Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 9 (1955)

Heft: 1-4

Rubrik: Notices

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 27.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

qu'il a exercé par sa critique constructive une influence salutaire sur les publications sinologiques.

Nous ne le verrons plus parmi nous, cet homme courtois, avec son air d'ancien mandarin, ce savant brillant, ce maître bienveillant; un de nos meilleurs amis est parti pour toujours.

A. F. P. HULSEWÉ

UN DON A L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Il y a deux ans l'Université de Genève exposait, dans les salles du Cabinet des Estampes du Musée d'Art et d'Histoire, une collection de quelque deux cents estampes japonaises, don d'une Genevoise, dont les affections vont en premier à sa ville et à son Alma Mater. Nous nous excusons d'avoir été empêché de rendre compte plus tôt de cette manifestation qui fut honorée par la présence de M. le Ministre du Japon et de M. le Consul général à Genève.

Pour un centre international tel que Genève, ville universitaire, toute culture doit être une réalité. Il n'est pas rare de compter dans nos maisons d'éducation plus de cinquante nationalités différentes. Cette jeunesse souvent retenue en notre ville doit pouvoir poursuivre ses études chez nous et y trouver les moyens d'instruction adéquats.

Pour nous Genevois, si jaloux du «caractère» de notre cité, la connaissance des cultures étrangères, que nos ancêtres tenaient en honneur, devient un devoir d'hôte.

En dotant l'Université de Genève, d'une collection d'estampes japonaises qui dépeignent deux siècles de la vie japonaise, Madame CUCHET-ALBARET a mis à la disposition des étudiants un magnifique instrument de travail qui vient heureusement compléter l'ensemble remarquable qu'elle avait composé il y a quelques années pour les collections orientales du Musée de l'Ariana. Avec un sens pédagogique rare, Madame Cuchet-Albaret a fait figurer dans ce portefeuille les grands noms de la gravure sur bois depuis ses origines, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, jusqu'à la fin du XIXe. Ainsi défilent sous nos yeux dans un style inimitable, étincelant, dans une telle fusion de la ligne et de la couleur, qu'on a parlé d'une musique picturale*, les scènes de la vie populaire japonaise: les courtisanes et le célèbre Yoshiwara, les acteurs évoquant le théâtre Kabuki, les légendes et les souvenirs historiques, les sujets burlesques et enfin la nature avec ses paysages, ses oiseaux et ses fleurs.

Madame Cuchet-Albaret a découvert l'Orient dans les boutiques des marchands de thé, et dans certains bazars aujourd'hui disparus, parmi cent objets de pacotille que le Japon envoyait en Europe: céramiques, soieries, ombrelles, lanternes, éventails et jouets de papier de soie aux couleurs séduisantes. L'Extrême-Orient lui est apparu dans une vision féerique de Mille et une Nuits.

* J. Hillier – *Les Maîtres de l'Estampe japonaise.*

Madame Cuchet-Albaret entra dans le monde des estampes par la porte du rêve et partout où elle le put elle rassembla ces images fascinantes. Elle apprit, avec son esprit précis et didactique à distinguer les auteurs et leur style, les époques, les techniques et acquit ainsi une maîtrise incontestable.

Elle est liée d'amitié avec plusieurs représentants du monde diplomatique et artistique japonais, sa renommée est connue jusqu'au Japon où l'on sait apprécier ses dons de poétesse et l'on retrouve dans ses poèmes la forme brève et la pensée ramassée du hai-kai.

Madame Cuchet-Albaret a publié de nombreux livres de poèmes: certains sont illustrés de reproductions de gravures sur bois japonaises qui se marient admirablement à son texte.

En Madame Cuchet-Albaret, Genève possède un de ses enfants les plus dévoués et les plus sensibles. Nous sommes persuadés que son geste généreux contribuera à mieux faire connaître chez nous l'esprit d'un peuple éminemment artiste.

U. VAUTHIER

NOTES SUR «LA PEINTURE OCCIDENTALE ET LE VIEUX JAPON – 1550 À 1868» DE M. C. MEILI

France–Asie, No 76, Septembre 1952, pp. 614–629

1. Cet essai doit d'abord être situé: quelques indications sur la carrière de l'auteur sont indispensables.

Après des études universitaires, M. Meili s'est voué à la peinture. En 1939, après avoir souvent exposé à Paris, il vint s'établir au Japon. Fixé à Tokyo, il fut – pendant dix ans – chargé de cours à l'Athénée français, enseignant à côté le dessin et la peinture à Bunka-Gakuin, l'Ecole des Arts et des Lettres du quartier de Kanda.

Encouragé, dans ses travaux, par Madame Meili, née Kikou Yamata – l'écrivain bien connu[1] – M. Meili a pu mettre sa documentation au point avec le concours de M. Chisawa, spécialiste de l'Histoire de l'art, privat-docent à l'Université impériale de Tokyo. Le lecteur ne devra dès lors pas s'achopper à l'absence presque complète de références. Il ne s'agit pas d'un travail de cabinet, fait en Europe d'après les documents publiés. Il s'agit d'une étude vécue, résumant l'opinion murie d'un artiste sur ce qu'il a vu, comparé et discuté, dans le pays même de ceux dont il résume l'œuvre.

2. Ce préambule, les limites obligatoires de nos comptes rendus, la réserve que

1. Les ouvrages de Madame Meili sont nombreux. Faute de place, il faut se borner à en citer trois: *Masako*, Paris, éd. Stock, 1925; *La Vie du Général Nogi*, Paris, *N.R.F.*, éd. Gallimard, 1930; *La Dame de Beauté*, Paris, éd. Stock, 1953.

commande une connaissance essentiellement livresque, imposent la brièveté. L'essai de M. Meili ne doit, du reste, pas être lu simplement, mais étudié. En dépit – sinon à cause – de son réel intérêt, il est de beaucoup préférable que le lecteur creuse *lui-même* les détails, en rapprochant de sa propre documentation les indications – parfois sommaires – mais toujours très personnelles, de l'auteur.

3. Les premières pages sont consacrées à l'arrivée de St.-François Xavier au Japon – à l'épanouissement du Catholicisme entraînant une influence, toujours plus marquée, de l'art religieux chrétien sur la peinture nippone[2] – à la réaction nuancée sous Hideyoshi – enfin à l'exclusion définitive des étrangers. Suivent des indications – détaillées et fort intéressantes – sur les nombreux ouvrages japonais du XVIIIe siècle concernant la technique des peintres occidentaux, en particulier les lois de la perspective. La conclusion – celle de Shokusan[3] en 1815 – est catégorique: «Le genre ancien doit céder la place à l'école réaliste occidentale.»

