schreiber erhält auch der Nichtfachmann ein anschauliches Bild. Die Lehräußerungen und Nachrichten über Maria gehen offenbar nicht auf die offiziellen christlichen Glaubensäußerungen zurück, sondern auf apokryphe Schilderungen und auf Anschauungen und Legenden der christlichen Volksfrömmigkeit. Gut arbeitet der Vf. heraus, was der Koran und die ihn begleitende mündliche Überlieferung (der hadith) wie auch die Kommentatoren aus dem Material dieser Quellen machen. Einerseits bemühen sie sich zur Abwehr der christlichen Lehre von der Gottheit Christi, den Bericht über die Verkündigung (unter selbstverständlicher Anerkennung, daß Gabriel der Bote Gottes ist) möglichst in Richtung auf die bloße Geschöpflichkeit Jesu verständlich zu machen. „Gabriel, der in menschlicher Gestalt erschien, soll sie angehaucht und so in ihr die Empfängnis bewirkt haben“ (S. 64). Andererseits ergibt die Sonderstellung Jesu und Mariens einen Beweis für das Schwergewicht, das die christliche Wertung Jesu und Mariens im Umkreis der Entstehung des Islams besaß. In der großen Treue gegenüber dem zu kommentierenden Material beschäftigen sich die islamischen Erklärer ehrfürchtig mit Maria. Die islamische Volksfrömmigkeit verehrt Marienheiligtümer. Wir müssen dem Vf. für die bei aller dogmatischen Korrektheit glücklich sich einfühlende Art dankbar sein, mit der er uns einen Blick in diese für uns fremde Welt tun läßt. Es versteht sich von selbst, daß gerade auch der missionsinteressierte Leser, zumal angesichts des Versuches islamischer Kreise, im Abendland Fuß zu fassen, diesen Einblick nicht ohne Nutzen tun wird.

Münster

A. Kolping

DSCHU HSI: *Djin-si Lu, die Sungkonfuzianische Summa, mit dem Kommentar des Yü Tsai* — übersetzt und erläutert von Olaf Graf O. S. B. 3 Bände, Tokyo, Sophia University Press, 1953.

Mit Recht zeigt Gr. die große Bedeutung dieses Werkes Dschu Hsis. Es war für viele Jahrhunderte ein klassisches „Lehrbuch“ für die persönliche und politische Ausbildung der führenden Klasse in China, auch in den damals kulturell unter chinesischem Einfluß stehenden Ländern wie Japan und Korea (I, 26—27). Das Werk ist eine Kompilation aus den Schriften der „vier Philosophen der Sungzeit“: des Dschou Dun-i (1017—1073), der beiden Brüder Tschëng Hau (1032—85) und Tschëng I (1033—1107) und des Dschang Dsai (1020—1077), den die Jünger Dschu Hsis als den fünften Philosophen verehren. In der Absicht Dschu Hsis sind die vier Philosophen Fortsetzer von Konfuzius und Mencius. Das *Djin-si Lu* zählt 14 Abschnitte. Der 1. handelt vom *Dau* und *Hsing*. Das *Dau* ist „Form“ und Wesensgesetzlichkeit aller Dinge, das *Hsing* die gleiche Wesensgesetzlichkeit im Menschen. Wie ersichtlich, ist der erste Abschnitt mehr theoretisch; er ist die metaphysische Voraussetzung für die praktischen Forderungen in den folgenden 13 Abschnitten. Alle diese praktischen Normen sind wesentlich nichts anderes als eine Verbreiterung des *Da-hsüä* (Große Lehre), nach dessen Lehre man zuerst sich selbst verwirklichen soll, um dann seine eigene Familie und das politische Leben zu beeinflussen.

Von diesem wichtigen Werk hat Gr. eine gute deutsche Übersetzung (erstmalig in einer europäischen Sprache) gegeben, die trotz der Genauigkeit fließend bleibt. Es ist aber unvermeidlich, daß viel von der originellen Schönheit und Überzeugungskraft durch die Übersetzung verloren geht (II, 768). Die bedeutsame Einleitung (I, ca. 300 S.) gibt einen sehr guten Überblick über die *Hsing-li*-Schule, über die Entstehung des *Djin-si Lu*, über die Beziehung des *Djin-si Lu* zur

konfuzianischen Klassik, zum Buddhismus und zum Daoismus. Dazu kommt eine gründliche Bibliographie über die chinesische Philosophie usw. Der 3. Band (545 S.) gibt die zahlreichen Anmerkungen zum Djin-si Lu. Das größte Verdienst dieses Werkes ist der überall sichtbare gute Wille, die Gedanken Chinas richtig zu verstehen und zu schätzen: Gr. sucht nämlich, im Djin-si Lu den „überzeitlichen Wert dieses Philosophierens, seinen Ertrag für eine *Philosophia perennis* der Menschheit“ zu finden (I, 12).

