

BÜCHERBESPRECHUNGEN — REVIEWS OF BOOKS

ORBIS PICTUS. Weltkunstbücherei, herausgegeben von Paul Westheim (Verlag Ernst Wasmuth, A. G. Berlin) Band 16: Der primitive japanische Holzschnitt von Carl Einstein.

Der Herausgeber „ediert diese Holzschnitte als Laie, der seit langem ihrer sich ergötzte und darüber las, was Klügere ihm empfahlen“. Er schreibt „über diese Dinge mit dem Bewußtsein, die letzten abendländischen Reflexe eines vorläufig erloschenen Gestirns in reizvoll fälschender Spiegelung einzufangen; der fliehende Rand hüpfenden Spiegelbildes zeichnet am bequemsten sich heraus“. So gibt er in gestelzter Sprache ein farbenüberladenes Bild der gegenständlichen und gesellschaftlichen Welt des Ukiyoe, eine journalistisch effektvolle, fälschende Darstellung. Wer daran Freude hat, mag sich daran ergötzen, Einsicht in das Wesen wird er schwerlich erlangen. Die Vorlagen der Bilder stammen sämtlich aus der wunderbaren Sammlung der Frau Tony Straus-Negbauer, zwischen Unwichtigem ist eine Reihe sehr schöner Blätter abgebildet, nur geht auch hier leider die feinste Wirkung, die farbige, in Schwarz und Weiß gänzlich verloren, und es entsteht der Eindruck einer geistvollen und virtuellen, doch innerlich völlig leeren Plakatkunst. Ein Eindruck, der um so mehr irreführt, als gerade unter diesen frühen Blättern eine Reihe großartiger und in den Grenzen des Holzschnittes wahrhaft monumentaler Werke sich findet. Leider ist die anscheinend rein gegenständlich bestimmte Anordnung der Bilder gerade diese Werke auch nicht zu ihrem Recht kommen. Kurz: dieser Band verspricht viel und hält wenig, doch wird der Kenner für einzelne Abbildungen dankbar sein.

Otto Fischer.

J. B. M. MCGOVERN, Unter den Kopfsjägern auf Formosa. Strecker und Schröder, Stuttgart 1923. 122 S.

Der Drahtverhau, den die Japaner um die Bergstämme Formosas gezogen haben, ist mit 2000 Volt geladen und wird Jahr für Jahr enger, die Zeit, da die letzten Tayal, Bunum, Tsarisen verschwunden sein werden, ist

nicht mehr fern. Jeder Bericht über das unberührte Volkstum dieser Stämme ist willkommen, um so mehr, als bisher über sie nur sehr, sehr wenig bekannt ist. Das Beste sind die japanischen Berichte, die Davidson in seinem Formosa, Past and Present bringt, und die von O. Scheerer in den Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens übersetzten. Wenn man das streicht, was Mrs. McGovern aus Davidson entnommen hat, bleibt nicht sehr viel übrig. Das eilige Tempo, in dem sie ihre „trips“ zu den verschiedenen Stämmen gemacht hat, — aus ihrer feuilletonistischen Reiseschilderung ist kaum zu entnehmen, wo sie war —, ließ sie vieles übersehen oder falsch sehen. So ist es falsch, daß den formosanischen Pfeilen die Befiederung fehlt, — Tayal, Tsarisen, Ami, Paiwan, Bunum und Arisan haben radial befiederte Pfeile und sekundäre Spannung, wo die Befiederung fehlt, ist primäre Spannung, was für die Aufstellung von Kulturschichten auf der Insel wichtig ist. Natürlich sind die Eingeborenen Formosas nicht Kannibalen, aber es ist doch nicht ohne Bedeutung, daß die Ami das Fleisch der geschnittenen Köpfe essen. Die Beispiele ließen sich leicht vermehren. Immerhin findet sich doch auch manches bisher nicht Bekannte in dem Buch, dessen wertvollster Teil jedoch zweifellos seine guten Abbildungen sind.

Was der Ethnologe aber jetzt vor allem braucht, ist eine genaue Aufnahme der geistigen und materiellen Kultur der Primitivstämme Formosas und die endliche Erschließung der chinesischen Quellen, vor allem des Tai-wan-fu-chi.

Otto München-Helfen.

ERNST DIEZ. Einführung in die Kunst des Ostens, mit 73 Abbildungen, 160 Seiten Oktav, Avalun-Verlag, Wien-Hellerau, 1922.

Das Buch will eine knappe, für weitere Kreise lesbare Zusammenfassung der Ergebnisse der bedeutendsten Sonderforscher auf dem Gebiete der ost-asiatischen Kunst geben und ist deshalb als ein neuer Versuch, die gewaltige Kunst Ostasiens weiteren Kreisen zugänglich zu machen, warm zu begrüßen.

Wenn der Raum so beschränkt ist, wie in dem vorliegenden Buch, so ist es nicht ganz leicht, eine Einführung in die Kunst des Ostens, selbst wenn damit nur China und Japan gemeint sind, zu schreiben: die Gebiete sind zu groß und zu tief, um sich auf wenigen Seiten abtun zu lassen. Immerhin wird Diez durch die Fülle schöner Gedanken, die in seinem Buche zerstreut sind, manchem Befriedigung geben und den Wunsch bei vielen erwecken, sich intensiver mit der Kunst Ostasiens zu beschäftigen. Vielleicht ist es ein Vorteil, daß der Leser das Buch nicht mit voller Befriedigung aus der Hand legt, weil er nunmehr wünscht, sich nach den

anregenden Worten von Diez tiefer über die mannigfachen Gebiete unterrichten, unter denen vor allem die chinesische Malerei, diese menschlichste Kunst der Erde, wie sie Diez nennt, unser Herz erfreut.

Nach einer geschichtlichen Einleitung, in der sich China leider nur 7, Japan gar mit 3 kleinen Oktavseiten begnügen muß, führt Diez auf 15 Seiten durch die chinesische Baukunst, auf 1 1/2 Seiten durch die japanische, wobei ihm die Arbeiten Boerschmanns als Grundlage dienen. Wir können dabei nicht unwidersprochen lassen, wenn Diez mit Boerschmann wiederholt — p. 32 —, daß im Süden Chinas, in Kuang und Kuantung, sich indischer Einfluß in der Überwucherung mit ornamentalem Beiwerk bemerkbar macht.

Das, was den Süden von dem Norden unterscheidet, ist nicht indischer Einfluß, sondern die infolge der größeren Lebhaftigkeit der Phantasie und durch die Üppigkeit tropischer Vegetation befruchtete Vielseitigkeit der Darstellung, welche dem ruhigeren und weniger gesegneten Norden ferner liegt. Es kommt hinzu, daß im Süden, wo infolge des halbtropischen Klimas der Verfall der Bauten ein schnellerer ist als im Norden, hauptsächlich die mittelalterliche und neuere Architektonik sich unseren Blicken darbietet, die, ebenso wie die Kunst auf allen anderen Gebieten, sich von der klassischen Schlichtheit der früheren Perioden um ein Wesentliches entfernt.

Mit schnellen Schritten eilt Diez dann durch Malerei und Plastik (wobei er dann auf p. 38 bei der Aufführung des Materials der Statuen die aus Eisen gefertigten übergeht), um uns nunmehr die „Darstellungskreise“ zu vergegenwärtigen, den konfuzianischen Kreis, den buddhistischen und schließlich den taoistischen Kreis. Bei dem letzteren kommt er auf den Drachen zu sprechen, den er als ein „Phantasiegebilde aus dem Stöhr und dem Sternbild des Drachen-Skorpion, geboren aus der Idee der Verwandlung des Wanderfisches Stöhr in das Sternbild des Skorpion“ erklärt. Das Taoté ist ihm „nichts anderes als die aus Stöhr und Sternbild kombinierte Drachenmaske“. Es wäre interessant und wohl auch notwendig gewesen zu hören, worauf Diez diese Behauptungen stützt, die mehr nach mittelalterlichen Deutungen phantasiefroher Litteraten klingen, als die simplen Gedankengänge berücksichtigen, welche im 3. oder 2. Jahrtausend vor Chr. den Erstlingskünstlern in Holz, Bronze und Ton die Anregung zur Darstellung jener Fabelwesen gaben. Wenig glücklich ist er, wenn er auf p. 60 den Noami-Drachen mit der Halskrause und den Ochsenhörnern (Abb. 64) zu den „grandiosesten Schöpfungen malerischer Gestaltung überhaupt“ rechnet und wenn er als typische Beispiele altchinesischer Sakralgehalte „die als älteste Kunstdenkmäler Chinas durch das Po-ku-tu-lu überliefert sind“ — p. 123 — zwei Bronzen aus der Sammlung Sumitomo's auführt — Abb. 2 u. 3 —, die mit dem Po-ku-t'u-lu nichts zu tun haben und einen

von dem klassischen Stil des orthodoxen China abweichenden Fremdstil wiedergeben.

In der Absicht, uns weiter einzuführen in das Wesen ostasiatischer Kunst, führt er uns zu den vier Kategorien der chinesischen Malerei, zur japanischen Historienmalerei, naturfernen Landschaft, den Gestalten des Reliefs, wobei er irrtümlicherweise die Bronzetrömmeln die ältesten Denkmäler nennt, den Gestalten der naturnahen Landschaft, den kanonischen Regeln und den chinesischen sowie japanischen Formen und schließlich zum seelischen Gehalt der Malerei, in seiner gerechten Verehrung für diese große Kunst gelegentlich allzuviel, wie bei dem Taubenpaar der Abb. 40 oder dem Reiherhals von Abb. 43, in das Bild hineingeheimnissend. Nicht folgen können wir Diez in der Auswahl seiner Abbildungen, besonders der farbigen.

Für Druckfehler möchten wir es halten, wenn er — p. 14 — den Buddhismus „67 n. Chr.“ und — p. 53 — sechsundsiebzig nach Christus „offiziell nach China gebracht“ werden läßt, oder wenn er von der in der kosmischen Weltanschauung verwebten Taolehre und der philosophisch vertieften Lehre des Laotse, dem „Laoismus“, spricht.

E. A. Voretzsch.

LUDWIG BACHHOFER: Chinesische Kunst (Ferdinand Hirt, Breslau 1923).

Das vorliegende kleine Buch ist ein Bändchen aus „Jedermanns Bücherei“, deren Abteilung Bildende Kunst Wilhelm Waetzoldt herausgibt. Es entwickelt auf knappstem Raum eine Übersicht über Art und Geschichte der großen chinesischen Kunst mit Ausschluß des Kunstgewerbes. Nach der ganzen Anlage dieser Bändchen war es nicht möglich, eine umfassende Geschichte zu schreiben oder irgendwo im Einzelnen sehr in die Tiefe zu dringen, dafür hat es der Verfasser verstanden, die wesentlichen Epochen und Merkmale deutlich herauszuheben, mit einfachen Worten und rechter Klarheit überall das Bezeichnende wenigstens anzudeuten. So ist das Werkchen zur ersten Einführung des Laien sehr gut geeignet. Die Ausstattung ist gediegen. Die 20 Abbildungen hätten zum Teil noch sorgsamer und kennzeichnender ausgewählt werden können.

Otto Fischer.

CHINESISCHE KERAMIK. Ausstellung im Frankfurter Kunstgewerbemuseum, Juni-September 1923 (Verlag Engiert & Schlosser).

Dieser reich illustrierte und sehr sorgfältig gearbeitete Katalog hält das Gedächtnis und die Ergebnisse einer Ausstellung fest, die Robert Schmidt, der Direktor des Frankfurter Kunstgewerbemuseums, diesen Sommer

größtenteils aus Frankfurter und benachbartem Privatbesitz zusammengebracht hat. Es war eine Freude, hier zu sehen, welche Fülle von Qualität selbst in den letzten Jahren noch einige Sammler unserem Land zu gewinnen und zu erhalten verstanden. Die Liebe zur ostasiatischen Kunst hat auch in Frankfurt Wurzeln gefaßt, und wenn früher die für so reichen und jeden Raum schmückenden Porzellane aus der Zeit um dem Ende der Ming besonders gesucht waren, so wendet sich heute die Vorliebe der Kenner mehr den anspruchloseren, aber oft mächtigeren und feineren keramischen Schöpfungen zu, die man der Han-, der T'ang- und der Sung-Dynastie zuschreibt. Die Ausstellung gab einen vorzüglichen Überblick über die Entwicklung chinesischer Keramik von den Anfängen bis zu ihrem letzten, technisch differenziertesten Ausklang. Wenn einige Typen, wie die großen weißen Sungvasen, wie das fünffarbige Wan-li-Porzellan ja selbst K'ang-hsi mangelhaft vertreten waren, so war vieles ganz Herrliches, besonders von ganz früher und ganz später Keramik zu sehen. Am Befriedigung bemerkte man, daß von den frühen Stücken überall das Beste im Eigentum der Berliner Museen war, nur leider nicht der große Lohan von I-chou, das bereits bekannte Hauptstück der Ausstellung, das die Keramikforscher der T'ang-, die Kunsthistoriker viel eher der Sung-Dynastie oder selbst noch etwas später zuweisen möchten. Der Katalog ist besonders wertvoll durch die vorzügliche Einleitung von Robert Schmidt, die auf 16 Seiten eine klare und alles Wesentliche erschöpfende Übersicht über unser Wissen von chinesischer Keramik und ihrer Geschichte gibt. Von den Abbildungen sind leider weder die Clichés noch die technisch nicht ganz gelungenen Farbtafeln geeignet, eine ausreichende Vorstellung von dem künstlerischen Charakter der Objekte zu geben.

Otto Fischer.

ORBIS PICTUS. Weltkunstbücherei, herausgegeben von Paul Westheim (Verlag Ernst Wasmuth A. G. Berlin). Band 5: Asiatische Monumentalplastik. Mit einem Vorwort von Karl With.

Jeder Band aus der sehr hübschen Bilderbuch-Serie dieses neuen Orbis pictus bringt in Großoktav 48 Bildtafeln mit ziemlich guten Clichés nach der Auswahl und mit der Einführung eines mit dem besonderen Gebiet vertrauten Herausgebers. Karl With, dessen Arbeiten zur ostasiatischen Kunst bekannt sind, stellt hier eine Auswahl größtenteils buddhistischer Skulpturen aus Vorder- und Hinterindien, China und Japan zusammen. Das Prinzip der Auswahl ist nicht recht verständlich, da auch Kleinskulpturen und künstlerisch sehr mäßige Werke aufgenommen sind. Eine Übersicht über den ganzen Umkreis plastischer Schöpfung scheint ebenso wenig

angendeinen der genannten Kunstkreise angestrebt. So bleibt als Prinzip nur die Absicht des Verfassers einige zum Teil weniger bekannte Monumente asiatischer Plastik vorzuführen und an ihnen die innere Ausdruckskraft dieser Kunst deutlich zu machen. Die Auswahl ist in der zweiten Auflage der ersten gegenüber schon erheblich verbessert. Der einführende Text gibt nicht eine sachliche Orientierung, sondern eine dithyrambische Einfühlung in Art und Tiefe des asiatischen Welterlebens und der buddhistischen Einstellung zu Leben und Kunst. Ich fürchte, sie ist allzu persönlich und allzusehr vom Europäer aus empfunden, sie kann die Leser bezaubern, aber kaum zu einem wahren Begreifen führen.

Otto Fischer.

CHINESISCHES PORZELLAN UND DIE ÜBRIGEN KERAMISCHEN ERZEUGNISSE CHINAS. Von Prof. Dr. Ernst Zimmermann, Zweite Auflage, Leipzig, Klinkhardt und Biermann, 1923: 2 Bände.

The new edition of Prof. Zimmermann's important work on Chinese porcelain is revised and enlarged. Not only have the actual pages expanded in area but in the text volume they have nearly doubled in number and there are twenty additional plates and several replacements.

The author's long study of the subject and his daily contact with a notable collection are guarantees of first-class work; but like so many of our European students of Chinese ceramics, especially those of us who are tied to their work at home, he has not had the opportunity of making original researches in the East and he is dependent on other people's translations for his study of Chinese texts. The result is that the book adds little new material to the stock of knowledge which we are constantly turning over and sifting. This does not, however, prevent it from being an immensely useful work. Its defects will only be noticed by a few advanced students, while its many merits will be appreciated by the large public for which it is written. All that unflagging industry and exhaustive study of available material could do for his book, Prof. Zimmermann has done; and if we have any complaint to make of this aspect of his work, it is that he has used his material almost too conscientiously, overloading his text in places with references to specimens which are not illustrated, and often treating his authorities with more respect than they deserve.

The plan of the first edition is in the main preserved, and rightly so: for it is the logical one for any writer setting out to cover the whole vast field of Chinese ceramics. The text is brought up to date—or rather we should say up to 1922—for it is impossible to be quite up to date

with any publication where a stream of new facts, theories and speculations bearing on one's subject is pouring in without cease. For example finds of "prehistoric" pottery described by J. G. Andersson in *Palaeologia Sinica* (Peking, 1923) make our previous discussion of Chou pottery seem academic: a paper by G. Eumorfopoulos, in the *Transactions of the Oriental Ceramic Society* (London, 1922/3) advances notable theories on the subject of the Sung Ju ware; and recent excavations of Külühsien and other places give us food for fresh thoughts on the "temmoku" and other types and on the possibilities of Sung blue and white.

Even Dr. Rücker-Embsen's important work, *Chinesische Früherkeramik*, issued in 1922, came too late for Prof. Zimmermann; and so we are deprived of what would doubtless have been an interesting criticism on that author's theory of Han glazes, a theory so startling and revolutionary that we may be perhaps excused a short digression on it.

Briefly stated Dr. Embsen's theory, if accepted, would date the earliest glazed pottery of China (such as that on Zimmermann's Plate I and II) not earlier than the fourth and possibly as late as the sixth century instead of in the Han dynasty. The theory is based on a negation alone. In Dr. Embsen's view previous writers have failed to prove the case for glaze in the Han dynasty. He admits the unglazed Han wares but sees slight differences in form and finish between them and the glazed wares which were claimed to be analogous. He will accept none of the deductive evidence so far produced and requires ocular demonstrations and circumstantial proofs which he can touch and see. They do not happen to be forthcoming as yet; but proper excavation in China has hardly begun, and they will doubtless come presently. Meanwhile the green-glazed ware which we have called Han, Dr. Laufer's "proto-porcelain" which was claimed to be of third or fourth century date, the literary evidence of porcelain in the sixth century and tangible evidence of it in a perfected state¹ in the T'ang dynasty are all telescoped together into a space reduced by anything from four to six centuries. This result will not disturb a "doubting Thomas," but it must be allowed to be highly inconvenient. In the absence of a definitely dated specimen of glazed pottery extracted from a virgin Han tomb under the eyes of at least two impeccable witnesses, I would suggest the following small item of evidence as worth considering. There is a well-known type of cup, a

¹ Dr. Embsen refuses to accept the Samarra fragments as real porcelain, because he says some of them have not been fired to full vitrification. This may be true in some cases, but there are several grades of white and yellowish white porcelain found at Samarra, and there are among them specimens which are as white, translucent and vitrified as the typical K'ang Hsi porcelain.

shallow oblong oval vessel with a projecting flange on each side, found in the Han tombs in Szechwan and elsewhere and figured on the Han engraved stone slabs of Shantung². It will not be disputed that this is a Han type and it will I think be accepted as such by Dr. Embsen in its unglazed form. Precisely similar cups are found with the usual iridescent green glaze which we have hitherto associated with Han pottery. I underline the word "precisely" because Dr. Embsen has been able to see slight differences elsewhere between the glazed and unglazed "Han" types and so to evade the conclusion. He cannot, however, apply that argument in this case and he must find some other or admit that his theory collapses. One single admitted instance of Han glaze gives it the coup de grace.

To return, Prof. Zimmermann has striven to bring his new text up to date, and the changes involved mostly concern the early periods, the history of which is in a highly fluid state and must remain so for many years. The pity is that new illustrations could not have been secured at first hand; but there were doubtless other reasons, besides economy, for borrowing sixty illustrations, out of the first forty-five plates, from other published works. These "Ersatz illustrations" are perhaps defensible in the case of Hsiang's Album, but many of them are poverty-stricken, washed-out objects and they could surely have been avoided in the case of specimens in European collections. The length of the text precludes a detailed enumeration of its many merits and occasional defects; but a criticism of a few of the important points taken seriatim may be of general interest.

On p. 29 Prof. Zimmermann concludes that glazed ware of vermillion red colour was made in the Han period. If it could be substantiated, this would add a new colour effect and a new technique to our Han pottery; but it is only based on the reference in the *T'ao shuo* to a floor in a Han palace being "painted with vermillion." There is no reason why a brick floor should not have been simply painted with red pigment. The ordinary Han glaze over a brick-red body produces a brown-toned surface which could never have been compared with vermillion.

The interval between Han and T'ang occupies a good deal of the attention of modern students. Our author, though he has an excellent disquisition on Laufer's theory of "proto-porcelain," has not contributed anything fresh to the filling of the gap. Probably he has learnt since 1922 that the flat-backed tomb figures, a very distinctive type (cf.

¹ The nearest approach to the shape in illustration is that in A. L. Hetherington's *Early Ceramic Wares of China*, Pl. 4, fig. 1: but it is an unusually elaborate specimen.

² See *Chin Shih So*, Vol. II (Shih so) section III.

Hetherington, Pl. 5, figs. 2 and 3), are now known to have come from Northern Wei and Liang tombs.

The T'ang wares are discussed at length; and the bearing of intensely interesting finds made by Prof. Herzfeld at Samarra is explored. Great care, however, is needed to discriminate the important Chinese wares found at Samarra from the close imitations of them in the local potteries; and when Prof. Zimmermann speaks of the super-types with incised ornament and parti-coloured glaze (p. 59) and "light burnt yellowish" pottery (or is it "pottery burnt a light yellow colour" one can only say that out of a mass of Samarra fragments in the Berlin Museum every specimen answering to this description is of native make though undoubtedly influenced by Chinese prototypes. On the other hand in dealing with undoubted Chinese wares, the white porcelain and celadon found at Samarra (p. 65), he seems loath to admit the celadon fragments into the same category as the Sung celadons. Now an examination of the Samarra fragments shows two distinct kinds of celadon, the one undistinguishable from the so-called Northern Chinese celadon and the other undistinguishable from the Sung Lung-ch'üan types. The conclusion is irresistible that both these kinds of celadon were made at least a century earlier than has hitherto been realised.

With regard to the Sung wares Prof. Zimmermann has set out all the information he has been able to collect from Hsiang's Album, and the works of Bushell and others. He makes much play with the illustrations in Hsiang's Album (a book which illustrates and describes a sixteenth century Chinese collection); but the value of these pictures, at any rate, must be considerably discounted, as Bushell's version was not made from the original manuscript but from one of several copies, all of which differ in details of drawing and colouring. The text of the Album is not likely to have suffered so much in the process of copying. On p. 73 Bushell's rendering of luan wan (lit. egg bowl) in the *T'ao shuo* is accepted without demur as indicating "eggshell" porcelain in the Sung period. It may be justified, but after all luan only means an egg and may equally well have been intended to describe the shape or the colour of the bowls as their tenuity. On the other hand, our author seems to be unnecessarily sceptical in dealing with the Ting wares. There is really no reason why the Sung Ting wares should not have survived in considerable quantities, especially as they were among the articles placed in tombs. He also refuses to believe in enamelled decoration and blue and white of the Sung period. There is literary evidence in favour of the latter and its existence is likely to receive visual confirmation at any time. Indeed there are already numerous blue-and-whites claiming a Sung date

and some of them at any rate are worthy of serious consideration. As to the former (the Sung enamelled wares) there is a family of bowls and vases, not unlike the creamy white Tz'ü Chou wares, painted in red, green and yellow enamels which can no longer be denied a Sung origin. The *Kokka* of Nov. 1921 illustrates a specimen credibly dated in 1201. If this is accepted, the theory on p. 156, that enamelling began in the Yüan dynasty, goes by the board.

With regard to the Chien wares and allied types which are now grouped as "Honan temmoku," "Kian temmoku" etc., our author has apparently not yet made acquaintance with the group of patterned bowls (the exterior of one is illustrated in Hetherington, Pl. 40) reputed to have been made at the Yung-ho kilns in Kianfu, Kiangsi. They are very distinctive in their buff body and peculiar finish as well as in their stencilled or painted designs. Incidentally, the covered vase on Plate 37 (top) has not a "partridge" glaze, but a so-called "oil-spot" glaze spotted with silver.

The Ming wares are well discussed; but the doubts expressed about the late Ming or transition types of blue and white (p. 214) appear to be groundless. The dating of this group does not rest on one mounted specimen only: there are others, notably a tankard in the R. E. Brandt collection in London with a Dutch silver mark which must be either of the year 1632 or 1648.

Prof. Zimmermann is at his best in dealing with the Ch'ing porcelain, and here he has at his beck the wonderful Dresden collection, undoubtedly the most important in the world for the study of K'ang Hsi types. But even here there are one or two statements to which we must take exception. Our author clings to the improbable notion that the Viceroy Lang T'ing-tso had something to do with the so-called lang yao red glaze. It is true that he makes reservations in a note at the end of the book, but the statement on p. 220 will assuredly be taken by the reader as a declaration of faith. This perhaps is a matter of opinion; but what are we to think of the astounding proposition on p. 227 that enamelled decoration ceased to be used in the first half of the reign of K'ang Hsi? It is difficult to take such a notion seriously, even when propounded by one of Prof. Zimmermann's standing. Why should a process in full use at the end of the Ming dynasty and admittedly one of the chief methods of decoration fifty years later have suddenly dropped out? And in a proverbially conservative country like China? We look for Prof. Zimmermann's reasons and find that in effect they amount to this, that the Jesuit Le Comte who travelled in China for ten years round about 1690 does not mention enamelled decoration in a very sketchy description which he gives of Chinese porcelain. Le Comte never visited Ching-tè

Chên and such an omission would in any case be of no importance. In point of fact Le Comte does allude to the decoration in question in the following terms:—"the painting is not one of the least beauties of the porcelain: for that purpose one may make use of all colours, but commonly they use red and much more blue." Aliquando bonus dormivi Homerus. Other statements with regard to the first use of cobalt blue enamel etc. in the same passage will have to be reconsidered when eliminating this dangerous heresy. Doubts are cast on p. 259 on the theory that the well-known ruby-back dishes were decorated at Canton. It would take too long to repeat all the arguments by which that theory is supported, but we confess that we find them convincing. That, however, must remain for the present a matter of opinion. Inaccuracies in the transliteration of Chinese characters are pardonable in one who is not a professed Sinologue. Pêng kuan-pao for P'êng Kün-pao (p. 150); ts'ai for ts'ai (p. 189); Ts'ui hung for Ts'ui kung (p. 192); and schi tsu ts'ing schi-tse ts'ing (p. 189) and schi tsê ts'ing (p. 198) for Schi tse ts'ing are a few which have been overlooked.

These criticisms are offered in no carping spirit. Prof. Zimmermann has undertaken a formidable task in dealing with the wide and intensely interesting subject of Chinese ceramics and he has come through the ordeal with much distinction. But his name is so well known and his influence so great that his every statement must be carefully weighed. Students of Chinese porcelain and pottery have every reason to be grateful to him for his thorough exposition of the subject and for finding space among his illustrations for specimens of so many types and qualities, including wares which are within reach of the collector of moderate means.

R. L. Hobson.

WALTER BONDY. Kang Hsi. Eine Blüte-Epoche der chinesischen Porzellankunst. Mit 16 Abb., 109 Tafeln und 6 farbigen Tafeln. Buchenau & Reichert, Verlag, München.

Das Erscheinungsjahr ist nicht angegeben. Das Vorwort ist datiert 1923.

Bisher stand das Buch von Münsterberg ziemlich allein. Nun ist ihm ein Gefährte in dem Buch von Bondy erstanden, dessen Verfasser mit derselben Kompetenz und derselben Methode die Frage der chinesischen Kunst behandelt. Das Buch ist nicht für Fachleute berechnet, wie schon aus der Transkription des Chinesischen erhellt, die zwischen deutschen, französischen und englischen Transkriptionsregeln schwankt, so daß es Einzelfällen leicht möglich ist, die benutzte Literatur nachzuweisen.

der Verfasser kein Fachmann ist, ergibt sich schon aus der Übersetzung der gewöhnlichen beiden letzten Zeichen der Siegelmarke 年製 *nien chih*, die Bondy irrig mit „gemacht“ übersetzt.

Auch sonst sind die Angaben des Verfassers keineswegs immer zutreffend. So werden z. B. Julien Übersetzungen von Annalen von *Fou-liang*, *T'ao-shuo* und einer dritten von Bondy nicht benannten Quelle zugeschrieben, während Julien in Wirklichkeit nur die letzte Quelle übersetzt hat, die nichts anderes als das *Ch'ing-tê chên t'ao-lu* ist. Weiter übersetzt Bondy den Abschnitt aus den Briefen des Père d'Entrecolles über die Bearbeitung von Kaolin und Petuntse, ohne zu merken, daß in dieser Originalbearbeitung die beiden Bezeichnungen gerade verwechselt sind. Auch werden die beiden Briefe irrigerweise 1712 datiert, während der zweite in Wirklichkeit aus dem Jahre 1722 stammt, eine Tatsache, die sehr wichtig für die Frühgeschichte des europäischen Porzellans ist, weil in diese Zeit die Durchbildung der Technik der Porzellankunst fällt.

Auch für den Sammler bietet das Buch keinen großen Wert. Einmal befaßt sich das Buch nur mit allgemein bekannten Stücken, und die herrlichsten Erzeugnisse der Kang Hsi-Epoche werden von Bondy ungenau und manchmal irreführend beschrieben. Das weiße Hoftrauerporzellan wird nicht einmal erwähnt, die pfirsich-rosa Stücke haben nach Bondy nur zwei Farben — rot und grün, und dergleichen Dinge mehr. Der Versuch, Abnutzungsspuren als Patina anzusprechen, muß ebenfalls als mißlungen bezeichnet werden. Man könnte dies Wort mit größerem Recht auf die irisierenden Stücke der frühen chinesischen Keramik anwenden.

Das Literaturverzeichnis, das nach Bondy (Seite 15) am Ende des Buches stehen soll, sucht der Leser dort vergeblich, es befindet sich vielmehr am Anfang des Buches und enthält 13 Werke, unter denen das modernste aus dem Jahre 1915 datiert. Dies ist das bekannte Werk von Hobson, das aber keinerlei nachhaltigen Einfluß auf Bondys Arbeit ausgeübt hat. Man fragt sich verwundert, wie nach den Arbeiten von Hobson und Zimmermann ein derartiges Buch noch möglich ist.

Sachregister fehlt.

Marc Kasanin.

CHINESISCHE FRÜHKERAMIK. Von A. L. Hetherington. Mit einer Einleitung von R. L. Hobson, Kustos des Britischen Museums. Übersetzt von Dr. R. E. Junkelmann. Mit 100 Abb., davon 12 farbig. Karl W. Hiersemann. Leipzig. 1923. XX. 168 S.