Dans le reste de son essai, M. Meili effleure – parfois d'un trait plus appuyé – les plus caractéristiques des artistes nippons, du XVIIIe siècle au début du nôtre: Gennai Hiraga, «artiste presque universel», le premier qui ait formulé une théorie de la peinture occidentale, expert de la fabrication des couleurs en Europe, entre autres de celle du «Bleu de Berlin» – Kokan Shiba, l'amusant plagiaire de Harunobu – les Ecoles de Nagasaki et d'Utagawa – les graveurs: Kazan Watanabé sur cuivre, Fuinsai, sur bois – Maruyama, 1733–1795, «un prédécesseur de Turner et des impressionistes français» – enfin, une pléiade d'artistes, commençant par Kuninaga Utagawa, 1778–1829, et finissant avec Kyochika Kobayashi, 1847–1915, «dont tous les genres, bien qu'inspirés par l'art du lointain Occident, appartiennent déjà au Japon moderne».

4. Pour prendre toute sa valeur, l'essai de M. Meili aurait dû pouvoir être abondamment illustré – un luxe qui, comme l'écrivait le regretté M. A. Foucher[4], fut jadis «jeu de pays heureux et de temps pacifiques». Le lecteur devra suppléer, utilisant les ressources de ses rayons ou des Bibliothèques publiques. Sa peine sera récompensée. La recherche *personnelle* est le meilleur des maîtres. Elle grave et son attrait double le plaisir de lire[5].

ROBERT FAZY †

2. Cf. l'étude, généreusement illustrée, de Mr. John E. MacCall, "Early Jesuit Art in the Far-East", *Artibus Asiae*, X, 2, 3 et 4, XI, let. 2.

3. L'auteur de la préface du 3e volume des fameuses *Mangwa*-esquisses, de Hokusai.

4. A. Foucher, *La vie du Bouddha*, Paris, Payot, 1949, Annotations, p. 349.

5. L'essentiel se trouve dans les ouvrages suivants: *Artibus Asiae*; W. Anderson, *The Pictorial Arts of Japan*, London, 1886; A. Springer, *Kunstgeschichte*, VI, *Die außereuropäische Kunst*, Leipzig, 1929; L. Binyon and J. J. O'Brien Sexton, *Japanese Colour-Prints*, London, 1922; B. Stewart, *Subjects Portrayed in Japanese Colour-Prints*, London, 1922; W. Boller, *Meister des Japanischen Farbholzschnittes*, Bern, 1947. Les anciens travaux de L. Gonse et W. von Seidlitz, profusément illustrés, peuvent encore aider à combler quelques lacunes.

BEMERKUNGEN ZU G. E. v. GRUNEBAUMS NEUEN STUDIEN ZUR ISLAMISCHEN KULTURGESCHICHTE

G. E. von Grunebaum, der als Islamologe ein Förderer der internationalen Zusammenarbeit ist, hat im Rahmen des *American Anthropologist* kürzlich zwei Bücher herausgegeben. Das eine davon ist in kollektiver Zusammenarbeit entstanden, während das andere von ihm allein gezeichnet wird. Ihm liegt daran, den europäischen Wissenschaftlern die amerikanischen Methoden der Soziologie und des «Team work» nahezubringen.

Im Rahmen der «Comparative Studies of Cultures and Civilizations», welche die großzügige Ford Foundation an der Universität Chicago ermöglicht, fand innerhalb des «Chicago–Frankfurt Inter-University Program» am 28. und 29. Juni 1952 eine Tagung in Mainz statt, an der die vier in den *Studies in Islamic Cultural History*[1] wiedergegebenen Vorträge gehalten wurden. Das unmittelbare Ziel des Treffens war die Förderung des wissenschaftlichen Gedankenaustausches zwischen deutschen und amerikanischen Islamologen.

Den Auftakt bildeten G. E. v. GRUNEBAUMS anregende und weitgespannte *Islamic Studies and Cultural Research*. Ausgehend von Gedanken über die Verflechtung individueller und kollektiver geschichtlicher Phänomene, die an J. Ortega y Gasset's *Historia como sistema* anzuklingen scheinen, wird das Bindeglied vom religiösen Gehalt an sich zur Erscheinungsform im Ritus neben die historischen Tatsachen gestellt. Diese sollten, abgesehen von Ausblicken auf die vergleichende Soziologie und Religionsgeschichte, stets wieder innerhalb des universellen, ja des kosmischen Geschehens verstanden werden. Daneben stellt sich der jeweilige Zeitgeist, der seinen Ausdruck in der Art der Bildung findet. Diese, ihrerseits, strebt einer fortschreitenden Selbsterkenntnis und Selbstwiedergabe zu. Die Abhängigkeit des Menschen vom Universum kommt hingegen im Gottbewußtsein zum Ausdruck. Der Islam erblickte im Hochmittelalter das Ziel des Menschen in der *ᶜibāda*, dem Dienst an Gott, von dem aus sich alle seine weiteren Verpflichtungen ableiteten. Daher beruhte jede Unterweisung im wesentlichen auf der Erkenntnis der göttlichen Offenbarung und auf dem Studium der Welt in der Abhängigkeit von Gott (p. 4). Mag dieser Grund-

1. Der vollständige Titel des sechzigseitigen Bändchens lautet: *Studies in Islamic Cultural History*, edited by G. E. v. GRUNEBAUM with contributions by WERNER CASKEL, HANS JOACHIM KISSLING, BERTOLD SPULER, G. E. v. GRUNEBAUM; *Comparative Studies in Cultures and Civilizations*, editors Robert Redfield and Milton Singer, The American Anthropological Association, Vol. 56, No. 2, Part 2, Memoir No. 76, April 1954, published 1954. Composed and printed by George Banta Publishing Company, Menasha, Wisconsin. Dieselben Vorträge erschienen in deutscher Fassung als wissenschaftliche Nachrichten des ersten Halbbandes der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 103 (1953).

gedanke bei v. Grunebaum auch klar zutage treten, so möchte ich doch fragen, ob und inwiefern den Muslimen damals diese Begriffe bewußt waren. Gelang ihnen überhaupt diese analytische Erkenntnis ihrer selbst oder wird dabei nicht ein allzu okzidental-hellenisches Denken vorausgesetzt? – Da jedes Wissen nur vom Qur'ān abgeleitet werden kann (p. 5), ist auch alle Welterkenntnis durch ihn bestimmt. So treten die durch Muḥammads Lehre geschaffenen Staaten, d.h. die islamische Geschichte und Geographie, sehr in den Vordergrund, während die Naturwissenschaften nur ganz am Rande des Interessenkreises liegenblieben. Der Islam, Schmelztiegel der verschiedensten Kulturen, entwickelte auf dieser Grundlage ein stark formalistisches Bildungsideal. Die Erziehung bestand weitgehend im Erwerb möglichst vieler, lose zusammengefügter, verschiedenartiger Bruchstücke des Wissens. So war in der Literatur die Neigung zur Nachahmung gegeben, und damit verbunden bestand auch ein Vorbehalt gegenüber der Darstellung eines inneren Erlebnisses. Nach pag. 6 wurden Formalismus und Intellekt über Gebühr und auf Kosten der Gefühlswerte gefördert, so daß Philologie und Literatur nur Gegenstand eines reinen Wissens waren. Wichtiger als das gesamthafte Verstehen war für den Muslim das Sammeln der einzelnen Erscheinungen, die als von Gott geschaffen hingenommen wurden. Für ihn war es entscheidender, Gottes wunderbare Wege aufzudecken, als die Gültigkeit von Naturgesetzen zu ermitteln. «Pious wonder replaces the stimulating amazement that moved the Greeks» (p. 6). In diesem Zusammenhang möchte ich ergänzend beifügen, daß die Erkenntnis der drei Naturreiche im einzelnen, die von der Antike ausgehend das ganze okzidentale Mittelalter hindurch Gültigkeit hatte, ihre Entsprechung in den ʿaǧāʾib, «den Wundern (von Gottes Schöpfung)», der Muslime hat, die sich außerdem noch mit den in der Spätantike umschriebenen Weltwundern verbanden. – Die hellenische *Paideia*, die ihr Augenmerk auf den Staat gerichtet hatte, steht dem Bildungsideal der Muslime gegenüber, die den Dienst an Allah allem voranstellen; so war, innerhalb des Islams, die Erkenntnis der Welt an sich kein anzustrebendes Ziel.

