weiterer Fortgang, hauptsächlich von dem Willen dieses einen Mannes abhängen ...“ S. 71: „Tschiang

Kai-schek steht allein inmitten eines nicht an Ordnung gewöhnten Volkes, bunt zusammengewürfelter Armeen, einer als bestechlich verschrieenen Beamtschaft und dunkelhafter Generäle ...“

Diese Charakterisierung könnte stimmen. Tschiang ist — unter Chinesen, etwas sehr seltenes — Feldherr, Staatsmann, Mann der Ordnung im Kleinsten und Denker zugleich, aber hinter ihnen steht keine preußisch-deutsche Kampftradition, kein militärisch diszipliniertes Volk. Das ganz Neue an seiner Erscheinung, für China wenigstens, ist die Offiziersqualität des Mannes. Er war ein „rauflustiger“ Junge (S. 75), lief aus der Lehre fort und setzte seinen Willen durch, Offizier werden zu wollen, obgleich das damals in China keine Ehre war. Verf. schildert den Lebensgang des neuen Führers, — die Rückschläge 1927, die Kämpfe mit den Diadochen, sein Nachgeben und seine Versöhnlichkeit, ohne daß er je die große Linie seines Wollens „alles für China“ verließ.

S. 93/108: Einigkeit der Provinzen. S. 101: „Obwohl alle Provinzen heute geschlossen hinter Tschiang Kai-schek stehen, ist die Stimmung in den einzelnen Gebieten recht verschieden. Stark ausgeprägt ist der Nationalismus in Mittelchina, soweit es noch nicht von den Japanern besetzt ist ...“

Können die Japaner bis dorthin vordringen?

S. 129/142: Dschung-king die Kriegshauptstadt. Am Yangtse gelegen, in ewigem Nebeldunst, der aus den Flüssen aufsteigt. S. 131: „Ärmliche, grau oder gar schwarz angestrichene Häuser, die jedweden baulichen Ehrgeiz oder Stil vermissen lassen, enge, unsaubere Gassen ... Jetzt spürt man es deutlich, daß dieser alte Handelsplatz in Umbildung begriffen und daß ein neuer Geist hier eingezogen ist.“ Neubauten „verstreut und aufgelockert, aus Luftschutzgründen“ in der weiteren Umgebung.

S. 144: „Es ist dem Marschall gelungen, innerhalb von fünfzehn Jahren aus einem riesigen Söldnerhaufen die Anfänge einer modernen Armee zu schaffen ...“

S. 155: „Tschiangs eigene Truppen bilden den Kern der Armee ...“

S. 157: „Die neuen Truppen wurden nicht mehr auf irgendeinen Provinzgeneral oder Gouverneur vereidigt, sondern auf Tschiang Kai-schek.“

S. 174/208: Der Raum als Waffe. S. 174: „In doppelter Hinsicht haben die Chinesen ihren weiten Raum als Waffe benutzt. Durch immer weiteres Zurückweichen konnten sie einmal ihre Armeen vor vernichtenden Schlägen retten, und gleichzeitig vermochten sie die Besetzung der eroberten Gebiete für die Japaner außerordentlich zu erschweren, indem sie hinter den japanischen Linien Truppen und Freischärler zurückließen.“ Es wird dann der Verlauf der Kämpfe ab Juli 1937 geschildert. Der Nankau-Paß wurde schlecht verteidigt und fiel im August 1937. Beim ersten Zusammenstoß mit der Roten Armee (Kommunisten) in Schansi hingegen mußten die Japaner „unter schweren

Verlusten zurückweichen. Das war Ende September 1937 . . . „Sehr viel weiter sind sie an dieser Front bis heute (1940) nicht gekommen, obgleich es heißt: „Infolge des Versagens der Schansi-, Szetschuan- und Schensitruppen . . . konnte die Provinz im ersten Kriegswinter von den Japanern ziemlich rasch überannt werden.“ S. 179: „Nur bei Schanghai ist es den Chinesen gelungen, die Japaner im Stellungskrieg drei Monate lang aufzuhalten.“ S. 181: Nanking, die „Hauptstadt“ fiel am 13. Dezember nach geringem Widerstand. Chinas beste Armee war geschlagen und in die Flucht getrieben . . . Aber es geschah nichts. Die Japaner trafen keinerlei Anstalten, um von Nanking aus weiter vorzudringen . . .“ Die Japaner rückten dann vom Norden her vor. S. 184: „Südschou, der Knotenpunkt der Lunghai- und der Tientsin-Pukou-Bahn, fiel am 19. Mai 1938. Von da wollten die Japaner an der Lunghai-Bahn nach Westen vordringen, um Dschengschou mit der Peking- und Hankaubahn zu erreichen, jedoch S. 185: „Anfang Juni wurden die Pläne des japanischen Generalstabes durch die von den Chinesen herbeigeführten Dammbürche des Gelben Flusses zunichte gemacht.“ S. 188: „Der Marsch auf Hankau, dem die Chinesen heldenhaften Widerstand entgegen gesetzt haben, begann Ende Juli mit der überraschenden Landung von japanischen Truppen in Anking auf dem Nordufer“ des Yangtsekiang. Hankau fiel. „Am Nachmittag des 25. Oktober rückten die ersten japanischen Truppen ein.“ Ganz im Süden dann (S. 189): „Kanton ist vier Tage früher als Hankau — am 21. Oktober 1938 — gefallen. Die Gründe . . . sind noch nicht klar an den Tag gekommen.“ S. 191: „Seit dem Fall Hankaus und Kantons haben keine größeren Kriegshandlungen mehr stattgefunden.“ Offensiven in Hupeh, Hunan, Kiangsi, Schansi, der Inneren Mongolei zeitigten keine ausschlaggebenden Erfolge. S. 192: „Auch bei dem Angriff, den die Japaner im November 1939 in Südhina unternahmen, sind sie nach anfänglichem Zurückweichen der Chinesen auf erbitterten Widerstand gestoßen. Die Stadt Nanning in der Provinz Kuangsi wurde zwar innerhalb von zehn Tagen erobert, aber es gelang den Japanern nicht, viel weiter vorzudringen.“

