

1/2. Feb. 2011

der Frage nach der Wahrheit an sich. Beide Fragen stellt auch der Mönch Nichiren in seiner Zeit selbst... 2. Welche Bedeutung hat das Wort ‚ewig‘ als Attribut zu Buddhas Sākyamuni? ... 3. ... Wie sieht die ‚Gründergestalt‘ aus und welches ist seine Lehre?“ (37). Damit hat Vf. leider ohne Not sich ein Arbeitsprogramm aufgebürdet, das sie selbst in einem so umfangreichen Werk wie dem vorgelegten nicht bewältigen konnte. Beantwortet wird vorwiegend denn auch die 3. Frage. Die 1. Frage kann in ihrer ungeschützten Weite nicht allein im Blick auf NICHIREN beantwortet werden zumal der Nichirenismus nur einen kleinen, dazu relativ späten und regional beschränkten Ausschnitt der Buddhismusgeschichte bildet. Die Beantwortung der 2. Frage nach der Bedeutung des „ewigen“ Buddha von einem vorwissenschaftlichen christlichen Ewigkeitsverständnis (vgl. 185ff) als Maßstab her ist gleichfalls wissenschaftsmethodisch abzulehnen. Die Stärke des Werkes liegt denn auch im Deskriptiven bzw. in der Bereitstellung des umfangreichen Materials, nicht im Philosophisch-Spekulativen bzw. in den Aussagen zum Dialog zwischen Christentum und Buddhismus.

Bei aller Anerkennung der vorliegenden Arbeit, die offensichtlich ohne Japanaufenthalt und, wenn nicht alles täuscht, ohne Kontakt mit Vertretern der klassischen *Nichiren-Buddhismus* verfaßt ist und sich folglich weithin an literarische Quellen hält (die Verfasser der Rahmenworte sind ja leider auch keine Autoritäten auf diesem Gebiet, so daß in ihren Beiträgen keine Weiterführung erblickt werden kann), muß doch im Hinblick auf eine zu erhoffende Fortsetzung an der Nichirenarbeit auf einiges hingewiesen werden: Die Einordnung der Nichirengestalt in den Gesamtverlauf der japanischen Religionsgeschichte ließe sich präzisieren (vgl. dazu schon allein die verschiedenen von Vf. zwar genannten, aber kaum ausgewerteten Standardwerke über die japanische Religionsgeschichte). Die unzureichende Einordnung in den Gesamtrahmen führt einmal dahin, daß die Bedeutung NICHIRENS im Vergleich zu den anderen großen Gestalten des Mittelalters wie DÖGEN und SHINRAN im Anschluß an SÖDERBLOM, der seinerseits z. B. DÖGEN nicht kennt, eher überschätzt wird (vgl. auch S. 20 KOHLER: „größte religiöse Gestalt Japans“ als Widerhall von SÖDERBLOM, S. 31 zitiert: „die mächtigste religiöse Persönlichkeit in Japan“). Sodann aber wird die Bedeutsamkeit des *Nichiren-Buddhismus* für Japan selbst nicht voll erfaßt; es hätte aber die japanozentrisch-universalistische Ausrichtung der neueren *Nichiren-Bewegungen* gerade von der historischen Gestalt her ihre Begründung finden können (vgl. dazu z. B. die Ausführungen der „Kaidan“-Problematik [S. 136ff.], die in ihrer Hintergründigkeit nicht erkannt wird).

Sehr viel Mühe hat sich Vf. mit der Übersetzung dreier *Nichirentexte* und einem Kapitel des *Lotossutra* (Kap. XVI) nach einer chinesischen Version gegeben, die alle zugleich sehr ausführlich kommentiert sind. Auf kleinere Beobachtungen zu diesen Texten kann in diesem Zusammenhang verzichtet werden.

