Buchbesprechungen = Comptes rendus = Reviews

Autor(en): **[s.n.]**

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **64 (2010)**

Heft 2

PDF erstellt am: **02.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REZENSIONEN / COMPTES RENDUS / REVIEWS

MARIE-LUCE BARAZER-BILLORET, BRUNO DAGENS et VINCENT LEFEVRE, avec la collaboration de S. SAMBANDHA ŚIVĀCĀRYA et la participation de Christèle BAROIS: *Dīptāgama. Tome III* (*Chapitres 63–111*). *Appendice et Index. Édition critique.* [Collection Indologie 81.3]. Pondichéry: Institut Français de Pondichéry, 2009. 701p. ISBN: 978-81-8470-171-5.

Nach bewundernswert kurzer Zeit (Band 1 erschien 2004, Band 2 2007) ist der dritte und letzte Band der kritischen Edition des *Dīptāgama* erschienen. Er enthält die Kapitel 63–94 des von den Editoren zum Korpus des Textes gerechneten Werkes und als Kapitel 95–111 bezeichnete Abschnitte, die nicht durch die Mss. A belegt sind, manche sogar nur durch einzelne Mss. Die Mss. A sind von den Editoren als am zufriedenstellendsten beurteilt und daher als Grundlage der Edition gewählt worden.

Der dritte Band ist ähnlich strukturiert wie die ersten beiden Bände. Die Einleitung (pp. 1–64) widmet sich zunächst den Grundprinzipien, die den Aufbau des Bandes bestimmen: sie gibt eine Übersicht über die Kapitel des *Dīptāgama*, beschreibt, aus welchen Gründen bestimmte Kapitel zum Korpus gerechnet und andere als supplementär interpretiert werden, liefert Informationen zum Appendix, der Zitate des *Dīptāgama* in anderen Werken auflistet, und geht auf die verwendeten, zum Teil auch neu hinzugekommenen Manuskripte ein. Danach beschreibt sie die Hauptthemen dieses Bandes. Diese sind der Tempelbau und die Rituale, die diesen begleiten und durch die der Tempel nach seiner Fertigstellung eingeweiht wird, die verschiedenen beim Ritual verwendeten Utensilien, Handgesten (*mudrā*), Mantras und Diagramme und, als besonderes Ritual, das Fest (*utsava*), dem ganze 15 Kapitel des *Dīptāgama* gewidmet sind. Anschließend wird versucht, die Entstehung und Entwicklung des Textes anhand seiner Manuskripte nachzuvollziehen und ihn aufgrund von inhaltlichen Kriterien zu datieren. Diese Kriterien sind die im Text beschriebene Architektur, Ikonographie und Kultbilder, die Stellung des Königs und die Beschreibung der Feste. Anhand dieser kommen die Editoren zum Schluß, daß der Korpus des Textes in der Cōḻa-Zeit, vielleicht im 11. Jh., entstanden ist und auch die Ergänzungen schon sehr früh, im 12. Jh., hinzugekommen sind.

Den Hauptteil des Bandes bildet natürlich die kritische Edition des Textes (pp. 65–400), die gewohnt übersichtlich gestaltet ist. Daran schließt sich der

schon erwähnte Appendix (pp. 401–417) an, der, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, Zitate des *Dīptāgama* in anderen Werken auflistet, zunächst jene, die im edierten Text aufgefunden werden konnten, dann jene, die nicht gefunden werden konnten und aus anderen Versionen des Textes stammen könnten. Ein weiterer großer Teil des Bandes ist der ausführlichen Zusammenfassung des Inhalts der edierten Kapitel (pp. 419–536) in Französisch gewidmet, die zum Teil durch anschauliche Diagramme und Tabellen ergänzt wird. Vervollständigt wird die Arbeit durch einen Index der Halbverse des edierten Textes (pp. 539–689).

Kritikpunkte und offene Wünsche gibt es nur wenige. Kapitel 72 widmet sich zum Großteil dem Śrīrudra-Mantra (Taittirīyasaṃhitā [TS] 4.5) und wie er auf ein Diagramm gelegt wird. Diese komplizierte Materie überblicksmäßig darzustellen, ist relativ schwierig, und die Editoren versuchen, sich hier mit typographischen Mitteln zu helfen. So werden Varianten im Vergleich zum Originaltext der TS in Kursivschrift, Auslassungen im Vergleich zum Originaltext in Kursivschrift in Klammern und Hinzufügungen durchgestrichen dargestellt. Dies ist an und für sich eine gute Lösung; leider treten in der Darstellung jedoch eine Reihe von anderen Inkonsequenzen auf. So konjizieren die Editoren in 72.12b mit TS 4.5.1.2 *saś ca naś* zu *dhaś ca nuś*, erwähnen diese Konjektur in ihrer Zusammenfassung aber gar nicht, sondern geben dort nur *sa-naś* in Kursivschrift, also als Variante im Vergleich zur TS, an. In 72.13a konjizieren die Editoren ebenfalls mit 4.5.1.2 *śaravya yā* zu *śaravyā yā*. Auch hier wird die Konjektur in der Zusammenfassung nicht berücksichtigt, in einer Fußnote allerdings "On attend *śaravyā* au lieu de *śaravya*" angemerkt. In 72.15c ist eine Konjektur auf Basis der TS aus metrischen Gründen nicht möglich (15c liest *nāva*, TS 4.5.1.3 *tanúvā*). Auf diesen Umstand wird in der Edition nur mit einem Rufzeichen hingewiesen, dessen Bedeutung vielleicht nicht für alle auf ersten Blick einsichtig ist; erst in der Zusammenfassung wird die Sache in einer Fußnote geklärt. In 72.38cd wiederum wäre eine Konjektur auf Basis der TS durchaus möglich gewesen (*yasmin jarāya* zu *saspiñjarāya*), diese wurde allerdings nicht vorgenommen. In der Fußnote der Edition wird nur darauf hingewiesen, daß der Text der TS *saspiñjarāya* lautet, in der Fußnote der Zusammenfassung heißt es simpel "Lire *saspiñjarāya*". Hier wird mit ähnlichen Fällen also in einer unterschiedlichen Form umgegangen, wodurch dieser Teil der Arbeit leider unzuverlässig wird und der Leser selbst, soweit es für ihn relevant ist, den Text mit der TS vergleichen muß.

Wünschenswert wären mehr Informationen über die Bedeutung des Werkes innerhalb und eventuell auch außerhalb der Tradition gewesen. Die

erwähnte Liste von Zitaten und ihre kurze Behandlung in der Einleitung (pp. 6–8) geben darüber nur ansatzweise und implizit Auskunft. Auch ein Stichwortindex hätte die Nutzung dieses umfang- und inhaltsreichen Werkes einfacher und fruchtbarer gemacht.

Generell ist jedoch die Qualität des dritten Bandes, wie auch die der ersten beiden, sehr hoch, und es ist eine Freude, diesen wichtigen Text des Śaivasiddhānta nun in einer hochwertigen Edition vorliegen zu haben.

Marion Rastelli

EBERSTEIN, Bernd: *Hamburg – Kanton 1731. Der Beginn des Hamburger Chinahandels*. Gossenberg: Ostasien Verlag 2008 (Reihe Gelbe Erde 2), 97 S. ISBN 978-3-940527-10-3.

Lange Zeit wurden die im 18. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum unternommenen Versuche zur Aufnahme von Handelsbeziehungen mit China lediglich als eine Art Vorgeschichte der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etablierten und vertraglich geregelten wirtschaftlichen Kontakte betrachtet. Mit der überarbeiteten und erweiterten Fassung seines zuerst in den *Mitteilungen der Hamburgischen Sinologischen Gesellschaft* (Nr. 13/2000) erschienenen Beitrags über die Anfänge des Hamburger Chinahandels liefert Bernd Eberstein eine anschauliche Untersuchung eines dieser frühen Kontakte.

Das Einlaufen der Fregatte "Apollon" in Hamburg (12. September 1731) rückte Hamburg zumindest kurzzeitig ins Zentrum der Aufmerksamkeit der am Ostasienhandel interessierten europäischen Mächte. Die "Apollon", die Anfang 1730 im Auftrag der kaiserlichen Ostende-Kompanie nach Kanton gesegelt war, sollte von den in Südchina liegenden Schiffen der britischen East India Company aufgebracht werden. Am 1. Januar 1731 konnte sich das Schiff jedoch "ungehindert auf den Heimweg" machen (S. 13). In Kanton selbst (zumindest beim damaligen Generalgouverneur He Yulin) dürfte das Schiff keinen nachhaltigen Eindruck hinterlassen haben (S. 11 f.). Dafür sorgte die Rückkehr der "Apollon" nach Europa für "ein heftiges diplomatisches Beben" (S. 16, vgl. dazu auch S. 50–64). Der Rat der Stadt Hamburg sah sich mit Interventionen der britischen und niederländischen Gesandten konfrontiert, und wandte sich nicht nur an den

preußischen König sondern schließlich auch nach Wien. Kaiser Karl VI. unterstützte in seiner Antwort die Position Hamburgs (S. 54 f.).

Um am einträglichen Asienhandel zu partizipieren, hatten Hamburger Kaufleute in die Kompanie von Ostende investiert. Im Abschnitt über die Ostender Kompanie (S. 17–49) zeigt Eberstein die schon für das 18. Jahrhundert typische enge Verflechtung zwischen überseeischen Handelsinteressen und machtpolitischen Konstellationen. Die vor allem von englischer und niederländischer Seite erzwungene und im Wiener Vertrag vom 16. März 1731 festgeschriebene Auflösung dieser Kompanie von Ostende bedeutete keineswegs das Ende des Hamburger Asienhandels. Schon 1728 waren in Altona Versuche unternommen wurden, den dänischen Asienhandel neu zu beleben. Durch britischen, niederländischen und französischen Druck unterblieb jedoch zunächst die geplante "Erneuerung der Dänischen Ostindischen Handelskompanie" (S. 66). Erst 1732, im Jahr nach dem Ende der Ostender Kompanie, unterzeichnete der dänische König die Charter für eine Dänische Asiatische Kompanie. "Hamburger Kapital und die internationalen Handelsbeziehungen der Hansestadt" (S. 68), darunter Anleihen und Kredite, lieferten die Grundlage für zahlreiche China-Fahrten von Schiffen dieser dänischen Kompanie. Neuerliche Fahrten zwischen Hamburg und China folgten erst Ende des 18. Jahrhunderts. Das Ende der Kontinentalsperre (1814) ermöglichte schließlich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Intensivierung der direkten Handelsbeziehungen zwischen Hamburg und China.