Das ist ungefähr der Stand auch noch heute, vor dem Herbst 1940. Die Verf. geht dann noch auf die Unkenntnis der Chinesen in militärischen Dingen ein. Die rote Armee an der mongolischen Grenze schildert sie als ärmlich, aber dem Geiste nach vorbildlich.

Interessant ist die Frage der Freischärler. S. 199: „Es befinden sich darunter Truppenteile aller Gattungen, von den Zentraldivisionen bis zu den Provinztruppen, örtliche Bürgerwehren, Bauernschaften und sogar frühere Räuberbanden. „Das war allerdings immer so, der nicht bezahlte Soldat wurde leicht zum Räuber, und der Räuber konnte, — wie auch jetzt wieder — immer wieder leicht zum Soldaten werden, sobald er wieder bezahlt wurde, zum mindesten zum Freischärler.“

S. 208/223: Umzug ins Innere. „Es war ein gewaltiger Umzug, der im Herbst 1937 begann. Galt es doch, nicht nur die Hauptstadt zu verlegen, sondern auch alle wertvollen und wichtigen Einrichtungen aus den vom Feinde bedrohten Gebieten nach dem Westen zu schaffen . . .“ Ämter, Hochschulen, Fabriken soweit

möglich, Facharbeiter, alles zog ab, im übrigen wurde rücksichtslos alles zerstört, was den Japanern von Nutzen hätte sein können. S. 215: „Der lebendige und unternehmungslustige Teil der chinesischen Bildungsschicht befindet sich heute im Westen . . . Die frühere deutsche Tungdsi-Universität aus Schanghai hat sogar dreimal ihren Sitz gewechselt, bis sie in Kunming, der Hauptstadt der Provinz Yünnan, schließlich endgültig untergekommen ist . . .“ S. 221: „Die große chinesische Odyssee ist fürs erste beendet. An den Fronten haben seit Monaten keine einschneidenden Veränderungen mehr stattgefunden . . .“

S. 223/248: Neue Eisenbahnen und Straßen. Drei Wege standen der Nationalregierung zu Anfang 1940 noch offen, der nach Sowjetrußland, der über die Yünnanbahn nach Französisch-Indochina und der nach Birma. Außerdem wurden die Provinzen unter sich durch neue Wege verbunden.

S. 224: „Bis zum Falle Hankaus und Kantons ist die Kanton-Hankau-Bahn die wichtigste Verkehrslinie gewesen . . .“ S. 227: „Im zweiten Kriegswinter und in der ersten Hälfte des Jahres 1939 haben die südchinesischen Hafenstädte, besonders Swatou, Wenschou, Fudschou und Ningpo, noch eine beträchtliche Rolle gespielt . . .“ S. 228: „Bei der Durchfuhr durch Indochina kann es sich . . . nur um beschränkte Mengen handeln . . . Die Bahn ist schmalspurig, befördert normalerweise nur 5000 Tonnen im Monat . . .“ S. 234: „Über die Birma-Straße, mit deren Bau erst im Dezember 1937 begonnen wurde, konnten schon Ende 1938, also ein Jahr später, die ersten Kraftwagen nach Kunming fahren . . . Nach Sowjetrußland führt eine Straße über Landschou, die Hauptstadt der Provinz Kansu, und Urumtschi, die Hauptstadt Ostturkestans . . . Die Hauptschwierigkeit dieses Verbindungsweges liegt in seiner großen Länge. Von der russischen Turksib-Bahn bis Sian sind über dreitausend Kilometer zu überwinden.“

Die Verbindungen mit der Außenwelt sind also für Dschung-king ungünstig, seit Juni 1940 steht Französisch-Indochina nicht mehr offen, im Juli/August 1940 wurden die letzten Häfen, vornehmlich Ningpo blockiert.

S. 248/272. Die ersten Fabriken. S. 251: „Bei einer Siebung von Zahlen bleibt deshalb vorläufig nur wenig übrig. Von einer ‚gewaltigen Industrialisierung des Westens‘ kann nicht die Rede sein.“ Man will vor allem die Rüstungsindustrie fördern, die dazu nötigen Rohstoffquellen entwickeln und den Außenhandel möglichst fördern, der Devisen wegen.

S. 272/302: Widerstandsgeist durch Volksaufklärung. Hier wird über die alte klassische Erziehung, die Umschulung, Erziehung der Massen gesprochen.