Trotz der von mir gemachten Ausstellungen kann das Werk für die nächste Zeit ein Standardwerk zur Gestalt des NICHIREN genannt werden.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. ANA MARIA MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Weintrautstraße 35, 3550 Marburg/Lahn · Prof. Dr. ULRICH HAARMANN, Orientalisches Seminar der Universität Freiburg, Belfortstr. 7800 Freiburg · Dr. PETER HENKE, Ockershäuser Allee 5, 3550 Marburg/Lahn · Dr. JOHN MAY, Kirchstraße 47, 4400 Münster · ULRICH VOLLMER, Rotterdamer Str. 19, 5000 Köln · HANS FRINGS, Schloßparkstr. 13/15, 5100 Aachen

ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

62. JAHRGANG
JULI 1978 · HEFT 3

Inhalt

THOMAS KRAMM: Das Heil der Welt 161 · BERNWARD H. WILLEKE: Mission und die Zeichen der Zeit 169 · CARL-A. KELLER: Die Hamsa-Upanischad 183

Kleine Beiträge: HUBERT SEIWERT: Mythologie im chinesischen Altertum 203

Aus der Praxis — für die Praxis: HONORÉ VINCK: Style oral môngo et son application à la liturgie chrétienne 209

Mitteilungen 214

Besprechungen: Missionswissenschaft 215 · Religionswissenschaft 219 · Verschiedenes 223



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

haupt —, ist aktive Sinnggebung, ist Sieg über Unsinn und über Verlorenheit ans Sinnlose. Darüber hinaus aber ist Yogapraxis, im Geiste der Ha-Up und des Tantrismus, Überwindung der Sinnggebung und Befreiung von ihr, also nicht nur Sieg über die sinnlose Welt, durch Sinnggebung, sondern Sieg über den Sinn, durch Verwirklichung des absoluten Grundes des Sinns und der Sinnggebung.

Ist dies nicht, genau besehen, der Doppelzweck aller Religion? Religion schafft Sinn und Ordnung — und führt letzten Endes über Sinn und Ordnung hinaus zum Unsagbaren, zum nicht in Ordnungen zu Fassenden, zur absoluten Freiheit.

SUMMARY

The analysis of the main features of the Hamsa-Upanishad — the lumping together of prāṇāyāma, mantra-practice and nyāsa-rites; the detailed interpretation and symbolisation of mantras; the important role assigned to certain symbols, such as "the lotus of the heart", "the goose" (hamsa); the occurrence of philosophical concepts like nāda and turyātīta; the fact that, besides mukti, "enjoyment of the world" (bhukti) is promised as the result of proper execution of the injunctions of the text, and so forth — leads to the conclusion that the origin of the Hamsa-Upanishad is to be located in the tradition of ritualistic hinduism, i. e. in that particular trend within hinduism which is represented by the Āgamas (Tantras) and the āgamic portions of the Purāṇas. As to the date of its composition, the terminus ad quem may be the IXth or the Xth century A. D., but it is possibly much older. The philosophical outlook of the author is rather vague and, apparently, not free from contradictions.

The main purpose of the paper is to elucidate the connexion between anthropological constructs and the attainment of either bhukti or mukti. With the aid of various symbols which he projects into himself, and of specific practices attached to the symbols, the adept constructs and organises his total inner being. Having achieved this, he makes use of this construction in order to realise his true self, and whatever other desire he wishes to fulfill.

KLEINE BEITRÄGE

MYTHOLOGIE IM CHINESISCHEN ALTERTUM

von Hubert Seiwert

Im Rahmen der frühen Kulturen nimmt China insofern eine gewisse Sonderstellung ein, als es der religions- und geistesgeschichtlichen Forschung bisher nicht gelungen ist, in ähnlicher Weise, wie dies bei den Kulturen des Mittelmeerraums und des Mittleren Ostens der Fall ist, für die Frühzeit eine durch Mythen dominierte religiöse Tradition nachzuweisen. Gewiß, man ist sich seit langem darüber einig, daß auch das alte China seine Mythen hatte, aber weder ist es gelungen, derartige Mythen mehr als nur in Bruchstücken zu rekonstruieren, noch besteht Einigkeit darüber, welchen Stellenwert Mythen im Weltbild der Chinesen des Altertums besaßen. Aus der Sicht der vergleichenden Religions- und Kulturforschung gewinnt dieser Sachverhalt insofern eine besondere Bedeutung, als im Rahmen gängiger Evolutionsschemata eine „mythologisch geprägte Frühzeit“ gemeinhin gerne, wenn nicht als notwendige, so doch als normale Durchgangsform der Menschheitsentwicklung angesehen wird. Vor dem Hintergrund derartiger Deutungsmuster scheint China eine merkwürdige Ausnahme darzustellen.