Nach pag. 8 sollte, abgesehen von der vorwiegend ästhetischen Struktur, die arabisch-islamische Literatur Vergnügen und Belehrung vermitteln; sie diente jedoch, zumindest den Kritikern zufolge, in erster Linie der Unterhaltung. Gewiß ist an dieser summarischen Feststellung etwas Richtiges, aber das sehr verwickelte islamische Schrifttum ist nicht auf einen so einfachen Nenner zu bringen. Weiter ist zu bedenken, daß die gehobenen literarischen Formen nur mit der Zeit zum Unterhaltungsstoff absanken. Es liegt also ein wesentlich verworreneres Nach- und Nebeneinander von gestaltenden Kräften vor. Laut pag. 9 trat in der Dichtung die persönliche Schöpfung und Inspiration hinter dem Erlernen einer poetischen Technik zurück, einem Zuge, der den Arabern eigen war, wie ihn auch die spätantiken Alexandriner, die humanistische Renaissance und das klassizistische 17. Jahrhundert aufwiesen. Mögen diese Parallelen durchaus zutreffend sein, so darf man in der arabischen Poe-

sie die persönliche Schöpfung gewiß nicht unterschätzen. Diese zeigte sich nicht nur im islamischen Spanien, wo die Dichtung in der Vielfalt von Themen und Formen, als Frucht einer Jahrhunderte währenden romanisch-arabischen Mischkultur, im Laufe des 10./11. Jahrhunderts ein geradezu okzidentales Gepräge erhalten hatte, sondern auch im Orient. Hier hat die arabische Dichtung durch die Sprachgestaltung eines Mutanabbī um 950 oder durch den blinden Freigeist Abu'l-ᶜAlà al-Maᶜarrī in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, an Inhalt und an Formen, eine unerhörte Bereicherung erfahren. Unter den heute lebenden Gelehrten des Okzidents ist der Madrider Professor Emilio García Gómez gewiß der beste Kenner der arabischen Poesie. In einer Studie über Mutnabbī, die zum ersten Male in der Zeitschrift *Escorial*, vol. III (Madrid, April 1941, p. 15–49) erschien, sagt er: «Mutnabbī hat, zwar in Stücke zerlegt, ein ganzes dichterisches Universum geschaffen. Doch wir Okzidentale können kaum in dasselbe eindringen, geschweige denn dieses, unserer geistigen Welt angepaßt, übertragen. Es ist ein äußerst feines Gewebe voller Musikalität, in dem die arabische Sprache zu ihrer letzten Verfeinerung gelangt.» Und damit ist auch alles Wesentliche gesagt. Es ist halt, ganz abgesehen vom Sprachlichen, für uns sehr schwer, einer so völlig anders gearteten geistigen Struktur und ästhetischen Sensibilität, wie es die arabisch-islamische ist, gerecht zu werden.

Nach pag. 11 bestand bei den Muslimen ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Geringschätzung des menschlichen Schaffens und der ständigen Exaltierung der unvergleichlichen Schöpferkraft Allahs, doch ohne weiter auf die Frage einzugehen, stellt v. Grunebaum fest: «At the same time it may be remembered that a different human ideal caused Christian theologians, such as Clement of Alexandria and Eusebius of Caesarea, to see in man's creative power the highest testimony to his being the image of God. The different character of the idea of men's inherent creativeness in Christianity and Islam probably had greater importance for his self-esteem and his achievements intuition of the Creator-God.»

Die ursprüngliche Gottesfurcht der Muslime führte mit der Zeit zu einem Gottvertrauen, einer Entwicklung, die nur durch den Einfluß der antiintellektuellen Ṣūfī verständlich wird. Diese Entwicklung fand in der christlichen Ostkirche eine weitgehende Parallele. Sie scheint in keiner Weise einem unmittelbaren literarischen Kontakt zu entspringen, sondern beruhte vielmehr auf der gemeinsamen Grundlage des zeitlich bestimmten Fühlens und Denkens (pp. 11–16). Innerhalb desselben spielten die meist aus dem Volke hervorgegangenen Mystiker mit ihren parapsychologischen Ekstasezuständen eine entscheidende Rolle, seien es die Hesychasten in Byzanz, seien es die islamischen Ṣūfī, denen gegenüber sich die jeweils obwaltende, rationalistisch betonte Orthodoxie zur Nachgiebigkeit bereit zeigte. Darüber hinaus aber sind die schriftlich festgelegten, wie auch die volkstümlichen, schwieriger faßbaren Übereinstimmungen von Byzanz und Islam sehr zahlreich; war doch Ostrom (wie die Iberische Halbinsel am anderen Ende des Mittelmeeres) der

ständigen Berührung beider Glaubenslehren ausgesetzt, so daß eine weitgehende christlich-muslimische Mischkultur entstehen konnte. Dabei wäre zu ihrer Erforschung von A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* auszugehen, einem grundlegenden Werke, das seit 1935 innerhalb des *Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae* stark erweitert unter internationaler Zusammenarbeit mit Prof. Henri Grégoire an der Spitze im Erscheinen begriffen ist und die geschichtlichen Tatsachen zu sammeln sucht. Doch darüber hinaus sollte man versuchen, des intimen geistigen Kontaktes, der während Jahrhunderten zwischen Byzanz und Islam bestand, habhaft zu werden, dessen Voraussetzungen man in P. Gouberts *Byzance avant l'Islam*, vol. I, «Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien, l'Empereur Maurice», Paris 1951, wenigstens teilweise dargestellt findet. Es scheint mir, daß die Berührungspunkte von Byzanz und Islam im einzelnen vielleicht noch nicht genügend erforscht sein mögen, aber daß dieselben bei weitem nicht so spärlich sind, wie v. Grunebaum anzunehmen scheint.