S. 279: „Im Jahre 1920 wurde dann die große Neuerung eingeführt, für die Hu Schi und sein Kreis gekämpft hatte: die Umgangssprache wurde in den Volksschulen zur Schriftsprache bestimmt . . .“ S. 286: „In Westchina gibt es heute mindestens zwanzig Uni-

versitäten, von denen fünfzehn aus den besetzten Gebieten übersiedelt sind.“

Es wird dann Inlands- und Auslandspropaganda geschildert, die Freischaren aufklärung, erstere durch Wanderredner, Theaterstücke usf.

Mit den übrigen Abschnitten des Buches wollen wir uns nicht näher befassen, da hier vielfach in anderer Gruppierung das wiederholt wird, was in früheren Abschnitten gesagt wurde. Diese restlichen neun der insgesamt 23 Abschnitte betreffen:

Ostchina im Krieg. Die japanfreundlichen Regierungen. Sie sitzen in Peking und Nanking, ihr Machtbereich geht nicht weit über die Großstädte hinaus, da die Freischaren selbst in Hopeh und Schantung noch tätig sind und die Bauern streiken oder unwillig arbeiten und noch auf Dschung-king hören. Freischaren auf versengter Erde. Sie beherrschen noch weite Gebiete; der Bauer liebt sie nicht immer, aber den Japaner noch weniger. Aufbau auf Trümmern. Vorläufig hat die von Japan eingerichtete „Nordchina-Entwicklungsgesellschaft“ (1938) wenig erreicht, ebenso die „Mittelchina-Entwicklungsgesellschaft“.

S. 374: „In Mittelchina ist die Lage aus den gleichen Gründen, den wirren politischen Verhältnissen und dem Widerstand der Bevölkerung ebenso schwierig“, nämlich wie in Nordchina. „Im großen und ganzen beherrschen die Japaner hier nur den Yangtsestrom und die Eisenbahnen.“ S. 375: „Die Übernahme der chinesischen Betriebe durch die Japaner hat in China viel böses Blut gemacht . . .“

Land ohne Schulen. Das gilt von dem besetzten Gebiet, wo die Volksschulen vielfach eingingen.

S. 379: „Das Erziehungswesen, das fast gänzlich zerschlagen wurde, liegt immer noch darnieder.“ S. 388: „Das Erziehungswesen wird erst dann aufblühen können, wenn sich die politischen Verhältnisse einigermaßen entwirrt haben.“

Leider, denn es ist soviel eingerissen worden, daß es langer und harter Arbeit bedürfen wird, um das Schulwesen wieder auf den Stand zu bringen, den es gerade im Norden nach fast zwanzig Jahren mühseliger Anstrengung erreicht hatte.

Wang Ching-wei's [Wang Dsing-we] Friedensbewegung. Diese hatten wir in Verbindung mit „Neue Ordnung in Asien“ bereits besprochen. Das Durchdringen der Friedensbewegung wird dadurch erschwert, daß Die Voraussetzungen der Gegen-

regierung keine solche „ideeller Art“ (Sun Yat-sen's Lehren) von Anfang an in sich schlossen. Das Nachgeben der Japaner in diesem Punkte ab 1939 genügte aber nicht, weil sich die Forderungen der Japaner nicht mit dem Volksempfinden der Chinesen vertrugen. Hinter den Gegenregierungen in Nanking und Peking steht zwar die japanische Macht, sonst aber nur wenige Politiker und kein bedeutender militärischer Führer, was die Verfasserin noch nicht erwähnt. Vereinigung oder Spaltung? Vorläufig ist China in sich kaum gespalten. Der Kampf gegen die fremden Rechte, das sind Exterritorialität, Konzessionen, Siedlungen und was damit verbunden ist, war einer der Hauptprogrammpunkte der Guomindang im Kampf gegen die demokratischen Regierungen. Er kam, wie die Verfasserin richtig betont (S. 456), „zu einem jähen Ende, als die Japaner in der Mandschurei vorgingen“ (September 1931). Und Chinas Erneuerung! S. 480: „Eins aber ist sicher: so schrecklich dieser Krieg auch sein mag, umsonst ist er dennoch nicht ausgefochten worden. China und Japan werden durch die Erfahrungen, die sie dabei sammelten, einen Schritt vorwärts kommen.“

Das Buch ist ein totales Gegenwartsbuch, aber das Gesehene ist mit zartem Verständnis aufgenommen worden. Man tut auch gut daran, bei einem solchen Buch, bei dem das verbindend Gedankliche in den Hintergrund tritt, sich die Bilder genau zu beschauen: Bauern, chinesische und japanische Soldaten, Flüchtlinge auf dem Marsch, die Sandsäcke auf den besetzten Bahnhöfen usf.

Friedrich Otte.

Daisetz Teitaro Suzuki: Die Große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Geleitwort von Dr. C. G. Jung, Zürich. Einzig berechtigte Bearbeitung nach dem englischen Originaltext „An Introduction to Zen-Buddhism“ von Professor Dr. Heinrich Zimmer. Mit zehn Bildern vom Rinderhirten. Leipzig, Curt Weller & Co.-Verlag 1939. 188 SS. in klein 8°.