Die Probleme, die sich einer wissenschaftlichen Erforschung der Mythologie im chinesischen Altertum (d. h. der Vor-Ch'in-Zeit, also etwa bis zum dritten Jahrhundert v. Chr.) in den Weg stellen, sind vor allem begründet durch eine gerade für diese Thematik besonders ungünstige Quellenlage: Nicht nur, daß keine Schriften überliefert sind, die sich explizit als Mythen zu erkennen geben, hinzu kommt, daß der wichtigste Teil der literarischen Tradition der Frühzeit entweder aus der Feder von Konfuzianern stammt oder aber durch deren Hände gegangen ist und redaktionelle Bearbeitung über sich ergehen lassen mußte. Die Konfuzianer aber, mit ihrem angeblich am Diesseits orientierten Weltbild, haben — so heißt es — die möglicherweise enthaltenen Mythen oder mythologischen Anspielungen entweder ganz aus den Texten verbannt oder zumindest durch historisierende Umdeutung ihres mythischen Charakters beraubt. Diese Historisierung, in deren Verlauf Götter und Heroen zu „Urkaisern“ und Beamten wurden, wird in der sinologischen Mythenforschung seit MASPERSO als „Euhemerisierung“ bezeichnet, als solle schon durch den reziproken Wortgebrauch darauf hingewiesen werden, daß es sich in China mit den Mythen anders verhält als sonstwo.

Man muß die fraglos vertrackte Forschungssituation in diesem Bereich vor Augen haben, um das fast Sensationelle von WOLFGANG MÜNKES* Buch abschätzen zu können. Eine „klassische chinesische Mythologie“ zu schreiben, ist eben etwas völlig anderes als etwa eine griechische oder indische, denn es gibt — das hat gerade Münkens Buch wieder deutlich gemacht — für China keinen Mythos, keine Göttergenealogie, keine räumliche, zeitliche oder ethnische Zuordnung, die nicht völlig unterschiedlichen Rekonstruktionen und Interpretationen offen wären. Es gibt, mit anderen Worten, keine gesicherte Basis,

* WOLFGANG MÜNKE: *Die klassische chinesische Mythologie*. Klett/Stuttgart, 1976, 389 S.

auf der ein Forscher aufbauen könnte, und so ist jeder, der sich in dieses kaum kultivierte Gebiet wagt, ein Pionier, stets in Gefahr, daß die Bresche, die er in das Dickicht schlägt, zum Labyrinth wird. Es ist somit gewiß, daß jede Arbeit, die sich mit diesem Komplex befaßt, noch dazu eine so umfassende wie die MÜNKEs, zu zahlreichen kritischen Einwänden und Anmerkungen Gelegenheit geben wird, ohne daß dadurch zunächst die Arbeit als Gesamtheit betroffen würde.

Der Versuch einer Einordnung von MÜNKEs Buch erfordert zunächst eine Skizzierung der wissenschaftlichen Grundpositionen, die von westlichen Forschern der antiken chinesischen Mythologie bezogen werden. Das Spektrum der Forschung läßt sich hier durch zwei Pole abstecken, von denen der eine untrennbar mit dem Namen KARLGREN verbunden ist, der andere mit Namen wie GRANET, MASPERO oder EBERHARD assoziiert ist. Beide Richtungen unterscheiden sich primär durch unterschiedliche Behandlung der oben angesprochenen schwierigen Quellsituation: Der durch KARLGREN repräsentierte, stark philologisch geprägte Ansatz geht davon aus, daß die in den verschiedenen Zeugnissen überlieferten mythischen Berichte und Mythenbruchstücke in ihrem Wert für die Erforschung einer ursprünglichen Mythologie sehr unterschiedlich zu bewerten seien, je nach Art des Dokuments, wobei insbesondere die Entstehungszeit eine herausragende Rolle spielt. Nach Meinung KARLGRENS sind daher schon Texte, die in der Han-Zeit (206 v. Chr. — 220 n. Chr.) entstanden sind, nur sehr bedingt für eine Rekonstruktion der Mythen des Altertums verwendbar. Die Gegenposition dazu wird durch einen stärker soziologisch ausgerichteten Ansatz eingenommen, wonach es als durchaus wahrscheinlich angesehen werden kann, daß in Texten, deren Entstehungszeit relativ spät anzusetzen ist, mythologisches Material verarbeitet wurde, das in weit frühere Zeiten zurückreicht und jahrhundertlang nur mündlich tradiert wurde. Es wird deshalb als wissenschaftlich vertretbar, ja erforderlich angesehen, auch Zeugnisse aus späteren Jahrhunderten zur Erforschung der antiken Mythologie heranzuziehen. Als Extremform dieses Ansatzes kann man die Arbeiten von HENTZE ansehen, nach dem zur Interpretation sogar Materialien aus altamerikanischen Kulturen dienen können.