Im Gegensatz zur heutigen machtpolitischen Gegenwart des Westens im Nahen Osten war der Hellenismus im 9./10. Jahrhundert lediglich eine Kulturtradition, mit der sich der Islam auseinanderzusetzen hatte (pp. 16–19). Wie weit er dieselbe assimilierte, mag hier nicht zur Rede stehen, aber v. Grunebaum schließt mit der gewiß sehr richtigen Feststellung, daß «the rise of cultural self-consciousness within the Islamic world goes back to a deeply felt contrast to Hellenism». In der anschließenden Diskussion wurde u. a. auch die Frage nach dem Ursprung der orientalischen Höflichkeitsformen aufgeworfen. Abgesehen von anderen Erklärungen, scheint es mir unerläßlich, diesem Problem von der Ethnologie her zu begegnen, denn die Höflichkeitsformen finden nur als rituelle Verfallserscheinung eine einigermaßen erschöpfende Deutung.

Hans Joachim Kissling läßt in *The Sociological and Educational Role of Dervish Orders in the Ottoman Empire* deutlich werden, daß keine dieser Bruderschaften im Sinne islamischer Überlieferung strenggläubig waren. Da ihre Kraft aus dem Volke erwuchs, in dem ganz andere religiöse Regungen schlummerten als in der Orthodoxie, hat man die Derwische nicht zu Unrecht als organisierte Form des Mystizismus bezeichnet, deren psychologische Beziehungen zur Frömmigkeit der Šīʿa offenbar sind. Gegenüber einer monotheistischen Hochreligion stellt die Mystik stets die Äußerung eines unterdrückten Pantheismus dar, der im breiten Volke weiterlebte und im Heiligenkult, der an sich dem Islam fremd war, eine von der Orthodoxie nur geduldete Form erhielt. Die Derwischtänze z. B. gingen gerade aus der Volksüberlieferung hervor, denn sie beruhen einerseits auf antiken Kulten, andererseits auf schamanistischen Ritualen. Dazu hat Fritz Meier in «Der Derwischtanz (Versuch eines Überblicks)», *As. Stud.*, VIII (1954), p. 131, Anm. 63, ablehnend Stellung bezogen, doch bleibt die Frage nach dem Ursprung offen. Sie kann gewiß nur sinngemäß beantwortet werden, wenn man dem Derwischtanz von der Ethnologie her gerecht zu werden sucht und in ihm eine synkretistische Mischform erblickt. – Der lokale christ-

liche wie islamische Heiligenkult erwuchs oft aus dem oberflächlichen Kompromiß mit den früheren Glaubensformen. Doch dazu kam noch, daß die allzu «akademische» Haltung der orthodoxen Geistlichkeit im Islam der eigentlichen Seelsorge verlustig ging und sich die Menschen, in ihrer Bedrängnis, stets von den lokalen Heiligen angezogen fühlten, denn immer wieder wandten sich die gläubigen Muslime in geistiger Not an christliche Mönche um Hilfe. Das vom Islam stark betonte Buchwissen wurde durch das Volk hintangestellt; dabei gab dieses einer persönlichen Heiligkeit dem Buchwissen gegenüber den Vorzug. Entscheidend war, daß die Derwischorden ihre Kraft aus der im Volke lebendigen alten Religiosität schöpften, daher leicht der Ketzerei bezichtigt, in ihrem streng organisierten Männerbunde dem theokratisch-orthodoxen Staate oft gefährlich werden konnten. Die Bektaši z. B., deren Hauptsitze früher in Albanien waren, haben diese Züge auch nach ihrer Übersiedlung nach Ägypten bewahrt. Wie ich selber 1952 feststellen konnte, lebt die Bruderschaft in der Nähe von Kairo in einem alten Höhlenheiligtum, dessen synkretistische Ausstattung wahrlich unislamisch wirkt. Die Kompromißbereitschaft der an sich monotheistischen Lehre Muḥammads nahm auch andernorts ähnliche Formen wie im osmanischen Reich an, so im nordafrikanischen Marabutenkult, der innerhalb des Islams, auf einem anderen geographischen Gebiete, eine ähnliche Erscheinung ist. – Nach pag. 30 wurde die Macht der Derwischorden gerade an der kraftvollen Person Mehmeds II. deutlich, der sich nach der Eroberung Konstantinopels, ihrer Umtriebe wegen, gegen die Ḫalwatiyya wandte. Dabei wagte er es nicht den Großmeister selber zu fassen, da die Bruderschaft allzu viele Anhänger hatte, sondern er legte diesem lediglich nahe, die Stadt zu verlassen. Soziologisch stellten die Derwischorden einerseits eine *Vorhofreligion* dar, andererseits aber waren sie, innerhalb der Gesellschaft, Vorkämpfer *sozialistischer Ideen*, die sich in der Praxis meist lähmend auf den Staat auswirkten. Eine an sich erzieherische Rolle scheinen sie aber im osmanischen Reiche nicht gespielt zu haben. – Im Laufe der Diskussion wurde erwähnt, daß die Janitscharen, die verläßlichste Truppe des Sultans, unter dem Einflusse heterodoxer Orden, wie Bektaši und Ḥurūfī, standen.

Werner Caskel stellt in *The Bedouinization of Arabia* den Regreß von der Seßhaftigkeit zum Nomadismus dar, der am Nordrande der arabischen Halbinsel von 100 n. Chr. bis zum Auftreten Muḥammads erfolgte. Wie weiter oben bei anderen Problemen schon erwähnt wurde, kann auch dieses Phänomen nur ethnologisch einwandfrei gedeutet werden. Zwar ist, wie Professor Spuler in der Diskussion sehr zutreffend feststellte, der Übergang der uigurischen Stadtkultur zu einer an die Oasen gebundenen Lebensform unter dem Druck der Kirgisen im 9. Jahrhundert kein Regreß zum Nomadismus; doch dürfen sich derartige Entwicklungen im eurasiatischen Bereich des südlichen Urals, in Kleinasien beim Vordringen der Türken und im letzten Jahrhundert in Nordamerika, wo die europäischen Eindringlinge die bereits seßhaften Indianer zum Nomadismus zwangen, zugetragen haben.

