

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

des Volkes verstehen und dann daraus auf eine Kluft zwischen Buddhismus und Tibetertum schließen (75) oder die sogenannte zweite Missionierung Tibets etwa nicht höher einschätzen als einen bloßen Anstrich. So wird man vergeblich das Rätsel der breitschichtigen Einwurzelung sowohl des massiv magischen als auch des erstaunlich vergeistigten Buddhismus lösen. Zwar erinnert die Aufnahme des Buddhismus zunächst am Hofe an ähnliche Vorgänge in Japan im 6. Jh., wo ebenfalls mit der Annahme ausländischer Kulturelemente eine Steigerung des Ansehens erstrebt wurde (vgl. M. EDER, *Der Buddhismus in der japanischen Kulturentwicklung*, in: *Anthropos* 61), aber in Tibet hat die buddhistische Lehre, und zwar nicht nur in einer grob magischen Verzerrung, das Bewußtsein des Volkes tatsächlich weitgehender umgestaltet als etwa in Japan. Natürlich bleiben Kulturkontakte nicht ohne Spannungen und Kontraste, kulturell und religiös, die dann gefährlich werden, wenn eine wachstümlische Übernahme nicht ermöglicht wird (vgl. Rez. „Ethnolog. Grundlagen der tib. Kulturgesch.“: *Ztschr. f. Ethn.* 82, 243 ff). Aber die tibetische Kultur wie den Yoga und die buddhistische Mystik (155) als brüchig oder als Summe von Konflikten herauszustellen, Buddhismus und Tibetertum im Grunde als geheime, bleibende Feinde zu bezeichnen (110), dürfte entschieden zu weit gehen (99). Hier muß ganz wie beim Verständnis des Geschlechtlichen noch einmal daran erinnert werden, wie abwegig es ist, die tibetische Kulturgeschichte mit den Augen der europäischen Zivilisation beurteilen zu wollen. Was hierbei an der komplexen Gestalt des Padmasambhava abzulesen sein wird, ist immer noch höchst fragwürdig. Die durch EVANS-WENTZ versuchte Deutung hat zumindest einen der uns heterogen erscheinenden Züge dieses dem profanisierten Europäer widerspruchsvollen Mannes erschlossen (111).

Arbeitshypothesen sind fruchtbar, wenn sie nicht letzte Schlüsse geben wollen. Am Beispiel des sakralen Turnus (Vf.: Circumambulation) wird wieder die Notwendigkeit ausgedehnter Spezialuntersuchungen erkennbar (vgl. EKVALL, *l. c.*, Kap. 8; Rez. „Die Kathedrale von Lhasa. Imago mundi und Heilsburg“: *Antaios* VIII, 3). Eher sollte man die Beziehung zum Mandala mit seiner Ausrichtung zur Unio im Zentrum in Erwägung ziehen als von einem Symbol des Gehetztseins durch Todesangst zu sprechen (115: „whirling round and round. ... This is Tibet.“). Bei den mönchischen Ausschreitungen während des sMon-lam-Festes ist ganz gewiß an die über Eurasien bis Japan verbreiteten Neujahrsbräuche zu denken, die ursprünglich fruchtbarkeitsmagischen Charakter haben (vgl. Rez. „Der göttliche Schmied in Tibet“: *Folklore Studies* XIX, 268 f.), und nicht so sehr an das Motiv der Aggressivität.

Die Spitze des Buches ist die Behauptung, daß der Kulturkontakt, d. h. hier Aggression von seiten der Kontaktpartner, Grundlage für die Anwesenheit der schrecklichen Gottheiten im lamaistischen Pantheon sei, die geradezu als Symptome des in diesem Kontakt ausgelösten Widerstandes und Konfliktes, als Personifizierung der gesamten fatalen Situation angesehen werden müßten. Wie gefährlich diese höchst faszinierende Idee ist, kann an der Entstehungsgeschichte des Yama, besonders aber der lHa-mo, abgelesen werden (vgl. Rez. „Probleme der Lha-mo“: *Central Asiatic Journal* VIII, 143 ff.).