Am Beispiel der Anfänge des Hamburger Chinahandels macht Bernd Eberstein den internationalen Charakter und die komplexen Hintergründe und Interessen deutlich, die im 18. Jahrhundert die wirtschaftlichen Kontakte der europäischen Länder mit Asien prägten. Zahlreiche Abbildungen unterstreichen die Vielfalt der für diese Studie herangezogenen europäischen und chinesischen Quellen.

Georg Lehner

LEWIS, Mark Edward: *The Construction of Space in Early China*, Albany: State University of New York Press, 2006, 498 pp. ISBN-10:0-7914-6607-8.

After *Sanctioned Violence in Early China* and *Writing and Authority in Early China,* Mark Edward Lewis here presents us with a third volume on ancient

Chinese culture. This book summarizes much of what has been written in secondary literature on the topic of different aspects of space and their treatment in early Chinese sources, both transmitted and excavated ones. The arrangement of the book slightly imitates the famous introductory passus of the Daxue chapter from the *Liji*. Lewis starts with the human body, continues with the "household" and then with "cities and capitals" before he moves on to "regions and customs" and finally to the "world and the cosmos".

The first chapter is divided into three parts namely the "Discovery of the Body in the Fourth Century A.D.", "The Composite Body" and "Interfaces of the Body". Because the same phonetic element occurs in *li* (禮) and *ti* (體), Lewis in his first part tries to relate the body to ritual but then moves on to the topic of self-cultivation in several Zhanguo texts, especially the "Yang Zhu" chapters and the "Neiye" in the *Guanzi*. Throughout the text, Lewis states that ritual is a predominant aspect in discussions of the body. In his second part Lewis deals with different members and organs of the body as well as with *qi* (氣) and with the soul. Finally he discusses medical texts. Although this is a most useful overview of many different ideas on the human body, I think that it would have been fruitful to add a discussion of the difference between *shen* (身) and *ti*. Lewis does sometimes add "self" after translating *shen* as "body", but he does not deal with *ti* which usually means "member" and sometimes also "structure" in early Chinese but only very rarely "body". I am sceptical therefore about translations such as "bodiless ritual" for *wu ti zhi li* (無體之禮, p. 14). What is probably meant in this passage from the "Kongzi xianju" chapter of the *Liji* is not a "bodiless ritual" but a "ritual without structuring elements". It is, of course, also precarious to translate *li* as "ritual". In many instances "proper behaviour" would be much better. A sentence such as "ritual is the embodiment of life and death, survival or perishing" would probably better be rendered as "ceremonial behaviour is the structuring element for life and death and for survival and decline".

In his second chapter Lewis begins with a crucial contradiction: That the household is built around the conjugal couple. He promises to deal with the "authority of women", a "scandalous fact" to traditional authors that had to stand up against the hidden reality of female power. In the middle of this chapter Lewis adds the paradox that the Chinese centre of power was always called "forbidden" but that women lived in it. But is that really so paradox? Or does it not mean that women simply were not perceived as a real danger? Several terms for the household are dealt with, and the size of extended househoulds as the seat of wealth discussed. Extremely valuable is the paragraph on the terms *zu*

(族) and *zong* (宗) and the discussion of the importance of this topic for legal matters. It was, indeed, relevant whether a *zu* constituted a horizontal or a vertical line when it came to lawsuits: Did the classics prescribe that just one line starting with a grandfather and ending with a grandchild should be extinguished or did they include members of the families of marital partners? On household organization Lewis heavily draws on the *Yanshi jiaxun* before he moves on to the household and the tomb, a paragraph in which he addresses the question why the dead were always perceived as a threat in China. He finally deals with ancestral temples and with ordinary burials.

Chapter three starts with the size and the number of states in the time of the Shang and Zhou. Lewis describes the historical development of cities, their inner structure, social composition and armies. He also deals with the question of public space, for example when he writes about appeals of rulers to the population for important decisions. It is a pity that in this interesting section Lewis only rarely refers to primary sources but rather to works of secondary literature that the reader will not always have at hand when reading this book. Moreover, at some places, the system becomes self-referential because Lewis in this section often just quotes from his own works. After having in vain looked up three or four endnotes, I somewhat frustrated gave up – and once again I noted what a bad invention the endnote actually is. Why does it become more and more difficult to publish books with proper footnotes? Lewis asks the important question why the classical age of cities lasted only three hundred years and left no traces (p. 151). At this point, one wonders whether Lewis actually thinks that public debates such as those that took place in the schools of the state of Zheng (p. 146) should be dated to the time when they are said to have taken place according to the *Zuozhuan*. Is it really certain that these discussions were not recorded under the Han? After these paragraphs Lewis directs the focus of his attention to "towers", an invention that he relates to the search for spirits and later to the aspect of the invisibility of the ruler. He turns to markets, a space where different social groups could mingle and where all kind of illicit activities took place. Finally, he speaks of the Han capitals, taking several pieces of *fu*-poetry as his basis.

The fourth chapter first takes the term *su* (俗) "custom" as its starting point. Lewis defines it as a word that usually was used with a negative undertone. He explains this fact by saying that *su* was something regional and that the central state used its power in order to fight local influences, sometimes ridiculing *su* as provincial. Here I wondered whether this definition of *su* is not too neat: Is it really possible to say that this word always referred to regional

customs? After the discussions of *su*, we find paragraphs on local charity and on the local cult as a final form of local association (p. 228). Again Lewis at length quotes from rhapsodies of the Han.

The final chapter starts with conventional accounts of the well-field system, of the ideas of Zou Yan and of several systems of the Hall of Light (明堂, Mingtang). It also contains a discussion of the TLV mirrors that Lewis relates to the Mingtang, and of the Liubo game which he sees as a depiction of the cosmos. Finally he quotes from the *Shanhai jing* and deals with the travels of the emperors of the Han.

There is only a very brief "Conclusion" which, however, does not really add anything to what has been said in the book before. The same may be said about the short conclusions which end the individual chapters. They should have better been termed brief "summaries", not conclusions. Moreover, there does not seem to be an overarching idea that keeps the individual chapters together. Nevertheless, all in all this is an interesting summary of many different aspects of spatial organization in early China. It does contain insights by the author that are of great interest not just to an interested general public but also to Lewis' sinological colleagues, the debt to whom he acknowledges on the first page of this book.

Hans van Ess

MYLIUS, Klaus: *Wörterbuch Deutsch – Pāli.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2008. 251 S. (Beiträge zur Kenntnis südasiatischer Sprachen und Literaturen, hrsg. von Dieter B. Kapp, 18). ISSN 0948-2806, ISBN 978-3-447-05716-5.

Das Ziel der Erlernung einer modernen Fremdsprache wird in der Regel darin bestehen, diese passiv und aktiv zu beherrschen. Ein wesentlicher Bestandteil der jeweiligen Lehrbücher sind daher Sprachübungen, mit deren Hilfe sich der Lernende die Fähigkeit des Übersetzens sowohl von der Ziel- in die Muttersprache als auch von der eigenen in die Zielsprache aneignen soll. Nach dem gleichen Muster sind auch zahlreiche Unterrichtswerke aufgebaut, die der Vermittlung alter Sprachen wie des Latein dienen, d.h. den Übungssätzen Deutsch-Latein werden solche der umgekehrten Sprachrelation zur Seite gestellt. Ebenso

ist Lehrbüchern des Sanskrit ein solches Verfahren bekanntlich nicht fremd.[1] Vor diesem Hintergrund macht es also durchaus Sinn, auch für das mittelindische Pāli, die Sprache des Kanons der Theravāda-Buddhisten, eine aktive Beherrschung anzustreben.

Um entsprechende Sprachübungen durchführen zu können, bedarf es, unter anderem, einer entsprechenden lexikografischen Grundlage. Eben diesem Zweck will das von Mylius vorgelegte, hier besprochene *Wörterbuch Deutsch-Pāli* (abgekürzt: WDP) dienen. Mylius schließt damit an seine der Fachwelt bereits vorliegenden großen lexikografischen Arbeiten an, nämlich: das *Wörterbuch Sanskrit-Deutsch/Deutsch-Sanskrit* [2], das *Wörterbuch des altindischen Rituals. Mit einer Übersicht über das altindische Opferritual und einem Plan der Opferstätte* [3], das *Wörterbuch Pāli–Deutsch. Mit Sanskrit-Index* [4], das *Wörterbuch Ardhamāgadhī–Deutsch* [5] sowie das *Wörterbuch des kanonischen Jinismus* [6].

Das WDP besteht aus einem knapp gehaltenen Vorwort, in dem der Verfasser u.a. auf die Bedeutung des Pāli als "Portal zum Eintritt in die Welt der mittelindischen Sprachen" (S. 5) abhebt, ohne dessen Kenntnis ein ernsthaftes

1 So enthalten die Sanskritlehrwerke von Wilhelm Geiger (*Elementarbuch des Sanskrit. Unter Berücksichtigung der vedischen Sprache*) und Georg Bühler (*Leitfaden für den Elementarkursus des Sanskrit*) neben den Übungssätzen Sanskrit-Deutsch auch solche, die für eine Übertragung vom Deutschen ins Sanskrit gedacht sind. Auch Sanskritlehrbücher aus jüngerer Zeit bieten Übungssätze, mit denen das Übersetzen von der Muttersprache in das Sanskrit gelernt werden soll, so z.B. Michael Coulsons Buch: *Sanskrit. An Introduction to the Classical Language.* Revised by Richard Gombrich and James Benson. London, 2nd edition 1992 ([1]1976) oder Walter Harding Maurers zweibändiges Werk: *The Sanskrit Language. An Introductory Grammar and Reader.* Richmond 1995. Was die aktive Beherrschung des Sanskrit betrifft, so ist zu beobachten, dass dafür seit einiger Zeit an verschiedenen Universitäten sogar besondere Kurse angeboten werden. So hat die Klassische Indologie der Universität Heidelberg ihr Programm um die sogenannten internationalen Sommerkurse bereichert, und ebenso werben zahlreiche indologische Einrichtungen in den USA, in Australien und anderenorts mit ähnlichen Veranstaltungen.