Eine Standortbestimmung MÜNKEs läßt sich innerhalb dieses Spektrums zunächst nur negativ vornehmen: Er rechnet sich keiner der bestehenden Schulrichtungen explizit zu, bei der Behandlung des Quelledilemmas folgt er faktisch dem von GRANET und MASPERO eingeschlagenen Weg; ausführlich und kämpferisch wendet er sich gegen KARLGREN. Die Kritik an KARLGREN zieht sich wie ein roter Faden durch MÜNKEs Buch, wobei den Leser zuweilen der Gedanke beschleicht, daß die wissenschaftliche Diskussion wahrscheinlich sich fruchtbarer entfalten könnte, wenn die durchaus wünschenswerte Polemik etwas weniger mit sprachlichen Tiefschlägen versetzt vorgebracht würde. Überhaupt sind es zunächst einmal Fragen des Stils und der Form, die beim Leser gewisse negative Eindrücke hinterlassen. Das beginnt damit, daß das Buch über kein Inhaltsverzeichnis verfügt. Zwar kann man einwenden, daß der größte Teil (S. 71—372) aus alphabetisch geordneten Stichwortartikeln besteht, doch die Einführung von etwa 60 Seiten ist so vollgepackt und behandelt so unterschiedliche Fragen (von Ausführungen über die Entstehungsgeschichte des Buches über die Kritik an KARLGREN bis zu philologischen Erörterungen und der Übersetzung von Passagen des *Shu Ching*), daß man sich wenigstens Zwischen-

überschriften gewünscht hätte. Ferner gewöhnt man sich nur ungern daran, daß trotz der nach Verlagsankündigung fast zwanzigjährigen Entstehungszeit des Werkes offenbar nicht mehr die Zeit zur Verfügung stand, das gesammelte Material durchgängig in lesbares Deutsch zu bringen, sondern Abkürzungen und graphische Symbole — die nirgends erklärt werden — offenbar unmittelbar aus den Zettelkästen übernommen wurden. Was soll man etwa mit einem Abschnitt wie dem folgenden:

„Allvater Yao und Lichtgott Shun stehen als Chuan Hü/Yao + K'u/Shun im wechselseitigen genealogischen Abhängigkeitsverhältnis: Hia-GOTT Chuan Hü-/Yao → Shang-GOTT Shun//Shang-GOTT K'u-Shun → Hia-GOTT Yao (S. 57).“

Es ist für den Leser manchmal schon ärgerlich, wenn er eine Passage fünfmal lesen muß, weil er aus der abgekürzten Darstellung nicht klug wird, um dann zu merken, daß ein Pfeil diesmal keine logische oder sonstige Beziehung darstellt, sondern einen lexikalischen Verweis. Schließlich fragt man sich, ob es wirklich nicht möglich ist, sich an international übliche Umschriftsysteme zu halten und damit gerade für Nichtsinologen (denen ja wohl durch eine „deutsche“ Transkription ein Dienst erwiesen werden soll) das Umschriftenwirrwarr überschaubarer zu machen.