Schließlich behandelt BERTOLD SPULER in *Iran and Islam* die Frage der Aufnahme einer neuen Glaubenslehre. Diese kann grundsätzlich auf zwei Arten erfolgen; einmal von oben durch die herrschende Schicht vorgeschrieben oder von unten durch die im Volke wirkende Mission. In Iran erfolgte jedoch die Bekehrung zum Islam in keiner der beiden obgenannten Formen, denn er war zwar die Religion der Eroberer, gleichzeitig aber auch die eines kulturell niedrigerstehenden Volkes; er war somit verhältnismäßig leicht assimilierbar. Dem stand aber im Weg, daß der Islam ursprünglich des Missionsgedankens ermangelte (p. 49). Ist diese Annahme zutreffend? Mir scheint, daß sich in einigen Legenden, die auf die frühe Ausbreitung des muḥammedanischen Glaubens Bezug nehmen, Anhaltspunkte für das Bestehen des Missionsgedankens finden lassen. Dabei nahm die islamische Mission gewiß oft synkretistische Formen an. Ist zwar die erste Bekehrung des Iran zum Islam in Dunkel gehüllt (wie es ja auch die von Ägypten oder die der iberischen Halbinsel ist), so steht außer Zweifel, daß, im Gegensatz zur Orthodoxie der Sunnī, das iranische Eigenleben sich in der Šīʿa äußerte. Jedenfalls ist in Iran die Bekehrung zum Islam weder von den Herrschern diktiert noch von den unteren Schichten aufgezwungen worden; vielmehr erlebte der Glaube Muḥammads erst eine innere Umwandlung, bevor er dem ganzen Volke zusagen konnte; dadurch gewann er auch sein eigenes, persisches Gepräge. Die leider nur allzu summarischen Ausführungen Professor Spulers werden großartig durch sein grundlegendes Werk über den *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952, ergänzt.

Eingedenk der deutschen Islamkunde mit C. H. Becker an der Spitze, die sich besonders der ideologischen Grundlagenforschung zugewandt hatte, sei im Rahmen der von G. E. von Grunebaum neuerdings vorgebrachten Notwendigkeit der vergleichenden Kulturbetrachtung, die über das enge Spezialistentum hinausstrebt, daran erinnert, daß viele Probleme dieser weitgespannten komparativen Studien nur an Hand der Völkerkunde und mit Hilfe ethnologischer Kriterien einer sinnvollen Lösung entgegengeführt werden können. Jedenfalls ist G. E. von Grunebaums Bestreben der erfreuliche Ansatz, das menschliche Wissen aus seiner Sonderstellung als eigene Disziplin zu lösen und dieses in eine allgemeine Kulturschau einzugliedern, die von human-universalem Belange ist.

Sein eingangs erwähnter zweiter Band trägt den Obertitel *Islam*[2] und umfaßt eine Sammlung von Essays, die teilweise bereits einmal publiziert, inzwischen jedoch überarbeitet, in seinem nun vorliegenden Buche zu einem neuen, ideologischen Ganzen zusammengefaßt wurden. Es ergaben sich dabei Wiederholungen, die, wäre

2. Der vollständige Titel des 260 Seiten umfassenden Bandes lautet: *Islam – Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, by G. E. VON GRUNEBAUM; *Comparative Studies of Cultures and Civilizations*, No. 4, Editors Robert Redfield and Milton Singer, The American Anthropological Association, Vol. 57, No. 2, Part 2, Memoir No. 81, April 1955, Published 1955. Composed and printed by George Banta Publishing Company, Menasha, Wisconsin.

das Werk in einem Guß entstanden, gewiß nicht so offensichtlich zutage treten würden.

Wie Robert Redfield und Milton Singer in ihrem Vorwort bemerken, behandelt das Buch die folgenden drei Grundprobleme der islamischen Kultur:

1. Das Wachsen des Bewußtseins der Muslime, einer gesonderten Kultur anzugehören.
2. Die Einheit der muslimischen Kultur, die ihren Ausdruck in der Literatur, im politischen Denken und in der Einstellung zur Wissenschaft findet.
3. Die Veränderung des Islams durch die Begegnung mit andern Kulturen.

In einem einführenden Kapitel, betitelt «The Profile of Muslim Civilization», führt uns der Autor in das frühmittelalterliche Leben, die Kultur und Religion der Muslime ein. Er umreißt in kurzen Zügen die Bedeutung Muḥammads und des Korans; dabei weist er auf die aus ihm entstandene passive, nur auf Gott bedachte Lebenshaltung seiner Anhänger hin, die die ganze Kultur, Wissenschaft und Staatsauffassung entscheidend bestimmt hat. Die von Muḥammad im 7. Jahrhundert geprägten Glaubensgrundsätze haben bis auf den heutigen Tag ihre Gültigkeit bewahrt. Sie bestanden im 12. Jahrhundert unter dem Einfluß der griechischen Philosophie und Wissenschaft eine ihrer größten Krisen. Unter veränderten Wirtschaftsbedingungen verfielen die damals strengen Grundregeln einer schläfrigen Gleichgültigkeit, aus der sie erst durch Napoleons Feldzug nach Ägypten wieder aufgerüttelt wurden. Soweit die Einleitung, und nun wendet sich v. Grunebaum seinem ersten Grundproblem, der Bewußtseinsbildung, in zwei Kapiteln zu: 1. «The Beginning of Culture Consciousness in Islam» und 2. «Arab Culture». Der wirksamste Faktor für die schnelle Ausbreitung des neuen Glaubens war dessen Fähigkeit, eine neue soziopolitische Einheit zu bilden. Während sich unter den Beduinen langsam ein starkes, nationales Bewußtsein entwickelte, wuchs die Stadt unter dem Islam zum politischen und religiösen Zentrum heran. Das Gefühl der Überlegenheit den vorislamischen Heiden oder fremden Völkern gegenüber erwachte im Rahmen des werdenden Kulturbewußtseins, und trotzdem sich die Araber auch den Persern in bezug auf Intelligenz anfänglich überlegen glaubten, wurden diese, schon der Glaubenseinheit wegen, bald in das national-islamische Bewußtsein einbezogen. Das Persische, das seiner literarischen und wissenschaftlichen Werke wegen überall Anerkennung fand, erhielt seinen Platz als zweite Sprache neben dem Arabischen; diesem aber blieben alle theologischen Erörterungen vorbehalten. Durch den Verfall des Kalifates – dessen Ursache v. Grunebaum in der Spannung zwischen der religiösen und weltlichen Macht sieht – wurde das Kulturbewußtsein des Muslims nur gefördert, denn das Interesse der Araber für ihre intellektuellen Talente stieg in dem Maße, wie die politische Bedeutung ihrer Nation abnahm. Bei dieser Gelegenheit weist der Autor kurz auf die geistige Rivalität des römischen Christentums und des Islams hin, deren Wi-

derstreit die ganze mittelalterliche Geschichte des Nahen Ostens entscheidend bestimmte. Im zweiten Kapitel, «Arab Culture», gibt uns v. Grunebaum eine kurze Beschreibung des arabischen Kulturgebietes, das sich von Transoxanien bis Nordspanien erstreckte. In der ganzen arabischen Einflußsphäre dominierte der Islam, der, gegründet und niedergeschrieben von einem arabischen Propheten, entwickelt und gefördert von einem arabischen Staat, mit dem «*Arabismus*» weitgehend identisch geworden war; bildet doch heute noch Mekka, die Geburtsstadt des Propheten, immer noch das Herz der islamischen Welt, obwohl Arabien schon längst nicht mehr dessen politisches Zentrum ist. Trotz der gemeinsamen Religion entstand keine einheitliche Kultur, denn seit dem Verfall des Kalifates, bereits vor dem Jahre 1000, führten mehrere arabische Staaten ein völliges Sonderdasein. Der Autor ist der Meinung, daß nicht so sehr die geschichtliche als vielmehr die sprachliche Tradition die arabische Einheit bestimmte, die, obwohl in der mündlichen Überlieferung stark verändert, im Qur'ān durchaus fortbesteht. Nach einer ausführlichen Schilderung der arabischen Mentalität weist v. Grunebaum darauf hin, daß die größte Änderung gegenüber dem mittelalterlichen Islam der heute stark ausgeprägte Wille zum Fortschritt ist, der dem Muslim jedoch eine Menge religiöser Kompromisse auferlegt. Die einzige Teillösung dieses Konfliktes sieht der Autor in einem modernen Staate, der sich auf der geistigen Grundlage des mittelalterlichen Islams aufbauen würde.