Aber wo ist der echte Beitrag des Djin-si Lu zur Weltkultur im allgemeinen und zum Christentum im besonderen? Hier scheint Gr. ein bißchen fest im abendländischen Standpunkt zu stehen, nämlich im logischen und systematischen Standpunkt. Ohne diesen klar auszudrücken, wird das logisch-systematische Denken von ihm als Maßstab genommen. Wie bekannt, drücken sich die chinesischen Klassiker fast immer aphoristisch aus, ohne einen klaren logischen Aufbau. Daß die abendländischen Bearbeiter diesen Mangel systematischen Aufbaues öfters zu überwinden gesucht haben, wie H. Hackmann sagt, ist ein selbstverständliches Bedürfnis des abendländischen Denkens. Aber hierher kommt auch die Versuchung, das chinesische Denken gerade von diesem Standpunkt aus zu beurteilen. Aus diesem Grund hat Gr. immer wieder die systematische Seite betont und das Djin-si Lu mit der Summa Theologica verglichen. Dieser Vergleich ist zwar nicht völlig unmöglich, weil tatsächlich eine gute systematische Ordnung im Djin-si Lu besteht. Doch trotz seines guten Willens macht diese Systematik für Gr. eine magere Figur. Er muß fast bedauern: „Wir dürfen also innerhalb der einzelnen 14 Abschnitte des Djin-si Lu *keine weitere Systematik* und Gliederung mehr erwarten; diese liegen einzig im Durchpflügen des gesamten Schrifttums der vier älteren Sungdenker und der Anordnung der 622 Artikel unter 14 große, unter sich in strenger Systematik aufgebaute Themengruppen“ (I, 33-34). Vielleicht gibt die Betonung des Djin-si Lu über Notwendigkeit der „*Wissenssteigerung* durch Ergründung der Dinge (Go-wu)“, besonders im dritten Abschnitt, eine Vorstellung davon, daß die Hsing-li-Schule intellektualistisch ist wie die lateinische Scholastik (I, 96). Aber das Wissen und das Lernen im Djin-si Lu haben nicht die gleiche Bedeutung wie die „Wissenschaft“ im abendländischen Sinn. In diesem Sinn muß nicht ein Musikwissenschaftler Musiker sein, ein Religionswissenschaftler muß nicht unbedingt ein gläubiger Mensch sein. In den Augen der Hsing-li-Schule ist eine solch rein theoretische Sache einfach *kein* Wissen. Zum Beweis dieser Behauptung spricht der ganze Text des Djin-si Lu. Hier einige Beispiele:

Meister Ming-dau: „Zweck des *Studiums* ist nichts Anderes als die Tugendübung“ (II, 734. Abschn. XIV, 15). — I-tschuan: „Wenn einer beispielsweise das Lun-yü studiert, der es bis dahin noch nie vorgenommen hat, und er erlebt nach Beendigung dieser Lektüre der ganz gleiche Mensch, der er vorher gewesen, ein solcher muß für einen gelten, der sich überhaupt noch nie damit befaßt hat“ (II, 276. Abschn. III, 30). — „Auf alle Fälle muß man den Äußerungen der Heiligen inneren Geschmack abgewinnen, muß sie sich tief ins Herz einprägen und hernach in angestrengter Arbeit zu verwirklichen suchen; *dann* aber wird von selbst ein inneres *Verständnis* die Folge sein“ (II, 278. Abschn. III, 33). — „Lernen ist ein unablässig wiederholtes Üben; nur was immer wieder überdacht und weitergesponnen wurde, was infolgedessen tief ins Innere eingesickert ist, ruft innere Befriedigung hervor“ (II, 136; Abschn. II, 13). — „Durch das *Verständnis des wirklichen Wesens* hebt sich der Mensch von selber heraus. Wer nur mit dem Ohr vernimmt und mit dem Mund wiederholt, dem eignet noch lange kein wirkliches Sehen . . . Im Gegensatz hierzu ist der Grund,