Das vorliegende Buch, zu dem Hobson eine Einleitung geschrieben hat, herausgegeben zu haben, ist eine dankenswerte Tat des Verlegers. In diesem Buch findet man, wenn man die Werke von Rücker-Embsen und Zimmermann hinzuzieht, die Grundlage für eine genaue Beschreibung der

chinesischen Keramik in deutscher Sprache gelegt, dieses um so mehr ausgezeichnete Abbildungen das geschriebene Wort verdeutlichen. Auch keines von diesen Büchern von einem Sinologen geschrieben ist wird der Sinologie doch in keinem Buch Gewalt angetan.

Die Ausführungen Hetheringtons über chinesische Geschichte und Philologie bringen zwar vieles allgemein Bekannte und schürfen im einzelnen nicht tief. Einzeldinge, wie seine Annahme über die „geheimen Fabeln“ dürfen sogar als ganz unbegründet bezeichnet werden. Aber alles setzt den Wert des Buches für den Sammler nicht herab, für den es in allererster Linie berechnet ist. Sehr interessant sind die Resultate der chemischen Untersuchungen, die von Professor Collie unternommen wurden und in dem Kapitel „Die Technik der Sung und Yüan Töpferei“ zusammengestellt wurden.

An einigen Stellen macht der Verfasser zutreffende Beobachtungen über Zusammenhänge zwischen gewissen birmanischen Verhältnissen und der T'ang-Plastik. Diese Frage der Zusammenhänge bringt uns auf den wundesten Punkt in der Gesamterforschung der Keramik. Es ist nämlich bisher trotz großer Erfolge auf dem Gebiete der Erforschung der Technik und der Vertiefung der Quellenkenntnis kaum etwas getan worden zur Erforschung stilkritischer Prinzipien und der Zusammenhänge der Stilformen. Zwar hat Bushell im Jahre 1881 die Han-Reliefs, die deutliche Spuren fremden Einflusses erkennen lassen, veröffentlicht, die folgenden 40 Jahre haben aber keine wesentlichen grundsätzlichen Erkenntnisse über Zusammenhänge von Stilformen zutage gefördert. Diese Zusammenhänge klarzustellen ist jetzt allerdingendste Notwendigkeit für die Erforschung der mittelalterlichen Keramik. Man wird bei den damaligen Verhältnissen in Zentralasien in erster Linie eher an Klein-Bronzen als an keramische Vorlagen für die Beeinflussung denken müssen, soweit man die Zusammenhänge zwischen griechischer und ostasiatischer Kunst erforschen will. Ich möchte in diesem Zusammenhang auf eines hinweisen. Auf dem Titelbild des Werkes ist ein Kamel dargestellt, das trotz der hervorragenden Modellierung ganz einzigartig ist. Schon die Figur des Reiters erscheint ihrer Unproportionalität wegen ganz traumhaft; am merkwürdigsten aber ist der Kopf des Kamels — seine Fleischteile sind verschwunden, die Züge haben sich so verschärft und rhythmisiert, daß sich uns unwillkürlich die Vermutung aufdrängt, Bronzegreifensköpfe aus Olympia müßten seine Muster gewesen sein. Diese Stilforschung wird in keiner Weise die Leistungen der chinesischen keramischen Künstler herabsetzen, ist aber im Interesse der Erkenntnis des Wesens der chinesischen Kunst und ihrer Stilwandlungen von höchstem Wert.

Das Buch Hetheringtons gehört in die Handbibliothek jedes Sammlers chinesischer Frühkeramik.

Marc Kasanin.

ORBIS PICTUS. Weltkunstbücherei, herausgegeben von Paul Westheim (Verlag Ernst Wasmuth A. G. Berlin). Band 12: Chinesische Kleinplastik von Otto Burchard.

Auch hier hat nicht ein wissenschaftlicher Grundsatz die Wahl der Bilder bestimmt, doch ist aus dem gesammelten Photographienmaterial eines Liebhabers, Sammlers und Kunsthändlers ein sehr hübsches und instruktives Bilderbuch entstanden. Die Objekte stammen größtenteils aus dem deutschen Handel der letzten Jahre, sie geben einen ganz hübschen Einblick in die chinesische Kleinkunst von der Han-Dynastie bis in die Zeit K'ang-hsi. Es sind meist Tierfiguren, doch auch Menschen und göttliche Wesen, aus Ton, bald mit, bald ohne Glasur oder Bemalung, aus Porzellan, Elfenbein, Holz, Lack, Kristall, Jade, Eisen und Bronze. Die Qualität ist sehr unterschiedlich, die Datierung nicht immer gewiß, aber verdienstvoll war das Zusammentragen so mancher interessanter Werke. Der Text bietet einige recht treffende Bemerkungen über Ursprünge und Grundtypen dieser Kleinplastik. Er ist von musterhafter Knappheit und Selbstbescheidung. Otto Fischer.

LI-TAI-PE. Nachdichtungen von Klabund. Im Insel-Verlag zu Leipzig.

Als Übersetzungen kommen diese Nachdichtungen nicht in Betracht; aber auch als Nachdichtungen entfernen sie sich unverhältnismäßig weit von den benutzten französischen Ausgaben. Die Sprache schwankt — wie stets bei Klabund — zwischen gekünstelten, an Baudelaire gemahnen Wendungen und niedrigen Ausdrücken. Wer Li T'ai-po kennt, sieht mit Bedauern, daß von der Eigenart des chinesischen Dichters nichts geblieben ist als ein oder das andere Bild.

A. Bernhardt.

Die gelben Orangen der Prinzessin Dschau. Aus dem chinesischen Urtext von WALTER STRZODA. München, Hyperionverlag. 1922. (Der chinesischen Novellensammlung Dijn-Gu Tji-Guan Folge 1.)

Dieses Buch war bereits mehrmals Gegenstand der Besprechung in der deutschen Presse. In Ergänzung dieser Besprechungen möchte ich, was bisher nicht geschehen ist, die Aufmerksamkeit auf das stellenweise ganz seltsame Deutsch lenken, welches der Herr Übersetzer zu schreiben beliebt. Die Glanzstelle des Buches in dieser Beziehung ist wohl diese:

Es sitzen die Sessel von Gästen stets voll,

Nie leer ward der Wein in den Bechern.

Dieses sprachliche Ungeheuer soll wohl dem Leser ein annäherndes Bild der chinesischen Verskunst bieten. Der Herr Übersetzer betont im Nachwort, daß es sich um durchaus selbständige und möglichst wortgetreue Übertragungen handle. Eine ins Detail gehende Würdigung

der Arbeit vom sinologischen Standpunkte würde zu weit führen, aber auch nicht nötig, wenn man, um nur ein Beispiel zu zitieren, folgenden Übersetzung liest:

Schließend die Tür, werf' den Mond ich hinaus, der vor meinem Fenster wartet.
Schleudernd den Stein, eröffne ich klatschend den Himmel im Grund
des Wassers.

(S. 272 und 273). Das ist echter Pfizmaier. Als Ergebnis der „wortgetreuen“ Übersetzung möchte ich noch die somatologische Entdeckung erwähnen, daß die Chinesen abweichend von den übrigen Menschen 36 statt 32 Zähne besitzen (S. 156). Soviel Zähne brauchen sie wohl um die „Jaspisblüten“ (Härtegrad sieben) besser kauen zu können. Auch die „Bäume aus Edelmetall“ sind bemerkenswert. Angesichts solcher Übersetzungsmängel fallen unrichtige Transkriptionen chinesischer Worte kaum mehr ins Gewicht. Nur ein Beispiel. Der auf S. 261 erwähnte Tempel heißt Dung-yüeh und nicht Dung-yo. Aber solche Feinheiten sind dem Herrn Übersetzer wohl ganz fremd. Tautologien wie Dung-yo-mian Tempel und ähnliche würde man bei einem Sinologen sehr ungern sehen.
L. Woitsch.

SIBIRIEN. Eine Landeskunde von Dr. Arved Schultz. Privatdozent der Geographie an der Universität Hamburg. Bei Ferdinand Hirt, Breslau 1923.

Herr Dr. Arved Schultz hat es unternommen, gestützt auf eine reichhaltige russische Literatur und auch teilweise aus eigener Anschauung heraus, die erste Landeskunde über Sibirien in deutscher Sprache zu veröffentlichen. Von all den in deutscher und englischer Sprache erschienenen Büchern war keines bisher einigermaßen erschöpfend und befriedigend, hat doch bis heute der Durchschnitts-Mitteleuropäer bei dem Worte Sibirien ein Kältegefühl, er sieht vor seinem geistigen Auge kettenrasselnde politische Verbrecher, Mörder und Zwangsarbeiter, er nimmt sogar in seiner mitteleuropäischen Klugheit an, daß die Eisbären in Tomsk und Omsk auf dem Korso zwischen 4 und 5 Uhr nachmittags spazieren gehen. Die wenigsten von uns aber wissen, daß Sibirien ein zweites Kanada ist. Wer Land und Leute kennt, weiß, was es bedeuten will, wenn man eine Landeskunde dieses schier unermesslichen Gebietes geographisch und wirtschaftlich zusammenfassen will. Dem Verfasser ist dies glänzend gelungen. Seine außerordentlich geschickt durchgeführte Gliederung dieses ganz gewaltigen russischen Kolonialbesitzes macht das Buch zu einem Nachschlagewerk ersten Ranges.

Es liegt in der Natur der Sache, daß Dr. Arved Schultz ganz besonders Gewicht auf den geographischen und topographischen Teil legte und den

Teil Mensch und Kultur auf 46 Seiten zusammendrängte. Aber auch hier ist alles erstklassig und lesenswert. Wenn also auch hauptsächlich dem Geographen aus der Arbeit des Herrn Dr. Schultz Nutzen erwachsen wird, so kann der deutsche Kaufmann doch manches Wissenswerte in dem übrigens ganz gut ausgestatteten Buche nachschlagen. Den deutschen mittleren Schulen und den Lehrern der höheren Lehranstalten möchte ich dieses Werk ganz besonders ans Herz legen, damit endlich einmal dieser Unsinn über sibirische Verhältnisse aus den Köpfen der Lehrer und Schüler verschwindet. Dem Buch verleihen übrigens 17 Textkarten, die das geschriebene Wort plastisch unterstützen, sowie das 15 Seiten umfassende Literaturverzeichnis, einen ganz hervorragenden Wert. Leider ist die verzeichnete Literatur den meisten Deutschen verschlossen, solange wir in unseren Schulen schlechtes Französisch treiben, statt guten russischen Sprachunterricht zu erteilen. Die 36 Bilder, die dem Buch angefügt sind, stammen zum Teil aus erstklassigen russischen Werken.

Consten.

B. J. VLADIMIRTSOV: Tschingis-Khan. Verlag Z. J. Grschebin. Berlin — Petersburg — Moskau, 1922. 176 S. in 16°. (Russisch.)

In seinem kleinen, aber inhaltsreichen Buch faßt der Verfasser alles zusammen, was über die Mongolen des XIII. Jh. und den Gründer des Mongolenstaates, einen der größten Eroberer, die die Welt je gekannt hat, über Tschingis-Khan, bekannt ist. Die Geschichte der Mongolen beginnt eigentlich erst mit Tschingis-Khan. Daher kann man die Lebensbeschreibung des großen Eroberers als das erste und das bedeutendste Kapitel der Geschichte desjenigen Volkes ansehen, vor welchem einst die Welt bebte, und umsonst die himmlischen Mächte um Hilfe gegen die Heiden anflehte, die aus dem Tartarus sich erhoben zu haben schienen. Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gemacht, eine ausführliche Lebensbeschreibung Tschingis-Khans zu geben, und dieses Ziel hat er erreicht: sich auf die Tatsachen stützend, schildert er den Lebenslauf des sieggekrönten Mongolenherrschers und läßt seine, der fernen Vergangenheit angehörenden Taten vor den Blicken des Lesers wieder aufleben.

Die Anfangsperiode der Geschichte der Mongolen ist in Dunkel gehüllt. Es ist nicht leicht, ein klares Bild von den verworrenen Verhältnissen Nordostasiens des XII. Jh. zu liefern. Diese Aufgabe löst der Verfasser vortrefflich.

Im XII. Jh. waren die Gebiete nordwärts von China und Ostturkestan von verschiedenen Nomadenstämmen bewohnt. Sie gehörten zu dem mongolischen Volksstamm, wurden aber damals noch nicht „Mongolen“ genannt. Das nationale Bewußtsein dieser Stämme, die in Nomaden und

Jäger zerfielen, war damals noch nicht erwacht. Nur ab und vereinigt sich diese Stämme, die in kleinere Abteilungen geordnet waren (in *Omuk*, d. h. Stämme und *Jusun*, d. h. Geschlechter, Bein), zu größeren Massen (*Ulus*, d. h. Volk) und wurden unter Leitung hervorragender Anführer zum Sieg über die Feinde geführt. In dieser Zeit gab es schon eine Nomadenaristokratie, und die übrigen Nomaden zerfielen in Einfache (*Karatschi*) und Sklaven (*Bogul*). Die Anführer größerer Stämme (*Ulus*) trugen den Titel *Khan*. Außer dem chinesischen Einfluß, der verhältnismäßig nicht stark war und sich in der Verteilung der Titel (*Van* u. a.) geltend machte, waren die Mongolen einem Einfluß von Tibet und den Türkstämmen ausgesetzt, der in den Titeln *Dscha-gam-bo* und *Tegin, Bilge* usw. deutlich hervortritt.

Der Verfasser hebt mit Recht den großen Einfluß der Kulturwelt Irans auf die Mongolen hervor. Wir wissen aus vielen Quellen, daß die Völker Irans noch vor dem Aufblühen des Mongolenstaates einen beständigen Einfluß auf das Gebiet der heutigen Mongolei ausübten. Spuren davon lassen sich auch in der mongolischen Sprache verfolgen.

Von den Stämmen der Mongolen des XII. Jh. waren die Tataren die mächtigsten. Diese hatten die Gebiete um den See Bujur-Noor herum in Besitz. Von den übrigen waren die Kereiten und die Naimanen die bedeutendsten. Um die Flüsse Onon und Kerulen herum streiften noch viele andere Stämme umher, unter welchen der Stamm Mongol besonders hervorrage. Der Herrscher dieses Stammes — Kabul — nahm sogar den Titel Kagan an. Höchst wahrscheinlich wurde die Benennung Mongol dem Stamm Bordschigit, von welchem Kabul-Khan stammte, zum Andenken an das einst geschwundene mächtige Volk Mongol zugeeignet, nachdem andere, besiegte, Stämme sich den Bordschigit angeschlossen hatten. Dieser neue Mongolenstaat unterlag um die Mitte des XII. Jh. der Macht der chinesischen Dsindynastie und hinterließ keine Spuren.

Tschingis-Khan wurde um 1155 in der Familie des Jessugei-Bagatur, des Enkels des Kabul-Khan, in der Gegend Deliun-Boldak am Fluß Onon geboren. Von hier an beginnt die Lebensgeschichte des zukünftigen Mongolenherrschers.

Wir übergehen die Schilderung der Jugendjahre Temutschins, die, wie wir wissen, unter schweren Verhältnissen innerer Zerwürfnisse vergingen, und wollen nur bemerken, daß der Verfasser mit großer Geschicklichkeit den Kampf der Nomadenaristokratie, deren tätiger Anhänger der junge Temutschin war, mit der demokratischen Partei, deren Anführer Temutschins Gegner Dschamuga war, beschreibt. Der Verfasser entwickelt die zuerst von Prof. Barthold aufgestellte Theorie, die vieles durch diesen Parteikampf erklärt. Dschamuga, wie man ihn oft schildert, könnte den

Eindruck eines Eiddröckigen und eines heimtückischen Feindes machen, man darf jedoch nicht vergessen, daß das altmongolische Heldenepos (*Juan-iao-mi-ji*), die bedeutsamste Quelle für die Anfangsperiode der mongolischen Geschichte, höchst wahrscheinlich in den aristokratischen Kreisen entstanden ist und daher wohl tendenziös sein dürfte (*Zapiski*, X, 1896, S. 107).

Der Verfasser hebt mit Recht die kurzsichtige Politik des Kereitenherrschers Van-Khan hervor, welcher ruhig zusah, wie der Sohn seines *Anda* (Blutsfreund) rasch emporkam. Dieser spielte, trotz vieler Dienste, die ihm Temutschin erwiesen hat, in allen Kriegen ein doppeltes Spiel. Dies konnte dem Auge Tschingis-Khans nicht entgehen, und so kam es nach einer mißlungenen Brautwerbung seitens Tschingis-Khans für seinen Sohn Dschutschü zu offener Fehde und zum Krieg, in welchem Van-Khan um seinen Staat und sein Leben kam.

Schließlich, nach errungenem Sieg über Van-Khan, die Naimanen und Dschamuga, wurde Temutschin im Jahre 1206 zum Kaiser erhoben.

Wohl hatte Tschingis-Khan noch einen Gegner aus dem Wege zu räumen, den Schaman Kektchu nämlich, der zuerst viel dazu beigetragen hat, Temutschin zur höchsten Macht zu verhelfen, da er sich dem neuen Kaiser gleichstellen wollte. Tschingis-Khan war ein weitsichtiger Politiker und wußte, was er tat; er handelte nie im Affekt, auch war er nicht so grausam, wie man es glauben möchte, denn wir wissen aus vielen Quellen, daß der große Mongolenherrscher vor allem eine riesige Selbstbeherrschung besaß. Die berüchtigten Greuelthaten der Mongolen wurden oft zu einseitig geschildert. Es ist eine Tatsache, daß am gewaltigen Kriegszug nach Westen vor allem der Khorezmschach Mohammed Schuld trägt, da er die Hauptveranlassung dazu gegeben hat, indem er in Otrar die Gesandtschaft Tschingis-Khans niedermetzeln ließ. Was Tschingis-Khan betrifft, so war sein ursprünglicher Plan sich nur Ostasien zu unterwerfen und den Khorezmschach ruhig im Westen walten zu lassen. Dieser Plan wurde somit durch den Khorezmschach Mohammed vernichtet. Krieg ist immer Krieg, und die vielverschiedene Grausamkeit Tschingis-Khans und seiner Krieger dürfte jedenfalls nicht größer gewesen sein, als die Gewalttaten seiner Feinde. Tschingis-Khan war ein Kind seiner Zeit, und trotzdem er ein Heide und in den Augen der Feinde ein Barbar war, konnte er duldsam mit den Vertretern so mancher Religionen sprechen. Der große Feldherr und Staatsmann verstand es, das religiöse Gefühl anderer zu schonen und daraus seinen Nutzen zu ziehen. Vergessen wir nicht, daß die Mongolen von den Mohammedanern in Ssemiretschje als Befreier begrüßt wurden, da dort der ehemalige Christ und Renegat Kutschluk, der Sohn des Naimanenherrschers, die Mohammedaner stark bedrängte!

Tschingis-Khan verstand seine Staatsmänner und Feldherren zu wählen und irrte sich in seinen Leuten nie. Die eiserne Disziplin in seinem Heer zeugt deutlich von seinem gewaltigen Herrschertalent.

Die glänzende Charakteristik Tschingis-Khans, die auf Grund der Ergebnisse der neueren Forschungen zusammengestellt ist, bildet wohl den kostbarsten Kern des ganzen Werkes Vladimirtsovs.

Der Verfasser tut recht daran, daß er für sein Werk nur die Nachrichten der mohammedanischen Geschichtsschreiber (nach Prof. Bartholds Arbeiten) ausnutzt und die mongolischen Quellen (hauptsächlich das *Juan-tao-mi-ti*) nur zur Beleuchtung der Frage nach den ethnographischen Verhältnissen der Mongolei des XIII. Jh. heranzieht, da in den mongolischen Geschichtswerken (v. Sanang Setzen, Altan Tobtschi u. a.) die historischen Nachrichten und alte Sagen nicht auseinandergehalten werden, und daher mehr dem Folkloristen als dem Geschichtsschreiber Stoff bieten.

Was nun den übrigen Teil des Buches betrifft, so werden dort die geschichtlichen Ereignisse von der Erwählung Tschingis-Khans zum Kaiser bis zu seinem Tode geschildert. Der Verfasser hat gewissenhaft alle Werke, die sich auf diese Periode der Geschichte der Mongolen beziehen, herangezogen und alles ausgebeutet, was nur möglich war.

Sehr ausführlich behandelt der Verfasser die Frage der Staatseinrichtung Tschingis-Khans, spricht von seinen Ratgebern und Feldherren, und widmet einem jeden eine Anzahl Seiten, auf denen sie kurz charakterisiert werden und die Bedeutung eines jeden hervorgehoben wird. Wir finden hier viele Namen, chinesische, mohammedanische und mongolische, da Tschingis-Khan wußte, daß er von seinen Nachbarn vieles lernen könnte. Aber Tschingis-Khan war zu klug, um die chinesische Kultur bei sich einzuführen, da sie für den Mongolenstaat hätte ebenso verhängnisvoll werden können, wie sie es für das Schicksal des gewaltigen Türkenstaates des VII. und VIII. Jh. gewesen ist. Die hervorragenden türkischen Staatsmänner sahen dies voraus, sie stützten sich auf die Beispiele der früheren Geschichte und warnten das Volk davor, die chinesische Lebensweise aufzunehmen, wie man aus den Orkhon-Inschriften ersieht.

Daher zog auch Tschingis-Khan die uigurische Kultur vor, die seinen aristokratischen Plänen ungefährlich war.

Nachdem Tschingis-Khan seinen Staat eingerichtet, sein Heer und seine Leibgarde organisiert, seine Gesetze, eine Art Nomadenrecht, geschaffen hatte — was jetzt möglich war dank der Schrift, die sich nach dem Siege über die Naimanen allmählich zu verbreiten anfang —, wurde Tschingis-Khan zum mächtigsten Herrscher in Ost-Asien. Wie gesagt, die Schrift fing nach dem Siege über die Naimanen an sich zu verbreiten,

sie die Landsleute Tschingis-Khans von den Naimanen entlehnt haben. Standen diese doch überhaupt auf einer viel höheren Entwicklungsstufe als die Mongolen: sie waren Nestorianer und der Schrift kundig. Die mongolische Schriftsprache unterscheidet sich sehr stark von den lebendigen Mundarten, es kann daher möglich sein, daß wir in der mongolischen Schriftsprache die Naimanensprache vor uns haben.

Zum mächtigsten Herrscher Ost-Asiens geworden, nachdem die Dsindynastie von China eine völlige Niederlage im Krieg erlitten hatte, konnte Tschingis-Khan sich mit den reichsten und mächtigsten Königen des Westens messen. Nach der Katastrophe zu Otrar, nach welcher der Krieg unvermeidlich wurde, begann der Riesenkampf mit dem Khorezmschach. Sein Reich war groß, aber die inneren Verhältnisse des Landes waren nicht glänzend, da Ala-ed-Din Mohammed sowohl mit der Geistlichkeit, als auch mit seinen Feldherren haderte. Das Volk hatte auch viele Ursachen unzufrieden zu sein. Als nun der gewaltige Krieg ausbrach, stand Ala-ed-Din Mohammed seinem Feind allein gegenüber; zu seinen Gegnern gesellte sich bald auch seine Mutter, welche die Politik ihres Sohnes nicht billigen konnte. Dieser Krieg hat den Geschichtsforschern bewiesen, daß die „wildten Horden der Barbaren“ sehr gut organisiert waren und in völliger Ordnung die feindlichen Gebiete durchzogen. Den Mongolen schlossen sich die Gegner Khorezmschachs an, und so konnte Tschingis-Khan auch auf gute Wegführer und Kundschafter rechnen. Was nun die Gewalttätigkeiten der Mongolen betrifft, so sind sie vielfach übertrieben worden. Es ist Tatsache, daß die Verheerungen, die die Mongolen den Ländern Zentralasiens zugefügt haben, viel geringer waren, als die Vernichtungen, welche später im XIV. Jh. von den inneren Kriegen und Unruhen verursacht worden sind.

Auf diesen glänzenden Zug nach Westen folgt nun der dritte Heereszug nach Tangut, während dessen Tschingis-Khan im Jh. 1227, zweiundsiebzig Jahre alt, starb. Der Verfasser widmet noch ein Kapitel der Erbschaft Tschingis-Khans, in welchem er richtig die Ursachen des Verfalles des Mongolenstaates bestimmt: Tschingis-Khans Fehler war, daß er die Zivilisation mit dem Nomadenleben verbinden wollte. Andererseits zerfiel allmählich auch die Stammgemeinschaft, was auch den Ruin des Staates nach sich zog (Prof. Bartholds Theorie).

Im letzten Kapitel (XVI) wird schließlich das persönliche Leben Tschingis-Khans geschildert.

Somit haben wir mit dem Erscheinen des „Tschingis-Khan“ von Vladimirtsov eine höchst interessante und kostbare Monographie über Tschingis-Khan und die Mongolen seiner Zeit im Sinne der Wissenschaft der Gegenwart, die wir bisher so sehr vermißten.

Schließlich sei noch bemerkt, daß das Werk noch gewinnen würde, wenn ihm ein ausführliches Verzeichnis der Arbeiten über die hier behandelte Frage beigelegt würde.

N. Poppe

ERGEBNISSE DER KGL. PREUSSISCHEN TURFAN-EXPLORATIONEN. A. v. LE COQ: Die buddhistische Spätantike in Mittelasien, Teil I, die Plastik. Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) 1922.

This magnificently finished volume is the first of a series of four. Its purport is to impart to a larger public the results which the Berlin Museum für Völkerkunde has brought home from its various excavations in Central Asia and at the same time to furnish the scholar with the materials for a scientific History of Fine Art in Central, South and East Asia.

Thus chief stress is laid upon the careful reproduction of specimens of plastic art of Central Asia. Seventeen of the forty-five plates, however, are devoted to Gandhāra finds, since Prof. v. le Coq is of the opinion—and I think he is right—that the Gandhāra relics are indispensable for a proper understanding of the style of these art relics of Central Asia and of the religious art of the Far East.

Each single plate is a masterpiece of reproduction, and special thanks are due to the author inasmuch as about one fourth of the plates are colourprints. There can also be no doubt but that Prof. v. le Coq has selected the very best specimens of the Berlin collection, thus enabling the scholar to study the mutual relations between the execution of hellenistic art and the works of buddhist artists in Central and Far Eastern Asia.

Many a detail of these historical connections is pointed out in the "Verzeichnis der Tafeln", where the classical original underlying the Central Asian piece of workmanship is hinted at. This "Verzeichnis der Tafeln" is not a mere index of the plates, but is a detailed description of the relics. How difficult it is to make an exegesis of works of Buddhist art may be seen from a comparison of the subscription of plate 33a with the designation of the same statuette on page 27a.

In my opinion, both of the figures of plate 36 must surely represent women. The engraved line going down from the left armpit reminds one of the way in which the breasts are marked on plate 32b. As far as I can see, the figure reproduced under No. 3 on p. 29 is not a lionhead, generally speaking, but a kīrtimukha (see Rupam No. 1). This seems worthy of note in regard to the T'ao-t'ieh, the Indian legend about the kīrtimukha seems to be made post festum. I would refer to the *Chakras* with regard to the marking of the iris by a red ring. Laufer

translation of v. 642') must be corrected ("die am Rande roten Pupillen sind schwarz"), likewise Weller's of 眼晴 (Der chinesische Dharmasamgraha. Laksana 27), this should be translated by "Pupille", not "Auge".

The catalogue of the plates is preceded by a chronological table. I am not in a position to verify all dates, but as far as those of earliest Indian history are concerned, I think it is still advisable to add a "ca." before all dates down to Bindusāra, even after Asoka most dates are still open to doubt. Nor can I endorse the statement, that Seleucus "erzwingt Tribut und Allianz von Candragupta". The accounts handed down by classical authors do not prove this as a fact. They do not preclude the deduction, that Seleucus was vanquished and that Chandragupta won the victory. I would refer to Appendix F. of V. A. Smith's Early History of India (3rd ed., p. 149). The statement that the "Beginn der indischen Kunst" dates from Asoka might be mistaken by the uninitiated reader, it becomes intelligible, however, from Part II, Die Manichäischen Miniaturen, p. 19 as meaning that the oldest documented relics of Indian art date from Asoka's time. If on the one hand "Menanders Übertritt zum Buddhismus kann nicht bezweifelt werden", it seems advisable on the other to remember, that this conversion has hitherto not yet been proved. As to the gates of Sānchi, Prof. Grünwedel dates the southern gate only at 140 B.C., the other three are later (Buddhistische Kunst in Indien, 2nd ed., p. 24). Read Chang K'ien instead of Chan Kien, Pan Ch'ao instead of Pan Chao, Sung Yün instead of Sung yun (p. 17). A misprint has changed the date of the death of Confucius to 475 (instead of 478). The report of the introduction of Buddhism into China under Ming ti (67 A.D.) has been proved by Maspéro in B.E.F.E.O. vol. X p. 95 as being devoid of historical truth. Cf. moreover, Franke, Mitt. Sem. Or. Spr. Berlin, Ostas. Sektion, vol. XIII, p. 295.

A short, but clear and concise introduction, based on a thorough knowledge of the whole material acquaints the reader with the necessary ethnological data and the historical relations between the North-Western frontier tract of India and Central Asia; furthermore in a few lines it traces the development of Fine Art in these regions. The reader will appreciate two well drawn maps by Dr. A. Herrmann, the first of Gandhāra and Southern Udyāna (according to A. Foucher), and the second of the chief places where the relics of Central Asia art were found.

To this introduction may be added the Summary of the results gained from these excavations, whilst the principal ideas of the whole enterprise are summarised on the preceding lines.

མཐུན་པར་འབྲས་བུ་གནས་པ་དང་།

The last chapter of which we have to speak and which is between the last two mentioned deals with the technique of plastic art in Central Asia, betraying this art to have been handicraft, an impression which is gained when passing the plates in review—and this in spite of the variety of types.

To sum up we should feel very grateful to Prof. v. le Coq for having made accessible to us in the best possible way part of the finds from Turkestan; and, moreover, I feel convinced that by such publications the interest of the larger public will be aroused. The student of archaeology and of the history of the civilisation of mankind will also be glad to have material so well reproduced and so easy of access.

TEIL II, DIE MANICHÄISCHEN MINIATUREN. Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) 1923.

This second volume which deals with Manichaean miniatures should be taken as an appendix to the last two volumes of the „Ergebnisse der Kgl. Preussischen Turfanexpedition“.

8 plates, of which five are colourprints, form the essential part of the book and illustrate by means of magnificent reproductions some of the unique finds from Turkestan which are now in the Berlin Museum für Völkerkunde. Most of the originals are miniatures from manuscripts, only two fragments from frescoes being reproduced on plate 1 and a specimen of painting on silk on plate 2.