Das vorliegende Buch enthält den doppelten Versuch einer Deutung der begrifflich kaum zu erfassenden Erfahrung des Zen (chinesisch: *tschan*⁵). Es ist die Deutung des

Verfassers aus dem Aspekt einer voraussetzungslosen Lebensschau und die kaum weniger umfassende Deutung von Dr. C. G. Jung in seiner Einführung aus dem Blickpunkt der Bewußtseinspsychologie.

Jung als Arzt hat seit langem die Notwendigkeit erkannt, den Menschen der westlichen Kulturländer aus der Verengung seines Bewußtseins in das Licht einer totalen Lebensschau zurückzuführen. Er sah in den durch Jahrtausende geformten Seelenpraktiken des Ostens das Beispiel eines solchen Weges. Es ist sein Bemühen, durch die Texte östlicher Mystik, deren Herausgabe und Kommentierung er besorgte, zu einzigartigen Manifestationen der für uns so schwer zugänglichen Gedankenwelt des Ostens eine Brücke zu schlagen.

In seinem Geleitwort zu dem Buch Suzuki's versucht er den zentralen Erlebnisakt des Zen, das *Satori* (chin.: *wu*⁶: Begreifen), in das Licht eines erfahrbaren Bewußtseinsaktes zu rücken. Wenn in der Zen-Philosophie die Vernichtung des Intellekts durch die Übungen des *Kōan*, chin.: *gung-an*⁷, Voraussetzung für die erstrebte Bewußtseinsänderung ist, so wird damit der Intellekt als Realität gesetzt, denn der Intellekt formt das Bewußtsein. Erst auf Grund einer vorhandenen Differenzierung des Bewußtseins aber kann die Gegenrichtung, die Rückführung von Bewußtseinsinhalten in das Unbewußte, als ein Akt seelischer Befreiung einsetzen. Und als einen solchen Prozeß faßt Jung die Schule des *Kōan*. Durch die Überführung der frei werdenden Bewußtseinsenergien entsteht die Spannung, die den elementaren Durchbruch der unbewußten Inhalte ermöglicht, entsteht *Satori*. *Satori* ist nach Jung als therapeutisches Ergebnis ein Ganzheitserlebnis, weil das Unbewußte in diesem Durchbruch dem Bewußtsein die ergänzenden Elemente zuführt, deren es zur Totalschau des Lebens bedarf.

Jung weist auf die wenigen Ansätze hin, die im europäischen Geistesleben auf ähnliche Erlebnisformen gerichtet sind. Außer bei den nordischen Mystikern findet er sie nur im Faust und bei Zarathustra. Er erkennt, daß das Bedürfnis, aus der Enge einer unvollkommenen Bewußtseinschicht herauszukommen, religiöser Disposition entspringt und keinem intellektuellen Bedürfnis; und

so konnte dieser Aufbruch in das Absolute in Europa bisher nicht erfolgen.

Suzuki hat in seinem Buch versucht, die Lebenseinstellung, die durch die Erfahrung des Zen vermittelt wird, wie in konzentrischen Kreisen aufzubauen, von der Peripherie zum Mittelpunkt vorzudringen; und der Mittelpunkt ist das *Satori*. Jedes Kapitel stellt das Zen in einem Sonderaspekt heraus, und in jedem klingt zugleich das ungeteilte, aller Analyse spottende Geheimnis des Zen in seiner Ganzheit an.

Zen in seiner allgemeinsten Zugehörigkeit ist als Manifestation östlichen Geistes a priori eine Form der Mystik. Suzuki ordnet sie in seinem Vorwort aber als solche nicht einer der von ihm angeführten mystischen Lehren ein und setzt sie in keiner Weise gegen diese ihrem Inhalt nach ab. Er beschreibt sie nur und sagt, „daß in dem Wirken des östlichen Geistes etwas Ruhiges, Stilles, Schweigendes und Unzerstörbares ist, ein ständiger Blick in die Ewigkeit. . . . Es ist das Schweigen des ewigen Abgrundes, in welchem alle Gegensätze und Bedingungen begraben sind“ (S. 48). Der Unterschied der Zen-Mystik zu anderen Formen liegt in der Methode, wie das Erlebnis vermittelt wird. Sie ist nicht lebensfern und spekulativ wie die indische, sie erwartet nicht, wie die nordische, das Erlebnis isoliert als Einbruch der Gnade Gottes. „Sie ist unmittelbar, praktisch und erstaunlich schlicht“ (S. 49). Weil sie in lebendigem Kontakt mit dem Leben steht, konnte und wollte sie ihre Ergebnisse nicht der Eingebung überlassen, sondern durch ein einzigartiges System von Übungen zu ihrem zentralen Erlebnis hinführen.