weshalb die Menschen sich scheuen, zu nahe an Feuer oder Wasser heranzukommen, der, daß sie eine *wirkliche, auf Erfahrung beruhende Kenntnis* davon haben Oder nehmen wir an, jemand habe früher einmal das furchtbare Erlebnis erfahren, von einem wilden Tiger verwundet zu werden; andere Leute erzählen ebenfalls darüber Niemals aber wird solche Furcht dem haarsträubenden Entsetzen des schon einmal vom Tiger Verletzten gleichen können“ (II, 486—87; Abs. VII, 25). Um zu solchem Verständnis zu kommen, braucht man vor allem die Bewahrung des Innern; deshalb sagt Meister Ming-dau: „Wer sich außerstand zeigt, sein Inneres zu bewahren und zu pflegen, für den wird die ganze Bildungsarbeit nur belangloses Gerede“ (II, 337; Abschn. IV, 7). Für diesen Zweck ist das „Ruhig-sitzen“ sehr empfohlen; z. B. sagt einmal Ming-dau zu Hsiän-dau: „Ihr seid mir nun bisher nachgefolgt, nur um meine Worte und Erklärungen aufzunehmen; daher entsprechen bei dieser Eurer Lernarbeit Herz und Mund (Inneres und Äußeres) einander noch nicht; wäre es nicht besser, Ihr würdet Euch auch um die Verwirklichung, um die Befolgung bemühen?“ Hsiä erbat sich darüber weitere Auskunft. Diese lautete: „Vor allem das ruhig-betrachtende Studium (textuell und meines Erachtens besser: Ruhig-sitzen) pflegen“ (II, 382; Abschn. IV, 63).

Ich glaube, daß diese Beispiele genügen, um zu überzeugen, wie sehr weit unser Djin-si Lu von rein theoretischen Gedanken des Abendlandes absteht. Ein vollkommener Mensch zu werden, ist in unserem Djin-si Lu der Hauptzweck des Lernens und Verstehens. Wer wirklich vollkommen wird, der *erst* hat aus eigener Lebenserfahrung gut gelernt und verstanden. Mit Ausnahme des ersten Abschnittes (einer doktrinalen Voraussetzung wie etwa des christlichen Glaubens für ein christliches asketisches Buch) beschäftigen sich alle anderen Abschnitte mit sachlichen Methoden: Wie kann man innerliche Ruhe erwerben? Wie kann man sich selbst überwinden und verwirklichen usw.? In dieser Perspektive erscheint einem das Vergleichen des Djin-si Lu mit der Summa Theologica, dessen Hauptinteresse theoretisch ist, nicht besonders glücklich, eher mit einem asketischen Buch wie der *Imitatio Christi*. Auch in der *Imitatio Christi* besteht eine gewisse systematische Ordnung, aber hier ist das Interesse nicht mehr theoretisch, sondern praktisch. Der Beitrag des Djin-si Lu, und vielleicht überhaupt des Ostens für das Abendland, muß auch von dieser praktischen Seite gesehen werden, nicht so sehr von der rein theoretischen Seite. Manche Psychologen behaupten, daß im innerlichen Leben der Osten viel weiter gekommen sei als der Westen. Vielleicht ist diese Behauptung doch einmal ernst zu nehmen, mindestens als eine Hypothese. Jedenfalls ist eine religiöse Gesellschaft in China, oder besser: eine chinesische religiöse Gesellschaft, die diese asketische Methode christianisieren darf, dazu von höchstem Wert. Eine Theorie kann man freilich rein theoretisch diskutieren, eine asketische Praxis aber nur im Zusammenhang mit der Praxis richtig erfassen.

Doch für eine Christianisierung dieser asketischen Methode besteht eine Schwierigkeit: Der Mensch in der Hsing-li-Schule steht dem Kosmos (Himmel und Erde) gegenüber; er soll eins werden mit der Gesetzmäßigkeit des Kosmos. Die christliche Askese aber steht Gottes Person und Christus gegenüber. Die christliche Askese ist sozusagen personal betont, die Hsing-li-Askese kosmisch. Nun ist die Frage, ob die personalistische Betonung essentiell christlich ist oder abendländisch; ob die rein kosmische Haltung mit Christentum zusammenstehen kann, wenn sie sich vom Pantheismus befreit. Persönlich denke ich, daß eine echt christliche Askese wohl personal sein soll (Dogma vom mystischen Leib usw.); aber die abendländische Askese ist vielleicht überbetont in dieser Hinsicht. Eine gewisse