2 Harrassowitz Verlag 2005; zuvor in zwei Bänden erschienen: *Sanskrit-Deutsch.* Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie. 2. Aufl. 1980; 3., durchgesehene Aufl. 1987; 4.–7. Aufl.: Leipzig und München: Langenscheidt/Verlag Enzyklopädie, 1992–2001; *Deutsch-Sanskrit.* Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie. 2. Aufl.: Leipzig und München: Langenscheidt/Verlag Enzyklopädie, 1992, 2001.

3 Wichtrach: Institut für Indologie 1995.

4 Wichtrach: Institut für Indologie 1997.

5 Wichtrach: Institut für Indologie 2003.

6 Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005.

Studium des ursprünglichen Buddhismus unmöglich sei. Es folgen Hinweise für die Benutzung des WDP, die sich auf Grundsätzliches bei der Behandlung der deutschen Stichwörter und ihrer Pāli-Äquivalente beziehen, ferner das Alphabet des Pāli, eine Erörterung seiner Ausspracheregeln sowie ein Abkürzungsverzeichnis. Der Hauptteil des WDP wird durch weit mehr als 16.000 deutsche Stichwörter mit ihren jeweiligen Entsprechungen im Pāli gebildet. Das WDP ist damit um ein Beträchtliches umfangreicher als das 1982 erschienene Lexikon Deutsch-Pāli von Helmut Klar[7], das 7400 Stichwörter mit 14'200 Pāli-Entsprechungen enthält. Ein wesentlicher Grund für den deutlich größeren Umfang des WDP ist, dass sein Verfasser auch Begriffe des modernen Lebens aufgenommen hat, für die er Pāli-Äquivalente konstruiert hat. Neologismen wie *ādikappikagodhā* ("Dinosaurier"), *rakkhitāhāra* ("Konserve"), *gūḷhavijjā* ("Okkultismus"), *lipiyanta* ("Schreibmaschine") und *dūrabhāsanayanta* ("Telefon") mögen hier stellvertretend für zahlreiche weitere Beispiele stehen. Es ist also dem Lernenden dadurch möglich, sich in der Pāli-Sprache auch über Dinge des alltäglichen Lebens verständlich zu machen. Allerdings vermisst man den Bereich der elektronischen Datenverarbeitung. Wer "Computer" und "Internet" im Pāli ausdrücken möchte, wird im WDP vergeblich suchen.

Es ist indes nicht allein die Aufnahme moderner Begriffe, durch die sich das WDP dem Benutzer als die weitaus bessere Wahl empfiehlt, denn im Gegensatz zu Klar führt es für ein deutsches Stichwort meistens eine größere Anzahl von synonym verwendbaren Pāli-Wörtern an. Dies sei an einigen Beispielen exemplifiziert. Unter dem Lemma "Schutz" findet man bei Klar die Pāli-Wörter: *ārakkho*[8], *rakkhaṇaṃ*[9] und *abhayaṃ*. Zu demselben Stichwort führt Mylius konsequent in der Reihenfolge des Pāli-Alphabets die Substantive *ārakkha* (übereinstimmend mit Klar), *anurakkhaṇa, anurakkhā, gutti, gopanā, tāyana* und *parittāṇa* an, die allesamt synonym für das deutsche "Schutz" verwendet werden können.[10] Dass Mylius hingegen das von Klar angegebene *abhaya* nicht aufgenommen hat, ist berechtigt, bedeutet doch dieses Pāli-Wort genau genommen nicht "Schutz", sondern "Abwesenheit von Furcht", "Furchtlosigkeit", "Sicherheit".[11] Über das von Klar weiterhin angeführte, von

7 Helmut Klar: *Deutsch-Pāli Wörterbuch.* Octopus Verlag. Wien 1982.

8 Klar führt die Substantive nicht in der Stammform, sondern in der Form des Nominativs an.

9 Korrekt: *rakkhanaṃ.*

10 Ein wenig problematisch ist allerdings *tāyana*, das nicht belegt zu sein scheint. Jedenfalls ist ein solches Wort in *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* nicht verzeichnet.

11 Vgl. dazu das *Critical Pāli Dictionary s.v.*: "absence of fear", "fearlessness", "safety", "safety-pledge"; Mylius, *Wörterbuch Pāli-Deutsch*: "Sicherheit".

Mylius ebenfalls nicht berücksichtigte *rakkhana* mag man sich streiten: nach *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* (PTSD) bedeutet es "keeping", "protection", "guarding", wobei "protection" die Aufnahme in die Reihe der für "Schutz" synonym verwendbaren Pāli-Wörter gerechtfertigt hätte. Mylius selbst setzt allerdings in seinem Wörterbuch der umgekehrten Relation, also Pāli-Deutsch, an: "Hüten", "Pflegen", "Schützen" und nicht "Schutz".

Zwei weitere Beispiele, an denen sich zeigen lässt, dass dort, wo Mylius und Klar das gleiche deutsche Stichwort behandeln, ersterer eine größere Auswahl von synonym verwendbaren Pāli-Wörtern angibt und zugleich um größere Genauigkeit bemüht ist, mögen stellvertretend für zahlreiche analoge Fälle sein. Für das Stichwort "Befehl" führt Klar die Pāli-Wörter *vasa* und *āṇā* an. Mylius folgt ihm nur insofern, als auch er *āṇā* angibt. Darüber hinaus fügt er die Pāli-Wörter *āṇatti* und *niyoga* hinzu. Das von Klar gebotene *vasa* hingegen findet sich bei Mylius nicht, und zwar zu Recht, wird man doch die Bedeutung dieses Pāli-Lexems korrekterweise mit "Kontrolle", "Herrschaft", "Gewalt", "Wille" angeben. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem dritten hier gewählten Beispiel, dem Stichwort "Abstieg". Während Klar dafür zwei Pāli-Wörter, nämlich *okkanti* (mit dem Zusatz: "des 'Embryo' i.d. Uterus") und *patanaṃ* angibt, finden sich bei Mylius neben *okkanti* auch *opāta*, *orohaṇa*[12] und *adhogati*. Hingegen fehlt das von Klar an zweiter Stelle angegebene *patanaṃ* bei Mylius zu Recht, da seine Bedeutung nach Ausweis des PTSD als "Fallen", "Herabfallen"; auch: "Zerstörung", "Ruin" anzugeben ist.

Wie anhand der im Vorangehenden gegebenen Beispiele illustriert, ist Mylius mit seinem hier besprochenen Werk also eine wichtige, insgesamt sehr sorgfältig gearbeitete und ausgereifte Grundlage für die aktive Beherrschung des Pāli gelungen, die im Übrigen auch vor dem Hintergrund der Annahme Sinn macht, dass es "keine tote Sprache (ist), sondern innerhalb des buddhistischen Kulturkreises die Gelehrtensprache gebildeter Mönche"[13]. Wer also die Zeit und Energie aufzubringen in der Lage ist, sich auf ein intensiveres Studium des Pāli einschließlich dessen aktiver Beherrschung einzulassen, dem ist das WDP sehr zu empfehlen. Vielleicht könnte man es noch effektiver nutzen, wenn es in naher Zukunft gelänge, auch ein entsprechendes Unterrichtswerk zu verfassen, das neben Übersetzungsübungen vom Pāli ins Deutsche auch solche vom

12 So (oder: *orohana*) doch wohl korrekt statt *oruhana*.

13 Vorwort, S. 5. Zum Gebrauch des Pāli zwecks Verständigung mit bzw. unter buddhistischen Mönchen vgl. Wilhelm Geiger: *Memories of Ceylon*. Journal of the Pali Text Society 1924–1927, S. 228; 231 (= Kl. Schr., S. 427; 430).

Deutschen ins Pāli enthält. Soweit dem Rez. bekannt, gibt es nur englischsprachige Werke dieser Art, z. B.: A. P. Buddhadatta Thera: *The New Pali Course.* Part I. Fifth Edition. Colombo 1954. Part II. Fourth Edition. Colombo 1956.

Andreas Bock-Raming

SCHULER, Barbara: *Of Death and Birth. Icakkiyamman̲, a Tamil Goddess, in Ritual and Story*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009 (Ethno-Indologie, Heidelberg Studies in South Asian Rituals; general editor: Axel Michaels, Vol. 8), xvi+501 pp. ISBN 978-3-447-05844-5.

This voluminous study of the mythology and cult connected with the Tamil goddess Icakkiyamman̲ (otherwise Nīli) contains a survey of textual sources, an edition and translation of the main narrative, an apparatus cross-referencing the available parallels, a description and interpretation of the *koṭai* festival in the village of Pal̲avūr, photos and a DVD documenting both the bow-song performance of the narrative and the ritual conducted on that occasion. The book comes in three parts of uneven length, general prolegomena being followed by textual material (part one pp. 7–217), interpretation of the text (part two, pp. 221–230), the ritual context (part three, pp. 233–343), final conclusions, extensive appendixes, a glossary, a bibliography and finally an index.

The text, entitled Icakki Katai ("The story of Icakki"), an orally performed epic transmitted also in writing, comes down in two recensions (Northern and Southern) with variations on the same story of violation and revenge: Nīli in a former human birth has been killed by her husband/lover out of avarice, in consequence of which her brother commits suicide. Both brother and sister come back to life as avenging spirits. While the brother is killed again, this time by 70 land-owning Veḷāḷas felling his tree abode, Nīli takes revenge on her former husband, reborn as a Ceṭṭi merchant. She takes the form of his wife, transforming the Kaḷḷi plant that had witnessed the old murder into his child and demands to be recognised by him. He refuses, and the quarrel is brought before the 70 Veḷāḷas, who take the couple in for the night and guarantee the frightened merchant's life with their own. Locked up in a room with him at night Nīli kills him and escapes. The next day, she comes back in the guise of the merchant's

mother and claims him back from the Veḷāḷas, who have to honour their promise and give their lives for his. To complete the destruction, the goddess poisons the entire Veḷāḷa clan.