Although these finds are mere fragments, their value can hardly be overestimated, a fact which has been duly emphasized by Prof. v. le Coq in his comprehensive introduction. This introduction may be taken as a commentary to the plates and once again is meant for a larger public. Based as it is on a profound knowledge of the subject Prof. v. le Coq gives a lucid exposition of the contents and purport of Manichaeism, the organisation of its adherents, its spread and the influence which it exercised on the formation of Christian sects. The life of Mani is related in a succinct chapter which in its turn is followed by an exposition of Mani's relation to Fine Art. The various branches of the Manichaean's artistic activity are dealt with on the following pages: the script, the various kinds of books, the materials used for them and the way in which they were bound. A chapter on the significance of Manichaean miniatures for the History of Fine Art concludes the first part of the introduction. Then follows a description of the ruins where the Manichaean relics were found, furthermore a map by Dr. A. Herrmann on the environs of Turfan, groundplans, photographs and maps of the situation of the ruins, these last being mostly from Grünwedel, are added.

The second half of the introduction is devoted to a most careful description of the miniatures.

The great connections of history are never forgotten and I would only refer to p. 11, where Prof. v. le Coq speaks of the important rôle which Manichaeism may have played in the mediation of Buddhist tales a. s. o. and in the history of miniatures. Prof. v. le Coq is to be congratulated on having written this Introduction, which is a masterpiece of scientific popular literature, and we cannot help expressing the hope that the two outstanding volumes of the work will appear before very long.

Friedrich Weller

DIE TSCHUWASSISCHEN LAUTGESETZE. [Besprechung von G. J. Ramstedt. Zur Frage nach der Stellung des Tschuwassischen. JSFOu XXXVIII. 1. Helsinki. 1922—1923.]

Die tschuwassische Sprache und die Tungusendialekte gehören zu den am wenigsten erforschten altaischen Sprachen. Der Grund liegt hier im Material selbst, da die Tschuwaschen keine Schriftsprache haben, und wir daher keine datierten Denkmäler dieser Sprache besitzen, während wir die Geschichte der Türksprachen vom VIII. Jh. an verfolgen können.

Die tschuwassische Sprache gehört zu den in sprachgeschichtlicher Hinsicht interessantesten Altaisprachen: erstens steht das Tschuwassische sehr nah zum Wolgabulgarischen, und zweitens sind die tschuwassischen Lautgesetze von großem Interesse für die mongolisch-türkische vergleichende Sprachwissenschaft.

Wie gesagt, steht das Tschuwassische nah zum Wolgabulgarischen. Die Ähnlichkeit vieler tschuwassischer und bulgarischer Formen, soweit letztere uns bekannt sind, ist geradezu erstaunlich (Bulgarische Worte bei Ašmarin. Bolgary i čuvaši. S. 103, Gombocz. Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter im Ungarischen. S. 202), und wir können annehmen, daß diese beiden Sprachen — das Wolgabulgarische und das Altschuwassische — zwei Dialekte einer Sprache waren, da die heutigen Tschuwaschen die Nachkommen der Waldbevölkerung Wolgabulgariens waren, welche wahrscheinlich keinen regen Verkehr mit der Stadtbevölkerung von Bulgār hatten (vgl. Encyclopaedia of Islam. S. 791).

Über die Bulgaren und die Tschuwaschen existiert eine Reihe von Theorien: die einen hielten die Tschuwaschen für türkisierte Finnoungrier, die anderen, umgekehrt, für ursprüngliche Türken. Für einen türkischen Dialekt wurde das Tschuwassische von Schlötzer (Allg. nord. Gesch. S. 305), Adelung (Mithridates I, S. 495), Klaproth (Nouv. Journ. As. I.

Paris, 1828. S. 237), Rask (Samml. tildeles forhen utrykte Afh. I. S. 43), Schott (De lingua Tschuwaschorum. S. 4), Grønbech (Forstudier til tyrkisk Lydhistorie, S. 2 ff.) und Melioransky (Gött. gel. Anz. 166. Jahrgang. S. 492 ff.) gehalten. Ihnen gegenüber glaubten Levesque (Journ. Asiat. Paris, 1825. S. 214), Castrén (Reiseberichte und Briefe. S. 11; Ethn. Vorlesungen, S. 68) und Radloff (Phon. d. nördl. Türk Sprachen, § 116), daß die Tschuwaschen türkisierte Finnougrier sind. Von den beiden Theorien ist die erstere die richtige: das verwickelte Lautsystem des Tschuwassischen hat keinen Geringeren irregeführt, als den Gründer der Turkologie, den Akad. W. Radloff.

Nun ist auf diese Frage nach dem Verhältnis des Tschuwassischen zu den anderen Sprachen in allerneuester Zeit Dr. G. J. Ramstedt zurückgegangen und hat die Ergebnisse seiner Arbeit in einem Aufsatz im Journ. de la Soc. Finno-Ougr. XXXVIII den Fachgenossen mitgeteilt. Da Dr. Ramstedts Arbeiten allgemein anerkannt sind und das Trefflichste liefern, was je auf dem Gebiet der mongolisch-türkischen vergleichenden Grammatik geleistet worden ist, so kann man wohl verstehen, mit welchem Interesse der Fachmann diesen Aufsatz lesen muß.

In dieser Arbeit gelangt Dr. Ramstedt zu dem Ergebnis, daß das Tschuwassische eine regelrechte Entwicklung des Urtürkischen ist und zwar ohne jede direkte Berührung mit dem Mongolischen (S. 34). Mit dem letzten Teil dieser Behauptung Dr. Ramstedts erkläre ich mich vollständig einverstanden, da es auch meine Überzeugung ist, daß wir im Tschuwassischen keine Spuren irgendeines Einflusses seitens des Mongolischen nachweisen können, und daß wir diese Sprache, als ein Idiom ansehen müssen, das sich selbständig entwickelt hat. Ich möchte nur die Frage aufstellen: ist das Tschuwassische aber wirklich eine Türkische? Wir können wohl nicht leugnen, daß das Tschuwassische eine Menge mit den türkischen Sprachen gemeinsamer Eigentümlichkeiten besitzt, und daß diese Sprache in bezug auf viele Lauteigentümlichkeiten dieselben Wege gegangen ist, wie die Türk Sprachen. Ich kann mich aber mit der Charakteristik des Tschuwassischen, als einer Türk Sprache, doch nicht zufrieden stellen, und in meiner Arbeit, die derselben Frage gewidmet ist und sich schon lange im Druck befindet, habe ich die Ansicht zu verteidigen versucht, daß das Tschuwassische weder ein selbständig entwickelter Türk Dialekt, noch vom Mongolischen beeinflusst worden ist, sondern daß das Tschuwassische eine selbständige Sprache ist, das dritte Glied des altaischen Sprachstammes, welches uns das Lautsystem des bulgarischen Zweiges des altaischen Sprachstammes erhalten hat. Wenn Dr. Ramstedt sich das Bild so vorstellt, daß alle jetzigen Türk Dialekte auf einen Urdialekt (das Urtürkische) zurückgehen und das Tschuwassische auf einen anderen, diese

beiden aber wiederum auf eine Ursprache zurückgehen, so erkläre ich mich mit dieser Theorie vollständig einverstanden, will aber sagen, daß diese letzte Ursprache nicht Urtürkisch genannt werden kann, sondern etwa „bulgarisch-türkische Ursprache“, auf welche das Urtürkische (ein z- und š-Dialekt) und das Urtschuwassische (ein r- und l-Dialekt) zurückgehen.

Wie gesagt, teilt das Tschuwassische viele Eigentümlichkeiten mit den Türk Sprachen. Vor allem wären hier zu nennen:

1. Vermischung der anlautenden *ð, *j, *j, *n, im Türkischen (> j) und im Tschuwassischen (> š) dem Mongolischen gegenüber, wo diese Laute sich zu d, ʃ, j, n entwickelt haben. Beispiele: mong. *deleng* „Euter“ = türk. Dsch. *jälın* ds. = tschuw. *šıl* ds.; mong. *janggi* „Neuigkeit“ = türk. Alt. *janı* „neu“ = tschuw. *šono* „neu“; tschuw. *švar* „Mund“ = türk. Uig. *aqiz* < **jaʃır* ds.; mong. *nił-bu-sun* „Träne“ = türk. Osm. *jaš* ds. = tschuw. *juł* ds.

2. Vermischung der anlautenden stimmhaften und stimmlosen Klusile ʃ u. *q (> türk. q, tschuw. x), *g u. *k (> türk. k, tschuw. k), *d u. *t (> türk. u. tschuw. t) dem Mongolischen gegenüber, wo sie als solche erhalten bleiben: mong. *yasiqun* „bitter“, *yasiqun-da-* „trauern“ = türk. Uig. *qaðyu* „Trauer“ = tschuw. *xarxü* „bitter“; mong. *qılqasun* > *kılqasun* „Haar“ = türk. *qıl* „Roßhaar“ = tschuw. *xolx* ds.; mong. *gölige* „junges Tier“ = türk. *köök* ds. „Kameeljunges“ = ? alt-tschuw. **köl'ök* > ung. *kölyök* „junger Hund“; mong. *kögerge*, **köwerge* „Brücke“ = türk. *köprük* ds. = tschuw. *kober* ds.; mong. *dörben* „vier“ = türk. *dört*, *tört* ds. = tschuw. *tquad* ds.; mong. **tügöl*, khalkh. *tüöl* „zermalmen, zerdrücken“ = türk. **tüg-*, Dsch. *tüi-* „stampfen“ = tschuw. *tv-* ds.

3. Verschiebung des *a in gewissen Fällen zu tschuw. i und jakutisch i (vielleicht parallele Entwicklung?), z. B. tschuw. *il-* „nehmen“ = jak. *il-* ds., übr. türk. Dial. *al-* ds. = mong. kalm. *ali* „gib!“.

Andererseits aber verbindet eine Reihe von Isoglossen speziell das Mongolische und das Tschuwassische:

1. Mong., tung. u. tschuw. r dem türk. z gegenüber, z. B. mong. *nir-ai* „neugeboren“ = mandschur. *nar-xun* (*nijarxun*) „grün, frisch“ = tschuw. *šur* „Frühling“ = türk. Osm. *jaz* „Frühling“.

2. Mong., tung. u. tschuw. l dem türk. š gegenüber, z. B. mong. *šalayun* < **šalayun* „Stein“ = türk. *taš* ds. = tschuw. *š'ul* ds. < **šial*.

3. Spuren der Verbindung *-ja- im Mong. (> i) und Tschuw. (> ü mit Palatalisierung des vorhergehenden Konsonanten) dem Türkischen gegenüber, wo *-ja- > a ohne Palatalisierung des vorhergehenden Konsonanten (s. *šalayun* u. *taš*).

Somit glaube ich annehmen zu können, daß das Tschuwassische eine Schwestersprache des Türkischen ist und mit dem letzteren auf eine

gemeinsame Ursprache zurückgeht, welche eine Schwestersprache des Mongolischen war.

Das Tschuwassische, wie schon gesagt, ist eine r- und l-Sprache. Ich stimme vollständig Dr. Ramstedt bei, daß das tschuw. u. mong. r und l sich nicht aus *s und *š entwickelt haben, sondern umgekehrt, daß türk. s sich aus *r und türk. š aus *l entwickelt haben. In betreff der Klangfarbe der ursprünglichen Laute kann ich nichts sagen und habe für den r-Laut ein urspr. *r angesetzt (Dr. Ramstedt: *r) und für den l-Laut ein *L (stimmloses l, bei Dr. Ramstedt: *l). Was nun das Türkische m < *r (od. *r) und š < *L (od. *l) betrifft, so wissen wir, daß das Uigurische und Orkhontürkische (zwischen 600–800 n. Chr.) schon ausgeprägte z- und š-Sprachen waren, da schon das Urtürkische eine solche war, und ich kann mich Dr. Ramstedts Meinung nicht anschließen, daß das Türkische jedenfalls im Westen, überall noch l (< *l) u. r (*r) hatte, welche Laute erst zwischen 400 u. 600 n. Chr. sich zu š u. z entwickelt haben (S. 31–32).

Was nun das Bulgarische, die Schwestersprache des Urtürkischen, betrifft, so war sie, wie das heutige Tschuwassische, eine l- und r-Sprache, und wenn nun Dr. Ramstedt meint, daß das Bulgarische schon um 700 n. Chr. eine š-Sprache, aber noch eine r-Sprache war, so kann ich nur darauf verweisen, daß der einzige Beleg, welchen Dr. Ramstedt anführt, *beštem* „der fünfte“ wohl kein bulgarisches Wort sein dürfte, da noch im XIV. Jh. im Wolgabulgarischen für „der fünfte“ die Form *bidim* die einzige war (vgl. Ašmarin l. c.). Überhaupt, wie ich in meiner Arbeit zu zeigen versucht habe, müßte man die Worte aus der bulgarischen Fürstenliste (J. J. Mikkola. Die Chronologie der türk. Donaubulgaren. JSFOu XXX, 33) bei der Beurteilung des Altschuwassischen aus dem Spiel lassen, da dieselben oft zu sehr entstellt sind.

Was nun den Konsonantismus des Tschuwassischen betrifft, so ist derselbe von Dr. Ramstedt richtig behandelt worden, und ich will nur bemerken, daß man ihn nur so behandeln konnte und nicht anders. Damit soll gesagt werden, daß alle früher aufgestellten Theorien über den urtürkischen Konsonantismus fallen müssen, und daß man vollständig Dr. Ramstedts Standpunkt einzunehmen hat.

Der ursprachliche Laut *j und alle Laute, die in den Türkssprachen und schon in der türkisch-bulgarischen Ursprache zusammengefallen sind, haben sich im Tschuwassischen über *d' u. *d' zu š verschoben. Im l-Laut, wie Dr. Ramstedt richtig erkannt hat, hat sich das *j nach kurzen labialen Vokalen zu r verschoben, z. B. *u/a* „Nest“ = tschuw. *jəva* ds. Was einige andere Beispiele betrifft, so kann ich nicht alle annehmen, so z. B. glaube ich, daß das tschuw. *čvar* „Salz“ nicht auf *tjuř (S. 18), sondern auf *tabuř < *dabuř zurückgeht, vgl. mong. *dabusun* < *dabuř-sun zu türk.

tu-, tūz < *tatuz < *tabuř „Salz“. Ebenso scheint mir tschuw. *kərak* „blau“ nicht auf *kōik zurückzugehen, sondern auf *kōōk < *kōk < *kōk, vgl. jak. *kūōq*. Dr. Ramstedts Etymologie von tschuw. *šəke* „Blume“ < *jaičqa ist in vielen Hinsichten verlockend, ich glaube aber, daß dieses Wort auf die Form *šək zurückgeht, vgl. mong. *šəg* „Blume“, türk. Alt., Kas. *šək*, wie *šərem* „Wiese“ < *šəram, vgl. Kas. *šəram* „Rasen“ usw.

Große Schwierigkeiten bereiten die Vertretungen der in- und auslautenden Laute n und ŋ im Tschuwassischen. Ersterer wird im Tschuw. bald durch m, bald durch n vertreten, und Dr. Ramstedt bemerkt, daß *n immer > tschuw. m, und wenn es als n erhalten bleibt, so tritt nach ihm oft ein kurzer Vokal auf, was auf Systemzwang beruht (S. 22). Was mich betrifft, so kann ich nicht sagen, wie diese doppelte Vertretung von n im Tschuwassischen, aufzufassen sei. Es kann auch sein, daß wir hier zwei verschiedene n-Laute vor uns haben: tschuw. m = türk. n < *n' und tschuw. n = türk. n < n', z. B. tschuw. *xirəm* „Bauch“ = türk. Osm., Alt. *qarin* ds.; tschuw. *šuləm* „Flamme“ = türk. Alt., Uig., Osm. *jal'in* ds. = mong. *jal'in* ds., aber tschuw. *əne* „Kuh“ = türk. KKir., Osm. *inäk* ds. = mong. *ünige* ds.; tschuw. *xən* „Qual“ = türk. Uig., Kas. *qij'in*. Dieses n' konnte vielleicht ein mouilliertes n, d. h. *n' gewesen sein. Jedenfalls steht fest, daß in allen Fällen, wo der Wandel *n > m sich vollzogen hat, dies eine sehr alte Erscheinung ist.

Ebenso steht es auch mit *ŋ, welches im Tschuwassischen durch m u. n vertreten wird. Dieser Laut, hat sich, wie Dr. Ramstedt richtig erkannt hat, lange als *ŋ erhalten und ging später in n über. Nach labialen Vokalen scheint *ŋ in m übergegangen zu sein, was aber wiederum nicht überall der Fall ist, z. B. m: tschuw. *xəmər* „Biene“ = türk. Kas. *quniz*, Kir. *qonuz* „Käfer“; n: tschuw. *sənz* „Stachel“ = türk. Osm. *süngü* „Lanze“ (nach labial. Vokal!). Es ist zu beachten, daß ein Wechsel von m ~ n auch im Mongolischen noch jetzt existiert, z. B. mong. *ama* „Mund“ = tung. Gold. *awma*, Čapogirisch *amga* usw., Mandschur. *angya* „Mund“ = mong. *angya* „Spalte“, *angya-ji-* „den Mund aufsperrn“. Dieses m, welches im Mongolischen auf ein *mg (vgl. *ama* = čap. *amga*) zurückzugehen scheint, entspricht einem türkischen n und tschuw. m: tschuw. *kəmöl* „Herz“ türk. *kömsöl* ds. = *kömsöldürge* „Brustriemen“. Daher wird wohl auch tschuw. m = türk. n auf ein *mg zurückgehen und tschuw. n = türk. n auf ein *n. Es ist aber auch möglich, daß diese doppelte Vertretung von n und m im Tschuwassischen auf einem Stufenwechsel beruht.

Schließlich gelangen wir zu dem verwickelten Vokalismus des Tschuwassischen.

Was den Wandel *a > tschuw. i betrifft, so meint Dr. Ramstedt, daß er sich über *i unter dem Einfluß eines folgenden *i, *l, *l', *r, *r'

od. *j* vollzogen hat (S. 7). Dies läßt sich an einer Reihe von Beispielen beweisen, z. B.: tschuw. *irə* „gut“ = Jak. *iräs* „rein“, Uig. *ariγ* „heilig, rein“ = mong. *ariγun* „rein“; tschuw. *χis* < **qalī-* „kratzen, schaben“ = mong. *qalī-* „ein Fell glätten“ = türk. *qasī-* „glätten“ usw. In anderen Fällen ist aber dieser Wandel nicht eingetreten oder auch eingetreten, wo andere Laute auf **a* folgten, z. B. tschuw. *šipar* „Kissen“ = Jak. *šit-* „liegen“, *sittik* „Kissen“, Osm. *jataq* „Bett“ zu *jat-* „liegen“; tschuw. *χit-* „hart werden“ = Jak. *kitanaq* „hart“, Uig. *qatīγ* ds. = mong. *qata-* „hart werden“; tschuw. *χur* „Gans“ (und nicht *χir*) = Jak. *qas* ds. = Osm. *qaz* ds. usw. Daher glaube ich, daß der ursprachliche Vokal **a* sich unter einigen Bedingungen zu **ä* verschoben hat und dann im Jakutischen und Tschuwassischen sich zu *i* entwickelt hat. Dieser Wandel **a* > **ä* > *i* hat sich in sehr früher Zeit eingestellt (vor 800 n. Chr.) und der Wandel **a* > **ä* > *ü* hat sich erst in neuester Zeit (nach dem XIV. Jh.) vollzogen. Daher kann ein tschuw. *ü* < *a* kein Kriterium bei der Beurteilung von einheimischen und entlehnten Worten sein, da die meisten Lehnwörter an diesem Lautwandel teilgenommen haben.

Außer dieser geschichtlichen Entwicklung des **a* > **ä* > *i* und **a* > **ä* > *ü* hat sich das **a* im Tschuwassischen einem Quantitätswechsel unterzogen, wie überhaupt alle Vokale, wodurch die starkbetonte Stufe und die schwächer betonte Stufe auch qualitativ verschieden wurden.

Es ist das Verdienst Dr. Ramstedts, richtig erkannt zu haben, daß im Tschuwassischen ein Stufenwechsel, ähnlich wie in den finnisch-ugrischen Sprachen, existiert hat, und ich möchte nur noch zeigen, daß einmal alle Türksprachen und das Mongolische denselben Stufenwechsel aufwiesen.

In der jakutischen Sprache ist dieser quantitative Wechsel der Stammvokale noch paradigmatisch: wenn ein einsilbiger Stamm mit geschlossener Silbe und langem Stammvokal (oder Diphthong) durch ein Suffix, welches mit einem Vokal anlautet und Konsonant auslautet, erweitert wird, so wird der Stammvokal kurz, z. B. *biäs* < **bäs* < *bäs* „fünf“ und *bäs* „der fünfte“ < **bäsīn* < **bäsīn*, da die Betonung auf das Suffix hinübergezogen wurde. (Vgl. Böhlingk, Über die Sprache der Jakuten, S. 122–123.) Diese betonte Stufe erscheint im Jakutischen immer als langer Vokal, welchem im Tschuwassischen ganz eigentümliche Vertretungen entsprechen, z. B.:

Jak. *äs-* < **äs-* „hungern“ = tschuw. *vis-* ds. < **äs-*.

Jak. *uot* < **üt* „Feuer“ = tschuw. *vut* ds. < **üt*.

Jak. *uon* < **ön* „zehn“ = tschuw. *vün* ds. < **ön*.

Jak. *küüg* < **kök* „blau“ = tschuw. *kquak* ds. < **kök* ds.

Daher glaube ich, daß viele Beispiele, welche Dr. Ramstedt anführt (S. 12–13), als Belege für die starkbetonte Stufe angesehen werden können.

Im großen ganzen aber geht ein anlautendes *r* im Tschuw. auf einen *u*-Vorschlag zurück, welchen die labialen Vokale bekommen haben (S. 14).

Was nun das Mongolische betrifft, so hat dieser Akzentwechsel auf die Konsonanten einen Einfluß ausgeübt. Nach einer starkbetonten Stufe werden im Mongolischen **u*, **γ*, **u* behalten, nach einem unbetonten Vokal schwinden dieselben, z. B. mong. **natwa-* > kl. *nā-* „kleben“ = türk. **jūp-* in *japış-* „zusammenkleben“ (intr.) [vgl. Festschrift Wilh. Thomsen. Leipzig, 1912. S. 187]; **qoγusun* > kalm. *χosn* „leer“ = türk. Uig. Baraba *qoγus* ds.; mong. *nongγasun* (< *nōpasun*), ost-mong. *nōwosun* „Daunen“ zu mandschur. *nungyari* „weiche Wolle“ ~ **nōwosun* > khalkh. *nāso* „Wolle“ usw.

Wir können somit annehmen, daß in der altaischen Ursprache einmal ein regelmäßiger Akzentwechsel stattgefunden hat.

Nun kommen wir auf den tschuw. *i*-Vorschlag zu sprechen.

Dr. Ramstedt bemerkt (S. 15), daß vor einem hinteren Vokal der ersten Silbe im Tschuwassischen oft ein *i*-Einsatz auftritt, z. B. *šür* „Morast“ < **šjar* < **šar* = türk. *saz* ds. = mong. *širγa* „Schmutz“. Nun möchte ich bemerken, daß ich diesen *i*-Einsatz nicht als eine speziell tschuwassische Lauteigentümlichkeit auffasse, sondern als eine von der Ursprache ererbte Eigentümlichkeit — Diphthong **ja*, da derselbe im Mongolischen durch *i* vertreten wird und da überhaupt einem türkischen *a* im Mongolischen nie ein *i* entspricht.

Beispiele:

tschuw. *tš'ül* < **tjal* „Stein“ = mong. *ülayun* < **tjal-ayun* ds. = türk. *taş* ds.

tschuw. *šürγ* „weiß“ = mong. *sira* < **šjara* „gelb“ = türk. Uig. *säriγ* „gelb“ (anders bei Dr. Ramstedt, S. 23).

tschuw. *šür* < **d'šjar* < **jjar* „Frühling“ = mong. *nirai* < **njar-ai* „neugeboren“ = mandschur. *narγun* < **njar-γun* „grün, frisch“ = türk. *jaz* „Frühling“ usw.

Man könnte mir einwenden, daß das *i* im Mongolischen vielmehr zur Bezeichnung der Palatalisierung des vorhergehenden Konsonanten steht, aber, wie uns einige Aufzeichnungen des Altmongolischen beweisen, wurde früher auch in den lebendigen Mundarten *i* gesprochen, was darauf deutet, daß dieses keine orthographische, sondern eine lautgeschichtliche Eigentümlichkeit ist, d. h. *i* < **ja*, z. B. in dem von mir herausgegebenen mongolischen Glossar von Hamd' allāh Qazwīnī (Zapiski XXVI) heißt es *šira* „gelber“ (Vogel), nicht etwa *sara* usw. Daher, wenn einem türkischen *a* ein mong. *i* entspricht, glaube ich, daß wir hier die Vertretungen eines ursprachlichen Diphth. **ja* haben. In anderen Fällen kann aber mongolisches *i* auch wirklich als Zeichen für die Palatalisierung des vorhergehenden Konsonanten stehen.

Ich komme nun zum Ende meines Aufsatzes. Die vortreffliche Arbeit von Dr. Ramstedt hat uns über das Dunkel der tschuwassischen Lautgeschichte neues Licht geworfen und so manches klar und deutlich gemacht, was früher so verwickelt zu sein schien. Auch hat Dr. Ramstedt eine Menge neuer Etymologien aufgestellt, welche frühere jetzt ausschließen, z. B. tschuw. *şıl* „Zahn“ = türk. *şır* „Bratspieß“ (früher mit türk. *ış* „Zahn“ verbunden), tschuw. *bu* „gefroren“ = türk. Sag. *şura-* „klingeln“ (früher mit türk. *ton* „gefroren“ zusammengestellt worden) u. a., welche das Gesetz tschuw. *ş < t* jetzt ungültig machen. Auch hat Dr. Ramstedt versucht, die Benennung Khazar aus dem türk. Verbum *qaz-* „nomadisieren“ und mong. *qasar* „Wagen“ zu erklären (S. 32). Es ist sehr wahrscheinlich, daß *qazar* von *qaz-ar* abzuleiten ist, das türkische *qaz-* und *qasar* „ein freier, unabhängiger Mensch“ ist aber nicht mit mong. *qasar* „Wagen“ zusammenzustellen, sondern mit mong. *qadaγa* < **qadaγa* „Freiheit, Unabhängigkeit“, welches Wort in unseren Wörterbüchern nicht vorkommt und nur in einigen alten Handschriften belegt ist (mit tibetischen Glossen). Was einige andere neue Etymologien betrifft, so kann ich sie nicht billigen, so z. B. verbindet Dr. Ramstedt das türkische *buz* „Eis“ und tschuw. *bur* ds. mit mong. *burum* „Rohrzucker“ (S. 27), das mong. *burum* ist aber aus dem Tibetischen entlehnt, vgl. *བུ་རུམ་* *bu-ru-m* „Rohrzucker“ u. a.

Aus dem Obigen ersieht man, welche Bedeutung Dr. Ramstedts Arbeit für die mongolisch-türkische Sprachwissenschaft hat. Die Turkologen werden in ihr viel neues finden und schließlich zur Überzeugung kommen, daß ohne Kenntnis des Mongolischen, ein Turkologe nicht wissenschaftlich arbeiten kann.

N. Poppe.

WILHELM FILCHNER. Sturm über Asien. Erlebnisse eines diplomatischen Geheimagenten. Mit vielen Abbildungen, Karten und Vollbildern nach Skizzen des Verfassers. Herausgegeben von Wilhelm Filchner. Verlag Neufeld & Henius, Berlin.

„Gerade in unserer Zeit,“ so schreibt der Herausgeber in seinem Geleitwort, „in der die Staaten der ganzen Erde von vulkanartigen Erschütterungen bedroht sind, wird ein Buch, das in seinem Aufbau viele Fäden großer Weltpolitik bündelt, mit Freuden begrüßt werden. Hier zeigen sich die eigentlichen Ursachen, aus denen sich die zeitgenössischen und historischen Umwälzungen in Zentralasien herauskristallisieren mußten, die in ihren Begleiterscheinungen schließlich sogar das gesamte Abendland in Mitleidenschaft gezogen haben.“

Wenn es das Hauptziel des Verfassers war, die letzte europäische Entwicklung als eine Begleiterscheinung der Verwicklungen im Orient

dazutun, so darf man sagen, daß dies Ziel nicht erreicht ist. Denn die Geschehnisse in Europa werden nicht als notwendige Folge aus den diplomatischen Kämpfen um Tibet und dem englisch-russischen Gegensatz erwiesen. Es wird vielmehr der diplomatische Kampf um Tibet mit seinen Auswirkungen für die politische Stellung Tibets zu China, England und Rußland dargestellt, die Rolle, die die tibetischen Politiker in diesem Kampfe spielten, die Verschiebung ihrer Orientierung von einem russophilen zu einem anglophilen Standpunkt, die geschichtliche Entwicklung Tibets von einer chinesischen Dependenz zu einer englischen „Interessensphäre“. Ausführungen über die Wirkung, die durch das sogenannte Recht der Selbstbestimmung der Völker und der kommunistischen Ideen gezeitigt werden mögen, beschließen das Buch. Tatsachen europäischer Politik werden eigentlich nur insoweit herangezogen, als sie den beteiligten Spielern Mittel waren, ihre Pläne in Zentralasien zu erreichen. Diesem eigentlichen Hauptteil des Buches ist als eine Art Einleitung eine Darstellung der russisch-englische Gegensätze und Kämpfe beigegeben, die um die Schaffung einer russischen Aufmarschbasis für einen Einmarsch nach Indien statt hatten. Man erwartete in diesem Zusammenhang wohl, daß der europäische Krieg wäre als ein gewaltiger Schachzug Englands herausgearbeitet worden, sich seines russischen Gegners zu entledigen, doch findet man nichts dergleichen.

Das Buch verpufft etwas, und das ist auch der Eindruck, den man im einzelnen bei der Lektüre hat. Denn die straffe Durchführung eines Planes weicht häufig einer recht behäbigen Erzählung, die ihren Stoff aus Filchners Büchern ‚Ritt über den Pamir‘, ‚Rätsel des Matschu‘ und ‚Kumbum‘ schöpft. Die Situationen sind zum Teil glatt übernommen; ich erinnere nur an den Ngoloküberfall, an die Karawane, die auf den Schlammfeldern verunglückt. Hinter der Hauptperson des Buches, Zerempil, und dem Kosakenunteroffizier sind Filchner und Tafel nur allzuleicht zu erkennen. Der Zweck des Buches — wenn anders er vom Verfasser richtig im Geleitwort wiedergegeben ist — hätte sich auf dem zehnten Teile des Umfangs klarer herausarbeiten lassen, zumal das verwertete Tatsachenmaterial nicht eben sehr umfänglich ist.

