

über die *Tungusen* (Onon-Gebiet) werden Maßnahmen zur Rettung der in ihrem Bestand bedrohten Völker Sibiriens empfohlen (vgl. 302). Die Strapazen dieser Expedition sind nur ganz selten und am Rande erwähnt; aber Pallas klagt jetzt über seine angegriffene Gesundheit. Auf dem Rückweg über den Baikalsee nach Krasnojarsk werden die *Bergtataren* und die *Karagassen* besucht. Die Reiseroute führt nunmehr zum Sajan. Es werden die Schamanen der *Sagajer* mit ihren Requisiten und die Baumbestattungsbräuche der *Beltiren* beschrieben. Die S. 357—60 behandelten Steinfiguren dürften türkisch-tatarischer Herkunft sein und der 2. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. angehören. Pallas wendet sich dann dem Abakan zu, um 1772 wieder in Krasnojarsk zu sein. Er beschreibt die *Koibalen*, deren ethnologische Zusammensetzung er wie schon die der Karagassen (vgl. 304f) richtig erkennt. Sein erstaunliches Wissen zeigt er hier an einer vergleichenden Sprachtabelle. Die von ihm selbst untersuchten Kurgane mit Pferdebestattung (385ff mit Tafel VII), die er richtig von den türkischen Grabstätten unterscheidet, gehören nach heutigen Kenntnissen in die skythische Kultur der Mitte des 1. Jh. v. Chr.

Die Rückreise erfolgt über Tomsk nach Sarapul. Dabei lernt er die finnischen *Wotjaken* und *Tscheremissen* kennen (475—483). Von Sarapul wendet er sich nach Astrachan und dann wolgaufwärts nach Saratow und reist über Moskau nach St. Petersburg, wo er 1774 eintrifft.

Bd. III (560—567) beschreibt die erst acht Jahre vor Eintreffen der Expedition durch die Herrnhuter Brüdergemeinde 1765 gegründete Kolonie Sarepta an der Wolga. 1773 hatten sich bereits 350 Deutsche und Holländer der Mährischen Brüder angesiedelt. Der Bericht über die für die Herrnhuter typische religiöse und soziale Ordnung (Abendmahlspraxis, Liebesmähler, Verhältnis der Geschlechter, Art der Verwaltung) ist nicht ohne eine gesunde Kritik. Im weiteren Verlauf der Reise werden auch die mehr nördlich gelegenen Siedlungen der Wolgadeutschen mit einer konfessionell gemischten Bevölkerung besucht.

Man schuldet dem Verlag größten Dank, dieses in keiner Weise veraltete Werk unter beträchtlichen Opfern wieder zugänglich gemacht zu haben. Die Zusammenfassung der im Erstdruck auf die einzelnen Bände verteilten Abbildungen und Karten in einem besonderen Tafelband hat den Vorteil, daß dieses bedeutende Bildmaterial bei der Lektüre leicht zur Hand ist.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Ruegg, D. Seyfort: *The Study of Indian and Tibetan Thought. Some Problems and Perspectives.* Inaugural Lecture delivered on his Entrance into Office as Professor of Indian Philosophy, Buddhist Studies and Tibetan at the University of Leiden. Brill/Leiden 1967. 48 p., Gld. 4,—.

Vf., der insbesondere durch seine Untersuchung "Jo nang pas, a School of Buddhist Ontologists" (*Journal American Orient. Soc.*, 83.) und durch sein Buch *The Life of Bu Ston Rin Po Che* (Rom 1966) hervorgetreten ist, gibt hier eine in mancher Hinsicht programmatische Einführung in einige der wichtigsten Probleme des Buddhismus und damit offenbar die Richtung seiner eigenen künftigen Forschung. — Der Buddhismus ist Heilslehre auf philosophischen Fundamenten und damit Religion und Philosophie zugleich. Das zeigt sich besonders am Gehalt eines so zentralen Begriffs wie *dukkha*, der nicht allein Leiden im massiven Sinne, sondern das Unzulängliche in philosophischer Sicht umschreibt (1—6). Das Problem eines möglicherweise präkanonischen Buddhismus, wie es insbesondere die Schayer'sche Schule im Zusammenhang mit dem *dharm*a-Begriff aufgeworfen

hat, wonach die klassische *dharma*-Theorie nicht im ältesten Bestand der buddhistischen Philosophie vorgezeichnet sei (*dharma* ursprünglich analog *âtman-brahman* in den Upanishaden), verlangt nach Auffassung des Vf. eine sorgfältigere Untersuchung, wieweit die fraglichen Begriffe in den Texten wörtlich oder metaphorisch verstanden wurden, ehe die Rekonstruktion eines präkanonischen Buddhismus in Erwägung gezogen werden kann (6—13).

