

strativer und exemplifizierender Katalog zu den bei Heinrich Lausberg genannten lateinischen und griechischen Quellen. Als Dokumentation rhetorischer Universalien sollte Ulrich Ungers *Rhetorik des Klassischen Chinesisch* weit über die sinologischen Zirkel hinaus großes Interesse finden.

Im Sinne von Heinrich Lausbergs Formulierung seiner pädagogischen Zielsetzung kann das vorliegende Werk dem Lernenden „den Weg (*viam rationem-que*) zu einem phänomenologischen und historisch sinnvollen Studium der Literaturwissenschaft ebnen und darüber hinaus auch für den in der Praxis der Textinterpretation stehenden Philologen ein orientierendes Hilfsmittel sein“.¹⁵

Bernhard Führer, Bochum

Gerhard A. DÖHRN: *Kurzgedichte chinesischer Chan-Meister*. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 1993. XII, 243 S. (Frankfurter China-Studien, 4)

Dichtung und Chan-Buddhismus – ein auf den ersten Blick widersprüchliches Thema, ist doch das Erlebnis der Erleuchtung ein individuell erfahrenes und, wie immer wieder betont wird, mit Worten letztlich nicht vermittelbares. Alle Äußerungen buddhistischer Meister über die Dichtung und ihren Wert sind von einer tiefgreifenden Sprachskepsis bestimmt, die auch in literaturkritischen Werken wie Yan Yus *Canglang shihua zum Ausdruck* kommt: „Die Worte haben ein Ende, aber der Gedanke bleibt unausgeschöpft.“ (G. Debon, *Ts'ang-lang's Gespräche über die Dichtung*, Wiesbaden 1962, S. 61)

Die Fülle buddhistisch bestimmter oder zumindest beeinflusster Gedichte belegt die Widersprüchlichkeit dieser Haltung. Auf mehr als 30 000 Strophen schätzt der Verfasser der vorliegenden Studie allein die erhaltenen Werke der eigentlichen Mönchsdichter, wobei er sich auf Du Songbai und die von ihm getroffene Auswahl *Chan shi sanbai shou* („Dreihundert Chan-Gedichte“), Taipei 1981 beruft; in dieser Zahl sind noch nicht einmal die vielen Gedichte enthalten, die sonstige Dichter unter dem Einfluß des Buddhismus schrieben, also etwa an einen Mönch richteten oder anlässlich eines Tempelbesuches verfaßten.

Jede Auswahl aus solch großem Reichtum der Überlieferung wird sich die Frage nach ihren Kriterien gefallen lassen müssen, zumal andere bekannte Anthologien deutlich unterschiedliche Akzente setzen. Diese Aufgabe sieht Gerhard A. Döhrn jedoch nicht, sondern stellt kurz und bündig fest, daß es ihm „nicht möglich war, andere Texte einzusehen“, und zwar nicht einmal die Quellentexte, die Du Songbai in seiner modernen Ausgabe anführt (S. 10). Ein sol-

¹⁵ Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, S. 7.

cher Ansatz, der die gesamte Textkritik ausklammert, ist mit den wissenschaftlichen Ansprüchen einer Dissertation eigentlich unvereinbar.

Kaum weniger beliebig wirkt die in der Studie getroffene Auswahl von fünf namhaften Mönchsdichtern, die biographisch faßbar sind (Fachang Yiyu, 1005–1081; Wujian Xiandu, 1265–1334; Tianru Weize, gest. 1354; Chushi Fanqi, 1296–1370 und Hanshan Deqing, 1546–1623), sowie von einundzwanzig weiteren Gedichten aus der Hand von achtzehn Verfassern, deren Lebensdaten unbekannt sind. Formal beschränkt sie sich weitgehend auf Vierzeiler (*jueju*), da ihr Verfasser in dieser Kurzform am ehesten das religiöse Lehrgedicht verwirklicht und den Geist des Zen verkörpert sieht.

Die Übersetzung und Deutung der ausgewählten Gedichte stellt keine geringen Anforderungen, da über das sprachliche Verständnis und das poetische Instrumentarium hinaus ja auch die buddhistische Gedankenwelt mit ihrer tiefen und vielschichtigen Symbolik beherrscht werden muß. Der Verfasser zeigt sich seiner Aufgabe oft nicht gewachsen, sondern flüchtet sich aus der mühsamen philologischen Kleinarbeit (etwa der Verstrickung in die staubige Welt der Wörterbücher) lieber in wortreiche Paraphrasen und interpretatorische Höhenflüge, aus denen der Blick auf die Dichtung allzu häufig verlorengeht.