Primär formaler Art ist auch der Einwand, daß der Verfasser an keiner Stelle des Buches versucht, die Grundthesen seiner in der Tat grundsätzlich neuen und durchaus diskutierwürdigen Interpretationen und Rekonstruktionen zusammenzufassen. Der Leser muß sich so zunächst durch die unübersichtlich geschriebene Einleitung (über deren Strukturierung und Zielsetzung man erst nach der zweiten Lektüre Vermutungen hat) hindurchkämpfen, ohne daß er dafür mit einem klaren Bild über die Prämissen, Methoden oder Ergebnisse der Arbeit MÜNKEs belohnt würde. Der Hauptteil aber ist alphabetisch geordnet („Affe“ bis „Yü K'iang und Hüan Ming“) und die einzelnen Stichworte so mit Verweisen gefüllt, daß es schwierig ist, einen Artikel zu finden, zu dessen Verständnis nicht die Kenntnis anderer Abschnitte vorausgesetzt würde.

Die formalen Schwächen der Arbeit erschweren es dem Leser in hohem Maße, sich Klarheit über die inhaltlichen Grundaussagen zu verschaffen. Wenn auch die Materie zugegebenermaßen äußerst verwickelt ist, die Darstellung wenigstens — so möchte man fordern — sollte es dem Leser ersparen, selbst wieder mühsam die Argumentationslinien des Autors rekonstruieren zu müssen. Hinzu kommt, daß es an vielen Stellen fast unmöglich wird, eine Beweisführung zu verfolgen oder auch zu kritisieren, weil die Praxis der häufigen Zwischenverweise dazu führt, daß man ständig die Argumentationen einer ganzen Reihe von Artikeln parat haben muß. Man muß diese Schwierigkeit vor Augen haben, wenn im folgenden versucht wird, die nach Verständnis des Rezensenten offenbar zentralen Ergebnisse der Untersuchung zu referieren.

MÜNKE beginnt seine Einleitung mit heftigen Attacken gegen die bisherige sinologische Altertumforschung, der er vorwirft, durch Übersetzung des chinesischen Zeichens *ti* 帝 mit Begriffen wie „Kaiser“ „emperor“ „empereur“ den Zugang zu einem adäquaten Verständnis der ursprünglichen chinesischen Mythologie verstellt zu haben. *Ti* bedeute Gott (von MÜNKE durchgehend GOTT geschrieben) und jede andere Übersetzung führe — zumindest soweit das chinesische Altertum betroffen ist — notwendig zu Fehlinterpretationen, als deren

eklatanter MÜNKE die Vorstellung von einem legendären chinesischen „Urkaisertum“ ansieht. Dieser Ansatz führt, wie man im Verlauf des Buches feststellt, unmittelbar zu einer neuen Sichtweise des *Shu Ching*, insbesondere der für MÜNKE besonders relevanten Anfangskapitel *Yao-Shun-Tien*. Die Erwartungshaltung, die man einem Text, der mit „Gott sagte“ beginnt, entgegenbringt, ist in der Tat eine andere als bei der Übersetzung „der Kaiser sagte“. Der Bericht von der Herrschaft eines weisen „Urkaisers“ Yao, der — der langen Regierung müde — nach einem Nachfolger auf dem Kaiserthron sucht und diesen schließlich in der Gestalt des Shun findet, stellt sich in der Interpretation Münkes wie von selbst als chinesische „Genesis“ dar, in der Gott Yao am Anfang der Schöpfung steht (338). Auf der Suche nach einem Gehilfen und Nachfolger fällt die Wahl schließlich auf Gott Shun, dem die Herrschaft übertragen wird.

Bis zu diesem Punkt ist die Interpretation MÜNKE noch nichts anderes als die direkte Folge der Ausgangshypothese, nach der *ti* als „Gott“ zu übersetzen ist. Aber es ist keineswegs so, als ob der Verfasser ansonsten seine Übersetzung an traditionelle Muster anlehnen würde, vielmehr gelingt es ihm durch teilweise recht kühn anmutende, teilweise aber auch recht plausible, jedenfalls durchgängig sehr unorthodoxe etymologische Spekulationen in weiten Teilen, zu einem völlig neuen Textverständnis zu kommen. Es würde zu weit führen, hier auf Details dieser Interpretationen einzugehen. Um jedoch einen Eindruck vom Grad der Abweichung von traditionellen Übersetzungen zu vermitteln, sei hier die gleiche *Shu-Ching*-Stelle einmal in der Übersetzung KARLGRENS (die gemeinhin als beste Standardübersetzung angesehen wird) und einmal in der Übersetzung MÜNKE angegeben. Die Rede ist jeweils von Shun.