Der interessanteste Bereich innerhalb des Buddhismus scheint doch immer wieder das weite Feld des Tantrismus zu sein. Hier werden Religionswissenschaft, Philosophie und Psychologie aufgerufen. Schwierigkeiten liegen im richtigen Verständnis des vielschichtigen Symbolgehalts. Zweifellos ist ein panindisches religiöses Substrat erkennbar. Dennoch haben wir es nicht mit einem eklektizistischen System oder einer Zerfallserscheinung des Buddhismus zu tun. Dazu ist der Charakter des Tantrismus in seiner ganzen Struktur in psycho-somatischer und mikro-makrokosmischer Hinsicht zu ganzheitlich. Ein Studium der Zusammenhänge des Buddhismus mit der gesamten indischen Kultur (der Begriff *Zivilisation* sollte hier vermieden werden) und gegebenenfalls mit den von ihm betretenen fremden Religionsbereichen (z. B. Tibet) ist unerlässlich, zumal der Tantrismus nicht auf den Buddhismus beschränkt ist und mit ihm Quellströme aus unverbrauchten Tiefenschichten des indischen und jeweiligen fremden Volkstums aufbrechen, die das religiöse Bewußtsein im Buddhismus verjüngten und zu neuen Höhen der metaphysischen Erfahrung und der religiösen Spekulation führten (17—22).

Die Stellung des Buddhismus im Raum der indischen Kultur hat die schon im Zusammenhang mit der *dharma*-Theorie skizzierten Probleme der Wechselwirkung mit anderen indischen Religionen und der gegenseitigen Beeinflussung aufgeworfen. Verschiedentlich wurden die engen Verbindungen buddhistischer Begriffe mit solchen der Upanishaden oder älterer Texte gezeigt, etwa in Hinsicht auf die Lehre vom *karman* (H. v. GLASENAPP). Entsprechend wurde die *dharma*-Theorie als Abwandlung einer Konzeption in den Brâhmanas verstanden, der Begriff des *tathâgata* mit vedischen Parallelen (*addhâti*) verglichen (siehe auch E. BENDA, *Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhildes* [Leipzig 1940]). Was die Ähnlichkeit buddhistischer Vorstellungen mit solchen der Sâmkhya-Philosophie angeht, so sind diese gewiß aus dem gemeinsamen räumlichen, zeitlichen und kulturellen Mutterboden verständlich. Trotzdem aber ist ein fundamentaler Gegensatz nicht zu übersehen. Gewisse Verbindungen zwischen Buddhismus und Shivaismus lassen sich vor allem in Kâshmîr nachweisen. Trotz aller Übereinstimmungen hält Vf. die Hypothese von einem präkanonischen Buddhismus z. Z. für höchst gewagt. Die verschiedenen Schulen der indischen Philosophie, insbesondere des Buddhismus, bedürfen hierzu noch einer gründlichen Durchforschung. Andererseits hält er es für übereilt, den Buddhismus als isolierte Größe im indischen Geistesleben anzusehen (22—40).

Die besondere Bedeutung der tibetischen Studien wird gerade an dieser Problematik deutlich, denn die Übersetzungen der indischen Texte sind gleichzeitig eine Art Kommentierung, weil sie uns Einblicke in das Verständnis des Sinngehaltes fundamentaler Begriffe zu einer Zeit geben, da der Buddhismus in Indien noch lebendig war. Die tibetischen Gelehrten der großen Epoche der Übersetzung sind die Vorläufer unserer Indologen. Tibet ist auch ein klassisches Beispiel dafür, wie ein Volk eine fremde Kultur und Religion mit der eigenen ganzheitlich zu einer neuen eigenständigen und auf dem Gebiet des Buddhismus schöpferischen Kultur verschmolzen hat (40—48). Hier zeigt sich die Fragwürdig-