In den folgenden fünf Kapiteln entwickelt Suzuki die geistigen Voraussetzungen, auf denen die Erfahrung des Zen aufgebaut ist. Das 1. Kapitel zeigt, inwiefern die Zen-Philosophie als buddhistische Sekte gegenüber ihrer historischen Grundlage einen Akt der Negation darstellt. Als Philosophie gründet sie sich auf kein System der Logik oder Analyse, als buddhistische Schule verwirft sie die heiligen Texte, als Religion rechnet sie weder mit einer Gottesvorstellung noch leugnet sie eine solche. Als Meditationschule verwirft sie alle üblichen Gegenstände der Meditation. Das buddhistische *Dhyāna*, das im allgemeinen als die grundlegende

Funktion des Zen angesehen wird und z. B. bei Ōhasama als identisch mit dem Begriff des Zen hingestellt wird (Zen, der lebendige Buddhismus in Japan, Stuttgart 1925, S. 5), erklärt Suzuki als einen für das Meditieren im Zen unzureichenden Begriff. Im Dhyāna wird über einen Gegenstand meditiert, im Zen ist nach Suzuki der eigene Geist Objekt der Betrachtung. Darum ist die Zen-Meditation undualistisch. Wir sollen im Zen „mit den innersten Kräften unseres Wesens in Fühlung kommen“, sagt Suzuki (S. 60). Es will die hüllenlose Natur unseres Seins wecken, die mit der Einfalt einer Blüte und der Unendlichkeit des Alls eins ist.

„Ist Zen nihilistisch?“, „Zen unlogisch?“ sind die Thesen, mit denen der Verfasser in den folgenden Abschnitten den Eindruck charakterisiert, den ein am äußeren Eindruck orientierter Beobachter haben muß. In Enō (chin. Hui-neng⁸), dem sechsten Patriarchen in China, sieht Suzuki den eigentlichen Begründer des Zen und in dem von ihm aufgestellten Vers das Beispiel nihilistischer Haltung gegenüber den buddhistischen Grundlehren:

Bodhi ist nicht wie ein Baum;
Nirgends strahlt der Glanz des Spiegels:
Da nichts von Anfang an besteht,
Wo sollte sich Staub sammeln? (S. 66.)

In denselben Zusammenhang stellt der Verfasser ein Zitat aus dem Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra, das den Gedanken der Leerheit ausdrückt und täglich mehrere Male im Zen-Kloster rezitiert wird: „Daher ist in dieser Leerheit . . . weder Wissen noch Nichtwissen, noch Aufhebung des Nichtwissens . . . Da ist weder Verfall noch Tod; auch nicht die vier Wahrheiten . . . Da ist weder ein Wissen vom Nirvāna noch ein Erreichen des Nirvāna, noch ein Nichterreichen. Daher weilt ein Mensch, der die Vollkommenheit der Erkenntnis . . . erreicht hat, ungehindert im Vollbewußtsein“ (S. 69f.).

Die Zen-Lehrer wollen damit, daß sie sowohl These wie Antithese verneinen, die eingefahrenen Bahnen des Bewußtseins ausschalten. Sie wollen die Verengung und einseitige Festlegung der Begriffe aufheben und zu der ungehinderten Schau des „Vollbewußtseins“ vordringen, einer über die engen Grenzen des Tagesbewußtseins hinaus intuitiv erweiterten Schau. Darum kann

Zen nicht erklärt und gelehrt werden, denn Zen ist keine Aufnahme von Wissen, sondern ein Zustand der Seele.

„Wenn ich über die Brücke schreite, siehe, so fließt nicht das Wasser, sondern die Brücke“ (S. 80), ist der Schluß der berühmten Gāthā von Jenye (chin.: Schan-hui⁹), der die Umkehrung des logischen Weltbildes zeigt. So könnte ein Kind den Vorgang sehen, das noch ohne eingelernte Kategorien lebt, die Welt neu erlebt. Das rationale Weltbild, auf das wir verpflichtet sind, und das Leben, wie es unser Empfinden anspricht, decken sich nicht mehr und können uns nicht mehr unmittelbar beglücken. Wir beabsichtigen nach dem Gesetz der Logik zu leben, aber wir reagieren psychologisch.

„Zen, Bejahung im höheren Sinn“ und „Zen als lebendige Erfahrung“ versuchen den Leser einzuführen in die, dem unmittelbaren Lebensstrom zugewandte Haltung des Zen. Suzuki zeigt die Methode der Zen-Meister, den Gegensatz von Ja und Nein durch eine andere, unabhängige Form der Aussage zusammenfließen zu lassen: „Nenne dies nicht einen Krug, aber sage mir, was es ist!“ (S. 98.) Wer darauf wie der Schüler des Hyakujo den Krug einfach hinstellt und fortgeht, braucht jedoch nach Suzuki nicht gleich ihm sich als ein Kenner des Zen zu erweisen. Suzuki sagt dazu: „das Leben ist eine Tatsache, es bedarf weder einer Erklärung noch einer Bestätigung“ (S. 98). Es ist die Methode der Zen-Meister, den Schüler in das ausweglose Dilemma, in das uns das Schicksal stürzt, durch ihre Aussprüche oder ihr Verhalten künstlich hineinzuwerfen. Wer der Haltung des Zen zugänglich ist, wird mit der ihm eigensten Reaktion antworten, unabhängig von allen vorhandenen Formulierungen.