The author has consulted altogether 7 manuscripts (mostly paper copies based on earlier palm-leaf versions) and 6 editions. 10 of these sources have found entry into the text as presented and translated in the book. The printed text follows one manuscript version (N1), while the others have been used, in varying degrees, to correct and complement that defective manuscript. A more extensive and satisfactory manuscript (N10) has come to the notice of the author only at an advanced stage of her work and has basically been represented in the "Encyclopaedic Apparatus" (appendix C) that assembles variations and parallels from other versions. A number of these sources are still in use in the oral performance of the narrative in the Southern Tamil bow-song tradition (*villuppāṭṭu*).

The Tamil edition gives the 2485 lines of N1 in non-standardised form and in an order partly re-arranged on the basis of the more plausible narrative sequence of events found in other versions. Extensive footnotes record standardised forms for graphic and regional variations, corrections, as well as word explanations, and numerous word glosses. It is not clear whether the latter represent the interpretations of the author, oral commentaries given by the scholars/bards consulted, or corrections/interpretations adduced from parallel versions. There follows an extensively annotated English translation, fairly faithful and readable, which is, as the author points out, the first of its kind for the Icakki Katai. The concluding interpretation of the text focuses on the themes taken up by the story and their anthropological dimension, such as the rôle of women in Tamil society. There is little consideration of the linguistic and poetological issues and the interrelation between the different versions invoked. This is one reason why the introductory collection of references to the Nīli/Icakki story in Tamil literature looks to some extent arbitrary (and less than convincing in certain details, for instance, when of the four references to the Kaḷḷi plant in Kāraikkālammaiyār's decades on Tiruvalaṅkāṭu only one is cited). The basic idea of that collection is to locate sources for the various and partly heterogeneous strands and motifs that make up today's Katai. This heterogeneity is exemplified in the double name of the goddess Nīli ("the blue one") and Icakki (Skt. *yakṣī*-), a composite figure discussed in chapter 7, which functions as a link between the textual and the ritualistic part of the book.

The last major section, then, is devoted to the ritual context in which the epic is performed, in particular to an account of the two-day *koṭai* festival held

in honour of Icakki in Paḻavūr in spring 2002. The translocal legend of the goddess is complemented by a local version according to which the village priest had maltreated Icakki and was in consequence destroyed by her. The purpose of the rites is to effect the transposition of the goddess from her aggressive and dangerous form as an avenging spirit into her benevolent form that will help the childless couples of the village to procure children. (Appendix A adduces a tabular summary of the ritual sequence.) To quote from the author's conclusions (ib. p. 346):

> My ethnographic and textual analyses have revealed that the ritual strives for harmony and a culture of consensus, while the narrative portrays an individualistic culture, grounded in mutual tension and argument. In one sense, the ritual rewrites the two fatally tragic stories of Icakki in positive terms and towards practical ends. This shows that the aim of the ritual is to master the future rather than the past. Whereas the text offers us a cultural understanding of instability [...] and plainly also of *memoria*, the ritual creates an alternative reality in response to the texts. It carries us from death to human fertility.

In summary it can be said that this broad and carefully documented study offers ample material and scope for reflection to philologists, historians of religion and anthropologists alike.

Eva Wilden

STUCHLIK, Jakob: *Der arische Ansatz. Erich Frauwallner und der Nationalsozialismus*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2009 (ÖAW. Philos.-hist. Kl. Sitzungsberichte. 797), 202 pp. ISBN 978-3-7001-6724-2.

Die eigentliche Verortung der zu besprechenden Arbeit verbirgt sich in Stuchliks knapp gehaltenem Vorwort (S. 7–10).[1] Eine kurze Analyse, die der

1 Das dem Buch entzogene Vorwort Ernst Steinkellners wurde online publiziert, da der Autor mit der Sichtweise Steinkellners "nicht einverstanden" war (<http://ikga.oeaw.ac.at/Mat/steinkellner_vorwort_stuchlik_2009.pdf>). Diese Vorgehensweise der Ausgrenzung abweichender Meinungen wirft zugleich ein bezeichnendes Licht auf Stuchliks unkonventionelles Verständnis von wissenschaftlicher Objektivität und seinen Mangel an historischen Methoden (s.u.). Zu Letzteren gehört, im Rahmen intersubjektiver Überprüfbarkeit auch abweichende Meinungen zu dokumentieren und ihre Plausibilität zur Diskussion zuzulassen.

Besprechung klärend vorangestellt werden muß, wird die Eckpfeiler in deutlicher faßbaren Konturen hervortreten lassen. Stuchlik hat sich auf "Spurensuche" rund um ein "zentrales Konzept" begeben, das er in einem Aufsatz Frauwallners, "Der arische Anteil an der indischen Philosophie", aufgespürt zu haben meint. Dieses Konzept, dessen "Vorgeschichte" sich bis zu seiner "Geburtsstunde" in den Jahren 1935/36 (S. 80) zurückverfolgen lasse, sei Gegenstand seiner "kontextuellen" Darstellung. Das von Stuchlik aufgespürte, "zentrale Konzept" trage den Namen "arischer Ansatz", den er sich, wie er selbst erklärt, alleine ausgedacht hat.[2]

In den Schriften Frauwallners, die Stuchlik auf dieses Konzept hin untersucht, ist allerdings von einem "Konzept" nirgendwo die Rede. Stuchlik definiert den von ihm wiederholt bemühten Begriff auch gar nicht, so daß die intendierte Bedeutung nur erraten werden kann. Vielleicht wollte Stuchlik damit eine Art von theoretischer Vorstufe zu einem erweiterten Denkentwurf zum Ausdruck bringen? Man weiß es nicht. Wenn Frauwallner selbst aber weder von einem "arischen Ansatz"[3] noch von einem mit diesem Ansatz korrespondierenden "Konzept" sprach, so kann das nur bedeuten, daß er kein solches Konzept hatte, oder daß ihm nicht klar war, eines zu haben. Posthum springt ihm Stuchlik deshalb mit seinem eigenen begrifflichen Hilfskonstrukt bei und erklärt seinen Lesern, daß es sich hierbei um ein "Konzept des arischen Ansatzes" handle. Und dieser Ansatz sei nicht etwa ein rassischer, sondern ein rassistischer (S. 9).

Schärfer gefaßt: das, was nach Dafürhalten Stuchliks ein "Konzept" Frauwallners gewesen wäre – oder gewesen hätte sein können –, taucht nur in seinem subjektiven Erlebnis- und Deutungshorizont auf. Das von ihm supponierte "Konzept" ist pure Abstraktion und erweist sich als eine von Stuchlik geprägte Konzeptualisierung. Der Autor jagt einer von ihm selbst konzipierten und auf Frauwallners Periodisierungsversuch (dazu unten) übertragenen Idee nach. Frauwallner selbst sprach immer nur von einem "Anteil" an einem Teilgebiet indischer Kulturäußerungen, nämlich dem "arischen Anteil an der indischen Philosophie". Es ist bezeichnend, daß Stuchlik schon in seinem Vorwort diesen *Anteil* als von Frauwallner "propagierten *Ansatz*" verkennt und *indische Philosophie* mit einem von Frauwallner "präsentierten *Indienbild*"

2 "[…] – in Anlehnung an den Beitragstitel *Der arische Anteil an der indischen Philosophie* nenne ich es den „arischen Ansatz" – […]" (S. 7).

3 Stuchlik setzt den "arischen Ansatz" als von ihm gefundenen Begriff regelmäßig in Anführungsstriche. Diese Auszeichnungskonvention wird hier übernommen.

verwechselt (S. 8). All das und mehr liest er in Frauwallners Schriften hinein, ohne zu merken – und zwar nicht einmal im Ansatz –, daß der sich zwangsläufig einstellende Wiedererkennungseffekt seiner Ideen, den er für eine Entdeckung hält, nur der eigenen Spiegelung gilt. In einem zweiten Schritt versucht Stuchlik sodann, seine Konstruktion von einem ganz Indien umfassenden "arischen Ansatz" Frauwallners in leitmotivischer Verallgemeinerung dessen Lebenswerk als Generalkonzept zu unterschieben.

Daß das Buch tatsächlich mehr über die Intentionen des Verfassers und seine vorgefaßten Meinungen als über den vorgeblichen Gegenstand seiner Untersuchung aussagt, wird weiter unten genauer auszuführen sein. Für dieses Mißverhältnis mag vielleicht auch der entstehungsgeschichtliche Hintergrund der Arbeit eine für die Beurteilung ihres wissenschaftlichen Wertes nicht zu vernachlässigende Rolle spielen. In ihrem disziplinären Kontext betrachtet, ging sie nämlich aus der ungedruckten Dissertation des Verfassers im Fach Philosophie hervor. Dort war der "arischen" Konzeption Stuchliks von einem "arischen Konzept" Frauwallners die Funktion zugedacht gewesen, als "kontrastierendes Gegenbeispiel" zur "altbuddhistischen Übung der 'Vier Verankerungen der Achtsamkeit' (Pāli: *cattāro satipaṭṭhānā*)" zu dienen. Mithin als ein "konkretes indologisches Gegenbeispiel aus der NS-Zeit" zum "kognitiven Modus dieser erkenntnis-praktischen Übung", die Stuchlik mit Prädikaten wie "offen, nicht-manipulativ, unabhängig und empathisch charakterisiert." Mit diesem kühnen Wurf eines Kulturen, Epochen und Zeiten überschreitenden Vergleichs des altbuddhistischen *satipaṭṭhāna* mit einem österreichischen Professor des 20. Jh. wurde Stuchlik an der Universität Wien im Fach Philosophie promoviert.[4] Der aus dieser Dissertation ausgegliederte, um drei detaillierte Passagen ergänzte Teil über das "konkrete indologische Gegenbeispiel" (d.i. Erich Frauwallner) bildet das vorliegende Buch.