keit der neuerdings durch F. SIERKSMA (*Tibet's Terrifying Deities* [The Hague-Paris 1966]) entwickelten These von der Brüchigkeit der lamaistischen Kultur. — Die vom Vf. nunmehr an der Universität Leiden aufgenommene Tätigkeit verspricht weitere Aufhellung der von ihm vorgetragenen Probleme und Lösungen, denen sich Rez. voll und ganz anschließt.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Sierksma, Fokke: *Tibet's Terrifying Deities*. Sex and aggression in religious acculturation. Mouton & Co/Den Haag 1966; 284 p., 43 Abb.

Der landschaftliche, ethnographische und kulturgeschichtliche Horizont, vor dem sich der Kontakt vorbuddhistisch-tibetischer und indisch-buddhistischer Kultur vollzog, sollte weiter geöffnet werden, als es im Buche geschieht. Damit würde dann auch der Raum für Verständnis und Deutung vergrößert. Gerade die behandelten Gottheiten lassen die ethnologische Vielschichtigkeit des tibetischen Volkes durchscheinen, dessen Kultur durchaus nicht auf den nomadischen Faktor beschränkt bleibt. Anders ist z. B. die rasche Aufnahme und weite Verbreitung des Vajrayāna in Tibet nicht verständlich. Schließlich war auch der Steppengürtel Eurasiens ein Medium für höchst heterogenes, archaisches und historisches Kulturgut. Das gilt dann auch für gewisse Komponenten der chinesischen Kultur, deren Einfluß auf Tibet allerdings nicht überschätzt werden sollte. Ganz und gar wird man der Auffassung des Vf. von einer seiner Meinung nach durchaus nicht auffällig transzendenten Veranlagung des tibetischen Volkes widersprechen müssen (vgl. hierzu Chr. v. FÜRER-HAIMENDORF, *The Sherpas of Nepal* [London 1964]; R. B. EKVAL, *Religious Observances in Tibet* [Chicago 1964]; A. GOVINDA, *The Way of the White Clouds* [London 1966]; Rez.: *Kairos*, VIII, 80 ff.; *Tribus*, 15, 175—182). Gerade die tibetische Landschaft, insbes. mit ihrer Höhenlage und einer außergewöhnlichen Transparenz der Farben (63), scheint für eine Bereitschaft für Transzendenz und sogen. übernatürliche Bereiche, damit aber auch für die Welt des Tantrismus, zu disponieren (zu 1—26).

Der religiöse Bezirk der tibetischen Kultur will sich hartnäckig einer intellektuellen Betrachtung entziehen und narrt immer wieder jede wissenschaftliche Analyse. Dabei erscheint es dann als besonders gefährlich, von soziologischen und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten ausgehen zu wollen, wenn diese auch zweifellos sehr interessante Einblicke und Arbeitshypothesen ermöglichen, denen man gerne nachgehen sollte, wie z. B. dem Hinweis auf die Verbindung von Kulturkontakt und Eschatologie (136. — Der erwähnte Hva-shang jedoch ist mit den messianischen Ideen um Maitreya verbunden; vgl. Rez.: *Tribus* 16, I A 23 693). Auch das Geschlechtsleben ist anthropologisch-soziologisch nur ungenügend zu verstehen (51—60). Hier macht es sich der Autor zweifellos zu leicht. Es ist sehr wohl richtig, wenn die ganz massive Gegenwart diesbez. Vorstellungen und Praktiken im Buddhismus unterstrichen und nicht mit einem Sensus allegoricus verkürzt wird (vgl. Rez.: *Sinologica*, V, 226 ff). Trotzdem ist eine Sinngabe des Geschlechtlichen als Erhöhung über bloße Sexualität, d. h. als Steigerung der psycho-somatischen Ganzheit, und das dann als paradoxes Mittel zur Unio mystica, in der Ganzheitsschau des mystisch-magischen Tantrismus erstrebt. Hier sollte bes. auch an die nicht-nomadische Komponente des tibetischen Volkes gedacht werden.

Was die Aufnahme des tantrischen Buddhismus in Tibet angeht, so sollte man die Ereignisse am Königshofe nicht zu sehr als Spiegelbild für die Bereitschaft