“And then he made *lei*-sacrifice (the ‘Good sacrifice’) to God on High, he made *yin*-sacrifice to the six venerable ones (sc. celestial divinities). He made *wang*-sacrifice to mountains and rivers, he made (all round =) comprehensive sacrifices to all the Spirits. He gathered in the five (kinds of) insignia; and (when he had ‘monthed’, he ‘dayed’ =) when he had determined a month, he determined the day and saw the Si Yü and all the Pastors, and (again) distributed the insignia to all the princes.” (BERNHARD KARLGRÉN, *The Book of Documents*. In: *The Museum of Far Eastern Antiquities, Bulletin* 22 [Stockholm 1950] p. 4).

Die Stelle lautet in MÜNKE'S Übersetzung (S. 25):

„Nunmehr war [Shun] von gleicher Art wie GOTT in der Höhe, machte *yen*(?) den 6 Ahnen(?), schaute von ferne (als Mond) auf Berge und Ströme, besuchte reihum die Engel der Herden, lud Segensjade fünferlei Art (auf den Wagen). Hatte Mond[nacht] geendet, hielt er als Sonne Hof für die 4 Weltgegendberge und die Hirten der Herden, teilte Segensjade aus an die Urmütter der Herden.“

Es bedarf wohl keines weiteren Beleges dafür, daß es sich bei den Interpretationen MÜNKE um ein völlig neues Textverständnis handelt. Was die zitierte Stelle betrifft, so kann man nicht umhin, hier einige kritische Anmerkungen zur Übersetzung MÜNKE zu machen. Die Übersetzung der Passage *lei yü shang ti* 類于上帝 mit „er war von gleicher Art wie Gott in der Höhe“ ist nicht möglich, da *lei* zwar die Bedeutung „ähnlich, von einer Art sein“ besitzen kann, jedoch dabei nicht mit der Präposition *yü* („in, auf, in Richtung auf“) verbunden wird, sondern entweder nachgestellt wird oder (seltener) ohne Prä-

position vor dem folgenden Substantiv steht. Ferner spricht die Parallellität der Konstruktion *lei yü . . . , yin yü . . . , wang yü . . . , pien yü . . .*, sowie die Tatsache, daß *lei*, *yin*, und *wang* aus späteren Texten eindeutig als verschiedene Opferformen belegt sind, dafür, daß die Übersetzung KARLGRENS hier als weitaus überzeugender anzusehen ist. In ähnlicher Weise ließe sich auch gegen die Übersetzung des zweiten Teils der Passage argumentieren, was jedoch im Rahmen dieser Besprechung zu weit führen würde, wie auch auf eine Analyse der Übersetzung anderer Stellen verzichtet werden muß. Es dürfte jedoch deutlich sein, daß MÜNKE'S Interpretationen nicht nur teilweise sehr revolutionär, sondern teilweise auch sehr anfechtbar sind.

Neben der Entsprechung *ti* = GOTT (die man nicht von der Hand weisen kann, deren Erkenntnis aber auch nicht völlig neu ist) basiert die Arbeit MÜNKE'S auf einer weiteren Grundannahme, nämlich der, daß sich in den chinesischen Mythen mehr oder weniger völkergeschichtliche Vorgänge spiegeln, die während des zweiten Jahrtausends in China stattfanden. Leider führt der Autor die zugrunde liegenden Annahmen nirgends *in extenso* aus, so daß man sie mühsam rekonstruieren muß. Er geht offenbar davon aus, daß die wechselseitige Überlagerung von drei ethnischen Gruppen als gesichert angesehen werden kann, die er als „Hia-Protochinesen“, „Shang-Yi-Bogner“ und „K'iang-Prototanguten?“ bezeichnet¹. Jede dieser drei Gruppen besaß ihre eigene Götterwelt und Mythologie, die jedoch durch die Überlagerung der Ethnien nahezu unauflösbar miteinander vermischt wurden. MÜNKE'S Ziel ist es nun offenbar, die ursprünglichen Mythen dieser Völker zu rekonstruieren, wobei die in Betracht gezogenen Primärquellen vom *Shu Ching* bis in die Spätere Han-Zeit (25—220 n. Chr.) reichen. Epigraphische Zeugnisse (Orakelknochen- und Bronzinschriften) werden nicht berücksichtigt.