Nach herkömmlichen Kategorien des universitären Fächerkanons fiele der untersuchte Gegenstand ("Erich Frauwallner und der Nationalsozialismus") in den Bereich – und damit auch in die methodische Kompetenz – des Faches Zeitgeschichte. Die Kompetenz des Verfassers liegt demgegenüber in der interkulturellen Philosophie, in der er am Institut für Philosophie ausgebildet wurde, wo "auch der Faschismus [...] mit der nötigen Selbstverständlichkeit kritisch behandelt werden konnte" (S. 7). Ob damit ausgesagt werden soll, daß das bei fachlich zuständigeren Instituten der Universität Wien, wie etwa dem für

4 "Erkenntnispraxis mit offenen Augen. Überlegungen am Rande eines altindischen Übungsweges." Universität Wien. Ungedruckte Dissertation 2005. Betreuer: Franz Martin Wimmer.

Zeitgeschichte, nicht so selbstverständlich wäre, läßt sich dem kryptisch gehaltenen Seitenhieb nicht mit Gewißheit entnehmen. Deutlich ist jedoch, daß Stuchlik über keinerlei wissenschaftliche Qualifikation für Zeitgeschichte verfügt, für dasjenige Fach also, das die methodischen Voraussetzungen für tragfähige Behandlungen der jüngeren Geschichte entwickelt hat und lehrt. Daß Stuchlik als graduierter Indologe und promovierter Philosoph die geschulte Verwendung zeitgeschichtlicher Methodik vermissen läßt, kann nicht überraschen: Dürften denn von einem Politikwissenschaftler Beherrschung und Anwendung gräzistischer Methoden gefordert werden? Würde sich der juristische Kommentar eines Soziologen als verfahrensfest erweisen? Ließe man sich von einem historischen Linguisten operieren? Sind also nur Indologen und Philosophen grenzenlos kompetent? Wenn ein solches Selbstverständnis vorherrschen sollte, wäre es mit fachlicher Hybris zu erklären, daß Stuchlik sich anmaßen konnte, ohne entsprechende Ausbildung mit etablierten Fächern auf Augenhöhe mitreden zu wollen.[5]

Das führt zur nächsten wichtigen Frage, der nach einer Methodik. Stuchlik unterläßt explizite Äußerungen über die von ihm angewandten Methoden. Das allein muß bei einer fachlichen Grenzüberschreitung[6] wie der vorliegenden Mißtrauen wecken. Die Unterlassung einer Offenlegung der Methodik stellt eine Unterschreitung von Mindeststandards dar, wie sie in Form methodologischer Reflexionen – und seien es nur solche über ein Bewußtsein von den eigenen subjektiven Anteilen, von erkenntnisleitenden Interessen bei der Interpretation, über eigene Standorte oder Perspektiven, die das Urteil trüben könnten –, heute selbstverständlich sind. Das Vorgehen Stuchliks kann man daher nicht anders als hemdsärmelig bezeichnen. Man erschrickt nachgerade angesichts der Unbekümmertheit des Autors, mit der er über seinen Untersuchungsgegenstand ohne viel Federlesens einfach herfällt. Das wenige, das – aus verstreut gemachten Bemerkungen in seinem Vorwort zusammengetragen – als methodologischer Orientierungsrahmen ausgemacht werden könnte, ist zitierenswert, werfen doch

5 "Quellenhinweise, Korrekturen, Verbesserungsvorschläge und Anregungen", für die St. u.a. auch zwei Wiener Zeithistorikern dankt (S. 10), können ein Promotionsstudium nicht ersetzen. Und unterhalb eines vergleichbaren Ausbildungsniveaus ein Thema – noch dazu eines von Brisanz – zu vergeben, wäre wissenschaftlich verantwortungslos.

6 Darunter verstehe ich das Gegenteil von Interdisziplinarität. Denn diese setzt die Beherrschung derjenigen Disziplinen voraus, innerhalb derer man sich forschend bewegt. Zunehmend wird der Begriff zur Verschleierung des Nichtbeherrschens von Disziplinen gebraucht, innerhalb derer sich viele bewegen möchten, ohne eine beherrschen zu müssen.

oft die eigenen Worte das bezeichnendste Licht auf einen Autor, seinen Intellekt und seine Gesinnung:

> [...] die Arbeit [wurde] nicht auf der Grundlage einer Wissenschaft[7] erstellt [...], die die individuelle Verantwortung" [Erich Frauwallners, W.S.] "mit hohen statistischen Zahlen sowie trockenen terminologischen und institutionellen Subsumierungen verwischt. (S. 7)
> [...] setze ich auf Rekonstruktionen von primären lebens-, wissenschafts- und zeitgeschichtlichen Fakten, die sekundär wiederum als kontrastierender Hintergrund für die Ersteren reflektiert werden bzw. reflektiert werden können. (S. 8)

Als "wichtigen Schlüssel zum Verständnis" seines Buches überreicht Stuchlik seiner Leserschaft die Information, wem sein "deskriptives Interesse" gelte: "der menschlichen Erkenntnis als einem Phänomen an der Schnittstelle zwischen Natur, Kultur und Individuum." Es handle sich aber auch

> um eine 'erkenntnis-anthropologische' Fallstudie [...], die versucht, der eigentümlichen Ordnung des Erkenntnisspektakels zu folgen, selbst wenn dabei auf das letzte Sujet der grellste Scheinwerfer fallen muß. (S. 9).

Stuchliks "grelle Scheinwerfer" beleuchten allerdings vor allem das Erkenntnisspektakel einer krausen Wortakrobatik, der, wie jedermann unschwer nachvollziehen kann, Sinnfreiheit im Sinne des Wortes zugeschrieben werden muß. Diese abstruse Programmatik findet ihre selbstentlarvende Krönung in der folgenden Aussage:

> [...] daß die stellenweise vielleicht überraschende Nennung von belastenden Fakten in diesem Buch keinen engen kausalen Zusammenhang zwischen diesen und Frauwallner bedeuten muß [...] und oft nur deren kontextuelle, etwa zeitliche, institutionelle, personelle oder typologische Nähe zeigen soll. Sollte jedoch trotzdem der Eindruck eines suggerierten kausalen Zusammenhangs auch in Fällen entstehen, in denen dieser nicht ausdrücklich genannt wird, lasse ich diesen Effekt walten, [...]. (S. 8).

Stuchlik, der zwar keine Methode, aber Absichten hat, möchte eingestandenermaßen nicht nur suggestive "Effekte" erzielen, sondern betont sogar seine Bereitschaft, diese, auch wenn sie in unzutreffenden Voraussetzungen gründen, "walten zu lassen". Es geht ihm also bei der Beurteilung Frauwallners um nichts weniger als um die Ersetzung wissenschaftlicher Redlichkeit durch emotionalisierende Effekthascherei, um deren Erzeugung willen er auch vor dem Werfen

7 Welche Wissenschaft das sein soll, wird nicht mitgeteilt.

kausaler Nebelgranaten nicht zurückscheut. Stuchlik macht zwar Frauwallner ideologische Voreingenommenheit zum Vorwurf, findet aber selbst gar nichts dabei, seine eigene Voreingenommenheit dazu zu benutzen, Frauwallner mittels Suggestion kausaler Zusammenhänge, durch Verzerrung und Manipulation, zu belasten. Getreu dem politischen Motto, daß der Zweck die Mittel heilige, gibt Stuchlik den seinen als einen volkspädagogischen aus:

> [...] lasse ich diesen Effekt walten, sofern dies an die prinzipielle Mitverantwortung jener für die Folgen der Gesellschaftssysteme oder für das Wirken politischer Parteien erinnert, die diese Systeme oder Parteien unterstützen.[8] (S. 8).

Stuchlik schlüpft zwar äußerlich in die Rolle des Zeithistorikers – an der er gar nicht anders als scheitern konnte –, tritt in der Hauptsache aber als Chefankläger *in rebus moralibus* auf. Gerne gibt er auch den Psychologen, wie etwa im "Fall Günther" (vgl. unten). Querbeet versucht er sich am Feuilletonstil, versagt jedoch auch in diesem Fach: die Stilmittel zum – leicht durchschaubaren – Spannungsaufbau wie der Gebrauch des historischen Präsens oder des Futurs, um bevorstehende Ereignisse vorwegnehmend in das Erleben des Lesers hereinzuholen, werden durch aufdringliche Häufung plump zum Einsatz gebracht. Mit dem fehlenden Willen zu wissenschaftlicher Objektivität und der ebenso fehlenden kritischen Distanz zu sich selbst entfällt zwangsläufig auch der gebotene Abstand zum untersuchten Gegenstand. Sich selbst als hier und heute urteilendes Subjekt, das eine völlig anders gelagerte Edukation und Sozialisierung erfahren hat als das von ihm vorverurteilte Objekt einer politisch überwundenen Epoche, scheint Stuchlik der Hinterfragung für unwert befunden zu haben und drischt wutentbrannt auf seinen imaginären Gegner, der seit fast vier Jahrzehnten tot ist, ein, als stünde er bedrohlich direkt vor ihm. Die von Stuchlik erzählte Geschichte über Frauwallner gehört all dem zufolge in die Kategorie der Geschichten – *nota bene*: der schlechten –, aber nicht der Geschichte. Auf den Punkt gebracht, Stuchlik dilettiert vor aller Augen auf fachfremdem Terrain.

Das Buch besitzt allerdings auch eine Merite: Fleißiges Aktenstudium hat einige neue Fakten zur Vita Frauwallners zutage gefördert.[9] Als nüchterne

8 Das Präsens in "die diese Systeme oder Parteien unterstützen" besagt ganz klar, daß Stuchlik mit seinem Buch ein aktuelles politisches Anliegen verfolgt.

9 "Die Dokumentation enthält das, was möglicherweise jeder zusammentragen könnte, der Bibliotheken und Archive benutzen kann [...]" (S. 7f).