„Schon indem man es ausspricht, verfehlt man das Ziel“ (S. 105), dies Wort Nangaku's (chin.: Nan-yüe¹⁰) leuchtet durch Suzukis Buch immer wieder als die Quintessenz der Zen-Übung hindurch. Weil das Zen-Erlebnis unaussprechlich ist, weil es von Worten weder abhängig noch unabhängig ist, darum kann Zen nicht erläutert und definiert, sondern nur gelebt werden. Es liegt im einfachsten Lebensvorgang eingeschlossen. Suzuki gibt das Beispiel von einem jungen Mönch, der den Meister bat

im Zen unterrichtet zu werden. Jōshu antwortete: „Hast du heute noch nicht gefrühstückt?“, „Ja“, „dann wasch deine Schalen!“ (S. 114).

Suzuki verwarft in diesem Abschnitt Zen gegen eine Verwechslung mit dem Pantheismus, welcher Gott mit dem sichtbaren Universum gleichsetzt. Er zitiert Daiju aus dem 8. Jahrhundert): „Das, was alle Dinge hervorbringt, wird Dharma — Natur oder Dharmakāya — genannt, . . . (darunter) ist der Geist alles Seins zu verstehen. . . . Die Betörten verstehen nicht, daß Dharmakāya, in sich formlos, je nach den Bedingungen individuelle Formen annimmt“ (S. 112). Dasselbe zeigt in handgreiflichster Weise die Erzählung von Sekkyo, der einen Schüler fragte, „kannst Du den leeren Raum festhalten?“. Der Mönch streckte seinen Arm aus und griff in den leeren Raum. Sekkyo sagte: „Aber Du hast doch trotzdem nichts in der Hand“, und er ergriff geradewegs die Nase des Mönchs und zog sie heftig: „Das ist der Weg, ein Stück leeren Raums gut in der Hand zu halten“ (S. 117).

Das große Erlebnis, auf das alle scheinbar unerklärlichen Aussprüche der Zen-Meister hinzielen, ist, den Durchbruch des Satori im Schüler anzubahnen oder zu beschleunigen. Der Verfasser zeigt an einigen Beispielen, daß Satori ein unerklärlich persönliches Geschehen ist, dessen Inhalt nicht bestimmt werden kann, da er für jeden Menschen ein anderer ist, ihm auf anderem Wege zustößt. „Wenn Du z. B. hungrig oder durstig bist, so würde es Dir nicht den Magen füllen, wenn ich esse oder trinke, Du selbst mußt essen oder trinken“ (S. 126). In 6 Punkten faßt Suzuki diese Erfahrung des Satori zusammen, die eintritt, wenn die Grundtätigkeit des Geistes, begrifflich zu zergliedern, aufgehört hat. Er charakterisiert diesen Vorgang, der mit der Gewalt einer geistigen Katastrophe hereinbricht, als eine Art innerer Wahrnehmung, als das „Empfindungsvermögen der wahren Wirklichkeit selbst“ und sagt, daß er keine andere Aufgabe hat, als in das wahre Selbst zurückzuführen.

Für die heutige lebendige Zen-Lehre ist der Begriff des Kōan von fast derselben zentralen Wichtigkeit wie das Erlebnis des Satori. Von diesem Begriff aus wird hier vor allem auch die Abgrenzung des Zen im

engeren Sinne gegen das *Zazen* (chin.: *dsotschan*¹¹) oder Dhyāna im weiteren Sinne verständlich. Es wurde ja bereits darauf hingewiesen, daß Suzuki die Gleichsetzung von Zen und Dhyāna ablehnt. Durch die Verbindung mit dem Kōan bekommt die Versenkung im Zen ihr eigentümliches Gepräge. Vielleicht kann man nach Suzuki die Rolle des Kōan in der Zen-Meditation mit dem Begriff des Samādhi im Dhyāna in Parallele stellen. Samādhi wird nach Prof. A. M. Pozdnëv (Zeitschr. f. Buddhismus, 7. Jahrg., S. 394) charakterisiert als „das unwandelbar feste Haften des Gedankens an irgendeinem Objekt oder ein in sich selbst konzentrierter Zustand des Geistes“. Dies ist nicht das Ziel der Vertiefung im Zen. So sagt der alte Diener des Meisters Sekiso zu dessen Schüler: „Für das Verfallen in Trance hast Du ein wunderbares Beispiel gegeben, aber ebenso sicher ist, daß Du den alten Meister nicht im geringsten verstanden hast“ (S. 160). Das Endziel der Betrachtung im Zen ist die Ablösung des Satori, der Weg ist das Kōan.

Daß Suzuki die Erklärung des Kōan „nach“ dem Satori setzt, wird aus seiner Darstellung der historischen Entwicklung des Kōan verständlich. In der ursprünglichen Zen-Lehre war die Verwendung des Kōan in der heutigen Form nicht bekannt. Suzuki erklärt diese Entwicklung des Kōan aus einem Bedürfnis der späteren Zeit, die nicht mehr so lebensunmittelbar wie die alte durch ein schöpferisches Abbild echten Erlebens auf den Weg zur Erkenntnis geführt werden mußte.

Suzuki verzichtet in seinem Buch auf die detaillierte Erklärung irgendeines Kōan wie dies z. B. bei Ōhasama-Faust geschieht. Das Buch Suzukis stellt die geistigen Grundlagen des Zen mit meisterhafter Feinheit und Behutsamkeit heraus, ohne die Absicht, sein Übungssystem dem Laien zugänglich zu machen.