Mit der Angabe über Filchners Quellen ist natürlich schon gesagt, daß die Titelunterschrift „Erlebnisse eines Geheimagenten“ nur Fiktion ist. Aber der Griff ist außerordentlich geschickt, denn durch das fingierte Moment, wonach Tagebuchaufzeichnungen eines russischen diplomatischen Geheimagenten mongolischer Abkunft namens Zerempil zugrunde liegen, wird die Darstellung ungemein lebhaft. Nur sollten dabei stilistische Versehen wie auf S. 54 vermieden werden: „... In der Nacht war Schnee gefallen; die ganze Gegend war weithin in eine weiße Decke eingehüllt.

Das ist für den Weitemarsch sehr nachteilig, denn jetzt konnte trocken-
Gebiet nicht mehr von sumpfigem unterschieden werden. Vor uns sperrt
ein etwa 10 km breiter Sumpf den Weg. Die Befürchtung Zerempils
war nur zu gerechtfertigt.“

Auch gewinnt der Verfasser auf diese Weise eine bequeme Möglich-
keit den Leser an alle Brennpunkte tibetischen Lebens zu führen und
ihn mit dem Leben und Treiben der einheimischen und der Grenzvölker
bekannt zu machen. Eine reiche Auswahl von Bildern und die nötigen
Karten unterstützen das Wort, und wenn man auch gerne genau wüßte,
woher die Bilder im einzelnen sind, so wird das Buch doch in viele
Laienkreise eine sehr viel richtigere Vorstellung von Land und Leuten in
Tibet tragen, als sie bisher da herrschte.

Das Buch hat Wert als eine Dichtung aus Tatsachen, die wohl nicht
ganz unbeeinflußt durch die Sven Hedinschen Bücher Tsangpo Lamas
Wallfahrt entstanden sein dürfte.

Friedrich Weller.

SVEN HEDIN: MOUNT EVEREST. Mit 8 Künstlersteinzeichnungen
von Georg Baus, einer Anstiegsskizze, 9 Karten, 3 Profilen, Leipzig,
Brockhaus, 1923.

Das vorliegende Buch Sven Hedins ist zum Teil aus dem Tag und
für den Tag geschrieben. In einem einleitenden Kapitel spricht sich Sven
Hedin dahin aus, daß nicht zu erwarten sei, daß der Mt. Everest erstiegen
werde. Das erste Kapitel ist eine Inhaltsangabe und Besprechung des
Buches: The Reconnaissance 1921 by Lieut.-Col. C.K. Howard-Bury, D.S.O.
and other members of the Mount Everest Expedition. Eine größere
Berichtigung hierzu gibt auch das 7. Kapitel — eine gedrängte Übersicht
über die Katholischen Missionare, welche durch die Gegend des englischen
Anmarsches gezogen sind. Im 3. Kapitel spricht S. Hedin über die Zu-
sammensetzung, Ausrüstung und die Aussichten der Expedition von 1922.
Das 4. Kapitel handelt darüber, daß der Berg Tschomolungma (= Mount
Everest) eine französische, keine englische Entdeckung ist. (Karte d'
Anvilles v. J. 1737). Das 5. Kapitel behandelt auf Grund von Presse-
notizen die beiden Höhenrekorde im Bergbesteigen (8168 und 8321 m).
Das 6. Kapitel spricht auf Grund einer Timesnotiz über den letzten Ver-
such des Jahres 1922. Das 8. Kapitel handelt über den Mt. Everest in
der Reichsgeographie der Chinesen unter Verwendung der Beiträge von
Herrmann und Hänisch zu S. Hedins Werk Southern Tibet. Im Anhang
ist der Vortrag abgedruckt, den S. H. 1922 zur Jahrhundertfeier der
Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte über den Aufbau des
tibetischen Landes gehalten hat.

Die letzten Kapitel, vom 7. an, werden immer Bestand der im besten
Sinne populären geographischen Literatur bleiben.

Friedrich Weller.

WALTER FLAIG: Im Kampf um Tschomolungma, den Gipfel
der Erde. Stuttgart, Komos, Gesellschaft der Naturfreunde.
(Franckh'sche Verlagshandlung.)

Äußerst populäre Darstellung der englischen Expeditionen von 1921
und 1922 zur Ersteigung des Berges.

Friedrich Weller.

Dr. J. RICHTER: Die indischen Religionen. Rösli & Cie., München,
1922. (Philosophische Reihe, hrsg. von Dr. Alfred Werner, Bd. 55.)

Richters Buch beruht auf sekundären Quellen, die Erkenntnis wird
nirgends weiter vorgetragen. Die Literaturangaben sind einseitig — es fehlt
z. B. Hillebrandts vedische Mythologie. Dazu versagt Richters Wissen
selbst beim elementaren technischen Rüstzeug.

S. 8 werden die vier Veden als aus den Preisliedern entstanden er-
klärt, die der udgātṛ beim Opfer sang. Diese Veden sind in Sanskrit ab-
gefaßt, darunter auch der Yajurveda, „der sogen. Schwarze Veda“! S. 59
führt der Verfasser an: „das tibetische Lalitavistara“. Von Seelenwanderung
sollte man im Buddhismus, wie Ritter es tut, überhaupt nicht reden. S. 124
sind sogar die Berichte über die buddhistischen Konzile durcheinander-
geworfen. Daß es von Garbes Übersetzung des Bhagavadgītā seit 1921 eine
zweite Auflage gibt, ist dem Verfasser nicht bekannt (S. 151). Sanskrit kann
der Verfasser kaum, (S. 169 wird śrībhāṣya übersetzt: „der heilige Korb“),
was auch aus einer ziemlichen Anzahl Druckfehler in den Namen erhellt.

Die „Papuas Australiens“, die S. 29 im Gegensatz zu den englischen
Kolonisten Australiens genannt werden, legen Zeugnis ab, daß der Ver-
fasser seine Studien über die indische Religionswissenschaft hinaus auch
der Ethnologie zugewandt hat.

Das Buch, das den Feld-, Wald- und Wiesenweg nie verläßt, ist
wissenschaftlich völlig wertlos und auch dem Laien nicht zu empfehlen.

Friedrich Weller.

JOHANNES HERTEL, Die Himmelstore im Veda und
Awesta. Indoiranische Quellen und Forschungen, Heft II,
Leipzig 1924.

Der durch seine eindringenden Forschungen auf dem Gebiet des
Pañcatantra und der indischen Fabellitteratur rühmlichst bekannte Verfasser
hat seine Schritte der ältesten Litteraturschicht Indiens und Irans zugewendet

und soeben einige Abhandlungen veröffentlicht, die von seiner unermüdlichen Arbeitskraft und Schaffenslust zeugen; er wird sich nicht verhehlen, daß er damit ein schwieriges und kontroversenreiches Gebiet betritt und vielfachem Widerspruch begegnen wird. In dem Vorwort zu der obengenannten Schrift beklagt er sich in Unterschätzung des Geleisteten und Übertreibung der Mängel über die Unzulänglichkeit der gegenwärtigen Vedaforschung, die sich ebenso wie die altiranische von Phantasien leiten lasse, anstatt die historischen und geographischen Tatsachen . . . sorgfältigst zu sammeln und zu werten¹ und gibt mit der Besprechung von Vendidad II ein Musterbeispiel davon, wie die „wissenschaftlich allgemein anerkannten Tatsachen“ entstehen. Nun ist kaum irgendwo fleißiger gearbeitet worden als auf diesen Gebieten und zwar von so wenigen Mitarbeitern, daß man über das harte Urteil Hertels erstaunen muß, das nur geeignet ist, diese Wissenschaft in Mißkredit zu bringen und auch die wenigen Mitarbeiter zu verschrecken (Ludwig, Rgveda VI, S. XII). Ist es denn nicht genug, daß drei Vedauübersetzungen innerhalb von 50 Jahren bei uns erschienen sind und zwei des Avesta, daß große Wortverzeichnisse die Arbeit erleichtern und redliches Bemühen um diese schwierigen Dinge sich bei fast allen Mitarbeitern zeigt. Was Hertel einwirft, dürfte ein Mangel aller Wissenschaften sein, daß der Fortschritt nämlich durch ungenügende Beobachtung, Unzulänglichkeit unsres Könnens gehemmt oder verzögert wird. Gewiß leiden wir unter dem Banne der Tradition, unter dem dogmatisch werden den Einfluß großer Meister, deren erste Aussprüche allzu maßgebend geworden sind. Das ist anderwärts auch der Fall gewesen, wie der lange währende Einfluß der Lachmannschen Schule zeigen kann, und wird leider immer so bleiben. Schon die Fülle unsrer Abhandlungen und Einzeluntersuchungen zeigt, daß unsre Wissenschaft keineswegs von der „Turmspitze“ aus zu bauen begonnen hat. Hertel tadelt, worin ich ihm und nicht nur ich, sondern auch Oldenberg beistimme, den Glauben an den Wert der einheimischen Tradition, die auf den Holzweg führe (Vorwort zu Zarathustra S. 5); man wird sie ganz nicht umgehen können; Roth hätte bei deren Befragung z. B. *arjika* sicher nicht als „Somagefaß“ erklärt; Sāyana verhilft durch eine Bemerkung zu X, 95, 9 zu einer richtigen Auffassung des Verses u. a. m. Man wird sich also nicht abhalten lassen dürfen, auch in der Spreu nach Körnern zu suchen. Daß ich Hertel aber in der Tendenz beistimme, mag er aus meiner Ved. Myth. ersehen, die fast ganz im Widerspruch mit der alten und neuen Tradition geschrieben ist.

Der Verfasser hat recht mit der Bemerkung, daß mit den Wanderungen der vedischen Stämme alte *devā* und deren Mythen verblassen, andere an Bedeutung gewinnen und noch andere neu aufkommen mußten, wie auch ich verschiedentlich, z. B. V. Myth. II, S. 6, 7, ausgeführt habe. Er geht aber

zu weit, wenn er (S. 33; IF. XII, 200; Zeit Zoroasters S. 58. 62) die vedischen Stämme noch in nachzoroastrischer Zeit die unmittelbaren Grenznachbarn der Mazdayasnier sein läßt. Er verschließt sich meinem Nachweis, daß zwischen den einzelnen Büchern des RV. unterschieden werden muß und die Situation im sechsten Buch, dessen Überlieferungen am Arachotus, an den Parnern, den Parthern haften und die „Schwarzen“ noch nicht kennen, anders ist als im VII. Buch, das durch seine Flußnamen auf den Westen Indiens verweist². Die Feindschaft zwischen Indern und Iranern kann im allgemeinen³ erst zwischen der Zeit des RV., der die Asuras noch als freundliche Wesen kennt, und der der Brāhmaṇa's entstanden sein; Anspielungen auf die „Zarathustrier“ sind im RV. nur sehr spärlich, wenn *brahmadvīṣ* auf sie überhaupt und nicht auf die vielen anderen Gegner der brahmanischen Inder zu beziehen ist.

Hertel eröffnet seine Schrift S. 11 mit der Bemerkung, daß die Anschauung, wonach das Himmelsgebäude ein feststehendes, lichterfülltes Gebäude sei, aus dessen Innerem durch das offene Tor (der Sonne) oder die offenen Tore (der Gestirne) das Himmelslicht in die Menschenwelt hineinscheine, sich bereits für die arische Zeit nachweisen lasse. Er verweist auf RV. VII, 88, 5 und das dort genannte Haus, (*brhantaṁ mānaṁ sahasradvāraṁ*) Varuna's, unter dem nichts anderes als der sternbesäte Himmel zu verstehen sei. Möglich, aber nicht mehr. Dem Verfasser des Verses könnte das Gesehene oder erdachte Bild eines großen Palastes vorgeschwebt haben, wie es dem König Varuna, entsprechend dem eines indischen Herrschers, gebührt; *saḥsrasthāṇa* heißt II, 41, 5 Varuna's und Mitras *śiḍas*; V, 62, 6 ihrer beider „Herrschaft“. Mbh. II, 49, 48 (ed. Bomb. p. 57*) läßt König Dhṛtarāṣṭra eine Sabhā bauen *sthāṇasahasrair brhataṁ śatadvāraṁ sabhāṁ mama manoramāṁ darśanīyāṁ āśu kurvantu śilpinah*. Notwendig ist also die Annahme, daß die Sterne gemeint sind, nicht, wenn sie sich auch in meinem Var. und M. findet und auch zu meiner jetzigen Ansicht über Varuna stimmt.

Es folgt eine längere Kritik von Vendidad II mit seiner angeblichen Sintflutsage. Da auch neuere Autoren von dieser „Sintflutsage“ noch sprechen (Grundriß der Ir. Ph. II, S. 6; Reichelt, Aw. Elementarbuch S. 16), so scheint sie nicht, wie ich erst meinte, eine längst aufgegebenen Ansicht, sondern einer neuen Erörterung bedürftig, die von Hertel mit Erfolg

¹ Soweit solche vereinzelt erwähnt sind, beziehe ich das auf die Brahmā. Vgl. meinen Aufsatz: „Zur vedischen Mythologie und Völkersiedlung“, der in der Zeitschrift f. Ind. (III?) erscheinen soll und eingehend zu Konows Ansichten Stellung nimmt.

² S. V. Myth. I, II; Alt- und Neuindien [die Heimat des Rgveda] S. 1 ff. und den in voriger Anmerkung genannten Aufsatz.

³ D. h. einige Stellen, die spät sein dürften, ausgenommen.

vorgenommen worden ist. Ob nun im Hintergrunde die alte Flutschlummert oder nicht: in dem Text, der vorliegt, ist nur von Frühjahrsüberschwemmungen nach dem Scheiden eines harten und schneereichen Winter die Rede, ohne Zusammenhang mit der großen Flutsage, deren Merkmal (Schiff, Verlaufen der Flut, Anlegen des Schiffes an einem hohen Berge) hier fehlen. Aber auch Hertels Annahme einer Identität des von Yima angelegten Vara mit dem vedischen *valá* fehlen sie: dort eine Feste mit Wohnungen für Menschen und Tiere, Weiden usw., hier ein Gefängnis für Rinder, das erst durch Krafttaten Indras geöffnet werden muß; dort ein leuchtender Raum, hier eine Höhle, dort eine Rettung vor dem Winter, hier Gefangenschaft. Auch unter dem veränderten Gesichtspunkt Hertels vermag ich doch in dem Kapitel einen klaren Gedankengang nicht zu finden; denn die Rettung von Mensch und Tier vor einem harten Winter in einem Raum und andererseits der später geschilderte Aufenthalt in einem Vara mit seinem schönen Leben (II, 41) und der ewigen Jugend seiner Bewohner (Vs. IX, 4. 5) scheinen etwas Verschiedenes und, soweit ich sehe, aus verschiedenen Teilen eines alten Epos zusammen und durcheinander Geflossenes zu sein.

Hertel stützt sich in seinen Ausführungen über die Himmelstore auf H. Reichelts Abhandlung über den 'steinernen Himmel' (IF XXXII, S. 23 ff.), die diese Vorstellung für den RV. erweisen will. Mir scheinen seine Ausführungen mehr durch die Etymologie als durch die vedischen Texte selbst veranlaßt, die ich anders verstehe. S. 28 sagt Reichelt, daß der Ort, in dem das Licht und der Regen zurückgehalten werden, ein Fels sei, der mit den Wörtern *parvatá*, *ādri*- und *āśman*- oder *āśan* bezeichnet wird. *parvatá* . . . gehört mit *pāru* . . . Knoten, Gelenk, Glied, Ozean, Himmel', *parus* . . . Knoten, Gelenk, Glied . . .', *πέρας* 'Ende, Grenze', *πέρας* 'am entgegengesetzten Ende, jenseitig', *περάτη* . . . 'das jenseitige Land, die Himmelsgegend gegenüber, der Morgen- oder Abendhimmel' zusammen und ist offenbar aus der Verbindung *pārvato giriḥ* als substantiviertes Maskulinum losgelöst. Denn das Adj. *pārvata*, das wie griechisch *πέρας* auf idg. **perupto* — zurückgehen dürfte und 'äußerst, jenseitig, himmlisch' bedeutet haben wird, kommt nur in Verbindung mit *giri* . . . vor.¹

Hier liegt eine Autosuggestion vor, die sich im folgenden fortsetzt, wenn Reichelt I, 37, 6—8. *jihita pārvato giriḥ* mit 'jenseitigem (Himmels)

¹ Hertel verbindet richtig *apajasat* mit *paxrumaṣṣu nmānaṣṣu*: er wird aus BB IX 134; V. Myth. II, 39, v. myth. 32 ersehen, daß ich ihm beistimme.

² Von mir gesperrt.

³ *pāru* ist spät lexikographisch, litterarisch gar nicht belegt; *pārvata* kommt als Adjektiv (wenn es überhaupt je Adjektiv ist) selten vor, viermal etwa gegenüber dem weit über hundertmal bezeugten Substantiv.

berg' und VIII, 64, 5 mit schon fortgelassener Klammer als 'Himmelsberg' übersetzt. *pārvata* heißt aber im RV. nirgends 'himmlisch' oder auch nur 'jenseitig', auch nicht in Verbindung mit *giri*. Die Maruts erschüttern durch ihr Toben nur die Berge dieser Welt. Ich finde weder im PW noch bei Graßmann eine Stelle, wo *pārvata* oder *giri* das steinerne Himmelsgewölbe heißen könnte, noch vermag ich selbst eine zu finden. Hertel beruft sich mit Reichelt auf V 56, 4:

*āśmānam cit svaryām pārvataṁ girim
prā cyāvayanti yāmabhiḥ,*

und V, 30, 8:

*āśmānam cit svaryām vārtamānam
prā cakriyeva rōdast marūdabhiḥ ||*

Heißt aber dort *āśman* 'Himmelsgewölbe'? Aus *svaryā* folgt es auch dann nicht, wenn wir dieses nicht mit PW zu *svāra* 'Ton' stellen. Es ist eine

1. Bezeichnung Indra's (I, 62, 4; IV, 17, 4).
2. Des Donnerkeils (*vājra* oder *vadhā*) I, 32, 2; 61, 6; VII, 104, 4; des 'Angesichts' der Rinder I, 121, 4, der Rinder X, 68, 7; könnte also sich in erster Linie sehr gut auf den Donnerkeil beziehen, der vom Himmel geschleudert wird (I, 121, 9: *tvām āyasām prāti vartayo gōr divo āśmānam ipanitam bhūvā*; 172, 2: *āśmā yām āsyatha*; II, 30, 5: *āva kṣipa divo āśmānam*; IV, 22, 1: *yō āśmānam śāvasa bibhrad di*; V, 30, 4: *āśmānam cid chāvasa didyutaḥ*; VII, 104, 19: *prā vartaya divo āśmānam* (v. 5: *āśmanamabhiḥ*).

3. Bezeichnung von Geschoß überhaupt: I, 191, 15; II, 14, 6.
4. Des Steines, aus dem Agni geboren wird II, 1, 1; 12, 3; 24, 7.
5. Des Herdes des Schmiedes IX, 112, 2.
6. Des Felsens oder Felsverschlusses, in dem die Kühe (Morgenröten oder Wasser)¹ eingeschlossen sind: IV, 1, 13; 16, 6; VI, 43, 3; IX, 108, 6; X, 68, 4 etc. Dazu der merkwürdige Vers I, 130, 3, dem ich versuchen möchte eine abweichende Erklärung zu geben:

*āvindad divo nihitam gūhā nidhim
vēr nā garbham pārvatam āśmani
anantē antār āśmani |*

Der Schatz liegt in einem Stein eingehüllt, „wie das Junge eines Vogels“. Aus dem Vergleich folgt, daß *āśman* hier eine Stein-, eine Eischale ist und mit *anantē* verbunden, die Schale eines Rieseneies bedeutet.²

¹ II, 24, 4: *āśmāyam avatāni — sisicir ūtsam udrinam ||* X, 139, 6.

² Derselbe Vergleich X, 68, 7:

*āṇḍeva bhūtvā śakunāsya garbham
ūd usriyāḥ pārvatasya tmānājat ||*

Damit ist nicht das Chānd. Up. III, 19 erwähnte Ei gemeint, das sich in eine Schale von Silber (= Erde) und von Gold (= Himmel) spaltet und die Sonne zum Embryo hat, auch noch nicht das Weltei der späteren Kosmologie, sondern eine alte, sonst m. W. im Veda nicht bezeugte Vorstellung von der Sonne als Ei, wofür L. v. Schroeder (Ar. Rel. II, S. 183 u. s.) aus anderen Quellen einer Reihe von Belegen bringt. Mit dem Stein wäre hier also die Sonne gemeint, die nach indischer Vorstellung so wie der Mond ein Wasserbehälter ist, da sie acht Monate lang mit ihren Strahlen das Wasser aufsaugt und vier Monate lang ausgießt. *ásman* also ist auch an unsrer Stelle nicht mit dem Himmel identisch, sondern deutlich verschieden, da in ihm des Himmels Schatz verborgen liegt.

7. An einer weiteren Stelle ist *ásman* als Person gedacht, die des Himmels Enden 'durchschreitet' und schützt. V, 47, 3, also ebenfalls nicht der Himmel:

*ukṣiḥ samudrā² aruṣāḥ suparnāḥ
pūrvasya yonim pītir ā vivesa |
mādhye divo nihitāḥ prśnir āsma
vi cakrame rājasas pāty āntān ||*

Pāda ^a ^b weisen auf den Mond, der somit unter dem *prśni āsma* zu verstehen wäre, der die Enden des Luftkreises durchwandert¹.

8. Die einzige Stelle, wo *ásman* 'Himmel' bedeuten kann, ist VII, 88, 2:

*svār yād āsmān adhipā u āndho
abhi mā vāpur drśāye nintyāt |⁴*

aber nicht V, 56, 7 oder 30, 8. Kehren wir nach dem Umwege zu diesen Versen zurück. Eine Beziehung von *ā. svaryā* auf den Blitz, die man nach I, 121, 9; 172, 2 u. a. (siehe oben) vermuten könnte, wird durch *prā cyāvayanti* unwahrscheinlich gemacht; allein auf VII, 88, 2 möchte ich in diesen Stellen die Bedeutung 'Himmel' nicht gründen. Hertel glaubt,

¹ Man vergleiche die Pravargyaceremonie und die Bezeichnung als 'goldene Kanne' bei anderen Völkern (L. v. Schroeder, Ar. Rel. II, S. 80, 207. 387. 441).

² VMyth. I, 327.

³ Man erinnere sich an Śat. Br. VI, 1, 2, 3 und Kāt. XVIII, 3, 19. Die Erklärung des Śat. Br. hilft nicht weiter. Kāt. verwendet den Vers (= Vāj. Samh. XVII, 60) bei dem Einbau eines buntfarbigen (und runden) Steines in die Citi. Mahādhara erklärt ihn irrtümlich als die Sonne. A. Kuhn hat AKPAW 1873, S. 144, 145 gezeigt, daß bei anderen Völkern Sonne und Sterne als Steine gedacht wurden; z. B. zitiert er Anaxagoras: ἐπεὶ τὸν πῦρ ἴδιον λίθον ποιεῖν εἶναι und führt Beispiele aus der angelsächsischen und altnordischen Poesie an, wonach Sonne und Mond als Steine gelten. Er verweist auch auf unsern Vers und auf Viṣṇu's Brustjuwel.

⁴ Über die Schwierigkeiten des Verses Oldenberg RV II, S. 61.

hier die Anschauung zu finden, daß der steinerne Himmel sich drehe. Hätten die vedischen Inder aus dem Wechsel der Sternbilder wirklich auf eine Drehung des steinernen Himmels gewölbes geschlossen, so wäre es seltsam, daß sie diesen langsam vor sich gehenden Wechsel gerade dem Ungestüm der Maruts und ihrer temporären Wirksamkeit zugeschrieben hätten oder nach V, 56, 4 das steinerne Himmelsgewölbe, wie etwas ganz Verschiedenes, „durch die beiden Welthälften hindurch, wie auf einem Rade“ vorwärts bewegt haben sollten. Ich glaube, daß wir auf diesem Wege zu einer richtigen Erklärung nicht kommen¹.

Hertel bemerkt zu Reichelts Übersetzung „sie rütteln den rauschenden [oder glänzenden?] Himmel, den jenseitigen Berg“, daß *prā cyu* caus. niemals 'rütteln' bedeuten könne. Das Simplex findet sich V, 53, 6 mit *kōśa* verbunden *divāḥ kōśam acucyavuh²*; diese 'Kufe des Himmels' ist nichts anderes als der *āsmāsyā avatā*, der *utsa udrin* II, 24, 4; der *utsa dṛṣita* VIII, 7, 16 und andere mythologische Synonyma, die V. Myth. I, 324 ff; III, 304, 305 aufgezählt sind; die von Tvaṣṭr getragene, mit Soma gefüllte Schale AV IX, 4, 6 gehört dahin. Der wandernde *āsmān* entspricht dem wandernden Brunnen³ X, 30, 9³. Zwischen *cyu* und *prā-cyu* an dieser Stelle kann ich einen erheblichen Unterschied nicht entdecken; die Maruts setzen den himmlischen Stein in Bewegung⁴. So lasse ich für V, 56, 4 und für V, 30, 7, 8 nicht eine Deutung von *ásman* als das 'steinerne, in

¹ Auch VII, 86, 1 spricht nicht dafür.

b) — *vi yās tastāmbha rōdasi cid urvi |*

c) *prā nākam pūvam nunude bṛhāntam*

d) *divitā nāksatram paprāthac ca bhūma*

Die Erklärung von Pāda ^c ist durch ^b und ^d bedingt. Die in ^b ausgesprochene Schöpfungstätigkeit wird in ^c und ^d durch *prā nākam nunude*, durch *nāksatram* und *bhūma* erläutert. 1) Firmament 2) Gestirn (Sonne, Mond und Sterne) 3) Erde. Es heißt anderswo nirgends, daß der Gott das Firmament 'in Bewegung setze', sondern immer nur, daß er es 'stütze oder befestige'. Von Agni III, 5, 10 *id astambhāt samidhā nākam*; von Viṣṇu VII, 99, 2 *id astabhā nākam . . . dādhartha prācin kakubham prthivyāḥ*; X, 113, 4, 121, 5. Ähnlich in bezug auf *dyō* z. B. X, 153, 3 *id dyām astabhā nāsa*. daraus ist zu schließen: *prā nud* heißt auch nicht 'vorwärts', sondern 'wegstoßen', meist von Feinden gesagt (vgl. die Stellen aus dem A. V. im PW; einmal [A. V. II, 25, 5] durch *pārāṇe* verstärkt) *prā* ist in bezug auf die Richtung des Stoßes ein unbestimmter Ausdruck, Varuṇa stößt also 1. das Firmament, 'fort' d. h. (genauer) 'empor' und breitet 2. die Gestirne 3. die Erde aus.

² Vgl. dazu *abhi vājam arṣa svarvit kōśam divi ādrimātaram* IX, 86, 3.

³ *trītantum vicārantam ūsam*; I, 64, 6: *āyaṇā nā mihē vi nayanti vājinam | ūsam bhavanti stanāyantam ākṣitam |*

⁴ I, 85, 5 ähnlich: — *vāje ādrim maruto rākhāyantaḥ | utārusasya vi syanti dḥārāḥ —*

ādrī ist hier nicht = Blitz, sondern dasselbe wie *āsmān*, und *rākhāyantaḥ* = *prācucyavuh*.

Bewegung gesetzte Himmelsgewölbe¹ gelten, sondern sehe darin den Wandelstein, der von den Maruts getrieben seine Wasser ausgießt. Die Vorstellung widerspricht der unsrigen, ist aber vom vedischen Standpunkt ganz verständlich, der die Herkunft des Regens unter ganz verschiedenen Bildern schildert².

Während ich also im RV. keinen Hinweis auf einen Steinhimmel (VII, 88, 2 möglicherweise ausgenommen) finde, noch weniger auf eine Drehung des Himmelsgewölbes, unterschreibe ich Hertels Ansicht von Sonne und Mond als Himmelstoren, wenn auch nicht für den RV., so doch für die spätere Zeit. Der Vers des Mbh. XIII, 1082 (PW s. v. *pitryāna*)

ayam ca devayānānām ādityo dvāram ucyate

ayam ca pitryānānām candramā dvāram ucyate||

tritt zu den Belegen aus den Upaniṣaden hinzu und mag wie diese auf einer alten Anschauung beruhen, die aber im RV. nicht vertreten ist. Wenn Hertel S. 47 aus V, 42, 9 *brahmadviṣaḥ sūryā yāvayasya* anführt, so sehe ich darin nur den Gegensatz von Tod und Leben, von *ucchāntīr uśāso* und *acitré tamaso vimadhye*. Man wünscht dem Brahmafeinde, daß er die Sonne nicht mehr sehe³. Ebenso lassen sich Bedenken gegen Hertels Deutung der anderen Verse erheben, in denen ich keinen Beweis für die Sonne als Himmelstor erblicke; auch nicht für die von Hertel angesetzte Deutung der Sterne als 'Himmelstore'⁴ oder 'Öffnungen im Himmelsgewölbe', durch die etwa das 'Wasser des Himmelsozeans' abfließt. Die Stellen des Awesta, selbst wenn sie sich nicht bloß auf die Regen-, sondern auf alle Sterne beziehen, scheinen mir für die Exegese des R.V. in diesem Falle nicht verwendbar.

Meine Besprechung des Hertelschen Buches überschreitet schon bedeutend den Rahmen einer Rezension, so daß ich mich darauf beschränken muß, zum Schluß noch auf die sehr eingehende Besprechung der Äprilieder und die Anmerkungen 1. über *var* oder *vara*⁵ mit einer Untersuchung über *varāṣṭva*, dessen Entstehen er gewiß mit Recht einem Interpolator zuschreibt, sowie 2. über die drei Abteilungen des Himmels, awestische und vedische Anschauungen⁶ zu verweisen.

Mai 1924.

Alfred Hillebrandt.

¹ Die Befreiung der von Vṛtra (= Winter) umlagerten Ströme ist eine ganz verschiedene Sache; ebenso die Befreiung der Morgenröten. Den Betrachtungen Reichelt, der manche der Phantasie angehörige Dinge zu ernst nimmt, stimme ich nicht zu; auch nicht der Meinung, daß der von Indra erschlagene Vater der „Steinhimmel“ sei.

² Weitere Stellen: Album Kern S. 264, Z. 4ff.

³ Aus I, 188, 5 auf sie Schlüsse zu ziehen, halte ich bei der Farblosigkeit der dort aufgeführten Worte *virāt*, *saṁrāt* usw., welche doch nichts besagen, für gewagt.

Dr. HANS HAAS, Buddha in der abendländischen Legende? Veröffentlichungen des Staatlichen Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. Nr. 9. Leipzig (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1923). 34 S.