Sein eingangs erwähntes, zweites Grundproblem behandelt v. Grunebaum in fünf Essays, deren erstes mit «Koran» betitelt ist. In den Augen der gläubigen Muslime enthält der Qur'ān, gesamthaft, sämtliche Probleme des Menschen, da ihm die unmittelbare Offenbarung von Gottes Wort zugrunde liegt. Der Autor sieht im Qur'ān jedoch eher ein außergewöhnliches literarisches Werk, dessen Hauptgedanken die folgenden sind: 1. die literarische Deutung (declaration) der Einheit Gottes; 2. das Geschichtliche, die Verhaltungsmaßregeln und die Ermahnungen; 3. die gesetzlichen Vorschriften. Diese analytische Anordnung sowie die folgenden Bemerkungen über Muḥammads Offenbarung vermitteln vielleicht einen allzu okzidentalen Standpunkt.

Im nächsten Kapitel, «The Spirit of Islam as shown in its Literature», vermittelt uns v. Grunebaum seine Grundgedanken über das islamische Schrifttum, die bereits weiter oben bei der Besprechung des ersten Bändchens berührt wurden. Das nächste Essay, «Muslim World View and Muslim Science», ist der islamischen Weltanschauung und Wissenschaft gewidmet. Das Grundwissen eines jeden Mohamedaners hat von der Kenntnis Gottes («knowledge, ʿilm, of God», p. 111) auszugehen, da er nur durch den Dienst an diesem die Glückseligkeit erlangen kann. Diese Auffassung innerhalb des Islams hat das politische wie religiöse Leben entscheidend bestimmt, erstreckt sich also auch auf die Staatsauffassung, die im Hinblick auf das «kanonische Recht» für die richtige Lebensführung ihrer Anhänger verantwortlich

ist. Die Wissenschaft teilt der Autor in folgende zwei Hauptgruppen ein: 1. Offenbarungserkundung (z. B. Koranauslegung usw.); 2. Welterkundung (z. B. Geschichte, Medizin usw.). Wie schon mehrmals betont, scheint mir auch diese Einteilung sehr stark durch die westliche Ideenwelt bestimmt.

Im folgenden Kapitel, «Government in Islam», vermittelt v. Grunebaum einige Gedanken in Form von Maximen über die islamische Staatswissenschaft von Māwardī (†1058) bis Taymiyya (†1382), deren Lehren er auf das Wesentliche zusammenzieht. Dabei unterstreicht er, daß das Recht sich nicht vom Staate herleite, sondern von der imāma, der Führung der Glaubensgemeinschaft. Am Ende läßt er eine bibliographische Zusammenfassung zum Thema folgen.

Im Essay «The Structure of the Muslim Town» erblickt v. Grunebaum die Freitagsmoschee (ǧāmiʿ) und den permanenten Markt, zu dem sich zeitweise noch das öffentliche Bad (ḥammām) gesellte, als unerläßlich für das Entstehen einer islamischen Stadt, die durch diese drei Einrichtungen dem Muslim die korrekte Erfüllung seiner religiösen Pflichten ermöglicht; gleichzeitig kann er in ihr seinen soziologischen Ideen gerecht werden. Der Autor betont, daß der Islam die vor ihm bestehenden Lebensformen übernahm, doch dabei betrachtet v. Grunebaum diesen in erster Linie als *Stadtkultur*. Ohne diesen Aspekt der islamischen Zivilisation verkennen zu wollen, scheint es mir aber, daß der Einfluß des Nomadentums auf den gesamten Urbanismus des Islams vom Autor unterschätzt wird, denn er äußert sich bis in die jüngste Zeit überall da, wo nicht seßhafte Völker, sei es in Innerasien oder Afrika, mit Muḥammads Lehre in Berührung kamen und kommen. Doch wie weit eine lebendige Durchdringung von Nomaden und Seßhaften vor Jahrhunderten schon erfolgte, zeigt sich deutlich im Stadtbau von Kufa, über den L. Massignon, *Explication du plan de Kufa (Irak)*, Mél. Maspero, III (1935/40), p. 337, eine ausführliche Beschreibung vermittelte.

Die dritte Gruppe seiner Essays – «Die Veränderung des Islams durch die Begegnung mit anderen Zivilisationen» – leitet v. Grunebaum mit einer Besprechung über «Islam and Hellenism» ein. Er glaubt zwei zeitlich getrennte hellenistische Strömungen – eine aristotelische und eine neo-platonische – unterscheiden zu können. Es scheint mir sehr schwer, diese Feststellung einwandfrei nachzuweisen, da das hellenistische Erbe der Antike doch weitgehend als Einheit durch die Muslime aufgenommen wurde.

In «Firdausi's Concept of History», wie das nächste Essay betitelt ist, versucht der Autor das persische Nationalepos als aus dem hellenistischen Erbe hervorgegangen zu deuten. Diese Annahme scheint mir sehr fragwürdig, denn im Šāhnāmä treten unverkennbar unhellenische, d. h. in diesem Fall iranisch-sassanidische Kulturelemente zutage. Die vom Autor aufgeführte Parallele des Alexanderromanes im Osten ist für ein hellenistisch-griechisches Erbe gewiß nicht stichhaltig, denn gerade der Pseudokallisthenes wurde zu einem Sammelbecken altorientalischer

Legendensplitter, die später vom Islam und z.T. auch von Firdawsī überarbeitet wurden.