Die Darstellung der äußeren Lebensform der Mönche, die Suzuki in seinem Schlußkapitel bringt, ist außerordentlich aufschlußreich für das Gesamtverständnis der Zen-Methode. Er zeigt, wie die schlichte Ergriffung des praktischen Lebens in der Herauskristallisierung der geistigen Neugeburt mitschwingt.

Es wird sodann die Bedeutung von Sesshin und Sanzen im Zendō (chin.: *tshan-tang*¹²), der Meditationshalle der Mönche, erklärt. Der Verfasser zeigt wie Sanzen, die Unterredung des Mönchs mit seinem Meister innerhalb der mit Sesshin bezeichneten periodischen Meditationszeit, nicht immer nur die Form eines Gespräches hat. Der Zen-Meister verwendet gelegentlich Methoden, die durch außerordentlich handgreifliches Verhalten den Schüler völlig aus der Stagnation eines reinen Denkprozesses herauszureißen beabsichtigen.

„Das langsame Reifen des heiligen Leibes“ und „Geheime Tugend“ bezeichnen die innere Haltung des Mönches, der die Wandlungen, die er im Zendō erfuhr, mitten im Strom des pulsierenden Lebens nunmehr beweisen und vertiefen soll. Diesen gesamten Vorgang versinnbildlicht gleichfalls eine Bildfolge, die Suzuki seinem Buche einfügt. Sie wird einem Zen-Meister der Sung-Dynastie, Kaku-an Shi-en, zugeschrieben.

Die sprachliche Form des Buches ist seiner Eigenart vollendet angepaßt. Der Schöpfer der deutschen Übertragung, Prof. Heinrich Zimmer, ist Deuter und Vermittler östlicher Gleichnisse und Märchen.

Annie Zimmermann.

Tao Chün¹³: Die Lehre von der Befreiung. Der Weg des Buddha Gotama. Abt. I: Das Problem und die Arbeit. Abt. II: Freiheit und Freiheit des Denkens. Abt. III: Freiheit des Denkens. Abt. IV: Das enge Haus — Die weite Reise — Das nahe Ziel. Berlin, Der Neue Geist Verlag, o. J. [1939]. 204 SS. in 8°. Preis in Leinen gebunden RM. 2.—.

Ein Lehrer des Buddhismus in Europa muß, wenn er sich nicht an ein religionsphilosophisch geschultes Publikum wendet, von gänzlich anderen Voraussetzungen ausgehen als ein Mönch, der in einem der Ursprungsländer des Buddhismus predigt. Er spricht seinen Gläubigen von Problemen, die in ihrem Denkbereich bisher kaum vorkamen. Er lehrt die Notwendigkeit eines Auswegs aus Zusammenhängen, die ihnen bisher glaubwürdig und legitimiert erschienen.

Der Mönch Tao Chün¹³ ist der Leiter und Begründer einer buddhistischen Ge-

meinde in Potsdam. Tao Chün unternimmt es, seine Anhänger nicht nur in Schriften und Reden zu einer neuen Lebenseinstellung zu führen, sondern er organisiert vielleicht nach angelsächsischem Vorbild buddhistische Ferienlager, Arbeitsgemeinschaften, Weekend-Zusammenkünfte, bei denen die Gläubigen das Erleben buddhistischer Heilslehre in der Gemeinschaft und im direkten Kontakt mit dem „bhikkhu“ finden.

Eine größere Zusammenfassung seiner Lehre stellt obiges Buch dar: Die Große Befreiung. Es handelt sich darin nicht um eine im systematischen Aufbau gegebene Darstellung der von ihm verkündeten Lehre, sondern um eine lose Zusammenfassung von Vorträgen, Darstellungen und Schülerberichten. Außerdem sind Übersetzungen aus dem Pāli von Dr. Kurt Schmidt eingefügt, die aber meistens nur in loser Beziehung zu dem übrigen Text stehen.

Der Verfasser will in seinem Buche im wesentlichen die Grundlehre des Buddhismus vermitteln. Er tut dies in Form von Thesen, die in verschiedenen Variationen wiederholt und unter den verschiedensten Gesichtspunkten immer wiedergefunden werden. Bezeichnend für die oben erwähnte Voraussetzung seiner Arbeit in Bezug auf sein Publikum ist die Frageform seiner Sätze innerhalb des ersten Großabschnittes. Sogar das Kapitel: Grundsätzliches in der Buddha-lehre ist in der Frageform gehalten.

Die Gesetzmäßigkeit des Werdens und Vergehens und die darin wirkenden Elemente soll der Schüler als das tragende Prinzip seiner Körperexistenz erkennen. Als solche werden vor allem genannt: die Elemente der Lebenskraft: Wille, Kraft, Denken, Vernunft — die 5 „Sinneshaufen“ (auch „Greifhaufen“ genannt) — die 4 „großen Gebilde“: das Feste, das Flüssige, das Hitzige und das Luftförmige. Dabei werden schwierige buddhistische Vorstellungen und Übungen wie nirvāṇa und dhyāna (dort in Pāli: nibbāna und jhāna) wie feststehende, normale Erlebnisse behandelt.

Die Frage, wie weit Tao Chün seine Anhänger wirklich befähigt, aus dem von ihm aufgezeigten Wirrsal des Lebens einen Ausweg zu finden, kann nach seiner Darstellung nicht restlos befriedigend beantwortet werden.