Die Broschüre befaßt sich ausschließlich mit meinem Büchlein des gleichen Titels von 1922, Leipzig, H. Haessels Verlag. Ich hatte mich, angeregt von Richard v. Garbe in Tübingen, vom Standpunkt der abendländischen Legende aus an das Problem gewagt, in dem ausgesprochenen Gefühl, als Nicht-Indologe nach der buddhistischen Seite auf unsicherem Boden zu gehen. Um so dankbarer bin ich für alles fachmännische Interesse an meiner Arbeit und ihren Ergebnissen und für jede sachliche Berichtigung. Von einer Besprechung im Umfang der Haas'schen Veröffentlichung ließ sich das ausgiebig erwarten. Sie enttäuscht und leistet sich zugleich methodisch Entgleisungen, die in einer wissenschaftlichen Arbeit kaum mehr verständlich sind. Zunächst das Ergebnis: ich stellte fest, daß bei aller äußeren und inneren Verwandtschaft der buddhistischen und christlichen Heiligen und der Hagiographen-Psychie ein Zusammenhang für das Frühchristentum und frühere Mittelalter über den Joasaph-Roman hinaus nicht zu erweisen sei; und Joasaph sei durch den Islam übermittelt. Im späteren Mittelalter sei „der Gang zum Eisenhammer“ eine vereinzelte aber sichere abendländische Anleihe; die Frage nach dem Weg mußte ich offen lassen. Alle die zahlreichen anderen gemeinsamen Motive stammen aus gemeinsamen Quellen. Unverkennbar dagegen sei im späteren Mittelalter ein reichlicher Einschlag der [buddhistischen (?), indischen (?)] orientalischen Schwankliteratur und Novellistik im Abendland, eine leicht verständliche Begleiterscheinung der geographischen Horizonterweiterung. Haas „will [diese Behauptung] nicht angängig erscheinen“; wagt eine buddhistische Infiltration im Neuen Testament mit Sicherheit in keinem Falle zu behaupten; „von der Zeit ab aber, in der die apokryphische Literatur, die Kindheitsevangelien, Apokalypsen und Apostelgeschichten aufschossen, sind buddhistische Einflüsse unmöglich in Abrede zu stellen; sie im einzelnen festzustellen, ist eine Aufgabe, die noch zu tun bleibt“ (S. 34). Das klingt fast, als ob über dieses ganze Problem noch nichts geschrieben wäre. Ich habe es (S. 74—98) durchgesprochen. Wenn „buddhistische Einflüsse hier unmöglich in Abrede zu stellen wären“, hätte ich das auch eingesehen und vertreten; das darf er mir zutrauen. Also die Hauptsache: irgendwie eine wissenschaftliche Widerlegung meiner Ergebnisse und damit eine Förderung der Frage liegt nicht vor. Die ganze Broschüre ist, von ein paar unwesentlichen Berichtigungen abgesehen, eine temperamentvolle, amüsante, aber nicht gerade glückliche Polemik. Herr Haas hat mich auch zu berichtigen

gewußt, und dafür weiß ich ihm Dank. S. 8 macht er auf anfechtbar chronologische Datierungen aufmerksam: das Jahr 170 zu Āśvaghosa ist unzutreffend; woher das Versehen kommt, vermag ich nicht zu sagen. Meine Vertrautheit mit Winternitz' Geschichte der indischen Literatur hätte Haas übrigens sagen müssen, daß es sich hier nicht um „kühnliche“ eigene Datierung, sondern um einen Druck- oder Lesefehler handeln müsse. Recht hat er ferner mit der Berichtigung meines Ansatzes des Mahāpadānasutta: ich lasse (S. 95) seine Priorität vor dem Matthäus-Evangelium „mehr als anfechtbar“ sein und verweise dafür auf Winternitz; W. redet von „verhältnismäßig später Zeit“ beim Mahāparinibbānasutta, etwa parallel Asoka; dann „einer sehr späten Zeit“ beim Mahāpadānasutta; so wird mein Ansatz wenigstens verständlich; ein eigenes Urteil habe ich in diesen Fragen nicht. S. 87 sage ich, daß der Kommentar zum Udānavarga bedeutend jünger sei als der Udānavarga selbst; Seidenstücker spricht von der Kompilation des Udānavarga zwischen 75 v. Chr. und 200 n. Chr.; ein Kommentar dazu muß doch wohl jünger sein; woher ich das „bedeutend jüngeren Datums“ (in Anführungszeichen) habe, vermag ich im Augenblick nicht festzustellen. Recht hat Haas des weiteren mit der Datierung der Stupas von Boro Budur; nur hätte er beachten sollen, daß meine Zeitangabe ausschließlich für Sāñchī gilt; immerhin, meine Zusammenstellung konnte mißverstanden werden. S. 24 bemerkt H. richtig, daß es sich Jātaka 463 nicht um die Wundermacht, sondern die Berufstüchtigkeit des Bodhisattva handelt; das Motiv selbst ist aber dadurch nicht beeinträchtigt; vgl. Jātaka 442, 464 und meine Darlegungen S. 216f. Mit der Streichung meiner Anmerkung 189, S. 98, soweit sie St. Vitus betrifft, bin ich auch einverstanden.

S. 12 findet H. einen Widerspruch zwischen meiner Auffassung der Rolle der Jātaka als Ganzes: das eine Mal halte ich die Wanderung der Jātaka als Buch für ausgeschlossen, während ich sie ein andermal voraussetze. Doch nicht. R. Garbe läßt die Eustachius-Legende eine Kompilation von Jātaka 12 plus J. 547, den Christophorus J. 537 sein, also christliche Legenden aus dem Komplex der Jātaka, ausdrücklich aus der Wirkung der literarischen Fassung im Osten selbst erklärt; so Garbe und so ich; und nun bin ich der Meinung, daß aus diesem literarischen Zusammenhang und seiner monumentalen Festlegung in den Stupas im Osten durch orientalische Christen auch andere Motive ins Christliche umgedeutet worden wären, wenn Eustachius und Christophorus von dort her kämen, für die ich aber andere, näherliegende Quellen fand. Ich kann nicht mit der Möglichkeit der Bekanntschaft der Jātaka als Buch im Westen rechnen, da ich in ihnen eine Voraussetzung für die christliche abendländische Legende nicht finde. Der Joasaph und der unschuldig Verfolgte im „Gang

zum Eisenhammer“ sind als fertige Gestalten nicht Jātaka-Nummern. S. 23 handelt H. von der Übertragung der Schatten- und Schul-Legende Buddhas auf andere indische Heilige und „vermag nicht recht zu verstehen, wie Günter sich so widerspenstig zeigen kann, die gleiche Erklärung [daß im Osten das gleichartige Jüngere vom Älteren herzuleiten ist] gelten zu lassen, wenn ihm parallele Erzählungen im Westen begegnen, nachdem doch auch er zugibt, daß die äußere Möglichkeit der Verpflanzung füglich nicht zu bestreiten ist“. Aber das Schattenwunder fehlt eben in der älteren christlichen Legende und ist, als es auftaucht, aus der Antike und der jüdisch-arabischen Legende und der gemeinmenschlichen Wunderstimmung viel näher zu erklären; und die Schulgeschichte der Apokryphen hat außer der doch nicht zu verwundernden legendären Tatsache des Schulbesuchs Buddhas und Jesu nichts an sich, was die Übernahme nahelegte. „Das Güntersche Buch war noch nicht ausgegeben, da befand sich ein neuer Beitrag zum buddhistischen Ursprung der St. Eustachius-Legende im Druck“ (S. 8f.): die Sarabha-Gazelle des Jātaka 483 ist im Ananda-Heiligtum zu Pagan aus der Zeit von 1060/1107 mit einem das Tier überschattenden kreuzförmigen Schirm über dem Rücken dargestellt; daraus wurde der Hirsch mit dem Kruzifix im Geweih! Dazu nur eines: die älteren Darstellungen der verfolgten Gazelle haben den Schirm nicht, und die christliche Legendenversion ist vormittelalterlich. Von einem Beweis Sarabha-Schirm = Hirsch mit Kreuz kann doch keine Rede sein, wie denn auch H. „keineswegs gewillt ist, für die genealogische Abhängigkeit in diesem Falle sich einzusetzen“.

Die Berichtigungen und literarischen Hinweise nehme ich dankbar entgegen. Meine Resultate berühren sie nicht. Anderes dagegen hätte ich in einer wissenschaftlichen Kritik nicht erwartet. Ich spreche S. 194 von den Heroen, die über die Zeit im Mutterleib bleiben. Haas S. 18 zitiert nach mir den Bodhisattva des Jātaka 100, den seine Mutter sieben Jahre trug, und findet es trotzdem „nicht recht verständlich“, warum ich „den Bodhisattva hier nicht ausgeschieden“ habe! S. 24: „Manches, was Günter anzieht, ist geradezu abwegig; zu illustrieren, daß der Heilige unverletzlich und vom Übel nicht zu erreichen ist, wird notiert: Wenn der Bodhisattva als Schiffer das Fahrzeug bestiegen hatte, gab es es dort keinen Unfall. Erinnern soll das auf christlicher Seite doch wohl an die Erzählung von der Stillung des Sturmes durch Jesu“. . . Nein. Die Parallelen zu dem Motiv sind deutlich S. 214/15, Anm. 196 meines „Buddha“ markiert; H.'s wuchtiger Hieb geht daneben. Dann: „Daß zwischen der buddhistischen Erzählung vom wasserwandernden Jünger (Jātaka 190. Vorerzählung) und Petri Seegang ein genealogischer Zusammenhang bestehen müsse, ist hier einmal offenbar Günters Meinung“ (H. S. 25). Ich empfehle dem Herrn

Kritiker, meine Anm. 212, S. 218, noch einmal und aufmerksam zu lesen. S. 22 (H.) soll ich mir (S. 196) „wohl von Dutoit haben sagen lassen, daß das Schattenwunder der Buddhalegende erst der späteren Buddhist. Tradition angehöre“. Ich muß mich nur wundern, woher H. den Einfall hat; weit und breit ist von nichts Ähnlichem die Rede. Ich soll J. 190 (den wasserwandelnden Jünger) „für eins nehmen“ mit der parallelen Theorie des Tripitaka (H. S. 26); fällt mir nicht ein; ich stelle einfach Legende und Theorie nebeneinander (S. 219). Ebenda (S. 26) soll ich Jātaka 499, wo König Sivi dem blinden Bettler ein Auge gibt, verwandt sein lassen mit Matth. 18,9: „Wenn dein Auge dich ärgert.“ Das wäre allerdings „nicht glücklich“. Aber bei mehr Aufmerksamkeit hätte H. gelesen, wie ich nach Sivi von der Nonne Subhā erzähle, die sich „nach der Forderung der buddhistischen Erkenntnis“ ein Auge ausreißt, um den Versucher abzuschrecken; dann erst ist Matth. zitiert; und nun wird auch H. die Parallele nicht mehr allzu unglücklich finden. S. 27 will H. einer anderen meiner Parallelen „beim ersten Begegnen gleich den Garaus machen“, indem er sie „etwas genauer unter die Lupe“ nimmt. Ich stelle S. 230/1 König Abgar und König Ajātasatru nebeneinander, die beide durch ein Bild des Meisters geheilt worden seien. H. bemerkt, daß die Darstellung des Vorgangs in Alt-Kutscha nichts mit einer Heilung durch den Anblick des Bildes zu tun hat. Aber ich rede doch gar nicht von Alt-Kutscha, sondern von der tibetischen Version. S. 30 spricht H. von „Günterscher Konfrontierung von ganz disparaten Dingen, von denen man nicht versteht, was sie im Zusammenhang einer Untersuchung wie der von ihm angestellten sollen“. Bei mehr Aufmerksamkeit hätte auch H. begriffen. Und sollte meine Darstellung zu knapp ausgefallen sein, so konnte ihm das Vorwort zeigen, daß mein „Buddha“ die Ergänzung zu früheren Arbeiten war, die über mein Material und meine Absicht hinlänglich Aufschluß gaben. Was H. S. 7 über meine „Präokkupation“ sagt, klingt sehr menschlich. Auf alle Fälle hätte er sich dann aber vor der Gegenokkupation hüten müssen.

H. Günter.

DER WEG DER WAHRHEIT (Dhammapadam), deutsch durch Paul EBERHARDT, Verlag F. A. Perthes, A.-G., Stuttgart, Gotha.

Kein Zweifel, daß das vorliegende Buch die schönsten Gedanken enthält — nur ist mir nicht ganz klar, warum es gerade eine Übersetzung des Dhammapada genannt wird. Man darf nachgerade doch erwarten, daß Übersetzungen aus dem Pāli sich bei den allgewöhnlichsten und grundlegendsten Begriffen nicht mehr vergreifen. Immer wieder spricht Eberhardt von der Seele als Inbegriff des Letzten, dauernd Wertvollen im Menschen, das Nibbāna ist einmal das „Nichts“ (v. 32), das andere Mal der Himmel

(v. 369). Angesichts dessen fällt es gar nicht weiter auf, wenn an einer Unzahl Stellen schiefe Wiedergaben des Pālitextes sich finden und eine freie Fantasie über ein Thema des Dhammapadaverses gespielt wird. Wie fremd dem Übersetzer die ganze Welt des Pālibuddhismus geblieben ist, kann wohl nicht besser beleuchtet werden als dadurch, daß der Übersetzer als Vorspruch das Wort Goethes wählte:

Und solange du das nicht hast
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Wie jeder heute ein Buch über chinesische Kunst oder zum Buddhismus schreiben muß, so muß er auch die deutsche Sprache bereichern. Vers 28 findet sich das schöne Wort „unerbitterlich“.

Seine eignen Leidenschaften
tritt der Weise unter sich.
Milde gegen alle Wesen,
Selbst sich unerbitterlich
ringt er stetig sich empor.

Unterschiedliche Stilblüten schmücken das Deutsch, die köstlichste steht in folgendem Verse (325):

Wenn einer gierig nur ans Essen denkt,
sich faul und matt auf seinem Lager reckt,
sich wie ein Schwein zu seinem Troge drängt:
Stets neues Sein ist solchem Tier bereit,
und jedes ihn im Ekel von sich speit.

Na, es reimt wenigstens.

Hört an, was ich sage, die ihr hier um mich seid:
Legt an die Wurzel euer Scheit,
so wie der Kräutersammler tut;
und nicht mit dieser Gier geruht
bis sie mit allen Fasern ist heraus.

Ich will nicht weiter ins Einzelne gehen und nicht mehr anführen, ich glaube, wir besitzen bereits bessere Übersetzungen des Dhammapada.
Friedrich Weller.

PAUL ALTHAUS, *Mystische Lyrik aus dem indischen Mittelalter in Nachdichtungen*. Mit einer Einleitung von Stanislaw Schayer. München (Recht-Verlag) 1923. XXXII, 157 Seiten.

Die indische Gedankenwelt ist in solchem Maße von mystischen Vorstellungen und Gedankengängen durchsetzt, daß man, wenn man innerhalb

ihrer noch im Besonderen von Mystik sprechen will, diesen Begriff so eng wie nur möglich fassen muß. Der Buddhismus ist ohne die mystische Versenkung überhaupt nicht zu verstehen, der alte Brahmanismus nicht ohne die machtvolle Identifikation des Makro- und Mikrokosmos, sondern dieser der Mensch oder nur der Opferaltar. Wenn man trotzdem als die eigentliche Mystik jene Schicht des Hinduismus bezeichnet, die der Indier Bhaktimārga nennt, so ist es, daß wir nur hier, trotz des nachträglich hineinkonstruierten Monismus, praktisch einen ausgeprägten Dualismus finden, der erst die Gegenüberstellung Gott — Mensch erlaubt, das heiße Ringen der menschlichen Seele um Gott, der Gnade des Herrn um den sündigen Menschen. Alles konzentriert sich auf dieses Erlebnis, alle kosmische Spekulation wird dem gegenüber Nebensache. Aber dieses Verhältnis zwischen der Gottheit und dem Menschen ist keine gleichmäßige Einheit. Von dem ersten Sich-Unterwerfen unter die göttliche Macht wächst es zur heißen Liebesinbrunst, zum glühenden Verlangen nach dem Einen — um schließlich sich überschlagend wieder in das Leben zurückzufinden mit dem Bewußtsein, in Gottes Hand zu ruhen — auslaufend endlich in einen schlichten Theismus. Bei den shaivitischen Dichtern und den krishnaitischen Heiligen eine leidenschaftliche Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott, bei Kabīr, Nānak, Tūlsīdās eine innere Ruhe und Gottergebenheit. Es ist dieselbe Entwicklung, wie sie zwischen unserer mittelalterlichen Mystik und Luther liegt. Und es mag daher die Frage sein, ob man, wie es die Autoren dieses Buches tun, auch die letzteren zur indischen Mystik rechnen darf, und nicht vielmehr zur indischen Reformation. Es kommt so eine innere Zerrissenheit in das Werk, um so mehr als auch noch Dichter aus dem Kreise des indisch-muslimischen Sufismus aufgenommen wurden. Und die Einleitung steht denn auch den Problemen dieser Mystik ziemlich hilflos gegenüber. Sehr beschlagen in der alten Philosophie, verliert ihr Verfasser den Grund, sobald er über Shānkara und Rāmānuja hinaus, nicht mehr mit der Fragestellung der älteren Philosophen arbeiten kann: der Gottesvorstellung und ihres Verhältnisses zur Erlösungslehre. Freilich kennt auch die hinduistische Mystik solche Probleme; aber es handelt sich für sie gar nicht darum, sie wirklich zu lösen, sondern den Gegensatz zwischen der überkommenen Tradition und ihrem nicht philosophisch, sondern gefühlsmäßig religiös empfundenen Gottesglauben scholastisch zu verdecken. Ein Verständnis des Bhaktimārga ist eben nicht von der philosophischen Spekulation, sondern von der psychologischen Analyse der mystischen Erlebnisse dieser Heiligen zu erreichen, die doch nur Wert auf die Gesinnung des Herzens legten und die Beschäftigung mit der Philosophie nur duldeten, wenn nicht gar als schädlich erachteten. Dadurch, daß dies nicht beachtet wurde, fehlt den Gedichten auch der

innere Zusammenhang, und der wunderbare Aufbau der Heilstufen von der kontemplativen Ruhe bis zum höchsten Liebesrausch, wie ihn so schön die Bangiya Padābali und der Padakalpadrūma zeigen, kommt nirgends zum Durchblick. Was den Versen eine Einheit gibt, ist, daß sie alle einer Quelle, dem großen religiösen Sammelwerk der Sikh, dem Adī Granth, entnommen sind, und zwar der englischen Übertragung von Trumpp. Ebenso steht es mit den Abbildungen. Hübsch ist die Lichtdrucktafel, eine kleine Szene aus dem krishnaitischen Legendenkreis: Rādhā und Krishna im Vrindāwalde — welcher Name übrigens hier auffallenderweise immer Bindra-ban verschrieben ist. — Als Vignetten sind aber einfach die Textillustrationen aus Coomaraswamy's Indian Drawings, London 1910—1912, abgedruckt. Zum Inhalt haben jedoch diese Skizzen von Tieren, Schreibern, usw., oft ganz andersartiger Herkunft, keine Beziehung. Freilich hätten sich zum Inhalt der Gedichte nur Illustrationen aus der Rādhā-Krishna-Mythe finden lassen. Aber es existieren doch zum mindesten alte traditionelle Porträts vieler von den Dichtern. Die Sammlung Spencer-Churchill enthält solche von Kabīr, Rāv Dās, Sāin und Pīpā, das Lahore-Museum von Tūlsīdās und Rāv Dās, das Berliner von Kabīr und Shaikh Farīd Shakarganj. Und solche der Sikhgurus sind überhaupt recht häufig; Macauliffe (Sikh-Religion) und Gupta (Sikh School of Painting) haben eine ganze Reihe alter und guter Stücke veröffentlicht. Wissenschaftlich bringt so das Buch nichts Neues. Daß den Übertragungen nur der englische Text von Trumpp zugrunde liegt, wird man den Autoren nicht nachtragen dürfen, da, wie nun einmal die Verhältnisse liegen, die Werke selbst der bedeutendsten Dichter, die in den Volkssprachen abgefaßt sind, mit Ausnahme einiger weniger englischer Ausgaben, auf deutschen Bibliotheken so gut wie nicht zu finden sind. Künstlerisch ist die teilweise recht holperige Diktion der Originale wohl getroffen, was aber diesen Strophen dennoch ihre Schönheit gibt, die starke Persönlichkeit und religiöse Inbrunst ihrer Verfasser, kommt leider nicht zur Geltung. Man vergleiche damit nur einmal R. N. Tagores Nachdichtung Kabīrs! Was ist nun der Wert dieses Buches? Daß es beitrage, das Interesse weiterer deutscher Kreise auf die Geisteswelt jenes Indiens zu lenken, das außerhalb der Banneilen der klassischen Hindukultur und der künstlich weitergepflegten Sanskrit- und Prakritliteratur des Mittelalters liegt. Vielleicht, daß doch nun allmählich der Bann gebrochen wird, den die Romantik um unsere Einstellung zu Indien geschlagen hat, und auch in Deutschland der Weg endlich frei wird zu einer gleichwertigen Betrachtung der indischen Kultur, von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, in ihrem Heimatland wie ihren Kolonisations- und Missionsgebieten!

Hermann Goetz.

PROFESSOR BENOY KUMAR SARKAR. *Die Lebensanschauung des Inders*. Verlag von Markert & Petters, 1923, VIII, 62.

Das, an das größere Publikum sich wendende Büchlein enthält eine Anzahl kurz gefaßter Aufsätze und Bemerkungen über Indien, die unter den Titeln „Lebensanschauung des Inders“, „Politische Strömungen in der indischen Kultur“, „Die soziale Philosophie Jung-Indiens“, „Aus der Frauenbewegung in Indien“, „Moderne indische Aquarelle“ zusammengefaßt sind, und schließt mit der scharfen Kritik eines deutschen Berichtes über das heutige Indien (Strauch in der Sonntagsbeilage der D. A. Z. vom 22. Juli 1923). Der Verfasser will falsche Vorstellungen über Indien im Geist der Deutschen berichtigen und kämpft erfolgreich für das Ansehen seiner Heimat, die auf politischem wie kulturellem Gebiet Gleichberechtigung auf Grund ihrer Vergangenheit und ihrer Befähigung für die Gegenwart erstrebt. Dem ganz populär gehaltenen Buche ist Verbreitung in weiteren Leserkreisen zu wünschen. Einige Bemerkungen daraus seien hier wiedergegeben. P. 23: „Damit man soziale, wirtschaftliche, gesetzliche und verfassungsmäßige Vergleichen zwischen der Vergangenheit von Asien und Europa aufstellen kann, ist es unerlässlich, daß wir uns in die richtige, historische Perspektive einstellen“.

P. 24: „In dem heutigen Freiheitskampf der Inder soll man nicht nur den militärischen, politischen und wirtschaftlichen Krieg gegen den fremden Imperialismus sehen, sondern auch den geistigen Krieg gegen den okzidentalen Chauvinismus in den Rassen-, Kultur- und anderen sozialen Fragen“.

P. 27: „Die romantische Überschätzung der Universalität, der Unendlichkeit der Geisterwelt usw. hat dazu geführt, aus Indien ein Synonym für den Transzendentalismus, Pantheismus, Mystizismus und die Traumphilosophie zu machen... die deutschen Gelehrten haben sich... von ihrer eigenen Weisheit dem wirklichen Indien gegenüber blenden lassen“.

P. 28: „In der sogenannten „Indienfahrt“ von Bonsels lesen die Deutschen die Erzählungen über den Tierkampf, zwei Dienstboten, eine Prostituierte usw. Wenn aber ein derartiger Roman als eine Beschreibung über das indische Leben in Deutschland (1922—1923) fast als volkstümlich gilt, so ist man erstaunt, wie weit der deutsche Geschmack heruntergefallen und wie blind dem Wahrheitssinn der Geist der Bevölkerung geworden ist“.

P. 33: „Der heutige Swaradsch-Aufstand hat sein intellektuelles und moralisches Rückgrat mit einer langen Tradition voll starker herausfordernder Mächte genährt“.

P. 47: „Die Geschichte der mohammedanischen Frau, Abadi Banu aus Delhi, ist schon vielen zu Ohren gekommen. Ihre beiden Söhne, die

in Indien durch ihre hingebende Vaterlandsliebe und ihren Freiheitsgeist bekannt sind, wurden ohne Beschuldigung in den Kerker geworfen. Die hochbetagte Mutter war darüber nicht beängstigt, sondern freute sich und erklärte öffentlich, daß sie ihre zwei Söhne verleugnen und verstoßen würde, sollten sie ihr gegebenes Gelübde brechen. Das ist der Zeitgeist der indischen Frauen...“

Seine Ansichten über die deutsche Kolonialbewegung sollte der Verfasser etwas berichtigen. Deutschland hat keine alten Kulturländer erworben und beherrscht, sondern in seine ehemaligen Kolonien die erste Kultur eingeführt, dort eine gerechte und fürsorgliche Verwaltung eingerichtet und der Bevölkerung die Wohltaten der eigenen Heimat gebracht. Hinzugefügt ist am Ende ein Verzeichnis der Schriften des sehr rührigen und eifrig für das Verständnis seiner Heimat kämpfenden Verfassers.

Alfred Hillebrandt.

SARKAR, BENOY KUMAR: *The political institutions and theories of the Hindus. A study in comparative politics*. Leipzig, Markert & Petters, 1922 (XXIV, 242 S. gr. 8°).

Der Verfasser ist einer der eifrigsten Arbeiter auf dem Gebiet der altindischen Politik, von ihm stammt eine Übersetzung der Çukraniti, eine Arbeit über „the positive back-ground of Hindu Sociology“ (Book 1: non-political; Book 2: political) u. a. m. Zugänglich dürfte deutschen Lesern nur dies Werk sein, das er unter dem oben genannten Titel erscheinen ließ.

Bisher ist das Studium der altindischen Politik im Osten wie im Westen vernachlässigt und hinter das von Literatur und Philosophie zurückgestellt worden. Es zeigt sich jetzt, daß den Indischen Nitiwerken mehr Aufmerksamkeit zugewendet wird, daß die Inder nicht nur Philosophen, sondern auch sehr nüchterne und menschenkundige Staatsmänner besaßen, die erkannt hatten, daß es „eine schwere Aufgabe ist, die Geschicke eines Staates zu leiten“. Der Verfasser der vorliegenden Schrift verfügt über eine ungewöhnliche Belesenheit und hat Quellen benützt, die uns nicht in gleichem Umfange zur Seite stehen. Er verteilt den Stoff über neun Kapitel, die von der Hindu Constitution wie von der Theorie „of the Constitution in Hindu Political Philosophy“ und der Theorie „of Sovereignty in Hindu Political Philosophy“ handeln; er zieht nicht nur die theoretischen Werke, sondern auch die Inschriften herbei und unterwirft die südindischen Staaten einer Betrachtung. Ich finde das Werk sehr inhaltreich, aber auch wenig konzentriert und hätte mehr Vertiefung gewünscht. Mit vielen anderen Forschern nimmt Sarkar das Vorhandensein von Republiken in Altindien an, was, wie ich glaube, noch nicht erwiesen ist. Die Gaṇa's im 12. Buch

des Mahābhārata jedenfalls bezeichnen nur die Aristokraten eines Landes. Wenn einzelne Gana's Münzen schlagen ließen, so wird das auf die regierenden Familien eines Landes eher als auf einen demokratischen Staat zu beziehen sein. Auch scheint zweifelhaft, ob die Verhältnisse des buddhistischen Samgha (S. 37) für die Beurteilung politischer Zustände herbeigezogen werden können. Die Belesenheit Sarkars erstreckt sich auf Werke des Westens und zieht in großem Umfange, wie die Literaturübersicht zeigt, solche in französischer, englischer oder deutscher Sprache zur Charakteristik der indischen Anschauungen herbei. Er sagt, gewiß mit Recht, S. 150: "that despotism is not the sole message of the East . . . that the West also has been the prolific parent of despotism". Aber er geht in seinen Vergleichen oft zu weit und hätte die indischen Ideen mehr hervorstellen sollen als uns dauernd von Aristoteles zu Augustin, Thomas von Aquin, Abul Fazl usw. usw. zu führen. Es scheint auch nicht, daß die Vergleiche immer stimmen. Nicht imstande alles zu kontrollieren, beschränke ich mich auf die Kritik einiger seiner Bemerkungen über Deutschland. Wenn er von William II's miserable failure in the attempt to wrench "world-dominion" from Great Britain's hands (137) spricht, so zeigt er sich der gegen W. II unterhaltenen Propaganda der Entente verfallen und legt diesem eine Absicht unter, von der kein wohl orientierter Deutscher etwas weiß. W. II war kein *vijigīṣu* (218). Auch Bismarcks "blood and iron" statecraft war keine Eroberungssucht, sondern bezieht sich nur auf die letzte Möglichkeit die deutschen Stämme zur Einheit zu führen. B. wußte, wie die Inder, daß der Krieg nur der äußerste der vier politischen Upāya's und Sieg wie Niederlage unsicher ist. Er hat auch bis zu seinem Abgange den Frieden Europas gewahrt. Solche Vergleiche wären besser unterblieben.

Das Werk ist "Young Asia" gewidmet. Möge es geeignet sein, ihm die Größe seiner politischen Vergangenheit vor Augen zu führen.

Alfred Hillebrandt.

I. A. SAUTER, Unter Brahminen und Paria. K. F. Köhler, Leipzig, 1923.

Sauters Absicht ist es nicht, dem Leser eine Fülle von Einzelwissen, zu einem geschlossenen Bilde indischen Lebens zu verweben. Er zeichnet eine Reihe Skizzen vom indischen Adel, seinen Weltleuten und Heiligen, Männer und Frauen werden uns auf dem lebhaft geschilderten Hintergrunde indischer Natur gezeichnet, vom Tierleben wird besonders das der Affen in einzelnen Skizzen lebendig. Unsere Kenntnis und Erkenntnis indischen Wesens wird aber durch das Buch nicht gefördert, bis auf ganz kleine Kleinigkeiten enthält es nichts, das nicht schon bekannt gewesen wäre.

Seine Angaben vertragen oft die bessernde Hand, ich verweise auf die Anm. S. 207, die Angaben über den Buddhismus S. 28. An anderen Stellen wäre man erfreut, Ausführlicheres zu hören, so, wenn S. 211 angegeben wird, daß es noch Ureinwohner gibt, denen der Gebrauch des Feuers unbekannt ist, denn das wäre ein ethnologisches Kuriosum allerersten Ranges. Auch die Angaben über die Zwergvölker sind leider sogar dem Orte nach sehr unbestimmt (in der Nähe des Nerbudafusses). Wichtig ist die Beschreibung des höchsten Bewußtseinszustandes eines modernen Yogin, weil sie das Denken dieser Art moderner religiöser Führer Indiens als durchaus komplexer, magischer Natur erkennen läßt, „die wahre Eigenschaft der Seele ist die des Raumes“ sagt der Svāmin selber, ein Satz, der auch bei Cassirer stehen könnte. Damit ist, soviel ich sehe, leider auch die Möglichkeit vernichtet, eine Rettung für unser abendländisches Wesen aus dem Geistesleben der indischen Yogin abzuleiten (S. 85).