Fakten – jenseits unkontrollierter Assoziationsketten und suggerierter Kausalzusammenhänge – stellen sie sich so dar:[10]

Eintritt in die österreichische NSDAP am 29. November 1932. (S. 35, FN 15)
Mitglied des NS-Lehrerbundes seit 24. März 1933. (S. 35, FN 15)
Ernennung zum a.o. Professor am 31. August 1939. (S. 64)
Entlassung[11] aus dem öffentlichen Dienst am 6. Juni 1945. (S. 84)
Einstufung als "minderbelastet" im Jahre 1947. (S. 86)
Bestätigung der Einstufung als "minderbelastet" am 14. September 1948. (S. 94)

Die dürren Fakten füllen noch kein Buch, und um diesem Mangel abzuhelfen, hat Stuchlik, in anerkennenswert fleißiger Sammelarbeit, viel Aktenmaterial aus der "zeitlichen, institutionellen, personellen oder typologischen Nähe" Frauwallners zusammengetragen. Für sich genommen, fände sich darunter durchaus Interessantes über Frauwallners akademische Zeit- und Parteigenossen, wäre da nicht das Problem, den Wortlaut der Akten und ihre manipulative Einbettung in den kausalen Suggestivnexus, den Stuchliks Phantasien ihm verleihen, stets sauber auseinanderzuhalten. Eine belastbare Beleglage für eine moralische Verurteilung Frauwallners fehlt. In solchen Fällen mußte Stuchlik sich die Dinge eben zusammenreimen. Als typologisches Muster für seine aberwitzigen Schuldzuweisungen an Frauwallner sei aus dem reichen Fundus seiner Anwürfe

10 Die Gründe für die Existenz von Akteneinträgen (S. 35, FN 15; S. 88, FN 425f) über seine angebliche Mitwirkung beim Nachrichtendienst während der Verbotszeit der NSDAP in Österreich stellt Frauwallner selbst so dar: "Ich benützte [...] den dehnbaren Begriff der Tätigkeit für den Nachrichtendienst und Angaben eines Bekannten über seine Verbindungen zur Partei. Eine genauere Untersuchung wird ergeben, daß ich keiner der im Antrag genannten Stellen, wie Nachrichtendienst des Gaues Wien oder der SA-Gruppe Wien, bekannt bin. [...] Im übrigen habe ich mit Ausnahme der Berufsorganisation, des NS-Dozentenbundes, keiner Gliederung der Partei angehört, und habe nie eine Funktion bekleidet, [...]. Und ich glaube ruhig behaupten zu können, daß man in ganz Österreich keinen politisch Andersdenkenden finden wird, der deswegen von mir mit Worten oder Taten auch nur gekränkt worden wäre. Gegen die Fehler der NSDAP, soweit ich sie erkannte, habe ich mich nie gescheut aufzutreten. [...] Im Unterricht und in Vorlesungen habe ich nie politische Ideen vertreten, sondern mich immer streng im Rahmen meines Faches gehalten. [...] Die wissenschaftlichen Nachwuchskräfte an der Universität Wien, wie Dr. Karl Ammer und Priv. Doz. Dr. Herbert Günther, habe ich ohne Rücksicht auf ihre politische Einstellung rückhaltlos gefördert, auch wenn mir ihre ablehnende Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus bekannt war." (S. 89f).

11 Begleitet von der Schließung der Lehrkanzel für Indologie.

nur auf zwei näher eingegangen, auf Frauwallner als Lehrstuhlräuber und als Bestohlener, in beiden Fällen als Täter.

Stuchlik klagt Frauwallner an, sich schuldig gemacht zu haben[12]

1) der versuchten Beteiligung am Stellenraub an Prof. Dr. Otto Strauß (1935),
2) der Beteiligung am Stellenraub an Dr. Leo Oppenheim (1938) sowie
3) am Stellenraub an a.o. Prof. Bernhard Geiger (1938/39).

Wie genau machte Frauwallner sich zum Räuber? Für Stuchlik durch Rufannahme, denn die Nachbesetzung einer Stelle ist Raub, begangen durch diejenige Person, die an der "Ersetzung der Entfernten teilhat".[13] Nach dem "Anschluß" wurden in Österreich mit Erlaß vom 28. Mai 1938 nahezu die Hälfte (45%) aller Hochschullehrer "vorzeitig pensioniert" (S. 63). Die Pensionierung wurde auch für Bernhard Geiger "als Angehöriger des jüdischen Volkes beantragt".[14] Eineinhalb Jahre später, am 31. August 1939, wurde Frauwallner ernannt. Stellenraub.

Nach der aus Gründen des "Arierparagraphen" erfolgten Entlassung (1935) von Otto Strauß stand Strauß' Vorgänger auf dem Breslauer Lehrstuhl, Bruno Liebich, mit Frauwallner zweimal wegen der Nachbesetzungsfrage in brieflichem Kontakt. Frauwallner hatte sich – nach Eintritt der Vakanz – erkundigt und offenbar Interesse geäußert.[15] Versuchter Stellenraub.

Im März 1938 erhielt Frauwallner die Privatdozentur. Ende Mai 1938 wurde der Bibliothekar am Orientalischen Institut, der Assyriologe Leo Oppenheim, "beurlaubt". Seine Stelle ging im Juni 1938 an Karl Ammer. Versuchter Stellenraub durch Frauwallner (S. 61f; 130).

Damit nicht genug, "verging sich" Frauwallner sogar "an jüdischen Immobilien" (S. 130). Der sittlichen Abgründe Frauwallners ist kein Ende.

Der Privatdozent Herbert Günther (später: Herbert V. Guenther) hatte sich systematisch an Frauwallners Bibliothek vergriffen und ihm nach und nach die für sein eigenes Arbeitsgebiet des Buddhismus relevanten Bände gestohlen (S. 173ff). In Frauwallners Dokumentation der entwendeten Bestände anhand einer Bücherliste und seiner Aufdeckung des Diebstahls (1948)[16] erkennt Stuchlik – der die Tatsache der kriminellen Handlung nicht bestreiten kann – zunächst ein-

12 S. 130 mit Seitenverweis auf die betreffenden Abschnitte.
13 Vgl. S. 130, FN 679, für Stuchliks Definition von "Raub".
14 S. 63, FN 233.
15 S. 49. Zu dieser Angelegenheit sind nur zwei Briefe Liebichs erhalten.
16 S. 177, FN 999.

mal Frauwallners "Bestreben, Günther als einen heimtückischen Dieb darzustellen." (S. 177). Er rechtfertigt den Bücherraub Günthers damit, daß "systematisch betriebene Büchervernichtung und Bücherraub [...] bekanntlich zur breiten Palette der nationalsozialistischen Verbrechen [gehört hätten]" (S. 179), und erkennt in der "gewissen Ähnlichkeit" von "Günthers Aktion" ein Motiv, das die Annahme begründe, "daß Günther von seiner Umgebung dahingehend demoralisiert wurde." (S. 181). Seine psychologische Probe vertieft er anhand einer Spekulation über "die Möglichkeit, daß es sich hier um eine bewußte Demonstration handelte." Diese malt Stuchlik sich tiefenpsychologisch so aus, daß der durch die Nazis völlig demoralisierte Günther in der Nachkriegszeit Frauwallners Bücher "verfrüht als gewohntes Raubgut zu behandeln begann und sie [...] Frauwallner ersetzend, quasi 'arisierte' und zugleich 'entnazifizierte'." Dessen "offensichtliche Lüge", d.h. Günthers Bestreitung der Tat, nahm für Stuchlik "die Funktion einer Selbstgeißelung wahr", womit "an das angenommene kollektive Schuldgefühl des Gegenübers [appelliert werden konnte]." (S. 182). Das Verwerfliche an Frauwallner wäre daher, daß er zwei Jahre nach Kriegsende das Fehlen seiner Bücher "kommissionell reklamierte", während "Europa noch die Toten des Weltkriegs [zählte]." (S. 181). Dem Dieb aber, der, weil "von der Universität Wien für untragbar erklärt", im Jahre 1950 das Weite suchte und sich nach Indien absetzte, gedenkt Stuchlik die Rolle des Opfers des "Nationalsozialisten Frauwallner" zu, das "wegen eines Bücherdiebstahls [...] um seinen Lehrauftrag gebracht und schließlich in die Emigration getrieben [wurde]." (S. 182).

Im Zusammenhang mit seiner Darstellung des "Falles Günther" offenbart Stuchlik eine weitere Untragbarkeit, nämlich Text nicht als Text, sondern unreflektiert als wirklichkeitsadäquat zu nehmen. Stuchlik charakterisiert Frauwallner dabei folgendermaßen: "Der in der NS-Zeit 'gesinnungs~~ge~~mässig [sic] in jeder Hinsicht einwandfrei[e]', 'vollste Gewähr für Einsatzbereitschaft' bietende Nationalsozialist Erich Frauwallner [...]" (S. 182). Woher weiß Stuchlik um diese Charaktereigenschaften Frauwallners? Tatsächlich stammen sie aus einer Akte. Um das aber herauszufinden, muß man von Seite 182, wo die Eigenschaften Frauwallner ohne Quellenverweis attributiert werden, nahezu 150 Seiten zurückblättern, um dann dort, auf S. 35, eine 24-zeilige Fußnote durchzustudieren, um schließlich in den Zeilen 18–19 die Quelle (eine Gauakte) angegeben zu finden. Dann erweisen die Eigenschaften sich als anonyme Aktenrhetorik aus stereotypen Floskeln. Über Integrität und Intention ihrer Verfasser wissen wir – und weiß auch Stuchlik – gar nichts. Dennoch zögert er nicht, dort

festgehaltene Zuschreibungen so wiederzugeben, als hätten sie auf Frauwallner tatsächlich zugetroffen.