Nach Auffassung des Rezensenten erweckt die tibetische Kultur nicht so sehr den Eindruck von Kompromissen, sondern eher den einer Symbiose, in der die verschiedenen, auch nach ihrer Entstehungsgeschichte gegensätzlichen Erscheinungsformen insofern Aspektcharakter erhalten, als sie zum Ausdruck einer spannungsreichen Ganzheit werden, die in jedem ihrer Glieder, den Teilen, ganz gegenwärtig ist. Gerade dieser Eindruck, der stets dort entsteht, wo ein Teil die ihn

umfassende Ganzheit und seine Funktion in dieser zumindest ahnen läßt, ist im gesamten Bereich der tibetischen Kultur gegeben. Das gilt auch für die lamaistische Kunst trotz ihrer im Vergleich mit der Ikonographie nicht geringeren heterogenen Faktoren, wo selbst noch die Farbgebung vom Element der Spannung und nicht von dem der Spaltung bestimmt wird (168), wie der Rez. an anderer Stelle gezeigt hat.

Es kann hier nicht auf alle vorgetragenen Hypothesen des Autors eingegangen werden, die zweifellos nicht ohne lebhaften Widerspruch bleiben können, zumal der Hinweis auf den schöpferischen, ganzheitlichen Charakter der tibetischen, lamaistischen Kultur zugunsten der Behauptung von ihrer Brüchigkeit zu kurz kommt. Eher sollte das, was im letzten Kapitel an Yama als polares und nicht dualistisches Ineinander fruchtbar-zerstörerischer Gegensätze gezeigt wird, zum Leitmotiv der Betrachtung der tibetischen Kultur und ihres Pantheons dienen. Trotzdem bietet das durchaus ernst zu nehmende Buch viele Anregungen.

Einige Korrekturen an der Deutung der beigegebenen Bildtafeln seien gestattet: Tafel 7 zeigt nicht bDe-mchog, sondern, soweit es die Attribute noch erkennen lassen, Guhya-samâja (tib.: gSang-'dus). Tafel 14 stellt dPal-mgon-zhal-bzhi-pa (eine Form des Mahâkâla) dar und nicht Acala. Die Gestalt des Bildes auf Tafel 17 ist bSe'i-khrab-can, nicht Beg-tse. Tafel 18 zeigt dPa'-brtan-dmag-dpon (Anführer der Neun dGra-lha) und nicht Beg-tse (vgl. Rez.: *Tribus* 16, Nr. 23 757). Tafel 35 gibt wie Tafel 7 Guhya-samâja-yuganaddha (tib.: gSang-'dus-zung-'jug) und nicht Kâlacakra (tib.: Dus-'khor). Tafel 43 hat im Zentrum unmöglich Ge-sar, wenn auch die Szenen dem Leben dieses Helden entnommen sind. Das Bild beschreibt R. A. STEIN «Peintures tibétaines de la vie de Gesar» (*Arts asiatiques* V, 248). Die Gottheit ist schwer zu deuten. Sollte mit dem Reittier ein Reh gemeint sein, so könnte man an die berühmte Macig-dpal-gyi-lha-mo denken.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Tebaldi, Giovanni: *Il gatto in trappola*, 77 p., L. 500,—; *La Malalingua*, 77 p., L. 500. — Ed. Missioni Consolata/Torino (Corso Ferrucci, 14) 1968

Voici deux volumes *Favole africane*, écrits d'un ton frais et un peu gamin (comme cela se fait en réalité en Afrique), comme si ces contes venaient d'être recueillis à l'instant de la bouche des Africains eux-mêmes. Les dessins de RAFFAELI aussi sont parfaitement réussis. Le premier volume contient dix-neuf contes, le deuxième vingt-et-un; la première histoire a donné son nom à tout le recueil. Ils ont été recueillis chez les Kikuyus du Kenya, mais on les retrouve un peu partout en Afrique. Ainsi ces deux volumes constituent, dans toute leur modestie, un instrument de travail de réelle valeur pour les écoles africaines. C'est pourquoi l'on voudrait formuler deux souhaits: d'abord qu'on les traduise dans les langues africaines pour usage scolaire (comme par exemple les trois volumes de contes, en lingala, du P. LÉPOUTRE de Kinshasa), et ensuite qu'on ajoute à chaque conte le proverbe correspondant, car pas de conte sans *morale* condensée dans un proverbe. Ainsi on restaurerait le trésor de la sagesse africaine et les écoliers des centres urbains resteraient en contact vivant avec l'héritage des ancêtres.

Kinshasa

Bonifaas Luykx, O. Praem.