Das Buch geht nirgends in die Tiefe. Es ist eine leichte, freundliche Plauderei eines warmherzigen Freundes indischer Erde, die dem, der noch nichts von Indien weiß, lebendige Stimmungseindrücke in leicht verdaulicher Form vermitteln mag.

Friedrich Weller.

RAJANI KANTA DAS, Lecturer in Economics, New York University; Formerly Special Agent, Department of Labor, United States Government:

1. Factory Labor in India (216 Seiten).
2. The Labor Movement in India (112 Seiten).
3. Factory Legislation in India (92 Seiten).
4. Hindustani Workers on the Pacific Coast (126 Seiten).

Sämtlich im Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1923.

Ein indischer Gelehrter, jetzt an der New York University tätig, früher in Diensten des Arbeitsministeriums in Washington, entwirft in den drei erstgenannten Büchern ein Bild der sozialen Entwicklung Britisch-Indiens in den letzten beiden, zumal dem letzten Menschenalter. Der Autor ist zu seinen Studien über die Lage der Arbeiterschaft in Indien durch den Wunsch veranlaßt worden, die Ursachen der außerordentlichen Armut dieses Landes aufzudecken. Er gelangt zu dem Schlusse, daß diese Armut, die sowohl absolut wie relativ ihres gleichen sucht, unmittelbar durch die politische Abhängigkeit Indiens veranlaßt ist, das dauernd gewaltige Zahlungen an England zu leisten hat (insbesondere in der Form der home charges), daß jedoch nicht minder bedeutsam die bisherige Unfähigkeit des

indischen Volkes mitspielt, den besten Gebrauch von den wirtschaftlichen Möglichkeiten des Landes zu machen. Notwendig sei die Modernisierung der industriellen Organisation, um den Wirkungsgrad der Arbeit zu steigern. Seite an Seite damit aber die Einführung eines gerechteren Systems der Einkommensverteilung.

Das wichtigste und umfassendste der vier Bücher ist das über die Fabrikarbeit in Indien. Nüchtern gibt der Verfasser hier in planmäßiger offenbar vorlesungsartiger Einteilung Auskunft über die Entstehung der Fabrikarbeit in Indien, über die Fabrikdisziplin, die Arbeitsstunden, Gesundheit, Sicherheit, Leistungsgrad der industriellen Arbeit, Entlohnung, Lebenshaltung, Fabrikgesetzgebung und Arbeiterorganisationen. Wir erfahren mancherlei kaum Bekanntes. Lehrreich sind z. B. die Darlegungen über die Unstetigkeit der indischen Fabrikarbeiter und ihre Ursachen. Es gibt Fälle, in denen einzelne Arbeiter 15—20 Jahre ununterbrochen in derselben Fabrik tätig gewesen sind. Andere wechseln häufig. Aber die Ursachen liegen nicht in ihnen. Denn seit vielen Jahrhunderten ist gerade der Inder gewöhnt, sich mit den einmal herrschenden Zuständen abzufinden und auf den Versuch ihrer Änderung zu verzichten. Es müssen also die Gründe für den häufigen Wechsel der Stellung in dem Arbeitssystem liegen: wenn die Arbeitszeit und die Löhne Unzufriedenheit erregen, kann die Arbeit nicht stetig sein. Das bekämpft auch die Ansicht, der indische Arbeiter sei unpünktlich und zum Schwänzen geneigt. Im Gegenteil sind die Tore der indischen Fabriken meist schon lange vor der Öffnung von den Arbeitern umlagert, weil diese zu arm sind, als daß sie Uhren besäßen, und daher aus Furcht, zu spät zu kommen, lieber zu früh zur Stelle sind.

Im allgemeinen ist die Gesamtlage des indischen Arbeiters wohl noch heute, wenngleich sich durch die sozialpolitische Gesetzgebung des letzten Menschenalters manches gebessert hat, die, daß er von dem Unternehmer ausgebeutet werden kann. Besonders gilt das für die Lohnzahlung. In vielen Fabriken werden die Löhne 14 Tage oder noch länger zurückgehalten unter dem Vorgeben, die pünktliche Zahlung würde einen noch häufigeren und schnelleren Stellenwechsel im Gefolge haben. Dieses Verfahren hat namentlich in den letzten Jahren zahlreiche Streike veranlaßt. Streckt doch der Arbeiter, der seinen Lohn zu spät erhält, dem Unternehmer zinslos für eine bestimmte Zeit eine Summe vor, die ihm selbst während dieses Zeitraumes fehlt, so daß er oft genug deshalb Geld borgen und seinerseits Zinsen dafür zahlen muß. Es ist vorgekommen, daß Unternehmer auf diese Weise Betriebskapital erhielten, für das sie sonst 5—6 Prozent Zinsen hätten zahlen müssen, während die Arbeiter 50—100 Prozent verloren.

Über die Frauen- und Kinderarbeit in Indien, über die Geschichte der Arbeiterbewegung dort (die erste Gewerkschaft wurde 1890, die zweite erst 1910 gegründet, und nicht vor 1918 begann eine wirkliche Gewerkschaftsbewegung) berichtet Das ebenso objektiv, ruhig und klar wie über die Lebenshaltung, den Gesundheitszustand, die Stellung zum Alkohol und vieles andere. Zuweilen stützt er sich auf amerikanische Quellen, so in den Vergleichen der Lebenshaltung der Arbeiter in den Vereinigten Staaten, Japan und Indien. Die Hauptquellen sind die statistischen Veröffentlichungen indischer Behörden und eine Anzahl englischer Blaubücher.

Dieselbe Objektivität zeichnet das Buch über die Hinduarbeiter an der pazifischen Küste von Amerika aus. Die Auswanderung indischer Arbeiter, um im fremden Lande ein höheres Einkommen zu erzielen als daheim, hat im letzten Menschenalter großen Umfang angenommen. In den angelsächsischen Ländern stößt sie überall auf Gegnerschaft. In den Vereinigten Staaten, Kanada, Natal und den übrigen englischen Gebieten Afrikas werden den Indern (auch und nicht zum wenigsten den indischen Kleinhändlern) durch die Gesetzgebung oder durch die Verwaltung viele Schwierigkeiten bereitet. Gandhi hat seine Spuren in der Vertretung der Rechte seines Volkes in einer Protestbewegung der südafrikanischen Inder gegen solches Unrecht gewonnen. Es ist daher zu begrüßen, daß Das in seinem Werke über die Hinduarbeiter an der pazifischen Küste die dortigen Verhältnisse genauer untersucht. Wir möchten wünschen, daß er ein ähnliches Werk auch für die Inder in Afrika schreibe.

Ernst Schultze.

HOFFMANN, S. J.; JOHANNES B. 37 Jahre Missionär in Indien. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck.

Kurze Missionsschrift über Geschichte, gegenwärtigen Zustand, soziale Missionseinrichtungen unter den Mundas. Offen im Urteil: nach Hoffmann sind die Ergebnisse der Mission in Indien nicht überwältigend. Versuch, die Gründe aufzudecken und eine Methode aufzustellen, die bessere Resultate verspricht (dei Nobili). S. 27 folgen den Heiden die Protestanten.

Friedrich Weller.

BAURAT G. TH. HOECH (KOLBERG). Die Eingliederung Indiens in die Geschichte der Baukunst. (Mannus-Bibliothek, herausgegeben von Prof. Dr. G. Kossinna, No. 29). Leipzig, Verlag von Curt Kabitzsch, 1922. 43 Seiten mit 37 Textabbildungen.

Der Hauptteil der vorliegenden Schrift ist eine Wiederholung der vom Verfasser in der Zeitschrift für Bauwesen 1914 vorgetragenen

phantastischen Hypothesen, denen sich neue gleichwertige Ausführungen über Ornamentik beigesellen. Hoech schwebt das Ziel vor, die primitivsten Grundlagen der indischen Architektur aufzudecken. Er erblickt sie für alles — für Tempel und Stüpa Vorderindiens wie für die chinesischen Pagoden — in der Bambuskonstruktion. Um für diese Ansicht Gläubige zu gewinnen, wird eine ausgedehnte Literatur gewaltsam ausgepreßt. Zweifellos waren die menschlichen Behausungen in frühesten Zeiten Hütten aus Buschwerk, Holz und Gras, wo nicht die Vegetationsarmut zu Lehmbauten zwang. In den meisten Tropenländern liefert das Bambusrohr das bequemste, zwar wenig dauerhafte, aber stets wieder leicht zu ersetzende Baumaterial. Hat man sich aber an irgendwie höhere Lebensansichten gewöhnt, so greift man, wo nur möglich, namentlich für repräsentative Bauten, bald zum widerstandsfähigeren Holz. Schon diese Binsenwahrheit sollte davor warnen, in der Entwicklungsgeschichte der Architektur von einem sogenannten „Bambusstil“ als geradezu allgemeiner Grundlage zu sprechen. Gewiß werden manche ursprüngliche Elemente beibehalten, die bei neuem Baustoff tektonisch überflüssig sind und dann höchstens dekorativen Charakter haben. Aber so geradlinig wie H. die Gewölberippen der indischen Höhlentempel, den nordindischen Sikkhara, die indisch-muhammedanischen Denksäulen, Minarets und Kuppelbauten, die chinesischen geschweiften Etagendächer aus dem Bambusbau entstehen läßt, ist die Entwicklung wahrlich nicht verlaufen. Und gänzlich verfehlt ist es, für „Topen und Dagoben“ ein Bambusvorbild zu konstruieren; hier bleibt der Tumulus die wahrscheinlichste Grundlage, und die architektonischen Teile, die den Holzstil veraten (Gittersteinzäune um Krönung und Basis, die Tore der Umzäunung, wie sie z. B. in Sanchi erhalten sind) treten sekundär hinzu. Die meisten Beispiele, auf die sich H. stützt, sind schon wegen ihres späten Datums dazu ungeeignet. Als die Orissa-Kuppel entstand, hatte der Steinbau in Indien längst schon, zum mindesten für Kultzwecke, den Holzbau abgelöst; dieser Wechsel war, wenn nicht alle Nachrichten trügen, im dritten vorchristlichen Jahrhundert eingetreten. Aus früheren Perioden ist, wie etlichen einfachen Stüpa vielleicht abgesehen, der Steinbau nicht zu belegen. Aber auch in die obengenannte Regierungszeit Asokas vermögen wir mit Sicherheit nur die monolithischen Säulen mit den persischen Kapitellen zu datieren. Bald danach schwingt sich die Skulptur zu hohen Leistungen empor; was wir aber an den Reliefs der Sanchi-Tore, an den Resten der Stüpa von Bhārhut und Amarāvati an Architekturdarstellungen sehen, schildert noch durchgehends den Holzbaustil. Diesen treffen wir auch in den Höhlentempeln von Ajanta, Bhājā usw., und mit den frühesten freistehenden Steinarbeiten, den im 7. Jahrhundert aus dem Fels gehauenen Tempeln der südindischen Pallava-Herrscher, verhält es sich ebenso; die deutlichsten

Merkmale sind die in Stein nachgeahmten Holzrippen der Dachwölbung, die sich an den Hufeisenbogen der Caitya-Fronten in den Höhlenanlagen zeigen, und auch an einigen Steintempeln der Pallava-Ära lassen sich solche Nachbildungen feststellen.

Alle diese Holzvorbilder sind verloren gegangen, und auch die frühesten sie nachahmenden Ziegelbauten waren nicht sehr langlebig; nur wenige Beispiele sind es, auf die sich die Forschung berufen kann.

Sind wir erst einmal bis zum 15. Jahrhundert vorgerückt, so finden wir die indische Architektur von Elementen durchsetzt, die mit der Fremdherrschaft des Islam eingedrungen sind. Aber sogar Bauten dieses Stils bezieht Hoech in das Bambus-System, frischweg dekretiert er (p. 39), daß die Langhausbauten aus dem Holzstil, die Zentralbauten aus dem Bambusstil hervorgegangen sind!

Noch naiver und unbekümmerter geht Hoech in der Ableitung des symbolischen und dekorativen Beiwerks vor. Wenn er die Lotuspflanze als unerschöpfliche Quelle für Kultsymbole und für den Schmuck religiöser Bauten und Bildwerke voranstellt, so ist das sicher berechtigt. Was soll man aber zu seiner Idee sagen, das bekannte Trisūla (Dreizack) auf den Lotus-Wurzelstock zurückzuführen und das Vorbild im Schlamm Boden des Wassergroundes zu suchen? Mit keiner Silbe trägt er der Tatsache Rechnung, daß der „Kreis“ unter diesem Symbol (p. 15) das Rad der buddhistischen Lehre bedeutet. Die Ausführungen über die Verwendung der einzelnen Pflanzenteile des Lotus bezeugen eingehendes Naturstudium, das jedoch durch die Phantasie des Autors auf Irrwege abgeleitet wird. An den Haaren herbeigezogen ist die Deutung der Volutenform an den Querbalken der Sanchi-Tore (p. 18) — kein Wunder, daß dann auch die Verwendung griechischer Kunststile auf indischem Boden verschoben erklärt wird. Für die nordwestindische Abwandlung der Akanthusblätter auf korinthischen Kapitellen gilt Hoech als Vorbild das faltig niederhängende Wasserblatt des Lotus (p. 16), und er bekommt es fertig, in die Ornamentik des Athener Lysikratesdenkmals (334 v. Chr.), das er auch sonst als vom indischen Bambusstil beeinflusst erklärt, beim Vergleich mit offenkundig jüngeren korinthischen Kapitellen Indiens vereinfachte Abwandlungen sicher älterer, in Indien bodenständiger Formen hineinzu lesen!! Die Sprache der Gandhāra-Monumente und ihr Einfluß auf die indisch-ostasiatische Kunst wird einfach ignoriert; sollte man es nach allem, was Foucher, Grünwedel, Le Coq und Stein erforscht und veröffentlicht haben, für möglich halten, daß der Satz (p. 26) gedruckt wird: „Der Einfluß der Hellenen auf Indien beschränkt sich im wesentlichen auf die Münzkunst“!!

Alles in allem: das kleine Buch mit dem großen programmatischen Titel ist eine schmerzliche Enttäuschung.

L. Scherman.

BENOY KUMAR SARKAR; *The Futurism of young Asia and other essays on the relations between the East and the West*. Berlin, Julius Springer, 1922.

The fine volume in which Professor Benoy Kumar Sarkar has collected his various essays, reviews, lectures written or delivered on various occasions and republished here (under the 5 headings: the futurism of Young Asia, Asia and Eur-America, revolutions in China, tendencies in Hindu culture, young India and Appendix young India in Exact Sciences) will not fail to attract the interest of Orientalists as well as of politicians who pay attention to the spiritual movements and stirring political questions of the East.

The events of the year 1905 which Professor Sarkar characterizes as the year of the birth of Young Asia, and the still more impressive facts of the Great War against the economical rivalry of Germany, and last not least the proclamation of the principle of the right of nations and their self-determination have revolutionised the minds of Young Asia, producing an effect probably unexpected to those, who thought it wise to remodel the European map in a manner betraying more the hatred against competitive Germany than the insight of leading statesmen: They did not, or would not foresee that this principle so eagerly effectuated in Europe from a mere political point of view, would equally apply to the once highly cultivated, and now subdued nations of the East. The conflict, says Professor Sarkar, has been, potentially at least, a mighty factor toward Asia's advance in the near future. For the war has given Asia the one thing she needed—a complete change in the diplomatic grouping of powers and in the values obtaining in the political psychology of all nations (p. 23).

Young Asia appears now on the stage and puts in a claim to its own rights. It does not understand why the boons granted to Lithuania or Poland should be withheld from peoples of the East who enjoyed a high civilization long before anything like it was dreamed of in the home of their oppressors, and who show even now their capabilities in a way not at all inferior to the European mind. Kumar Sarkar accuses Western scholars of committing three fallacies in the application of the comparative method to the study of race-questions. In the first place, they do not take the same *class* of facts. They compare . . . the thoughts and activities of the higher intellectual and economic grades of the Occident with those of the illiterates and paupers and half-fed masses of the Orient . . . , secondly, the Eur-Americans do not apply the same method of *interpretation* to the data of the Orient as to those of the Occident; . . . in the third place . . . they compare the old institutions of the Orient with the last

achievements of the Occident, and they ignore the fact that it is only in very recent times that the same old conditions have disappeared from the West (14 ff.).

Young Asia reminds the West that it is no longer willing to believe in the long held up dogma of the 'superior race' or 'the white mans burden' (p. 18. 287), which he was not invited to take upon his shoulders and might easily throw off on those who think themselves the legitimate heirs and proprietors of the East.

Sarkar has taken up the case of Young Asia and pleads in a most skilful manner. His astonishing acquaintance with the history of European civilization and its most celebrated representatives as well as his familiarity with the modern History of the East render his book fascinating reading, his sense of sarcasm adding to it a peculiar charm, which makes the reading the more attractive. 'The time, he says, is fast approaching when Europe and America will have to admit that their peoples must not greater claims or privileges in Asia than the peoples of Asia can possibly possess within the bounds of Europe and America' (34). He wishes to show that the civic sense and political genius of the Western races are nowhere superior to those of the Hindus, Chinese and Mohammedans (289) and depicts in vivid colours the sad lot of China, which may serve as a model for the fate awaiting a people which because of its inward discord and military unpreparedness despite its soldierlike qualifications falls a pray to aggressive and egoistic instincts of well-armed nations. To day, he says, in China every important undertaking of the government, every work of public utility, the management of post offices, railways, or iron and steel factories is being directed by foreign advisers and experts (243). In international relations, not to have the sinews of war is tantamount to inviting thralldom and submitting to oppression (239). 'Look on France, the cradle of liberty'. 'Which of the colonial Powers has been a more criminal offender on this score than the French republic?' 'The treatment of the Chinese empire since 1842 and subsequently of the Chinese republic by the Powers has left no warm corner in Young China's heart for one 'foreign devil' as against another (32). The expulsion of the West from the East is the sole preliminary to the discussion of fundamental peace terms' (25. 303). The book deserves to be strongly recommended as a sign of the inquietude of the Eastern mind and its awakening. The many names of Indians mentioned in the Appendices, who have won great estimation as scientists, poets, scholars justify the hopes that the author sets on the rising generation and India's future. But I imagine that he trusts too much on the permanency of affairs in Sovjet-Russia and on the possibility of an alliance of the international socialism of continental

Europe with the military nationalism of Young Asia (p. 35). He seems to disdain the work of philologists and antiquarians though he should acknowledge that their work has added much to the appreciation of ancient India and the Genius of the forefathers of Young India. Can there be greater homage done to this Genius than the fact that now for the third time a German translation of the holiest of their writings appears? Sarkar quotes Bismarck's word of blood and iron. It was said with respect to German affairs only and meant, that considering the utter failure of all other means to bring about the German unity, the appeal to arms was the last Upāya, that could secure that much desired end. After the foundation of the German empire Bismarck knew no higher aim than to be a powerful defender of German welfare and European peace. Generalization of that utterance, intelligible only in the above connection, would be just as unsubstantiated as the fable of William II warlike propensities.

Alfred Hillebrandt.

FRIEDRICH BILABEL, Ein koptisches Fragment über die Begründer des Manichaeismus (Veröffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen, Heft 3). Heidelberg, Carl Winter, 1924. Verlags-Nr. 1824. 16 S. Gr. 8°.

Mānīs Absicht entsprechend, eine die Erfüllung der bisherigen Glaubensformen bedeutende Weltreligion zu stiften, hat der Religionsgründer bereits zu seinen Lebzeiten eine umfassende Missionstätigkeit eingeleitet. Nach Mitteilung Reitzensteins (Historische Zeitschrift, 3. Folge XXX, S. 15, Anm.) finden sich in den Andreas zur Bearbeitung überlassenen manichaeischen Fragmenten aus Turfān Angaben über die Entsendung eines eigenen manichaeischen Sendboten nach Ägypten. Wie in Nordafrika, wo Augustin neun Jahre manichaeischer Auditor war, hat der Manichaeismus in christlichem Gewande — Mānī gab sich als den Parakleten aus — auch im Nilande eifrig Anhänger gewonnen. So sollen zur Zeit des Patriarchen Timotheus von Alexandrien in Ägypten die meisten Metropolen, Bischöfe und Mönche Manichaeer gewesen sein (Keßler, Realenc. f. prot. Theol. XII, S. 224, v. Wesendonk, Die Lehre des Mani, Leipzig, 1922, S. 53). Hat Nordafrika in den Streitschriften Augustins gegen die Manichaeer uns wenigstens für die abendländische Form des Manitums die wertvollsten Zeugnisse überliefert, so hat v. Le Coq (Die manichaeischen Miniaturen, 1923, S. 10, Anm. 3) die in Ägypten gefundenen Reste manichaeischen Schrifttums mit Recht als ziemlich kümmerlich bezeichnet. D. S. Margoliouth im Journal of Egyptian Archaeology II, 1915 und W. E. Crum im Journal of the Royal Asiatic Society 1919 haben diese spärlichen ägyptischen Funde veröffentlicht.

Nun hat Fr. Bilabel unter den koptischen Papyrusfragmenten der Universitätsbibliothek zu Heidelberg ein auf die Manichaeer bezügliches Bruchstück entdeckt, auf das er bereits beim Deutschen Orientalistentag von 1923 aufmerksam machte. Das Fragment, dessen Alter der Herausgeber nicht schätzen zu können angibt und das C. Schmidt ins 7. Jahrh. setzt (S. 8), stellt, wie Bilabel zutreffend hervorhebt, ein Bruchstück einer christlichen Schrift „contra Manichaeos“, dar, die Cyrillus am nächsten zu stehen scheint. Die Erzählung von Mānīs sagenhaften Vorgängern Scythianus und Terebinthus entspricht der Darstellung des Acta Archelai. Danach wären Scythianus, Terebinthus und Corbicius-Mānī drei aufeinander folgende Häupter der manichaeischen Gemeinde gewesen. Theodoret von Cyra (Migne, Patr. Gr.-Lat. Sp. 83) läßt dagegen Terebinthus fort und macht Mānī unter den Namen Scythianus zum Sklaven, der seine Besitzerin beerbt.

Historisch lassen sich diese Nachrichten von Vorläufern Mānīs nicht halten. Fr. Bilabel hebt durchaus richtig hervor (S. 10, Anm.), daß aus der Polemik mit dem Christentum heraus sich bei den Manichaeern das Bedürfnis geltend machte, die Gleichaltrigkeit der manichaeischen Religion mit dem Christentum zu beweisen. Deshalb heißt es in den Acta Archelai (c. LI ff. ed. Routh. Rel. sacrae V), daß Scythianus zur Zeit der Apostel Begründer und Urheber der Manichaeer war. In Terebinthus ist, wie bereits Keßler (Mani) gesehen hat, Buddha zu erkennen und diesen ihm auch in den Acta Archelai zugesprochenen Namen legt er sich ebenfalls in dem Heidelberger Fragment bei (S. 12). Ebenso verfährt die griechische Abschwörungsformel für Manichaeer (Text bei Cotelerius, SS. PP. ap. op. I, S. 543, Keßler, Mani, S. 403 ff., Jackson, Zoroaster, 2. Aufl., S. 253, vgl. v. Wesendonk, Die Lehre des Mani, S. 70, Anm. 3.) Buddha ist einer der religiösen Führer, auf die sich Mānī ausdrücklich beruft. In Scythianus könnte ein Hinweis auf die arsakidische Abkunft Mānīs durch seine Mutter erblickt werden, falls die Lesung „Ašghānīer“ im Fihrist 'ul 'ulūm des an-Nadīm zu Recht besteht. Die Parther wurden von den abendländischen Autoren bisweilen als Scythae bezeichnet, ein Verfahren, das die nomadische Herkunft dieser Dynastie erklärlich macht. Bei der weiten Verzweigung des arsakidischen Königshauses — man vergleiche wie viele Mitglieder heute im modernen Persien das Geschlecht der Kadscharen zählt, selbst wenn man vom gleichnamigen Stamm absieht — wäre die Zugehörigkeit von Mānīs Mutter zu den Ašghāniern an sich durchaus denkbar, zumal sein Vater Fatak-Pataecius einer geachteten Familie von Hamadān entstammte. Den Namen Pataecius trägt übrigens in einem Turfānfragment ein manichaeischer Sendbote, der speziell ins römische Reich ausgesandt wird (Reitzenstein a. a. O.).

Die Verwendung des Namens Persis für Babylonien in dem Heidelberger Papyrus (S. 13 und 15), wie sie auch bei anderen christlichen Schriftstellern zu verzeichnen ist, erklärt sich daher, daß in der Partherzeit Ktesiphon eine der Residenzen des Großkönigs geworden war. Vielleicht fällt dadurch Licht auf das Fragment M. 42 aus Turfan (Andreas bei Reitzenstein a. a. O., S. 9), wonach Zoroastr (Zarathustra) zur Herrschaft von Pārs herabstieg; in einem Bruchstück seines Werkes Schāpūrakān, das in Turfan gefunden wurde (F. W. K. Müller, Handschriftenreste in Estrangelo aus Turfan II, S. 37), nennt sich Mānī einen Arzt (d. i. Heiland, auch Zarathustra heißt in den Gāthās „Heiler des Lebens“, Yasna XXXI, 19, XLIV, 2) aus dem Lande Babel. Ein anderes Mal betont er seine Abkunft aus Babel (Andreas bei M. Lidzbarski, Nachr. der Gött. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Klasse, 1918, S. 502). Unter den Arsakiden und Sāsāniden bildeten Babylonien und Fārs offenbar einen Begriff.

Das Heidelberger Fragment enthält die Angabe (S. 13), daß „sie (in Persien-Babylonien) dem Mithras dienten, der die Sonne ist“. Mithra, der alte arische Lichtgott, den Zarathustra zurückgedrängt hat, ist seit der jüngeren Achaemenidenzeit wieder hervorgetreten. Wie die mit ihm von Artaxerxes II. mit Mithra zusammen genannte Anāhitā, wohl ursprünglich eine Wassergottheit, mit Ištar, Aphrodite oder Artemis verglichen wurde, wovon schon Herodot I, 131 weiß, so erscheint Mithra als Marduk und Šamaš in Babylonien, als Apollon-Helios-Hermes auf dem Grabdenkmal des Antiochos von Kommagene. Daß die Verehrung des Mithra in Babylonien und anderen Teilen des persischen Reiches nicht den gleichen Charakter besaß wie der stark mit klein-asiatischen Elementen durchsetzte Mithraismus, sei erwähnt. Unter dem in den Acta Archelai als „Sohn des Mithra“ aufgeführten Labdacus ist ein Priester des Gottes zu verstehen, vergleiche den als Magier des Mithra in einer kappadokischen Inschrift genannten Sagarios (J. Marquart, Unters. zur Geschichte von Eran II, S. 122. Grégoire und Clermont-Ganneau, Bulletin de l'Académie des inscr. 1908, S. 434 ff.).

Die von Terebinthus vor seinem Todessturz angerufenen Dämonen (S. 13) sind nach den Acta Archelai Luftdämonen. Unter den fünf Göttern — den biš tāori der türkischen Fragmente —, die Ōrmazd wie eine Leibwache umgeben, nimmt der Äther oder der „sanfte Lufthauch“ (fravahar, fravahtar) den ersten Platz ein.

Das von Bilabel herausgegebene Fragment, das er als ein Überbleibsel einer selbständigen, bisher unbekannten Schrift „contra Manichaeos“ betrachtet (S. 16), bietet, wie die angegebenen Hinweise ergeben, trotz seines geringen Umfangs reichlichen Stoff zu religionsgeschichtlichen Betrachtungen. Zu der von Bilabel (S. 5) angeführten Literatur wären außer den vorstehend

bereits zitierten Schriften noch zu nennen: v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho III, Anh. zu den Abh. der Berliner Akademie 1922 und Bang, Le Muséon XXXVI, S. 137 ff. („Manichäische Laienbeichtspiegel“, auch als S.-A. erschienen), J. Scheftelowitz, „Is Manichaeism an Iranian religion?“ Asia Major I, S. 460 s. a.: v. Wesendonk, Urmensch u. Seele, Hannover, 1924, S. 114 Anm. Titus von Bostra (S. 16) ist syrisch von Lagarde, Berlin, 1859 herausgegeben worden. Ein Neudruck ist 1923 bei Lafaire in Hannover erschienen.

O. G. v. Wesendonk.

O. G. VON WESENDONK, Die Lehre des Mani, Leipzig (Harrassowitz) 1922; 86 p.

Wesendonks Mani führt uns in populärer Form in die Religion Manis ein und gibt uns ein Bild von Manis Leben und Wirken. Seine Darstellung von Manis Religion gründet sich im wesentlichen auf die jüngeren indirekten Quellen nichtmanichäischer Schriftsteller, während die Turfanfunde, welche wichtige Fragmente der manichäischen Literatur zu Tage gefördert haben und zum Teil ein ganz neues Licht auf diese Religion werfen, nur nebenbei gestreift werden. Die Darstellung mancher religiöser Ideen, wie sie uns in den Originalfragmenten entgegentritt, weicht zuweilen von den in den indirekten Quellen enthaltenen Angaben ab. In einzelnen Fällen ist der Grund dafür in der inkorrekten Überlieferung der sekundären Quelle zu suchen. So sind z. B. sowohl nach den manichäischen Texten als auch nach Fihrist besonders drei göttliche Elemente in der irdischen Welt mit der finsternen Materie vermischt. Nach ersteren sind es „Wind, Wasser und Feuer“ (Müller II, 17, 19 u. 39). In dem Fihrist'schen Bericht von dem Geschick der Seele heißt es: Die Seele des Wahrhaftigen steigt bis zur Mondsphäre empor. Während die beiden Seelen-Elemente „Licht und Wind“, die nicht mit der finsternen Macht vermischt sind, unmittelbar in die Lichtwelt aufsteigen, bleiben noch zunächst in dem Körper die mit der Materie vermengten Seelenelemente „Wasser, Feuer und sanfter Lufthauch“ zurück; sie bilden demnach den zweiten Seelenbestandteil, der erst später aufsteigt und zwar zunächst zur Sonne und Mond, wo diese drei Elemente geläutert werden. In der Lichtwelt vereinigen sich wieder die fünf Seelenbestandteile zu einer einheitlichen Seele, die dort als Gottheit fortlebt, (vgl. auch Reitzenstein, Iran. Erlös. 35). Nach den manichäischen Texten ist aber nicht „Wind“, sondern „der leise Lufthauch“ (*Fravahar*) eines der beiden ersten Elemente, die gleich nach dem Abscheiden zum Lichtort aufsteigen. Fravahar ist Manis oberstes Element und ist seiner uralten Bedeutung nach die göttliche bereits vor ihrer Inkorporierung existierende Seele, die nach dem Tode des Menschen wieder eine himmlische Gottheit

wird. Also ist die Überlieferung des Fihrist inkorrekt. Ich erwähne noch ein weiteres Beispiel der inkorrekten Überlieferung: Nach den manichäischen Texten wird Ōrmazd nicht als göttlicher Urmensch hingestellt, wohl aber in einer von dem Syrer Bar Khoni überlieferten manichäischen Legende, gemäß welcher der erste göttliche Mensch, der Sohn Zarvāns (= Ōrmazd) im Kampfe gegen die finsternen Gewalten von letzteren gefangen wird. Nach den manichäischen Texten jedoch wird nicht Ōrmazd, sondern dessen Sohn, der fünffältige Gott, von den Dämonen gefesselt, während Ōrmazd selbst stets den finsternen Mächten überlegen war. Dieses geht schon aus Coq III, 19 hervor: „Und es siegte der lichte Tag, er vernichtete die finstere Nacht, wieder dem früheren Kampfe des Gottes Ōrmazd ähnlich“. Und nach T. I a (Coq I, 19 f.) war Ōrmazd zur finsternen Hölle herabgestiegen und „indem er den Feuergott zur Axt machte, spaltete er des Dämonen Haupt“. Hiergegen wird in T. II, 173 b (Coq I, 14) nur berichtet, daß Gott Wadziwantag und die Muttergottheit den Ōrmazd, nachdem die ihn in die Hölle begleitenden Götter Chrōstāg und Padwaytag ihn verlassen hatten, aus der Hölle aufwärts steigen ließen und zum Götterhimmel sandten, wo sie dann von ihm fünf Götter, die fünf Lichtelemente abschieden. Die Götter die damals die Schöpfung der Welt planten, brauchten hierzu die Lichtelemente des Ōrmazd und holten daher den in der Hölle kämpfenden Ōrmazd. Nach den manichäischen Originaltexten gerät nur der fünffältige Gott, der Sohn Ōrmazds, der einerseits die „Rüstung“ des Ōrmazd, andererseits aber auch seine „Leibwache“ ist, in die Gefangenschaft der Dämonen, er ist der Urmensch. Nur weil Ōrmazd im Kampfe gegen die finsternen Dämonen siegreich ist, werden auch die mit der Finsternis vermischten fünf Lichtwesen „durch die Hilfe des Gottes Ōrmizd“ erlöst werden (M. 2, Andreas bei Reitzenstein, Mand. B. 27). Nun wird die fehlerhafte Überlieferung des syrischen Textes des Bar Khoni noch dadurch erwiesen, daß ersterer elf Himmel angibt, während die manichäischen Originalfragmente nur zehn kennen.