Annie Zimmermann.

Erich Wilberg: Landschaften und Antlitze. Peking (China) 1939. 97 SS. in 8^o (zum Teil nur einseitig bedruckt; Blockbuch auf China-Papier, hergestellt in der Pappelinsel-Werkstatt, Peking). In Pappband.

Erich Wilberg bietet einen Band Lyrik als Blockbuch auf Chinapapier gedruckt. Dieses östliche Gewand, ähnlich schon von Klambund für seine chinesischen Nachdichtungen gewählt, soll hier wohl gleich den Rahmen anzeigen, innerhalb dessen die Gedichte entstanden: China und Korea. Entsprechend dem Titel, gibt er Landschaftsbilder, die sich fast immer in der Grenze des Gegebenen der Erscheinung halten. Er nimmt die schlichten Elemente des jahreszeitlichen Ablaufs im „Dreiklang“; es sind hier die „Erfüllten Früchte“, der „Beeren Blut“, „Pilze im Gewand des Todes“. In der „Kleinen Wolke“ gelang es ihm, die zarte Anspruchslosigkeit des Themas in vollendeten Einklang mit der Sprache zu bringen. Er findet gut die leichte ansprechende Form für die unreflektierte Anschauung, so in den Antlitzen, besonders in den Gedichten „An die Tochter Koreas“ (überschrieben).

Zu einer symbolhaften Sinngebung sind die Gedichte nicht durchgedrungen. Die Verbindung des zeitlosen Sinnes mit der Erscheinungsform wirkt wie in der „Schöpfung“ oft noch etwas abrupt.

Häufig, wie in „Träumende“, trägt die Sprache in Rhythmus und Laut die innere Melodie des Themas und läßt die Frage nach dem Bedeutungszusammenhang zurücktreten. Es ist die leichte, anmutige Erlebnisform eines Europäers gegenüber dem Osten, europäische Lyrik im östlichen Gewand.

Annie Zimmermann.

Erich Schmitt und Lou Y¹⁴ (†): Einführung in das moderne Hochchinesisch. Ein Lehrbuch für den Unterrichtsgebrauch und das Selbststudium nebst chinesischem Zeichenheft. Shanghai, Verlag von Max Nößler & Co., G. m. b. H., 1939. IX. und 117 SS. in 8^o und Chinesisches Zeichenheft 36 SS. in 8^o. Preis in Leinen gebunden (Zeichenheft: broschiert) RM. 12.—

Der gesamte Stoff des vorliegenden Lehrbuchs zerfällt in 36 Lektionen und ist für drei Semester vorgesehen. Der Inhalt gliedert sich in drei Teile, und zwar behandelt der

erste die Grundregeln der Grammatik, Wörter des täglichen Gebrauchs und einfache einzelne Sätze, der zweite die Terminologie des täglichen Lebens, eingeteilt in folgende Themen: Besuche, Theater, Schulwesen, Wissenschaft usw., jedoch ist in den einzelnen Punkten sorgfältig darauf Bedacht genommen, daß nichts fehlt, was vom Standpunkt der heutigen chinesischen Allgemeinbildung wissenschaftlich erscheinen könnte. Der dritte Teil bietet ausgewählte Lektüre und Aufsätze von bekannten Schriftstellern der Gegenwart, die in schlichtem, natürlichem Hochchinesisch geschrieben sind.

Ein Überblick über das Lehrbuch läßt gleichzeitig klar werden, daß die Verfasser, von denen Dr. Lou Y bedauerlicherweise während seiner Rückreise von Hongkong ins Innere Chinas ein tragisches Geschick als Opfer eines Angriffs japanischer Kampfflieger ereilte, bei ihrer Arbeit eine von den sonst üblichen Methoden ganz abweichende Tendenz ins Auge gefaßt haben, nämlich den Sachinhalt des Buches möglichst den heutigen Verhältnissen des Neuen China anzupassen, und ihn nicht nach veraltetem Schema abrollen zu lassen. Darüber hinaus ist das Buch zu begrüßen, weil es dem Studierenden auch einen Teil der Sitten und Gebräuche, sowie die „Vielgestaltigkeit des regen geistigen Lebens des modernen China“ nahebringt, selbst wenn sie nur kurz erwähnt werden. Es ist eben nicht gut möglich, in diesen 36 Lektionen über alles zu sprechen, so daß es dem Dozenten überlassen bleiben muß, hier im Unterricht ergänzend und erklärend einzugreifen.

Sehr praktisch ist aber für den Lernenden das beigegebene chinesische Zeichenheft, weil es ihm die Möglichkeit an die Hand gibt, allein die chinesischen Schriftzeichen in der richtigen Reihenfolge der Striche zu üben, ohne dabei die Hilfe des Lehrers in Anspruch nehmen zu müssen.

Bezüglich anderer Meinungen über dies Lehrbuch sei auf verschiedene Besprechungen (wie z. B. in der „Ostasiatischen Rundschau“, 1939, SS. 437/438) verwiesen, doch bin ich der Ansicht, daß eine Neuauflage noch mancherlei Verbesserungen bringen könnte.

Yuvoon Chen.¹⁵