Im Verlauf dieser Rekonstruktionen kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß es sich bei Yao um den höchsten Himmelsgott der „Hia-Protochinesen“ handele, wobei etymologische Analyse des Schriftzeichens erkennen lasse, daß Yao als Weltberg aufgefaßt wurde. Yao stehe in der *Shu-Ching*-Genesis des *Yao-Shun-Tien* am Anfang der Schöpfung (338). Mit Yao identisch ist Himmelsgott Chuan Hsü (77). Die Identität der beiden Götter ergibt sich aufgrund von Kombinationen, in denen der Nachfolger des Yao, Shun, mit dem Nachfolger des Chuan Hsü, K'u, identifiziert wird (195). K'u und Shun werden von MÜNKE beide als der höchste Himmelsgott der Ost-Yi-Bogner erkannt, wobei aus nicht ganz einsichtigen Gründen K'u als „Shang-Yi-Jahve K'u“ (57), Shun als „Apoll der Ost-Yi-Bogner“ (288) qualifiziert werden. Als höchsten Gott der dritten Volksgruppe, der „K'iang-Prototanguten?“¹, zu denen sekundär auch die Chou gehören, glaubt der Verfasser Huang Ti, den „Strahlenden GOTT“ (161), der auch als „Jupiter“ bezeichnet wird (56), identifizieren zu können.

Es läßt sich nur schwierig etwas über die Schlüssigkeit der Beweisführung MÜNKE'S sagen, da es aus den oben genannten Gründen kaum möglich ist, eine Argumentationskette genau zu verfolgen. An manchen Stellen wirkt der Umgang mit den Quellen etwas willkürlich, sei es wegen der eigenwilligen Übersetzung, sei es wegen der nicht näher begründeten Qualifizierung von „primären“ und „sekundären“ Traditionen. So werden beispielsweise die Anga-

¹ In der üblichen Wade-Giles-Umschrift, die hier benutzt wird, wird „Hia“ mit „Hsia“ und „K'iang“ mit „Ch'iang“ transkribiert.

ben im Kapitel *Ti Hsi* des *Ta-Tai Li Chi* über die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Huang Ti, K'u und Yao einfach als sekundär bezeichnet (195), an anderer Stelle wird das gleiche Dokument jedoch als durchaus aussagekräftig für die Rekonstruktion ältester mythologischer Zusammenhänge angesehen (136). Natürlich ist es durchaus möglich, daß eine derartig differenzierte Betrachtungsweise der relevanten Quellen sich rechtfertigen läßt, aber der Leser wünschte sich, daß die Gründe dafür offengelegt würden.

Die angeführten Beispiele dürften verdeutlicht haben, daß es sehr schwierig ist, eine eindeutige Einschätzung der Arbeit MÜNKE abzugeben. Es finden sich teilweise Abschnitte, die trotz wahrhaft revolutionären Inhalts eine unter den methodischen Prämissen des Verfassers durchaus ernstzunehmende quellenmäßige Begründung vorweisen können, so etwa der Abschnitt über „Hou T'u und Shê“ (132—159), in dem eine Identifikation zwischen Hou T'u und Yü, die als schlangengestaltige „protochinesische“ Erdgottheiten aufgefaßt werden, vorgenommen wird. Andererseits erwecken jedoch andere Abschnitte den Eindruck, daß der Verfasser bei seinen Interpretationen etwas zu arglos aus der Phantasie anstatt aus den Quellen schöpft, beispielsweise bei der Darstellung über Chieh (traditionell der letzte, tyrannische König der Hsia-Dynastie), der als „Höllenfürst und Totenrichter, Teufel und Dürredämon“ entlarvt wird (180—188).