Nach diesem Schema und auf diesem Interpretationsniveau geht es knapp 200 Seiten lang dahin. In ermüdender Länge werden Nacherzählungen längst bekannter Tatsachen der NS-Zeit oder des 2. Weltkriegs ausgebreitet, ohne daß diese auch nur irgend etwas zur Sache beitrügen. Denn sie stehen mit Frauwallner in keinem Kausalzusammenhang. Für keines der vielen ausführlich ausgebreiteten Verbrechen aus dieser Epoche ist Frauwallner eine persönliche Verantwortung oder gar eine Beteiligung anzulasten. Deshalb versucht Stuchlik, es mittels Suggestivinterpretationen gegenteilig aussehen zu lassen. Zur Erzeugung dieses Eindrucks bedient er sich durchgängig der einfachen, aber wirkungsvollen Methode der Juxtaposition, um mit ihrer Hilfe zeitliche Koinzidenzen in beliebige Kausalzusammenhänge mit Frauwallner zu rücken. Stellvertretend an einem einzigen Beispiel demonstriert, verfährt Stuchlik dabei so (S. 64ff):

Ein erster Satz (1) zu Frauwallner, ein zweiter (2) zum Kriegsbeginn, ein dritter (3) noch einmal zu Frauwallner, um im Bewußtsein des Lesers die assoziative Verankerung seines Namens sicherzustellen, und danach (4) legt er los, seitenlang, mit Hitler, Himmler, Massenmord, Rassenmord, Krieg und Ausrottung, bis Grausamkeiten furchtbarster Art blutig aus den Seiten triefen. Nur, mit Frauwallner hat es nichts zu tun. Doch spielt das keine Rolle. Es ist Kalkül:

> (1) Genau ein Jahr nach seinem Bonner Vortrag, mit Schreiben vom 31. August 1939, wird Frauwallner von Hitler zum a.o. Professor ernannt.
> (2) Wenige Stunden später, am frühen Morgen des 1. September 1939, fallen die ersten deutschen Fliegerbomben auf das noch schlafende, völlig unbefestigte Städtchen Wieluń in Polen: es beginnt der Zweite Weltkrieg in Europa.
> (3) Mit Wirkung vom 1. September 1939 bekommt Frauwallner die Planstelle des entlassenen und aus Wien vertriebenen a.o. Professors für iranische und indische Philologie Bernhard Geiger.
> (4) Desaster. Europa in Trümmern. Frauwallner.

Stuchliks Methode erweist sich damit als Berechnung plattester Art. Von ihr geleitet führt er auch sein eigentliches Anliegen aus, die – einleitend bereits angesprochene – Konstruktion seines eigenen "arischen Ansatzes" Frauwallner anzudichten. Dieser "arische Ansatz" ist, wie schon der Buchtitel, aber auch die Namen der Haupt- und der Unterkapitel besagen, allgegenwärtig. So gibt es den "arischen Ansatz" einschließlich "Vorgeschichte" (S. 39ff) und "positivem Echo nach 1945" (S. 189 ff), seit der "NS-Zeit und danach" (S. 33), d.h. "anno

1938" (S. 35ff), "anno 1942" (S. 70ff), "anno 1953" (S. 151ff), "anno 1959" (S. 161) und "anno 1960" (S. 162ff).

Dieser "Ansatz" schien Stuchlik im wesentlichen in einem mit "Der arische Anteil an der indischen Philosophie" betitelten Vortrag Frauwallners (1938)[17], als gleichnamiger Aufsatz ein Jahr später erschienen (1939)[18], vorzuliegen, sowie – als weitere Quelle – in Frauwallners "Die Bedeutung der indischen Philosophie" (1942; 1944)[19].

Stuchliks Dreh- und Angelpunkt ist im Grunde Frauwallners darin zum Ausdruck kommender Periodisierungsversuch der indischen Philosophiegeschichte. Dieser "Versuch", dessen Ziel gemäß Frauwallner es war, "den arischen Anteil an dieser Entwicklung [...] zu bestimmen und abzugrenzen"[20], erbrachte – für ihn – als Resultat der Beobachtung einer "weitgehenden Wesensverschiedenheit" der "Systeme der älteren und jüngeren Zeit" eine Zweiteilung, wonach diese Geschichte, kurz gesagt, in eine ältere und in eine jüngere Periode zerfiele. Die ältere Periode sei dabei von Atheismus, Rationalität und voraussetzungsloser Wissenschaftlichkeit gekennzeichnet, die jüngere, prononçiert theistische Periode demgegenüber von Offenbarung, Glaube und Religion angeleitet. Als Träger der ersten Entwicklungsperiode machte Frauwallner "im wesentlichen arische Inder" aus, weil er meinte, daß "in vedischer Zeit [...] sicher das arische Element vorherrscht[e]".[21] In der jüngeren Periode, die "in nichtarischem Boden" wurzle, erkannte er entsprechend "eine Schöpfung der nichtarischen Völker".[22] "Arisch" und "nichtarisch" begreift Frauwallner in dieser Zeit – in Übereinstimmung mit der damals vorherrschenden Auffassung – noch als Rasse, nicht als Sprachgemeinschaft[23], wie es heute dem als gültig akzeptierten Erkenntnisstand der Wissenschaft entspricht. Die für Frauwallner naheliegende Ursachenerklärung, von der er als "Vermutung" spricht, war zu

17 Gehalten anläßlich des IX. Deutschen Orientalistentages in Bonn, als Kurzfassung veröffentlicht in ZDMG 92 (1938), S. *9–10*.

18 WZKM 46 (1939), S. 267–291.

19 "Die Bedeutung der indischen Philosophie" [Kurzfassung]. ZDMG 96/3 (1942), S. *40–42*; "Die Bedeutung der indischen Philosophie". In: Hans Heinrich Schaeder (Hrsg.), *Der Orient in deutscher Forschung*. Vorträge der Berliner Orientalistentagung, Herbst 1942. Leipzig 1944, S. 158–169.

20 Frauwallner 1939, S. 268.

21 Frauwallner 1938, S. *10*.

22 Ibid.

23 Aus der gedruckten Fassung geht demgegenüber hervor, daß Frauwallner, wenn er von "Boden" spricht, darunter durchaus auch "Sprachgebiete" versteht: "in nichtarischem Boden [...] im nichtarischen Sprachgebiet [...]" (Frauwallner 1939, S. 285).

jener Zeit, "daß es sich um einen Sieg nichtarischen Wesens über die ermattende Kraft des in den älteren Systemen schöpferischen arischen Geistes handelt".[24] Er verweist explizit auf Oldenberg und von Glasenapp als Vorläufer, "einzelne Vorgänge der indischen Philosophie- und Religionsgeschichte mit der rassenmäßigen Zusammensetzung des indischen Volkes in Verbindung zu bringen".[25] Vor dem Hintergrund, daß Frauwallner "in der griechischen Entwicklung einen ähnlichen Ablauf" sah – in Form der Ablösung der griechischen Philosophie durch eine Welle religiöser Bewegungen [...], von denen die bedeutendste, das Christentum, [...] ihr Erbe antrat"[26] – zog er aus vergleichenden Beobachtungen den fragenden Schluß, "ob nicht dem arischen Geist die philosophische Einstellung mehr entspricht als die religiöse"[27] und führte die Ursache für die "Übereinstimmungen zwischen indischer und europäischer Philosophie" auf das ihm "Nächstliegende" zurück, daß sie nämlich "von Völkern gleichen Blutes, [...] von arischen Völkern geschaffen wurden"[28]. Frauwallner stellt dabei aber deutlich heraus, daß, wenn er eine Entwicklung als "arisch" bezeichne, "damit natürlich nicht gemeint ist, daß ihre Träger durchwegs Arier waren. Eine solche von jedem fremden Einfluß freie Entwicklung" fände sich "überhaupt nirgends, am wenigsten in Indien [...]"[29]. Vor diesem Hintergrund ist Frauwallners Periodisierung als "rassisch", nicht – wie von Stuchlik unterstellt (S. 9) – als "rassistisch" zu sehen:

> [...] die erste [Entwicklungsperiode ist] ihrem Wesen nach arisch, als ihre Träger sind die eingewanderten arischen Inder zu betrachten. Die zweite ist unarisch, sie ist eine Schöpfung der vorarischen Bevölkerung Indiens.[30]

Anders als seine Vorgänger Hermann Goetz[31], Hermann Oldenberg[32] und Helmuth von Glasenapp[33] hat Frauwallner die "vorarischen Träger" dieser von ihm

24 Im Abstract seines Bonner Vortrags (Frauwallner 1938, S. *10*) heißt es, "daß der Ablauf der Entwicklung durch den rassenmäßigen Untergang der Arier und den Sieg des vorarischen Blutes bedingt" war.

25 Frauwallner 1939, S. 286.

26 Frauwallner 1939, S. 284f.

27 Ibid.

28 Frauwallner 1939, S. 267.

29 Frauwallner 1939, S. 287.

30 Frauwallner 1939, S. 288.

31 Goetz stellt (1929) in Indien die Rasse der "Herrenmenschen", der "kolonisierenden Hochkultur", der des "nichtarischen Blutes" gegenüber, spricht von "dunkelhäutigem Bluteinschlag", "Rückfall in die Barbarei", "Zersetzung", "Aushöhlung", vom "primitiven Yogitum

gefundenen zweiten Epoche der philosophischen Entwicklung Indiens als "Rasse" nirgendwo abgewertet. Er spricht ihnen eine "Schöpfung" zu, die einen "Sieg der Urbevölkerung über die arischen Einwanderer" bedeute und die "letzten Endes auf deren rassenmäßigen Aufgehen in der Urbevölkerung" beruhe.[34] Die von Frauwallner der indischen "Urbevölkerung" zugeschriebenen "mächtigen Religionen des Viṣṇu und Śiva", die danach "das Erbe der philosophischen Schulen antreten", hätten "ihrerseits bedeutende theologische Systeme" entwickelt und wären "die Träger der philosophischen Entwicklung" geworden, "in deren Führung sie die älteren philosophischen Systeme" ablösten[35]. In nüchterner, klarer Sprache, die keinen Anflug von emotionaler Voreingenommenheit oder gar Rassenhaß enthält, faßt Frauwallner seine damalige Sichtweise so zusammen:

> Die Systeme der älteren Zeit sind atheistisch; ihre Welterklärung kennt keinen höchsten Gott als grundlegendes Prinzip. Sie sind daher auch nicht religiös-dogmatisch gebunden, sondern suchen ihre Lehren wissenschaftlich voraussetzungslos abzuleiten. Die Systeme der jüngeren Zeit dagegen sind theistisch. Die höchste Erkenntnisquelle ist für sie die göttliche Offenbarung heiliger Schriften.[36]

Gerhard Oberhammer hat Frauwallners Standort ohne Zweifel besonnen und zutreffend eingeschätzt, da er schreibt:

---

der unterworfenen Mundā-Dravidas" und von "Ekstase eines primitiven Ackerbauvolkes" (zit. nach Stuchlik, S. 54–56).

32 Oldenberg (1923): "[…] das beständige Einströmen neuer Mengen von Wilden- und Halbwildenblut" (zit. nach Stuchlik, S. 36, FN 26).