Die aufgefundenen manichäischen Originaltexte sind nicht gleichwertig zu benutzen, sie enthalten teils sehr alte, teils ganz junge Schichten der manichäischen Religionsentwicklung. So werden z. B. im Sündenbekenntnis Chuastuanist vier Arten Götter aufgezählt, von denen der Gottvater (*pidar bē*, Müller I, 26) Zarvān dem Menschen das Siegel der Liebe aufdrückt, der Sonnen- und Mondgott das des Glaubens, der fünffältige Gott das Siegel der Gottesfurcht und die Götter Burchan das des Wissens. Jedoch in einem andern türkisch-manichäischen Texte (T. II k 2 a = Coq I, 21 f.), der zu denjenigen gehört, die sich schon dadurch als jung erweisen, daß Buddha als Heiliger aufgezählt wird, vereinigt Zarvān, „des Götterhimmels älterer Bruder und ältere Schwester“ in sich die fünffältige Gottheit.

Schon der Umstand, daß in T. II, K. 2 a der manichäischen Gottheit die Vidyā-Weisheit zugeschrieben wird (Coq I, 21), beweist deutlich, daß dieser Text vom Buddhismus nicht unbeeinflusst geblieben ist. Gerade die türkischen Manichäer scheinen sehr unter buddhistischem Einflusse gestanden zu haben, so daß viele türkisch-manichäischen Texte einen buddhistischen Einschlag haben (vgl. Coq T. M. III, 3). Diese gehören einer jüngeren Periode an. So wird Buddha als Heiliger erwähnt (Coq III, 14), „der Buddha-Weg“ (Coq III, 32), der buddhistische Berg Sumeru (Coq III, 8), das große Meer Samudra (Coq III, 9, der ganze Satz, der dem Samudra vorangeht, trägt buddhistische Färbung). Echt buddhistisch ist der Satz: „Die vier Götterkönige, die an den zehn Himmelsrichtungen befindlichen gebetsmächtigen Götter“ (Coq III, 34). Die vier Götterkönige nebst den zehn Himmelsrichtungen kommen z. B. Dīgha Nik. XVI, 3 und 5 vor. Alle diese buddhistisch beeinflussten manichäischen Texte, wozu Fragment T. II K. 2 a gehört, sind also sekundär. Hingegen ist die in Chuastuanist sich findende Vierteilung der manichäischen Götter alt (vgl. Scheftelowitz, Entsteh. d. Manich. 22). Die vier Arten Götter sind dort 1. Zarvān, 2. Sonnen- und Mondgott, 3. die fünf Götter (= fünffältiger Gott), 4. die Burchan. Zarvān und der fünffältige Gott sind also im Chuastuanist vollständig getrennte Gottheiten, hingegen bilden gemäß dem oben erwähnten Fragment T. II K. 2 die fünf Götter die Hülle des Zarvān, eine Einheit mit Zarvān. Nach der älteren manichäischen Lehre (vgl. T. II 173 b, Coq I, 14) sind die fünf Götter (= fünf himmlischen Elementen), die von Ōrmazd „ausgeschieden“ worden sind, ein Teil des Wesens von Ōrmazd, seine „Rüstung“ und seine „Leibwache“ im Kampfe gegen die finstere Materie. Die Auffassung, daß Zarvān sich in die fünf Götter einhüllt und mit ihnen vereinigt ist, scheint einer jüngeren Periode anzugehören, worauf auch der Text T. II K. 2 a hinweist. Zarvān ist ja mit dem indischen Götterkönig Brahma identifiziert worden und nach indischen Spekulationen sind alle übrigen Götter nur Erscheinungsformen des Brahma. Ähnlich heißt es bei Coq III, 31: „Darauf so kommt der Gott Gesetzesmajestät (= Zarvān) mit den drei Göttern, die er selber ist“.

* Wenn Reitzenstein GGA 1923, 56 sagt: „Der Gott (Zarvān) und sein Selbst oder seine Seele und sein Leib werden beliebig getrennt oder verbunden gedacht. Das geschieht schon bei den Zarathustriern, vgl. Porphyrius: „Das Licht ist der Leib, die Wahrheit aber die Seele des Ōrmazd“, so ist dagegen einzuwenden, daß nicht Zarvān, sondern Ahuramazda nach der Zarathustra-Religion sich den lichten Himmel als Gewand umlegt und daß eine ähnliche Anschauung sogar bei den Indern, Israeliten und Mandäern zu belegen ist (vgl. Scheftelowitz, Altpers. Religion p. 144, Brandt, Mand. Schr. 185). Das Licht (die Lichterde = Himmel) stellt aber nach manichäischer Auffassung nur ein einziges Gottwesen (Element) dar und zerfällt nicht in die aus dem manichäischen Ōrmazd hervorgegangenen fünf Götter.

Vielfach bieten die indirekten Quellen den Schlüssel zum Verständnis der Originalfragmente, sodaß sie sich gegenseitig ergänzen. Daß die Seele (*giyān*) aus den fünf Elementen zusammengesetzt ist, geht aus dem Fihrist (Flügel 100) hervor. In dem Bericht des Fihrist über die fünf Seelenteile (Licht, Wind, Wasser, Feuer, sanfter Lufthauch) stehen zwei und drei derselben als höherer und niederer Teil sich gegenüber. Und diese fünf Seelenteile sind die fünf Lichtelemente (vgl. Reitzenstein, Iran. Erlös. 42 und 35). Man vgl. hierzu Müller II, 17, 19 und 39. Ferner schildert der Fihrist, wie die Seele, nachdem drei Seelenelemente von ihr in Sonne und Mond geläutert worden sind, sich zum Himmel erhebt und „eine Gottheit“ wird. Auf diese Vorstellung spielt eine Stelle im Fragment M. 420 an: „Rein wird er (= Seele des abgeschiedenen Gläubigen) und zur Sonne und zum Monde wird er hinaufgeleitet und zum *cihr i Öhrmizd bē* wird er werden, und aus der Sonne und dem Monde werden sie (die Seelenelemente) zusammen zum Paradies hinaufgeleitet“. Es kann sich hier nur um die Seele des verstorbenen Frommen handeln, denn diese „empfängt die Gabe der Seligen und den guten Anteil im unsterblichen Paradies“ (Müller II, 77). Was bedeutet nun *cihr i Öhrmizd bē*? Der Manichäismus nimmt an, daß die Urseele, die göttlichen fünf Elemente, von Örmazd „abgeschieden“ worden, also seine Nachkommen sind (vgl. Scheftelowitz, Entsteh. d. Manich. 61 f.). Daher werden die Seelen, deren Elemente sich nicht allzusehr „mit der Finsternis vermischt“ haben, von den Göttern „als mit ihnen von gleichem Ursprung“ angesehen (vgl. Andreas bei Reitzenstein, Mand. B. 26 f.). Nun geht mittelpers. *cihr* auf uriran. *ciθra* zurück. Im Awesta gibt es 2 Wörter *ciθra*, von denen das eine Wort: „Same, Herkunft, Geschlecht, Nachkommenschaft“ bedeutet (Bartholomae, Air. Wtb. 587)¹. In der Pehlewi-Übersetzung wird *ciθra* teils durch *tōxmāk* (= *np-tuxmeh*) „Same, Geschlecht, Familie, Nachkomme“, teils durch das synonyme *cihrak* wiedergegeben, vgl. Aw. *afciθra* „den Samen des Wassers enthaltend“ = *apcihrak*; Aw. *urvarciθra* „den Samen der Pflanzen enthaltend“ = *urvar cihrak*; Aw. *ātraciθra* „den Samen des Feuers enthaltend“ = *ātrā tōxmāk*; Aw. *dāvōciθra* „Nachkomme der Dämonen“ = *dāvān tōxmāk*; vgl. auch Dink. (ed. Sanjana 3, 200, 5: *nēšā min tōxmāk* „eine Frau von Familie“, Bund. (ed. Justi) 79, 13: *tōxmāk i manušcihr* „Nachkomme des Manuščihar“. Im Manichäischen sind nun die beiden synonymen mittelpersischen Wörter ohne das Suff. -ak erhalten, vgl. *tōxm i rōšānān* (Müller II, 78) „Geschlecht der Leuchtenden“ und *cihr i Öhrmizd bē* „Same (Geschlecht, Nachkomme) des Gottes Örmazd“. Die erlöste Seele

wird also nach ihrer Läuterung zum Paradies eingehen und dort zum Geschlecht des Gottes Örmazd gehören.

Ganz unerwähnt gelassen hat Wesendonk die erst aus den Turfanfragmenten gewonnene, sehr wichtige Manvahnmed-Idee, die der iranischen Fravaši-Vorstellung entspricht. Die Manvahnmed verhält sich zur Seele (*giyān*) wie die iranische Fravaši zur Urvan. Die Seele ist nach manichäischer Auffassung der Körper der Manvahnmed. Die Manvahnmed (= Fravaši) eines Menschen ist aber zu seinen Lebzeiten an die Körper gebunden; sie ist die unsterbliche Seele, die bereits vor ihrer Inkorporierung im Himmel existiert hat, die mandäische Mānā, welche aber zu Lebzeiten des Menschen im Körper weilt und ihren Wohnsitz in der Seele hat. So entspricht die „Manvahnmed der Seele“ dem iranischen Ausdruck „Fravaši der Seele“ (y. I, 18; 23, 4). Wenn Manvahnmed nach meiner Ansicht „verehrungswürdiger Geist“ bedeutet, so möchte ich darauf hinweisen, daß in der etymologischen Bedeutung von Aw. *fravaši* ebenfalls nicht der prägnante Fravaši-Begriff liegt, denn *fravaši* = altiran. *fravarti* heißt etymologisch „Bekenntnis, Glaube“. Auch im Manichäischen gibt die wörtliche Bedeutung eines Wortes nicht seinen eigentlichen Sinn wieder. Wollte man z. B. manichäisch *Xradēfah* ganz wörtlich nehmen, so heißt es „Verstandeswelt“ (so Andreas). Aber aus der manichäischen Übersetzung der neutestamentlichen Stücke (z. B. Matth. 25, 40) geht hervor, daß es die Bedeutung „himmlischer König“, *βασιλεὺς* hat.

Wesendonks Auffassung, daß Mani ein „Vertreter iranischen Geistes“ sei, bedarf sehr der Einschränkung. Der Grundton seiner Religion ist nicht iranisch. Die von Mani direkt aus dem Parsismus entlehnten Vorstellungen und Bezeichnungen haben fast durchweg einen andern Inhalt erhalten. So ist Mani, der Paraklet Jesu, der Sohn des Gottes Zarvān für Zarathuštra eingetreten, indem er sich selbst als „Leiter der mazdayasnischen Religion“ bezeichnet und ein Ritualwerk des Mani, das auch die Fasttage angibt, „Buch der Zarathuštrier“ heißt. Das Fragment M. 16 (Müller II, 43 f.), das ein Stück aus der Lehrschrift eines manichäischen Führers darstellt, begründet nämlich seine Angaben hinsichtlich der manichäischen Fasttage damit, daß er aus den als zarathuštrisch bezeichneten Schriften eines autoritativen „er“ zitiert. Dieser manichäische Verfasser von M. 16 kann unmöglich Mani sein, denn wie würde er als göttlicher Gesandter, als Verkünder des lebenden Gotteswortes, der sogar „dem Örmazd gleichgesetzt ist“ (Reitzenstein, Ir. Erl. 17), seine religiösen Verordnungen über Festlegung von Fasttagen auf das tote, niedergeschriebene Wort eines Menschen stützen, der Bücher der Zarathuštrier geschrieben hat. Zu verstehen wäre es, wenn Mani sich auf Worte seines prophetischen Vorgängers Zarathuštra berufen würde. Aber die in M. 16 erwähnten hl. Bücher der Zarathuštrier

¹ Auch im Altindischen und Hebräischen bedeutet „Same“ „Nachkomme“, vgl. ai. *retas* A. V. II, 28, 5 und hebr. *רֵטֶס*.

haben einen dem Zarathustrismus widersprechenden Inhalt, denn das Zarathustra-Gesetz verbietet ja streng das Fasten. Wer nun dieser „er“ ist, welcher die Bücher der Zarathustrier geschrieben hat, läßt sich aus anderen Stellen mit Sicherheit erschließen. In den manichäischen Texten wird „er“ oft zitiert und stets ist „er“ Mani selbst, vgl. Müller II, 31: „Und in dem Evangelium der Lebenden spricht er“; II, 33: „Aus den Episteln Mēsōns über die beiden Leiber spricht er“; Coq, Türk. Man. III, 11: „Und also geruhte¹ er zu sagen“; das. III, 12: „Und im hl. Buche geruhte er also zu sagen“.

Im letzten Kapitel seines Buches: „Das Verhältnis des Manichäismus zu anderen Religionen“ geht Wesendonk allen schwierigen Fragen über die Herkunft der einzelnen manichäischen Vorstellungen aus dem Wege. Sehr brauchbar ist die am Schlusse seines Buches zusammengestellte Bibliographie über den Manichäismus.

J. Scheftelowitz

SIR FRANCIS YOUNGHUSBAND: Das Herz der Natur. Leipzig, Brockhaus, 1923.

Younghusband führt den Leser vom Ganges durch die Himalayawälder nach Dardschiling, um hier die Reihe der Bilder mit dem Ausblick auf den Kantschin-dschanga abzuschließen. Er bringt den Leser durch Kashmir und zeigt ihm die grausige Schönheit der Karakorumberge. In der Wüsti Gobi läßt er ihn zum Sternenhimmel emporblicken. In allem Naturempfinden offenbart sich ein feinsinniger und vornehmer Mensch, der aber auch ein sehr guter Engländer ist.

Doch sind diese Eindrücke von der Natur Younghusband nur Mittel, sich aus ihnen ein Bild vom Leben, seinem Wesen und Werden aufzubauen. Diese Ausführungen entspringen zu sehr der Seele eines träumenden Ästheten als daß sie philosophisch fester gegründet dastünden. Den Beweis ersetzt öfter die Wiederholung einer Ansicht. Irgend etwas Neues oder Abschließendes bringt für diesen seinen Hauptzweck das Buch nicht.

Es ist kein Problem gelöst oder gefördert. Der Hauptwert des Buches liegt in der Charakterisierung Younghusbands.

Angehängt sind zwei Vorträge über Naturschönheit und Geographie, welche Younghusband in der Kgl. Geographischen Gesellschaft von England bzw. im University College in London gehalten hat. Sie enthalten die Forderung, die Geographie habe ihr Studium auch mit auf die Schönheit der Natur auszudehnen.

Friedrich Weller.

¹ Die Ausdrucksweise „geruhte“ ist buddhistisch, vgl. auch Coq. III, 14 (Nr. 7): „Und Buddha also geruhte zu sagen“. Reitzenstein, dem diese Stellen unbekannt waren, behauptet daher G.G.A. 1923, 45 fälschlich: „Kein Manichäer hätte bei gesundem Sinn eine Schrift seines Meisters so zitieren können“ und für Mani „er“ gesagt.

J. B. AUFHAUSER, Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien. Bücherei der Kultur und Geschichte, Band 25. Bonn und Leipzig, K. Schröder, 1922. XII, 401 S.

Ein ernstes wissenschaftliches und verdienstliches Werk wird von seinem als Professor der Missionswissenschaft an der Universität München lehrenden Verfasser bescheiden nur als ein Versuch bezeichnet, „einen kurzen Überblick über das Ringen der beiden großen Religionen im fernen Osten zu geben. . . . In anspruchloser Form will es einen kurzen, auch weiteren Kreisen verständlichen Abriß der Missionsgeschichte Fernasiens bieten. Das Literaturverzeichnis¹ will tieferer Anteilnahme die Wege weisen in ein Gebiet, das vom gewöhnlichen Fachstudium weitab gelegen ist“ (Vorwort S. VIII). Bei näherer Prüfung aber erweist sich die Arbeit als eine weit mehr bietende, gewissenhafte und wissenschaftlichen Anforderungen im großen und ganzen durchaus entsprechende Darstellung der mehr als zwei Jahrtausende umfassenden, ganzen geschichtlichen Entwicklung der verschiedenen Missionstätigkeiten unter all den Völkern des raumgewaltigen asiatischen Erdteiles von den ersten Anfängen an bis hinauf zur Gegenwart. Das Verdienst des Werkes beruht vor allem darauf, aus der überaus reichhaltigen und vielfach nicht gerade leicht erreichbaren Literatur all der einzelnen Sondergebiete ohne Absicht eigener Forschungsergebnisse, wenn auch durchaus nicht ohne kritische Würdigung, ein anderweit bisher kaum je in solcher Fülle dargebotenes und mit Geschick übersichtlich gruppiertes Material zusammenzubringen. Freilich, zu einem eigenen Urteil über ein so riesiges und vielseitiges Feld der Forschung und über ihre literarischen Ergebnisse reicht ein einzelnes Gelehrtenleben, und sei es noch so fleißig und gründlich, bei weitem nicht aus, und jedem Bearbeiter eines Sondergebietes daraus wird es wohl nicht schwer fallen, hier dem Verfasser öfters berechnete Einwände in Einzelfällen entgegenzuhalten. Aber dennoch muß anerkannt werden, daß es im allgemeinen ihm doch gelungen ist, fast überall die wichtigsten und richtigsten Quellen herauszufinden und sie verständnisvoll zu verwerten. Volle Anerkennung verdient ferner das stets vorurteilslose, rein sachliche und besonnene Urteil. Trotz begreiflicher Wahrung und Betonung seines katholischen Standpunktes scheut sich der Verfasser auch durchaus nicht, verhängnisvolle Mißgriffe der römischen Geistlichkeit zuzugeben und offen darzulegen, wie bei dem wiederholt als „unselig“ gekennzeichneten, hundertjährigen (1633—1742) Ritenstreit².

¹ S. 367—397, 340 Nummern.

² Z. B. S. 199: „So ging infolge dieser unseligen Padroado- und Riten-Streitigkeiten das zu großen Hoffnungen berechtigende Missionswerk in Ostasien einem jähen Verfall entgegen“. Vgl. auch S. 165, 175, 197. — Ferner S. 205: „Unkluger Eifer einerseits,

Andererseits läßt er den Verdiensten der Mission auch anderer Kirchen, vor allem der protestantischen, nicht nur volle Gerechtigkeit zuteil werden, sondern zeigt sich auch gründlich vertraut mit ihrer ausgedehnten Fachliteratur, aus der er reichlich schöpft. Leibnitz rühmt er als „einen der größten Geister der Menschheit“ (S. 213).

Nicht besonders glücklich gewählt erscheint der Titel des Werkes schon wegen des vom Verfasser geprägten, etwas unklaren Ausdruckes „Fernasien“, von dem er auch nirgends angibt, welche Teile Asiens er selbst darunter verstanden wissen will. Mit dem üblichen Begriffe von Ostasien oder Ferner Osten deckt er sich nicht etwa. Denn außerdem umspannt dankenswerter Weise der reiche Inhalt des Werkes nicht nur Indien im weitesten Sinne, sondern nicht weniger als alle Gebiete des ganzen Erdteiles, die je der Schauplatz der Mission waren oder sind, also eigentlich das gesamte Asien. Auch handelt es sich weniger um ein Ringen der zwei großen Weltreligionen miteinander um die asiatischen Völkerschaften als um die geschichtliche Entwicklung der einen wie der anderen in den einzelnen Teilgebieten.

Der in drei Hauptabschnitte gegliederte Inhalt bietet in dem ersten, „Das Christentum auf dem Wege nach Ostasien“ (S. 1—21), einen Überblick über missionarisches Wirken, von den Anfängen bei Griechen und Juden an bis hinein in das christliche Mittelalter. Sodann bringt das 2. Kapitel, „Der Buddhismus und seine Verbreitung über die fernöstliche Welt“ (S. 22—77), zunächst kurz die wesentlichsten Züge aus Buddhas Leben und Wirken und hierauf den Siegeszug der indischen Glaubenslehre bis an die fernen Gestade des Pazifiks. Den eigentlichen Kern des Werkes bildet das weit umfangreichere und über den engen Rahmen der Überschrift nicht selten weit hinausgreifende 3. Kapitel, „Die christliche Mission in Ostasien“ (S. 78—312). Es beginnt mit der Schilderung der Missionstätigkeit der persisch-nestorianischen Kirche von den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung an bis etwa zu den Berichten Marco Polos im 13. Jahrhundert (S. 78—101) und der Franziskaner und Dominikaner im 13. und 14. Jahrhundert (S. 101—124). Auch wer diesem Stoffe nicht mehr ganz fern steht, wird hier wohl manche neue und willkommene Einzelheiten finden. Hierauf folgt die auf die Erschließung des Indischen und des Stillen Ozeans durch die Entdeckungen

ärgerliches Leben, Verdorbenheit, Unfähigkeit und Sorglosigkeit mancher Missionäre um die eigentliche Heidenmission andererseits, — bisweilen suchten sie in ihrem Eigennutze mehr für ihre heimischen Verwandten draußen Schätze zu sammeln und Handel zu treiben — Habgier und unchristliches Leben portugiesischer Kaufleute wie Beamter verurteilten das Missionswerk trotz aller anfänglichen erfreulichen Erfolge bald zu völliger Fruchtlosigkeit“.

der portugiesischen Seefahrer gestützte „Aufblühende Missionstätigkeit des 16. Jahrhunderts“ (S. 124—160). Unter Betonung des segensreichen Wirkens Xaviers wird näher dargelegt, wie die Mission in Indien, in Tibet, auf den Philippinen, in China und Japan erfolgreich sich ausbreitet, vielfach dank dem hervorragenden Wissen und dem reinen Lebenswandel der damaligen abendländischen Sendboten des Jesuiten- und anderer Orden. Ein trübes Bild nach all diesen zu den besten Hoffnungen berechtigenden Errungenschaften bietet dagegen die nun folgende, eingehende Schilderung des „Padroado (Vorrechte der portugiesischen Krone)- und Ritenstreites“ (S. 160—199) dar, sowie der nächste Abschnitt „Verfall des ostasiatischen Missionswerkes im 17. und 18. Jahrhundert“ (S. 199—209). Auf diesen Niedergang folgt aber ein neuer Aufstieg „Vom Wiedererwachen des Missionswerkes im 18. und 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart“ (S. 209—267), der auch ausführliches Material über die jetzt bestehenden Einrichtungen aller der einzelnen Missionen in den verschiedenen Gebieten Asiens enthält. Mit einem Ausblick auf die Zukunftsaussichten und die Mittel zu ihrer Erfüllung („Die wichtigsten Kulturaufgaben der Mission in Ostasien“ S. 267—312) gelangt das eigentliche Werk zum Abschluß.

Jedoch folgen noch fünf wichtige und gewiß manchem aufmerksamen Benutzer des Buches besonders willkommene „Anhänge“. Zunächst eine Religionsstatistik der zehn einzelnen Missionsländer Asiens sowie der Gesamtmenschheit zum Vergleich (S. 313—320), sodann „Zeit-Tabellen“ (S. 320—336), die eine besonders zum Nachschlagen recht dienliche Zusammenstellung der wichtigsten im Buche verarbeiteten geschichtlichen Ereignisse und Zustände mit Jahreszahl darbieten, gegliedert in die Hauptabschnitte: 1. Vorder- und Hinter-Indien, 2. China nebst Tibet, 3. Japan, Korea und Philippinen. Andächtige Leser werden hier freilich nicht umhin können, manche der in ihrer knappen Fassung etwas schief geratenen oder nicht ganz zutreffenden Angaben mit Fragezeichen zu versehen¹.

¹ Z. B. bei Japan: „... Kobo Daischi (834) erfindet die japanische Schrift“. — „701 Kodifikation des japanischen Rechts wie der Geschichts-Annalen“. — „Vom 9. Jahrh. ab Japan ein Feudalstaat“ (S. 333). Bei der Kōbō Daishi von der Sage zugeschriebenen „Erfindung“ handelt es sich doch nicht um eine wirkliche „japanische Schrift“, sondern nur um das eine der wahrscheinlich nach und nach entstandenen beiden Systeme der japanischen Silbenzeichen („Kana“). Die beiden ältesten vorhandenen Geschichts-Annalen stammen nicht aus dem Jahre 701, sondern das „Kojiki“ von 712 und das „Nihongi“ von 720; bei Erwähnung ihrer „Kodifikation“ hat sich der Verfasser wohl nur im Ausdruck vergriffen. Aus dem Beamtenstaat nach chinesischem Vorbild (seit 645) wird Japan zum Feudalstaat erst 1192 durch Begründung des auf dem Lehnswesen beruhenden Shōgunates unter Yoritomo. Auch kann man doch schwerlich den Buddhismus als Staatsreligion unter der Herrschaft der Tokugawa (1600—1867) bezeichnen (S. 334, 1596—1597; auch S. 62: Erhebung des „Buddhismus zur Staatsreligion“ um 1600 durch die Shōgunen).

Der 3. Anhang, „Der Buddhismus im Abendlande“ (S. 337—349), schildert die Entstehung und gegenwärtige Gestaltung des „modernisierten und idealisierten, vielfach wirklichkeitsfremden Neobuddhismus des gelehrten Abendlandes“ (S. 339—340), eine häufig „unter dem Eindruck des entsetzlichen Weltkrieges und der Probleme des Lebens und Todes“ (S. 341) stehende Geistesbewegung, die „nur allzuvielen in sensationeller Begeisterung, sentimentaler Schwärmerei und Empfänglichkeit für die ästhetischen Reize mystischer Poesie nach dem Modeartikel der Mystik“ greifen ließ, „die fast zu einer charakteristischen Kulturerscheinung unserer Zeit geworden ist“ (S. 342). Bei aller begreiflichen kritischen Ablehnung auch eines gereinigten Neobuddhismus für das christliche Abendland verneint der Verfasser aber keineswegs die manchem Träger dieser Geistesrichtung innewohnenden edelen Beweggründe.

Im 4. Anhang, „Die Parallel-Erzählungen im Leben Buddhas und Jesus“ (S. 349—366), wendet er sich einem schwierigen Stoffe der religionswissenschaftlichen Forschung zu, der in der Neuzeit zu einer ersten und bedeutsamen Streitfrage geworden ist und bereits eine umfangreiche wissenschaftliche Fachbibliothek gezeitigt hat. Er gibt zunächst einen dienlichen Überblick über die wichtigsten Werke dieser ganzen, noch fortwährend anwachsenden Literatur, soweit sie bei Abschluß seiner Arbeit schon vorlag (S. 350—352)¹. Sodann bejaht er „die Möglichkeit einer Kenntnis buddhistischer Legenden im ersten nachchristlichen Jahrhundert in Syrien-Palästina“ (S. 352), sowie „eines gegenseitigen Austausches von Fabeln und religiösen Erzählungen“ (S. 353). Nach Erörterung der Vorfrage, „welche der beiden Literaturgattungen hat das höhere Alter für sich?“ (S. 355), geht der Verfasser über zur Wiedergabe und vergleichenden Prüfung von den auffallendsten „angeblichen Entlehnungen, den hypothetischen Zusammenhängen der heiligen Literatur der beiden Religionen“ (S. 357), und zwar der Jungfrauengeburt, der mit Simeon im Tempel (Lucas 2, 25) verglichenen Asita-Legende, der Versuchung durch Māra, den Bösen, des Wunders des Meerwandels und der Brotvermehrung sowie der Erzählung

Finden doch auch während dieser Zeit, genau wie zuvor, sogar staatliche Zeremonien des nationalen Kultus, des Shinto, feierlich statt. Im Frieden von Shimonoseki wird nicht „Verzicht Japans auf Entschädigung von Rußland, Deutschland und Frankreich erzwungen“ (S. 335, 1894—1895), sondern im Gegenteil Verzicht auf die Liaotung-Halbinsel mit Port Arthur gegen Erhöhung der Kriegsentschädigung.

¹ Die sehr reichhaltige und dienliche „Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum“ von H. Haas (Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 36, 1921, Heft 11—12) und die sorgfältige Quellenuntersuchung der Fragen bei C. Clemen, „Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus“ (Ostasiatische Zeitschrift 9, 1921/22, S. 10—37, 185—200) gehören zu den erst später erschienenen Beiträgen zu dieser Forschung.

vom Scherflein der Witwe. Nach gewissenhaft abwägender Untersuchung gelangt der Verfasser zu dem Ergebnis, sich der Ansicht derjenigen Forscher anzuschließen, welche die buddhistischen Parallelen nicht als Vorbilder der entsprechenden biblischen Erzählungen anzuerkennen vermögen (S. 366).