Trotz der Kritik im einzelnen, von der — wie zu Beginn dargelegt — aufgrund der Besonderheit der Materie keine Arbeit mit derart umfassender Zielsetzung verschont bleiben könnte, kann man dem Verfasser nicht die Anerkennung dafür versagen, daß er hier eine völlig neue, auf eigenständiger Quelleninterpretation basierende Interpretation der Mythen des chinesischen Altertums vorgelegt hat. Wenn auch die methodischen Prämissen — soweit solche erkennbar werden — und damit auch ein Großteil der Ergebnisse in einigen Punkten problematisch erscheinen und weitere kritische Überprüfung erfordern, so bleibt MÜNKE doch das Verdienst, mit seiner Arbeit eine neue Sicht auf die antike chinesische Mythologie zu eröffnen, die die weitere Forschung auf diesem Gebiet zweifellos beeinflussen wird. Es wäre bedauerlich, wenn MÜNKE'S Ergebnisse nur deshalb nicht die ihnen zukommende Beachtung finden würden, weil die Arbeit aufgrund formaler Schwächen äußerst schwierig lesbar ist und seine Argumentationen nur mit Mühe zu verfolgen sind. Zu begrüßen wäre es daher, wenn der Verfasser sich entschließen könnte, zentrale Thesen und Ergebnisse seiner Arbeit in gestraffter Form separat zu veröffentlichen.

par Honoré Vinck MSC

Pour la recherche de l'incarnation de la liturgie chrétienne dans la culture africaine, le style oral est un élément très important. La liturgie n'est pas la lecture d'un livre, mais elle est annonce, proclamation et célébration. La Parole y est vivante. Par conséquent, le style oral convient mieux à la liturgie que le style écrit.

Plusieurs études systématiques et de multiples publications de textes de l'art oral *môngo* (cuvette centrale de la république du Zaïre)¹ nous donnent un point de départ solide pour tenter une étude sur les influences de celui-ci sur la liturgie chrétienne d'autant plus que, ces dernières années, des versions adaptées du rite zaïrois de la messe ont été faites en langue *lomôngo*². C'est surtout dans ce domaine que l'influence du style oral *môngo* s'est le plus clairement manifestée. Quelques éléments sont spécifiques pour l'archidiocèse de Mbandaka, d'autres sont communs avec la version du rite de Kinshasa³.

Exemples d'application de certaines formes du style oral môngo dans le domaine de la liturgie

1. *Le proverbe (lombôngó)*

Le proverbe *môngo* est moralisant et peut être utilisé dans des situations très diverses. La plupart est de forme rythmique. Il est presque toujours de forme imagée⁴. On peut l'utiliser dans une causerie ordinaire, pour introduire une allocution ou conclure une partie du raisonnement. L'orateur suit alors le procédé suivant: Il lance le proverbe en entier, ensuite il reprend la première partie et les assistants le terminent en chœur. Le même proverbe peut être répété plusieurs fois de suite.

Un exemple: L'orateur: *Njoku ntálemwáká bempáte* (Prov. 1841)
(Trad: L'éléphant ne se fatigue pas de porter ses défenses).

L'orateur: *Njoku.*

Peuple: *ntálemwáká bempáte.*

Beaucoup de proverbes sont traditionnels et connus par le peuple, d'autres peuvent être créés par l'orateur au moment de l'allocution. »Le chanteur cite

¹ A. DE ROP, *De gesproken woordkunst van de Nkundo*, M.R.C.B., Linguistique, n. 13, Tervuren 1956. IDEM, *La littérature orale Môngo. Synthèse et bibliographie*, in *Les Cahiers du centre d'études et de documentation Africaines*, 1974 n. 2. G. HULSTAERT, *Proverbes môngo*, M.R.C.B., Linguistique, vol. 15, Tervuren 1958 (Abbréviation: *Prov.*). Pour l'identification de certains mots *lomôngo*, nous renvoyons à G. HULSTAERT, *Dictionnaire lomôngo-Français*, M.R.C.B., Linguistique, vol. 16 (*Dict.*).

² BOEMBI W'OBAYA, *Bikosa bya Zaire bya Misa ey'oyéngwa*, Mbandaka 1975.

³ Commission de l'évangélisation, Section liturgique, *Le rite Zaïrois de la célébration eucharistique, texte ad experimentum*, Kinshasa, 1973.

⁴ A. DE ROP, *Littérature orale môngo*, p. 21.