„kosmische Haltung“ ist vielleicht eine gute Voraussetzung für eine vollkommene Beziehung zu Gottes Person. Man braucht nur an den hl. Franziskus von Assisi zu denken, — wie sehr er den Kosmos miterlebt hat. Hier hat der westliche Mensch wahrscheinlich eine besondere Schwierigkeit wie Kant in der Kritik der praktischen Vernunft. Kant sieht im Kosmos (bestenfalls Himmel) eine von sich getrennte und vernichtende Macht, und er erhebt sich erst mit einer Anschauung des moralischen Gesetzes in sich selber. Die Hsing-li-Schule sieht in dem Kosmos eine erweiternde Macht, sie sieht das moralische Gesetz im Menschen einfach als einen Teil des kosmischen Gesetzes.

Wenn ich von einigen einzelnen Sachen sprechen darf, so würde ich nicht zustimmen der ganzen Reihe der neuen Romanisation der chinesischen Worte: besonders das Wort „Tao“ ist schon überall bekannt und gebraucht, es hat keinen Zweck in „Dau“ zu wechseln. Die Herausstellung der verwandten Züge des Djin-si Lu mit dem Thomismus im Bereich der Metaphysik finde ich in der Erkenntnistheorie etwas gezwungen (I, 256—261). Leider kann ich nicht mehr darüber sprechen wegen Platzmangel. Der Ordobegriff scheint sehr gut übereinzustimmen beim hl. Thomas und im Djin-si Lu (I, 246—256). Die Vergleichung des Tschöng-Begriff (Wesensverwirklichung oder Wesensfülle) mit dem Begriff der Echtheit von Philipp Lersch (Der Aufbau des Charakters, Leipzig 1942. Neue Auflage: Der Aufbau der Person, München 1951) ist ausgezeichnet. Man könnte noch, vielleicht besser, das Tschöng mit Individuation in der Jungischen Psychologie vergleichen (Jolan Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung. Zürich 1949. S. 183).

z. Zt. München

Dr. Thaddäus Hang

Ethnographische Beiträge aus der Ch'inghai Provinz (China). — Folklore Studies, Supplement No. 1 Tokyo 1952, 354 S.

Die früher in der chinesischen Provinz Ch'ing-hai stationierten Mitglieder der „Gesellschaft des Göttlichen Wortes“ haben anlässlich des 75jährigen Jubiläums ihrer Gesellschaft eine Festschrift zusammengestellt, die unter dem Titel „Ethnographische Beiträge aus der Ch'inghai Provinz“ als erster Supplementband der von P. Eder in Tokyo herausgegebenen, rühmlichst bekannten „Folklore Studies“ (Museum of Oriental Art, The Catholic University of Peking) erschienen ist und die Beachtung der westlichen Ostasienkunde verdient. In rastloser, mühevoller Arbeit haben die ethnologisch geschulten Missionare umfangreiches Material über Sitte und Brauchtum der Ch'inghai-Provinz zusammengetragen, die als Kontaktzone bäuerlicher und nomadischer Kulturen ein dankbares Feld ethnographischer und folkloristischer Erhebungen darstellt. P. Frick behandelt in seiner sehr eingehenden und gründlichen Untersuchung die „Hochzeitsitten von Hei-tsuei-tzu in der Provinz Ch'ing-hai (China)“ (S. 1—102), die durch D. Schröders Studie über „Einige Hochzeitslieder der Tujen“ sinnvolle Ergänzung erfährt (S. 306—354). J. Ternay beschreibt in seinem „Familienjustiz im Trauerhause“ (S. 103—124) die für die weltanschauliche Stellung der Bevölkerung von Ch'ing-hai charakteristischen Totengebräuche, vor allem die Sitte des sogenannten „Gutsprechens des Toten“, um dessen Seele den Eingang in die „paradiesischen Gefilde des Westens“ zu erleichtern. Aufschluß über die Stellung des Tieres im Volksbrauchtum dieses Grenzgebietes gibt der Aufsatz von Frick und F. Eichinger über „Tiere im Volksleben“ (S. 125—147). Eine weitere Untersuchung von Frick widmet sich dem soziologisch bedeutsamen Problem der