Im nächsten Kapitel, «Self-Interpretation in Contemporary Islam», versucht v. Grunebaum eine Erklärung für das Fehlen der Selbsterkenntnis im Islam zu geben. Er glaubt dafür drei verschiedene Gründe aufführen zu können: 1. Die alte muslimische Schule maß der konkreten Kultur viel weniger Bedeutung bei als der abstrakten Religion. 2. Die moderne muslimische Gesellschaft geriet dadurch in bezug auf ihren Ursprung, ihre Entwicklung und ihre Ziele völlig ins Unklare. 3. Im heutigen Islam besteht eine Vorliebe für letztlich spekulative Diskussionen. Um uns diese Haltung des Mohamedaners vor Augen zu führen, bespricht v. Grunebaum zehn hervorragende literarische Persönlichkeiten, von denen einige, seiner Meinung nach, eine führende Rolle in der politischen Entwicklung ihres Zeitalters gespielt haben. Als einzigen Vertreter des Mittelalters nennt er den gewichtigen Ibn Ḫaldūn (†1406), um dann zu Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts überzugehen, unter denen er die folgenden aufführt: Ǧamāl ad-Dīn al-Afghānī (1839–1897), der panislamische Philosoph; Muḥammad ᶜAbduh (1849–1905), der größte und einflußreichste Reformator des letzten Jahrhunderts; Sayyid Ameer ᶜAli (1849–1928), ein hervorragender Richter und das erste indische Mitglied des Privy Councils; Sir Muḥammad Iqbal (1876–1938), ein indischer Dichter und Philosoph; Muḥammad Ḥusain Haikal (*1888), eine der führenden Figuren der gegenwärtigen arabischen Literatur; ᶜAlī ᶜAbdarraziq (*1888), Verfechter der Einheit von Glaube und Staat; Muḥammad Kurd ᶜAlī (1876–1953), langjähriger Präsident der arabischen Akademie in Damaskus; Taḥa Ḥusain (*1889), von Kind auf blind, wird als Ägyptens größter Denker der Gegenwart und angriffslustigster, erzieherischer Reformator charakterisiert; schließlich wird ᶜAbdallah ᶜAlī al Qaṣīmī als einziger Schriftsteller nach dem 2. Weltkrieg erwähnt, der eine systematische Betrachtung des Islams versucht. Gewiß ist jede Beurteilung von Zeitfragen außerordentlich schwierig, viel mehr, wenn es sich um uns fernstehende Kulturen handelt. So scheint v. Grunebaums Auffassung stark durch die politische Belastung des Augenblicks bestimmt, und seine Stellungnahme von einem allzu okzidentalen Standpunkt aus zu erfolgen.

In seinem letzten Kapitel, «Westernisation in Islam and the Theory of Cultural Borrowing», stellt uns v. Grunebaum den Konflikt des gläubigen Muslims dar, dem das Verhalten gegenüber dem Eindringen westlicher Ideen eine Gewissensfrage auferlegt; denn das moderne Leben ist mit seiner Religion doch unvereinbar. Im weiteren Verlauf vergleicht der Autor die muslimische Kultur mit den Theorien von A. J. Toynbee und kommt zu dem Ergebnis, daß dessen Ausführungen den islamischen Verhältnissen kaum gerecht zu werden vermögen. Anschließend weist er besonders auf den Unterschied hin, der zwischen der Hellenisierung des Islams im 9. und 10. Jahrhundert und dem westlichen Einfluß der Gegenwart besteht. Dabei spielt der Nationalismus als trübender Faktor eine maßgebende Rolle.

Wie schon eingangs erwähnt, wird das Buch von G. E. v. Grunebaum durch seinen amerikanischen Standpunkt bestimmt, der ihm auch sein besonderes Gepräge gibt. Viel mehr als ein Europäer es wohl täte, bemüht sich der Autor um die Klärung des Begriffs «Kulturbewußtsein». Trotzdem seine Gedanken oft etwas schemenhaft anmuten, bleibt das Buch durch seine neuen Perspektiven durchaus interessant und anregend.

C. E. DUBLER

UNE NOUVELLE REVUE: «MINOS»

Depuis une cinquantaine d'années, les fouilles inaugurées en Crète par Sir Arthur Evans ont tiré de ténèbres séculaires une civilisation originale, dont l'existence commence peut-être au VIe millénaire avant J.-C. et qui, de progrès en progrès, atteint son apogée au IIe. De nombreux documents écrits ont été mis au jour: sceaux, masses de barres et d'étiquettes percées, poteries, tablettes d'archives en argile, durcies et préservées par le feu partout ailleurs fatal aux bibliothèques. Mais qu'il s'agisse des hiéroglyphes que porte le célèbre disque de Phaistos trouvé en 1908 par la Mission archéologique italienne, des tablettes couvertes d'autres hiéroglyphes ou d'une écriture linéaire dite A, ces textes sont encore pour nous lettre close. Seuls les documents écrits en «linéaire B» ont cédé à l'acharnement et à l'ingéniosité de M. Ventris et J. Chadwick qui, dès 1952, y découvrirent le plus ancien dialecte grec que nous connaissions aujourd'hui. Cette écriture a été utilisée aussi sur le continent, comme en témoignent les tablettes provenant des fouilles d'Eleusis, Thèbes, Tirynthe, surtout de Pylos en Messénie et de Mycènes. D'autre part quelques cylindres et globes d'argile cuite, découverts à Enkomi, dans l'île de Chypre, portent des signes d'écriture appelés cypro-minoens parce qu'ils se rapprochent à la fois de l'écriture minoenne linéaire et de l'écriture syllabique cypriote qui, elle, note du grec, mais aussi une langue encore mystérieuse, dite étéo-cypriote, pratiquée sans doute par les habitants de Chypre avant l'arrivée des Grecs. Enfin certains sites d'Asie Mineure ont livré des documents dont les caractères évoquent, de leur côté, ceux du linéaire crétois. C'est dire combien de problèmes pose encore à l'historien et au linguiste cette civilisation égéenne qui devait ouvrir à la Grèce historique la voie de l'Asie et lui transmettre, par delà le tumulte des envahisseurs doriens, les fruits de ses manifestations prodigieuses.

C'est dire aussi le mérite qu' A. Tovar et E. Peruzzi ont eu à fonder une revue qui accueillît toutes les études sérieuses consacrées à l'histoire du bassin de la Méditerranée orientale. Cinq fascicules de *Minos* ont paru jusqu'ici dont nous indiquerons brièvement le contenu[1].

1. *Minos*. Investigaciones y materiales para el estudio de los textos paleocretenses, publicados bajo la direccion de ANTONIO TOVAR y EMILIO PERUZZI. Salamanca, Consejo Superior