Es entbehrt nicht einer gewissen Komik, wenn Döhrn selbst als Beispiel für die Vielschichtigkeit der Chan-Dichtung einen Vierzeiler von Tianru Weize anführt den er als „Allegorie für die Hartnäckigkeit alter, überkommener weltlicher, begrifflicher Denkweisen und Anschauungen, die ja von der wahren Sonne der Erleuchtung wegschmelzen sollen“, deutet (S.42). Geschildert ist eine kleine Begebenheit, wie der Wind dem Dichter die Mütze vom Kopf bläst und er auf einmal Schnee auf dem Haupt trägt, den keine Sonne mehr zum Schmelzen bringt (S.54–56). Diese Verse bläht der Interpret in seiner Auslegung gewaltig auf, ohne doch auf die naheliegendste Deutung zu kommen, nämlich daß der Dichter von seinem weißen Haar und damit dem Alter spricht.

Andererseits bleibt zu fragen, was an nicht-buddhistischer Dichtung von der chinesischen Lyrik bleibt, wenn jeder Mondschein als die ersehnte Erleuchtung gedeutet wird. Eindeutig buddhistische Bezüge und Fachausdrücke sollten in einer solchen Studie zumindest einwandfrei erkannt und verstanden werden, doch auch dies ist nicht immer der Fall. So nimmt wunder, daß der Autor den Lingyin-Tempel bei Hangzhou, eines der bedeutendsten Heiligtümer Chinas, nicht einzuordnen weiß (S.87f.) und im Gedicht auf einen Feuerwerkskörper (S.162f.) den buddhistischen Begriff *kuangjie* mißversteht (W.E. Soothill, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. Nachdruck Taipei 1975, S.471: „The part of a kalpa that is past“). Dies führt zur falschen Übersetzung der Schlußzeile und Fehlinterpretation des gesamten Gedichtes.

Grobe Übersetzungsfehler ließen sich in großer Zahl aneinander reihen: So braucht nicht über das Wunder von aus Stein sprießenden Bambussprossen sinniert zu werden, da *shisun* Stalagmiten bezeichnet (S.164); *kusong tu* kann im

gegebenen Zusammenhang nur das Bild einer dünnen Kiefer und nicht die „Absicht (Bedeutung) der verdorrten Kiefer“ benennen (S.128f.); und *xiang dao* heißt keinesfalls „meine früheren Wege“, sondern ist verbal zu verstehen als „sage zu ihnen (die nach mir fragen)“ (S.62). Die Unzuverlässigkeit der Übersetzungen, die umso unverständlicher ist, als Du Songbai den Originalen eine interpretierende *baihua*-Übersetzung beigibt, mindert den Wert der Studie beträchtlich.

Hinzu kommt, daß die einschlägige wissenschaftliche Literatur nur ungenügend Berücksichtigung findet. Wiederholte Klagen über mangelnde Vorarbeiten beruhen weniger auf tatsächlichen Forschungslücken als auf dem mangelhaften Kenntnisstand des Autors, der in seinem Literaturverzeichnis zwar Matthews' *Chinese-English Dictionary* und einen Artikel aus der Volkszeitung, nicht jedoch wegweisende Studien wie die von A.F. Wright, E. Zürcher, H. Schmidt-Glintzer, P. Demiéville oder P. Jacob anführt. Daß beispielsweise W. Bauer in seinem *Antlitz Chinas* (München 1990) sehr ausführlich auf den Mönch Deqing eingegangen ist, den Döhrn mit elf Gedichten behandelt, wird einfach übersehen.

Die zahllosen Druckfehler und Ungenauigkeiten (einmal dauert die Tang-Dynastie 618–906 dann 618–907; einmal heißt der Dichter Guan Xiu, dann wieder Guanxiu) sowie das ausgesprochen lieblose Layout verschlimmern den Gesamteindruck der Arbeit. Sie wäre besser nicht in Buchform erschienen. Dem Renommee einer noch jungen wissenschaftlichen Reihe ist sie jedenfalls nicht förderlich.

Volker Klöpsch, Köln

Jonathan D. SPENCE: *Chinas Weg in die Moderne*. München u. Wien: Hanser. 1995. 984 S.

Als die Originalausgabe dieses Buches im Jahre 1990 erschien, stand die Öffentlichkeit noch ganz unter dem Schock der blutigen Niederschlagung der Protestbewegung vom Juni 1989. Journalisten sprachen damals immer wieder von einer „noch nie dagewesenen“ Brutalität, mit der die chinesische Staatsführung ihr Volk drangsalierte; oft war in Kommentaren die Floskel enthalten, die Volksbefreiungsarmee habe „zum ersten Mal“ die Waffen gegen das eigene Volk gerichtet. Wenn einer der Kommentatoren dann aber dieses Buch zur Hand nahm, wurde er eines Besseren belehrt: Schon in der Kulturrevolution gab es wiederholt Übergriffe der Armee auf die Zivilbevölkerung, bei denen „Tausende (...) fielen oder verwundet wurden“ (S.721). Solche Hinweise auf die Vergangenheit sollen historische Tragödien nicht relativieren. Sie können aber trauma-