Der 5. Anhang bringt — last not least — das „Literaturverzeichnis“ (S. 367—397), dessen mit emsigem Fleiß zusammengetragener und verarbeiteter, reicher Inhalt aus so vielen Einzelgebieten der Forschung zu den wertvollsten wissenschaftlichen Gaben der schönen Arbeit zählt und gewiß jedem Benutzer treffliche Dienste leisten wird. Die Durcharbeitung des Werkes wird freilich durch Zusammenfassung der nicht weniger als 340 Hinweise zu diesem numerierten Verzeichnis, an Stelle der üblichen Wiedergabe als Fußnoten unter dem betreffenden Texte, nicht gerade erleichtert.

Schmerzlich vermissen wird mancher gerade bei einem so inhaltreichen und zum Nachschlagen so dienlichen Werke das kaum zu entbehrende Sach- und Personenverzeichnis. Ganz abgesehen von äußeren Mängeln, wie den zahlreichen Druckfehlern, für welche die längst nicht ausreichende Liste der „Berichtigungen“ (S. 401) allerdings berechnete Entschuldigungsgründe geltend macht, wird ein an Stoff so reiches und so weite Gebiete der Forschung umspannendes Werk natürlich bei Einzelheiten auch mancherlei Einwände sachlicher Art herausfordern. Z. B. (vgl. auch Anm. 1 S. 821) hat sich in die Schilderung des Verfalles der Mission und der Christenverfolgung in Japan während der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (S. 199 bis 202) leider eine ganze Reihe von schiefen Ansichten und unrichtigen Einzelheiten eingeschlichen. So erweckt die Angabe „Die buddhistische Shinsekte und der Shintoismus vereinigten sich hier gegen das hereinflutende Christentum“ (S. 199) den ganz falschen Eindruck, als ob die anderen buddhistischen Sekten etwa der Frage gleichgültig oder christenfreundlicher gegenüber gestanden hätten als die allerdings zahlreiche und einflußreiche Shinsekte. Unklar bleibt dem Verfasser die staatsrechtliche Stellung des mächtigen Regenten Hideyoshi¹, der wohl die Gewalt, aber nicht den Titel eines Shōgun zu erlangen vermochte; denn dieser Titel galt als erblicher Besitz allein der Nachkommen des vom Kaiserhause abstammenden Adelsgeschlechtes der Minamoto. Hideyoshi wird auch das Verdienst der „Abschüttelung der seit 1371 anerkannten chinesischen Oberhoheit“ zugeschrieben (S. 200). Aber diese Oberhoheit Chinas hat in Wirklichkeit überhaupt weder je bestanden, noch japanische Anerkennung gefunden, wenn auch einzelne Shōgune aus dem Geschlechte Ashikaga höfische Titel von Kaisern

¹ S. 200: „der Herrscher von Japan Taikōsaka, eigentlich der Shōgun (erster Lehensträger des Kaisers) Hideyoshi“; auch in den Zeit-Tabellen S. 334: „1582—1598 Hideyoshi Shōgun“.

der chinesischen Ming-Dynastie annahmen. „1637 unter Kaiser Schogun-sama erreichte die furchtbare Christenverfolgung im Lande ihren Höhepunkt“ (S. 201). Einen Kaiser dieses Namens, der nichts weiter bedeutet als „Herr Shōgun“, hat es freilich nie gegeben, und der Verfasser meint natürlich auch gar nicht den Kaiser, sondern den für ihn regierenden Shōgun (damals Iemitsu). Wiederholt schon widerlegt ist die ganz falsche Angabe: „Jeder Fremde, der ins Land kommen wollte, mußte Kreuz und Marienbild mit Füßen treten (Jefumi)“ (S. 202). Dieser Vorschrift des „Bildtrampeln“ bedienten sich aber die japanischen Behörden Einheimischen gegenüber, die im Verdachte des Christentums standen, während Europäer in dem damals abgeschlossenen Japan überhaupt nicht zugelassen waren außer den dieser Maßregel nicht unterworfenen Holländern. Nicht zutreffend ist die Bezeichnung der drei japanischen Jünglinge, die als Gesandte der ihnen verwandten drei Landesherren oder Daimyō 1585 zum Papst nach Rom kamen, als „Fürsten“ (S. 158). Noch weniger passend ist es, diese Daimyō jetzt noch, wie einst in den Jesuitenberichten des 16. und 17. Jahrhunderts, „Könige“ zu nennen (S. 131). Unter den Ländern, „wo der Buddhismus noch heute bevorrechtete National- oder Staatsreligion, das Mönchtum die Seele der Nation ist“ (S. 71—72), wird neben Ceylon, Birma, Siam und Tibet, auf die es gewiß zutrifft, merkwürdigerweise auch Korea angeführt, wo doch der Buddhismus seit Jahrhunderten zu einer ganz unbedeutenden Rolle herabgedrückt ist und seine Mönche keineswegs eine sehr geachtete Stellung einnehmen. Trotzdem das Quellenmaterial, auf dem die Arbeit beruht, gewiß außerordentlich reichhaltig ist, sind dem fleißigen Verfasser auf einzelnen Gebieten besonders bedeutsame und kaum entbehrliche Werke leider doch entgangen. So geht es doch kaum an, über den Buddhismus Ostasiens zu schreiben (S. 37—77) ohne Berücksichtigung auch nur einer von de Groot's für chinesischen und von A. Lloyds für japanischen Buddhismus grundlegenden Arbeiten. Vergeblich aber sucht man die Namen dieser beiden hervorragenden Forscher in dem ganzen betreffenden Teil des Literaturverzeichnisses (S. 370 Nr. 31 bis S. 375 Nr. 64). Durch tiefere Quellenkenntnis hätte auch der gewiß schon reiche und dankenswerte Inhalt der beiden ersten Paragraphen von Kap. 3, „Die christliche Mission in Ostasien“, und zwar „Die Missionstätigkeit der persisch-nestorianischen Kirche“ (S. 78—101) und „Die Franziskaner- und Dominikanermmission des 13. und 14. Jahrhunderts“ (S. 101—124), noch wertvolle und bedeutsame Ergänzungen erfahren. Für ersteren Paragraphen sei z. B. verwiesen auf die in der zeitgenössischen amtlichen japanischen Chronik „Shoku Nihongi“ aus dem Jahre 736 berichtete Ankunft eines von Lloyd vielleicht nicht ganz zutreffend als „Nestorian doctor“ bezeichneten Persers in Japan oder auf die ebenfalls schon von Lloyd erwähnte vermutliche Berührung

des japanischen Begründers der buddhistischen Shingon-Sekte, des berühmten Kūkai oder Kōbō Daishi (774—835), in der damals einen Treffpunkt so vieler Völker und Kulte weit über Asiens Grenzen hinaus bildenden Hauptstadt der chinesischen T'ang-Dynastie Ch'ang-an, dem jetzigen Singanfu, mit dem Nestorianer Adam von Persien, der dort gemeinsam mit einem buddhistischen Priester, dem Inder Prajna, an der Übersetzung eines Sūtras arbeitete¹. Schwerlich konnte auch der vielgenannte Nestorianer-Denkstein von 781 in Ch'ang-an der Aufmerksamkeit der scharf beobachtenden buddhistischen Studienpriester aus Japan wie Kūkai und der Begründer der Tendai-Sekte im Inselreiche Dengyō Daishi (767—822) entgehen, wie auch Lloyd² schon betont hat. Erwähnung verdient hätten auch wohl die Gerüchte über Vorhandensein einer altchristlichen Handschrift, vielleicht des Lucas-Evangeliums, in einem buddhistischen Kloster der alten japanischen Hauptstadt Kyōto³, obwohl eine zuverlässige kritische Bestätigung jener Meldungen bisher leider immer noch fehlt. Zum Abschnitt über die christliche Mission des 13. und 14. Jahrhunderts in Ostasien sind betreffs Koreas hinzuzufügen gewisse Angaben in der vom Verfasser anderweit auch benutzten, trefflichen Quellenforschung von G. Golubovich⁴ über „christiani antichie recenti“ in Korea schon zur Zeit des zum zweiten Erzbischof in Peking ernannten Mönches Nicolò (um 1333). Einer Widerlegung bedurft hätten vielleicht die verschiedenen irrigen Meldungen über Missionstätigkeit von Franziskanern oder Dominikanern auch in Japan schon im 13. bis 14. Jahrhundert, die sogar erst neuerdings in einem so ernsthaften Werke wie in dem von de Moidrey⁵ wieder auftauchen. Unter den Quellen für die Chinareise von Wilhelm Rubruk im Jahre 1253 (S. 378 Nr. 106) vermißt man die dienliche Hakluyt-Ausgabe⁶ nebst dem Anhang von

¹ Lloyd, *The Creed of Half Japan*, S. 247.

² Lloyd, *Formative Elements of Japanese Buddhism*, *Transactions Asiatic Society of Japan* 35, 1908, S. 200—201. Abgedruckt in *The Wheat among the Tares*, London 1908, S. 39—40: „... when Kōbō and Dengyō visited the city, they must have seen standing at a street corner the celebrated Singanfu monument which proclaimed to all China the great doctrines of the Christian Faith“.

³ Lloyd, *The Wheat among the Tares*, S. 28. — L. Delplace, *Le Catholicisme au Japon*, Vol. I, S. 59—61, Brüssel 1909. — C. Skovgaard-Petersen, *Aus Japan*, wie es heute ist, S. 22, Basel 1912.

⁴ Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franceseano, Bd. 3, S. 421, Quaracchi 1919.

⁵ J. de Moidrey, *La Hiérarchie catholique en Chine, en Corée et au Japon* (1307—1914). *Variétés Sinologiques* Nr. 38, 1914, S. 4. Vgl. die ausführliche Richtigstellung in *Introductory Volume* von Asia Major (Hirth-Festschrift), Nr. 176, S. 668—671.

⁶ W. W. Rockhill, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253—1255, as narrated by himself, with two Accounts of the earlier journey of John of Pian de Carpaine*. London 1900, Hakluyt Society, 2. Ser., Bd. 4.

Beazley¹. Nur aus Versehen hier weggeblieben zu sein scheint der beachtenswerte Beitrag von A. Batton², da nachher mit „Batton a. a. O.“ (S. 379, Nr. 126) auf dieses aber auch sonst nicht mit dem Titel angeführte Werk verwiesen wird.

Alle diese Ausstellungen sollen jedoch nicht etwa das im großen und ganzen recht dankenswerte und durchaus zu empfehlende Werk herabsetzen; die eingehende kritische Würdigung wird im Gegenteil gerade bekunden, daß es sich hier um eine wissenschaftliche Arbeit handelt die ernste Beachtung verdient. O. München-Helfen.

JOSEPH DAHLMANN S. J., Japans älteste Beziehungen zum Westen 1542—1614 in zeitgenössischen Denkmälern seiner Kunst. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit, Erste Reihe: Kulturfragen, 9. Heft.) Freiburg i. B., Herder & Co. 1923. 72 Seiten.

Unter den Gegenständen, die das Historische Institut zur Erforschung Altjapans 1917 auf einer Ausstellung in Tōkyō gezeigt hat, waren auch einige Wandschirme aus dem Beginn des 17. Jahrhunderts mit Darstellungen von europäischen Schiffen, Kaufleuten, Priestern, einer katholischen Messe u. dgl. Dahlmann bringt sie in sechs recht gut gelungenen Reproduktionen und kommt in seiner Untersuchung zu dem sehr wahrscheinlichen Ergebnis, daß sie zwischen 1600 und 1614 in Nagasaki von christlichen Japanern gemalt worden sind. Ihr künstlerischer Wert ist ziemlich gering, auch sind ähnliche Schirme mit demselben Sujet in europäischen Sammlungen vorhanden (z. B. im Victoria and Albert Museum). Der Titel des Schriftchens kann leicht irreführen. Außer dem Allernotwendigsten zum Verständnis der Bilder wird über die Beziehungen Japans zum Westen nichts gesagt. Otto München-Helfen.

HERMANN HEUVERS: S. J. Der Buddhismus und seine religiöse Bedeutung für unsere Zeit, Xaverius-Verlag, Aachen 1921.

Eine kurze Darlegung des Werdens und Wesens des Buddhismus dient als Grundlage für seine Ablehnung vom Standpunkte des frommgläubigen Katholiken aus. S. 42 ff. eine Kritik des Keyserlingschen Tagebuchs eines Reisephilosophen.

¹ C. B. Beazley, The Texts and Versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis. Ebenda 1903, Ergänzungsband.

² Wilhelm von Rubruk, ein Weltreisender aus dem Franziskanerorden, und seine Sendung in das Land der Tataren. Münster i. W. 1921.

Der Verfasser ist kaum Indologe (die Yoga S. 10, 11, 50), manches, was noch Problem ist, wird deshalb zu sicher vorgetragen.

- S. 23. sind die Ausführungen über das Nirvāṇa einseitig. Nirvāṇa braucht ja weiter nichts zu bedeuten als das Aufhören dessen, was für gewöhnliche Menschen im Leben da ist, des Leides.
- S. 25. Daß Jaina und Buddhismus einander zum Verwechseln ähnlich seien, ist lange überholte Auffassung.
- S. 33. Wird Dahlke gegen Grimm ausgespielt, so beweist das nichts gegen den alten Buddhismus.
- S. 38. Von „Seelenwanderung“ ist in alten buddhistischen Quellen auch nicht die Rede.

Friedrich Weller.

D. MARTIN SCHLUNCK, Die Weltreligionen und das Christentum. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1923. 213 Seiten.

Dieses Buch hat, wie der Verfasser selbst sagt, nicht die Aufgabe „der vergleichenden Religionswissenschaft Stoff zuzuführen, sondern dem Christentum die Waffen zu schärfen gegen alles Nichtchristentum“. Ob der Versuch, die Überlegenheit des Christentums über alle für die Mission in Betracht kommenden Religionen zu erweisen, gelungen ist, soll hier nicht geprüft werden. In dem darstellenden Teil aber findet sich über den Buddhismus das Folgende: „Brutaler Egoismus und stumpfsinnige Tatenlosigkeit auf der einen, hingebende, selbstverleugnende Liebe und Tatkraft auf der anderen Seite, das ist im Kern der Unterschied in der Sittlichkeit zwischen Buddhismus und Christentum. Daran ändert selbst die Tatsache nichts, daß der Buddha, statt nach der Erleuchtung ins Nirvana einzugehen, aus Mitleid mit der Menschheit seinen Lehrberuf angefangen und aus Mitleid gepredigt hat, denn hinter dem Gefühl des Mitleids, das nicht zur Tat der Barmherzigkeit wird, steht doch die Selbstsucht als wirkendes Motiv“ (S. 96). In den Buddhatempeln stehen unzählige Götzen, „je häßlicher, um so besser“ (S. 98). Der Buddhismus, ein halbes Jahrtausend älter als das Christentum, steht unter den acht Hauptreligionen der Erde an sechster, das Christentum an erster Stelle, „ein zahlenmäßiger Beweis seiner Unterlegenheit“ (S. 98). Und darauf hätte doch nur Arthur Schopenhauer die richtige Antwort geben können.

Otto München-Helfen.

PAUL COHEN-PORTHEIM, *Asien als Erzieher*. Leipzig, Klinkhardt und Biermann, 1920. VII u. 241 S.

Daß alle Gegensätze, Mißtrauen, Abneigung, Haß, nur aufgehoben werden können durch die Einsicht, daß im Tiefsten Alles verwandt und letztlich Eines sei, ist der Grundgedanke dieses im Kriege entstandenen und sicherlich gutgemeinten Buches. Diese universalistische Weltauffassung, wie sie der Verfasser nennt, findet sich nach ihm am klarsten ausgedrückt in dem Schrifttum der alten Inder und Chinesen. Asien ist ihm daher ein geistiger, kein geographischer Begriff. Wer sich will auseinandersetzen lassen, daß durch die Anwendung dieser Einsicht alle möglichen Gegensätze, Impressionismus und Expressionismus, Gott und Mensch, Zionismus und Assimilantentum, Gut und Böse als ein und dasselbe erwiesen werden, warum die Psychoanalyse recht hat und auch ihre Gegner u. dgl. m., der mag das Buch lesen. Ob dem Verfasser das geglückt ist, liegt zu beurteilen hier kein Anlaß vor. Nur mag doch noch gesagt sein, daß der Kunst die Trennung Europas von Asien noch eine Zeitlang notwendig sein dürfte, wenn die Umschlag- und Vorsatzzeichnung des Autors bereits Asien zum Erzieher gehabt haben sollte.

Otto Mänchen-Helfen.

O. FRANKE, *Ein Dokument zur Geistesgeschichte der Han-Zeit*. (Sitzungsberichte d. Preußischen Akademie, 1924, S. 56 ff.)

1. 法無繼嗣, den (astrologischen) Gesetzen zufolge bedeutet dies: Fehlen der Nachkommenschaft. Franke, S. 65: es bedeutet, daß das Recht keine Fortsetzung findet.
2. 仁德不脩, 誅罰太酷, Menschenliebe und Tugend werden nicht in Anwendung gebracht, die verhängten Strafen sind zu grausam. Franke, S. 65: die Verantwortung dafür liegt bei der Güte und der Tugend, die es nicht unternehmen, die allzu große Grausamkeit zu bestrafen.
3. 臣聞於師, ich habe von meinem Lehrer gehört. . . . Franke, S. 66: ich habe aber im Volke das Wort gehört. . .
4. 而臣作威作福刑罰急刻之所感也. (Diese Naturerscheinungen) sind aber verursacht (威) durch eigenmächtiges Auftreten von Ministern und allzu grausame Anwendung des Strafrechtes. Franke: Wenn „die Minister Schrecken verbreiten und Gunstbezeugungen spenden oder Strafen verhängen“, so ist das etwas, was mich mit tiefer Besorgnis erfüllt.
5. 三公上書, die höchsten Minister hatten Eingaben beim Kaiser eingereicht. Franke: drei Würdenträger. . . .

6. 杜衆 ist Name eines untergeordneten Beamten des Distriktes Hungnung (Playfair, Nr. 2530, 1°), *wu-kuan-yüan* ist sein Amtstitel (vgl. Tsochuan V, 729 u. 14 und Chavannes, *Mém. hist.* II, 516), aber nicht (S. 67, Anm. 1): „fünf Beamte“. Franke: Li Yün hat in seiner Eingabe an den Thron offen dargelegt, was man (einem erlauchten Herrscher) nicht verheimlichen soll. Da man das Volk fernhalten wolle, so bat er. . . . Erst S. 71, Anmerkung 5 entdeckt Franke, daß „*tu-chung*“ ein Eigenname ist.
7. 蠡斯之祥 ist der Segen zahlreicher Nachkommenschaft, von dem in der Ode Chung-ssü (Shihking IV, Prolegomena, S. 38 und IV, 11) die Rede ist. Franke, S. 67: der Segen der Grashüpfer.
8. 星隕爲石, 聲. . . . es fielen Sterne und wurden zu Steinen (vgl. Chavannes, II, 182 und III, 392), den Lärm davon hat man in drei Provinzen gehört. Franke, S. 68: es fielen Meteore, die das Rasseln von Steinen hören ließen.
9. 易況之大人, das Iking vergleicht den Drachen mit dem Himmelssohn, und darum betrachten Herrscher ihn (den Drachen) als ein Omen. Franke, S. 68: daher vergleicht das *Yi-king* der Tschou den „großen Mann“, d. h. den kaiserlichen Herrscher damit wegen der glücklichen Vorbedeutung.
Der folgende Satz lautet: Man hat gehört, daß in Ho-nei ein Drache gestorben ist, euphemistisch (諱) sprach man aber von einer Schlange (Drachentod bedeutet Kaisertod, darum ließ man den Drachen eine Schlange sein). Franke, S. 68: man hört wohl, daß der Tod des Drachen von Ho-nei sich in einer Schlange verhüllt habe.
10. 鄭客 ist meiner Meinung nach kein Eigenname (Franke, S. 68), sondern „ein Mann aus Chêng“ (ähnliche Beispiele im Tsochuan).
11. 文石 ist ein bunter Stein (gestreift wie Marmor, vgl. Kom. zu Lit'ai-po VI. 4), aber nicht „ein Stein mit Schriftzeichen“ (der Geist sagt: ich will dem Herrscher vom See Hao einen Brief zukommen lassen. Du mußt mit dem Edelstein an den Baum klopfen. Und dem; der darauf Bescheid gibt, mußt Du meinen Brief einhändigen. Franke, S. 68, Anmerk. 5: dann wird sich das Weitere ergeben und dir ein Schriftstück ausgehändigt werden.
12. 虛言猶然, 況於貫邪, leere Gerüchte (nämlich, daß ein Drache gestorben wäre) sind so (durch den Tod des Kaisers) zur Wahrheit geworden. Um wieviel eher wird dies der Fall sein, wenn nicht leere Gerüchte, sondern eine Tatsache vorliegt (nämlich, daß wirklich ein toter Drache gefunden wurde). Franke, S. 69: . . . es blieb doch das leere Gerede nach wie vor und verbreitete sich über Wahres und Falsches.

13. 不合明聽 (Frankes Text hat irrtümlich 德) (als ich früher das Geisterbuch überreichte) fand ich bei Euer Majestät kein Gehör (vgl. Legge, Shuking, III, 234). 上 bedeutet hier „dem Kaiser überreichen“, vgl. Kommentar zum Satze 僞託神靈, aber nicht „hinaufsteigen“ (Franke, S. 70).
14. 誠願賜清閒極盡所言, meine dringende Bitte geht dahin, Eure Majestät mögen mir Ruhe und Muße gewähren, um alles, was ich noch sagen möchte, erschöpfend behandeln zu dürfen.
 Franke, S. 71: ich habe den dringenden Wunsch, daß Frieden und Ruhe in aller Vollkommenheit (von Eurer Majestät dem Lande) beschert werden möchte.
15. Zu 德星 (Franke, S. 71 und Anmerk. 2), vgl. Chavannes, III, 392 u. 505, endlich meine Lexicogr. Beitr., II, 108: zu 天王, der Himmelskönig, Antares, vgl. Schlegel, Uranogr. Chin. pag. 149. 庚辰 (S. 64, Anmerk. 7) halte ich nicht für cyklische Zeichen, sondern für einen anderen Namen des Planeten Venus, (vgl. Shihking, Legge, IV, 356).
16. Zu dem unübersetzten 相尙, einander zu übertreffen suchen, vgl. Legge, II², 215.
17. 今黃門常侍天刑之人, gegenwärtig sind die Wachkommandanten der Tore der Kaiserstadt Eunuchen. Franke, S. 73: die Eunuchen des Palastes, die vom Himmel Gebrandmarkten.
18. Betreffs der Sterngruppe „die Himmels Eunuchen“, (Franke, S. 74) und des Sternrings „der Himmelsmarkt“ (ibid.) vgl. Schlegel, Uranogr. Chin., S. 519. 主 (verbum) 市里, die Aufsicht über die Marktplätze führen. Franke, S. 74: sie sollen für den Herrn nur die Geschäfte des Marktes besorgen.
19. 浮屠不三宿桑下, die buddhistische Satzung, man dürfe nicht drei Nächte unter einem Baum verbleiben, um das Entstehen von Zuneigung zu verhindern, ist der Höhepunkt der Vollkommenheit. Franke, S. 75: Buddha blieb nicht drei Nächte unter einem Maulbeerbaum . . . das ist der Höhepunkt seines Wesens. Was Anmerkung 2 betrifft, so vergleiche T'ung-chien-kang-mu Kap. 11, Blatt 65 verso (unter 正誤).
20. Über Chao T'an, (Franke, S. 76 und Anmerk. 1), vgl. Chavannes, I, Introduction, S. 228 und Wên-hsüan, Kap. 41, 9; er war ein Eunuch (刀鋸之餘, vgl. Chavannes, IV, 293) und nicht seine Söhne und Enkel gelangten zu großem Einfluß, sondern Kaiser Hsiao-wên-ti hatte eine zahlreiche Nachkommenschaft (trotz seiner Intimität mit einem Eunuchen). (Franke: mit einem Menschen, der dem Beil des Henkers eben entronnen.) Über Yüan Ang, vgl. Giles B. D. Nr. 2571. (Franke liest: Ai Ang.)

21. 誣上罔事, er hat den Kaiser durch Erfindung von Lügen verleumdete. Franke, S. 76: er hat in Verblendung trügerische Dinge an den Thron berichtet.
22. 激切, (obwohl die Sprache Hsiang Kiais) ungewöhnlich freimütig und scharf war . . . Franke, S. 76: der Kaiser war zwar über seine Reden sehr aufgebracht . . .
23. 舉方正, schlug seine Berufung als „fang-chêng“ (aufrichtiger Mann) vor, vgl. T'ung-chien-kang-mu Kap. 11, Blatt 57 recto. Franke, S. 77: empfahl seine Schrift als zutreffend und wahrhaft.

Dies sind die wichtigsten Fehler, die mir aufgefallen sind. Es finden sich überdies noch einige Stellen, deren Übersetzung mir unrichtig erscheint, wo ich aber außerstande bin, eine bessere vorzulegen, so z. B. 臣又聞之得主所好, 自非正道, 神爲生虐, ich habe ferner gehört von (之) überherrschenden Neigungen (zu 得主, vgl. Legge, Iking 60., 419₃), die, weil sie gegen die Moral sind, wunderbarerweise zur lebenden Plage werden. (Franke, S. 73: daß, wenn es sich trifft, daß ein Herrscher selbst den rechten Weg des Verhaltens verläßt, der Einfluß seines geistigen Wesens Gewalttaten erzeugt.) Der ganze Satz schreit geradezu nach einer grammatikalischen Erklärung! Eine andere unklare Stelle ist jene, wo von den Kerkermeistern die Rede ist, die nach Gutdünken (自己) Leute getötet oder am Leben gelassen haben; ist nun dies die richtige Cäsar oder muß man mit Franke, S. 67: 自己死者 lesen? — Auch über die Abkunft Hsiang Kiais besteht eine unaufgeklärte Meinungsverschiedenheit. Dem Fêng-su-t'ung zufolge wäre er ein Nachkomme des Hsiang Lao von Ch'u (Tsochuan, V, 314₁₈, 341₁₈ usw.). Dagegen lesen wir im T'ung-chien-kang-mu, Kap. 11, Blatt 64 verso, daß er ein Nachkomme des 公子遂 von Lu war (Tsochuan, V, 197₁₁, 215₁₇ usw.), dessen posthumer Titel 襄 als Familienname gebraucht wurde. Welchen „der T'ang-Zeit entstammenden Kommentar“ meint nun Franke auf S. 61, Anmerkung 1 seiner Arbeit?

Weltevreden auf Java, 30. September 1924.

E. von Zach.

LAO TSE, TAO TE KING. Übertragen von F. Fiedler, herausgegeben von Gustav Wyncken, Hannover, Paul Stacgemann, 1922, 16, 97 S.

Eine von jenen vielen Übersetzungen, die dem anderweitig bekannten Herausgeber zufolge „ohne irgendwie tiefer eindringende, vielleicht ohne jede Kenntnis der chinesischen Sprache“ geschrieben ist. Dafür entschädigt „die sprachliche Kraft und Schönheit, der Styl und der Rhythmus des

Werkes“ nicht. Es ist eben „eine wirkliche Neuschöpfung“ wie alle solche Übersetzungen des Lao-tse. Schade um den Aufwand an Zeit und Mühe, sowohl für „Übersetzer“ und Herausgeber, als auch für den deutschen Leser und — Rezensenten.

Bruno Schindler.

FRANKE, O. Die Großmächte in Ostasien von 1894—1914.

Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Krieges. Braunschweig, Georg Westermann, 1923, 8, XXIV u. 407 S.

Nach den „ostasiatischen Neubildungen“, die im Jahre 1911 erschienen waren, endlich wieder etwas von dem bekannten Sinologen, wo er in seinem ureigensten Elemente ist.

Wie der Verfasser im Vorwort bemerkt, ist die Arbeit aus Vorlesungen entstanden, die er im Wintersemester 1920/21 an der Hamburger Universität gehalten hat. Man muß neidlos anerkennen, daß der Verfasser einen so komplizierten Stoff meisterhaft behandelt. Als echter Wissenschaftler hat er nur „unbestreitbare Tatsachen, amtliche Schriftstücke und Aufzeichnungen der in der Entwicklung führenden Persönlichkeiten als Stoff und als Quellen benutzt“. Zum Teil sind ihm auch eine Anzahl bisher unveröffentlichter, wichtiger Aktenstücke zugänglich gemacht und von ihm verwendet worden.

Zunächst wird in einer Einleitung (S. 1—30) das Verhältnis Ostasiens zu den abendländischen Großmächten nach dem Auftauchen der japanischen Macht skizziert und der Besitzstand der Großmächte vom Jahre 1894 und seine Vorgeschichte gegeben. In den folgenden Abschnitten wird geschildert:

I. Der japanisch-chinesische Krieg und der Einspruch von Schimonoseki (S. 31—104).

II. Die „Sphären-Politik“ bis 1900 (S. 105—144).

III. Englische Bündnispolitik. Der Ausbruch des russisch-japanischen Krieges (S. 145—240).

IV. Der Krieg und seine Folgen. Die Unverletzlichkeitsverträge. Einkreisung Deutschlands (S. 241—407).

Schon dieser Überblick der Hauptkapitelüberschriften zeigt zur Genüge, daß es dem Verfasser vorschwebte, eine umfassende Darstellung von Tatsachen über die Politik der Großmächte in Ostasien bis 1914 zu geben, die gleichsam als „Beitrag zur Vorgeschichte des Krieges“ gedacht ist. Die Einstellung des Verfassers ist vom nationalen und menschlichen Standpunkte überhaupt — wie er auch selbst im Vorwort bekennt, — verständlich. Aber die Fernwirkungen der englischen Politik auf Ostasien sind

doch gar zu kraß dargestellt und z. B. die der russischen zu sehr gemildert. Alles in allem aber ein Buch, aus dem jeder, der sich mit chinesischer Geschichte beschäftigt, sehr viel lernen kann.

Bruno Schindler.

Diese Nummer ist bereits ca. 13 Bogen stärker als vorgesehen ausgefallen. Es mußten daher folgende Besprechungen bis zur nächsten Nummer zurückgestellt werden:

This number contains 208 pages more than was anticipated. Therefore the following reviews of books had to be reserved for volume II of this periodical:

E. Boerschmann, Baukunst und Landschaft in China, Berlin, (Ernst Wasmuth A.-G.).

Gilbert Reid, Der Kampf um Chinas Freiheit, Leipzig, (K. F. Koehler 1923).

Arthur Rosthorn, Geschichte Chinas, Stuttgart-Gotha, (F. A. Perthes A.-G.) 1923.

F. E. A. Krause, Ju-Tao-Fo, Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens, München, (E. Reinhardt) 1924.

B. Karlgren, Sound and Symbol in Chinese, London, (Oxford University Press) 1923.

B. Karlgren, Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese, Paris, (Paul Geuthner) 1923.

A. Waley, An Introduction of Chinese Painting, London, (Ernest Benn Ltd.) 1923.

A. Waley, The Temple and other poems with an introductory essay on early Chinese Poetry, and an appendix on the development of different metrical forms, London, (George Allen & Unwin, Ltd.) 1923.

Bruno Schindler.