Le problème des *écritures* y tient, comme il se doit, bonne place: P. Kretschmer étudie la ponctuation du disque de Phaistos (I, 7–25), A. Tovar les rapports du syllabaire minoen et de l'écriture ibérique qui possède, on le sait, quelques signes syllabiques, *ca*, *ce*, *du* (I, 61–70), F. Chapouthier le minoen hiéroglyphique (I, 71–76) que F. Steinherr compare au hittite hiéroglyphique (III, 30–54); de J. Bérard un important article sur «l'Ecriture pré-alphabétique et l'alphabet en Italie et dans les pays égéens» (II, 65–83); de L. Bernabò Brea un autre sur les signes graphiques que portent les céramiques des îles Eoliennes (notamment Panarea), avec de nombreuses reproductions photographiques et le tableau de ces signes (II, 5–28). L'écriture *linéaire A* des textes de Haghia-Triada fait l'objet des recherches de J. L. Myres (I, 26–30) et B. Gaya Nuño (I, 91–99); le *linéaire B* est étudié sous divers aspects par J. Sundwall (I, 31–38), E. Peruzzi (I, 43–60), V. Georgiev (I, 77–83), E. Sittig (III, 10–19), tandis que P. Meriggi commente la découverte de Ventris et Chadwick (III, 55–85). A. J. van Windekens reprend la lecture *po-lo*, grec πῶλος, «poulain» (II, 84–88). Les textes de Pylos sont étudiés par E. Peruzzi (II, 57–64), J. Sundwall (II, 29–33) et surtout E. L. Bennett Jr. dans ses «Statistical notes on the sign-groups from Pylos» qui ont été précieuses à Ventris et Chadwick (I, 100–137). Les *documents* de la collection Giamalakis en écritures hiéroglyphique et linéaire B sont publiés par Agni Xenaki-Sakellariou (avec des reproductions au trait, I, 84–91). Deux études de L. Deroy concernent principalement la *mythologie*: «Kubaba, déesse crétoise» (II, 34–56), «L'œil, déterminatif des divinités» (III, 20–29). Les relations de la Crète avec l'empire hittite sont considérées par J. Friedrich, «Eine hethitische Keilschrifttafel mit minoischen Linearzeichen» (= *Scripta Minoa* II, 1722), avec reproduction photographique (III, 5–7), et E. Laroche qui étudie un sceau hittite d'importation «submycénienne» (III, 8–9 avec planche). Dans le tome II, 89–111, E. Peruzzi donne la *bibliographie* exhaustive des ouvrages publiés de 1946 à 1951 sur l'écriture et la langue des textes minoens, cypro-minoens, cypriotes et étéocrétois, complétant ainsi la bibliographie procurée par L. Deroy dans la *Revue hittite et asianique* 8 (1947–1948), 1–39 et celle de Sterling Dow, *American Journal of Archaeology* 58 (1954), 79–83. Enfin, outre des comptes rendus de V. Pisani, E. Peruzzi, B. Gaya Nuño, O. Masson, A. Tovar et G. Devoto, on trouvera dans les fascicules parus les nécrologies de Alice E. Kober (I, 138–139), Axel W. Persson (II, 112–113) et Benito Gaya Nuño (ibid. 113–114).

Revue riche, on le voit, et qui répond à un véritable besoin scientifique; son domaine est encore mouvant, fertile en surprises, certainement gros de découvertes capitales – Ventris et Chadwick viennent d'en donner une nouvelle preuve. Souhaitons-lui, dans le brillant avenir qui s'ouvre à elle, l'audience très large que méritent déjà ses premiers fascicules. G. REDARD

de Investigaciones Cientificas, Colegio Trilingüe de la Universidad, 8°, I 1951, 153 p.; II 1952, 127 p.; III, 1 1954, 85 p. (2 fascicules annuels).

ZWEI NEUE DEUTSCHE OSTASIEN-ZEITSCHRIFTEN

Im Zweiten Weltkrieg hat Deutschland zwei wertvolle Zeitschriften, die sich besonders mit den Kulturen des Fernen Ostens befaßten, verloren: die *Ostasiatische Zeitschrift*, das Organ der Gesellschaft für ostasiatische Kunst in Berlin, und die *Sinica*, die Zeitschrift des China-Instituts in Frankfurt a. M. Gleichsam als Ersatz dafür, wenn auch weniger «feudal» aufgemacht, können zwei Zeitschriften betrachtet werden, die seit 1954 bei Otto Harrassowitz, Wiesbaden, im Kommissionsverlag erscheinen. Die eine sind die von Oscar Benl und Dietrich Seckel herausgegebenen *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens/Hamburg*, die ursprünglich, von 1926 bis 1945, als Organ dieser Gesellschaft in Tokyo herauskamen und dann, nach der Neugründung dieser Gesellschaft im Jahre 1950, vorerst in bescheidenerem Gewand und Umfang, mehr und mehr zu einer wissenschaftlichen Zeitschrift wurden, wobei sie sich aber bemühen, in ihren Aufsätzen, Berichten (über Ausstellungen, Kongresse u. ä.) und Buchbesprechungen (denen noch eine laufende Bibliographie deutscher ostasienkundlicher Publikationen und «Wissenschaftliche Nachrichten», vor allem über ostasienkundliche Vorlesungen an deutschen Universitäten, folgen) auch dem nichtfachmännischen Leser wertvolles Wissen zu bieten. Die andere der zwei Zeitschriften ist der *Oriens Extremus*, «Zeitschrift für Sprache, Kunst und Kultur der Länder des Fernen Ostens», eine neue Halbjahrsschrift, die von O. Benl, W. Franke und W. Fuchs herausgegeben wird; etwas mehr der Fachwelt zugewendet als die *Nachrichten*, enthält doch auch der *Oriens Extremus* Aufsätze von allgemeinerem Interesse – so etwa, im 1. Heft, die Beiträge «Kirikane – Die Schnittgold-Dekoration in der japanischen Kunst, ihre Technik und ihre Geschichte» von D. Seckel und «Minamoto Sanetomo, Shôgun und Dichter» von O. Benl.

Es wäre nicht möglich, in Westdeutschland zwei derartige Zeitschriften zu halten, wenn sich hier nicht eine ganz beträchtliche Schar jüngerer und älterer Gelehrter der Erforschung der ostasiatischen Kulturen widmete und für ihre Arbeit einen Widerhall in weiteren Kreisen fände. Dazu können wir unseren Kollegen jenseits des Rheins nur gratulieren und ihren zwei Zeitschriften, die wir auch unseren Lesern empfehlen, ein langes Leben wünschen. E. H. v. TSCHARNER

PROGRAM IN URALIC AND ASIAN STUDIES

INDIANA UNIVERSITY, BLOOMINGTON, INDIANA, U.S.A.

For some time an active program of research and instruction has been carried on at Indiana University in certain aspects of Uralic and Asian studies. These have had to do with the Uralic and Turkic peoples of Eastern Europe, and the non-Slavic peoples of Asia. Among the Uralic peoples the Hungarians, Finns, Estonians, Mordvins and Cheremis have received special attention. The Turkic peoples studied at this University include those of Turkey, Iran, and several groups located in the Soviet Union. Considerable work is underway in the Chinese and Japanese areas, and active programs concerned with Thailand are being carried on by the School of Education and the Department of Government.

In order to coordinate and strengthen this program, a committee of the faculty has been created, consisting of Associate Professor Thomas A. Sebeok (Linguistics) as chairman, Professors Horst Frenz (Comparative Literature) and Walter Laves (Government), Associate Professors Theodore Bowie (Fine Arts) and S. Y. Teng (History), Assistant Professors Felix Oinas (Slavic Studies) and Alo Raun (Linguistics). The immediate function of this committee is to stimulate research. As yet no degree programs have been set up.