33 von Glasenapp (1936): "Jetzt kamen sie [scil. "die alten Lehren von der Bedeutung des weiblichen Prinzips und von dem göttlichen Charakter der Vereinigung von Mann und Frau", W.S.] infolge sozialer und rassischer Umschichtungen wieder aus dem Dunkel heraus […]" (zit. nach Stuchlik, S. 36f, FN 27).

34 Ibid.

35 Frauwallner 1939, S. 276f. Aufgrund vertiefter Beschäftigung mit den Quellen konnte Frauwallner in späteren Jahren seiner schon anfänglich gegebenen Anerkennung noch berufener Ausdruck verleihen: "Mit der zweiten Hälfte des Jahrtausends ändert sich jedoch das Bild. Auf dem Boden der Sekten entstehen nunmehr voll entwickelte Systeme. Sie unterscheiden sich von den älteren philosophischen Systemen dadurch, daß sie die Gottheit als höchstes Prinzip anerkennen und sich auf göttliche Offenbarung als Erkenntnisquelle berufen. Aber sie bauen ihre Gedankengebäude so allseitig aus und entwickeln ihre Gedanken mit solcher Klarheit und Methode, daß sie ebenbürtig neben die alten Systeme treten." (Erich Frauwallner, *Aus der Philosophie der śivaitischen Systeme*. Berlin: 1962, S. 8).

36 Frauwallner 1939, S. 271.

> Die Einführung der Rassentheorie als inneres Deutungsprinzip dieser Perioden ist Verirrung der Zeit, der Frauwallner erlegen ist, [...]. Denn der 'arische' Geist, der ihm die erste Periode des indischen Denkens zu kennzeichnen scheint, ist nicht der Geist 'arischer Rasse', sondern der Geist Hellas, den der Altphilologe im Alten Indien in verwandter Prägung wiederzufinden glaubt.[37]

Anderswo hält Oberhammer des weiteren fest:

> [Frauwallners] Vorstellung von den Perioden der indischen Philosophie [...] ist, wenn man von der wohl unhaltbaren These ihrer Begründung aus der rassischen Eigenart ihrer Träger absieht, die man nur als eine, wenngleich nicht politisch vordergründig motivierte Verfallenheit an den Zeitgeist verstehen kann, der bisher einzige wissenschaftlich begründete, aus typologischen Gründen abgeleitete Versuch einer Periodisierung der indischen Philosophiegeschichte [...].[38]

Aus seiner Zeit, seinem Ausbildungshorizont und wissenschaftlichen Milieu heraus verstanden, suchte Frauwallner nach seinem philosophischen Ideal der, wie er selbst sagt, "voraussetzungslosen Wissenschaft", das er aus Griechenland kannte, auch in Indien. "Religiös-dogmatische" Bindung war das Gegenteil davon, und spätestens seit der Aufklärung darf das Diktum "*philosophia ancilla theologiae*" in Europa als überwunden gelten. Wenn Frauwallner also einen wertenden Standpunkt vertrat, so findet er sich im Spannungsfeld zwischen Theologie und Philosophie als Erbe der europäischen Geistesgeschichte. Hier sympathisierte er ohne Zweifel mit der Philosophie, weil sie voraussetzungslos und frei von Dogmen sei.[39] Das wäre auch heute noch kein Verbrechen. Abgewertet, und das ist das Entscheidende, hat er den Theismus und seine abendländischen Vertreter aber nicht, so wenig, wie er die Vertreter – oder "rassischen Träger" – der theistischen philosophischen Strömungen Indiens irgendwo als minderwertig bezeichnet hat. Im Gegenteil hat Frauwallner die Größe und den Mut besessen, sogar im Kriegsjahr 1942 in Berlin in einem Vortrag "Die

37 Gerhard Oberhammer: "Erich Frauwallner (28.12.1898–5.7.1974)." *WZKS* 20 (1976), S. 9 (zit. nach Stuchlik, S. 189).

38 Gerhard Oberhammer: "Nachgetragene Gedanken zu E. Frauwallners 'Geschichte der indischen Philosophie'." In: *Erich Frauwallner, Nachgelassene Werke II.* Hrsg. v. Gerhard Oberhammer und Chlodwig H. Werba. Wien 1992, S. 225, Anm. 1 (zit. nach Stuchlik, S. 189).

39 Zu diesem die westliche Universitätsphilosophie kennzeichnenden Grundsatz, der aus genau diesen Gründen einer fehlenden "Voraussetzungslosigkeit" und "Dogmenfreiheit" ursächlich für den "Ausschluß Indiens aus der Philosophiegeschichte" war, vgl. die zusammenhängende Darstellung bei Wilhelm Halbfass, *India and Europe.* Albany 1988, S. 145–159.

Bedeutung der indischen Philosophie", der 1944 erschienen ist, die kulturellen Leistungen auch der "nichtarischen Urbevölkerung" Indiens ausdrücklich und öffentlich zu würdigen:

> Allerdings dürfen wir auch nicht vergessen, daß die arischen Einwanderer auf eine zahlenmäßig starke Urbevölkerung trafen, die eine nicht zu unterschätzende eigene Kultur besaß, und deren Einfluß auch auf die spätere Entwicklung sicher bedeutend war und nicht aus den Augen gelassen werden darf.[40]

Um Frauwallner all dem zum Trotze Rassenhaß und persönliche Schuld unterstellen zu können, mußte Stuchlik besonders hier zu den bekannten Methoden greifen. An nur einem Beispiel – *pars pro toto* – demonstriert,[41] stellt sich das so dar:

Es werden Frauwallners Vortrag und Aufsatz über den arischen Anteil an der indischen Philosophie (1939) behandelt. Frauwallner sei "im Aufbau seines Vortrags [...] sichtlich bestrebt, den Eindruck besonderer wissenschaftlicher Korrektheit zu vermitteln". Nach einer 15-zeiligen Demonstration der Phraseologie, mit der Frauwallner seine Voreingenommenheit als Wissenschaftlichkeit zu tarnen versuchte, wird dies von Stuchlik als "verständliche Ostentation", Prahlerei, entlarvt. Es folgt ein nahtloser Übergang zu Hitlers *Mein Kampf*: Stuchlik braucht jetzt "nur wenige Zeilen", bis er "glaubt", dort auf "einen Prototyp der Frauwallnerschen Vorstellung vom 'Niedergang' der indischen Philosophie infolge des 'Sieges fremden Wesens' gestoßen zu sein, allerdings dargelegt in den Kategorien der 'Verbastardierung' und 'Vernegerung' der Welt [...]." Damit hat er Frauwallner in die Nähe menschenverachtender Diktion gerückt, wie sie Frauwallner nie gebraucht hatte, und seinem Publikum nahezubringen versucht, in welchen Kategorien Frauwallner in Wahrheit gedacht habe, als er sich wissenschaftlich gab. Einen Schritt weiter vergleicht Stuchlik Frauwallners "arischen Ansatz" – wir sind zwar erst auf S. 39, aber der "Ansatz" ist jedenfalls vollentwickelt da – "mit den Botschaften aus Hitlers Buch". Stuchlik kommt nun nicht mehr "umhin, den Ansatz als eine Denunziation der indischen 'Nichtarier' zu sehen, analog zur zeitgleichen nationalsozialistischen Denunziation der 'Nichtarier' in Europa mit den damit verbundenen deutlichen Folgen und weiteren Zielsetzungen." Ja, die "Parallelstellung von Frauwallners wissenschaftlichem Vortrag und Hitlers Buch" werde "noch einleuchtender, wenn [...]."

40 Zit. nach Stuchlik, S. 72.

41 Alle Zitate aus Stuchlik, S. 37–39.

Hiermit muß es genug sein. Wen es nach mehr Proben Stuchlikscher Zeitgeschichte verlangt, kommt nicht umhin, das Machwerk selbst in die Hand zu nehmen. Es ist richtig, daß Frauwallner Mitglied der NSDAP war und daß er im Zusammenhang mit seiner Periodisierung der indischen Philosophie ihre Trägerschaften an zwei Rassen festgemacht hatte, einer arischen und einer nichtarischen. Der wissenschaftliche Irrtum einmal erkannt, vertrat er die These nicht mehr.[42] Die Tatsache der früheren NSDAP-Mitgliedschaft aber teilte sich Frauwallner nach dem Kriege mit zahlreichen prominenten Namen in öffentlichen Ämtern und Positionen. Mehr als die Hälfte der neuen Abgeordneten des ersten deutschen Bundestages war Mitglied der NSDAP gewesen. Als solches konnte man in Bundeskanzler-, Bundespräsidenten- und in andere hohe Ämter gewählt werden. Frauwallner aber – als Vertreter eines randständigen Faches ein öffentlicher Niemand – hätte nach Auffassung Stuchliks keinen Neuanfang mehr verdient. Günter Grass, Literaturnobelpreisträger mit SS-Vergangenheit, beurteilt die Gnade, sich bewährt haben zu dürfen, gegenteilig.[43] Stuchlik jedenfalls findet, daß mit der Ruhestandsversetzung Frauwallners als Mittelschullehrer (31.12.1948) seine "aktive akademische Karriere ihr Ende gefunden haben hätte können" (S. 94). Da es leider "anders kam" (S. 136), wird die Indologie das schwere Erbe, das Frauwallners nicht verhindertes Weiterwirken ihr aufgebürdet hat, irgendwie bewältigen müssen, als da sind: die Gründung blühender Universitäts- und Akademie-Institute, von Akademie-Schriften und wissenschaftlichen Zeitschriften, die Heranziehung eines hoch reputierten Schülerkreises mit internationaler Strahlkraft sowie zuletzt Frauwallners eigene fachliche Wirkungsgeschichte in Form bahnbrechender Pionierleistungen. Aus diesem Grunde hat die DMG Frauwallner 1972 die Ehrenmitgliedschaft verliehen.[44]

Stuchliks verdrehte Kausalakrobatik erinnert in ihrer assoziativen Beliebigkeit an den von Leo Strauss mit dem Begriff der *reductio ad Hitlerum* belegten

42 Frauwallner hat später (1953) in seiner *Geschichte der indischen Philosophie* das rassische Erklärungsmodell für seine Periodisierung fallengelassen.

43 "Wenn man über [diese Zeit] urteilt, dann muß man tolerieren und anerkennen, daß alle, die diesen Jahrgängen angehört haben, sofern sie's überlebt haben, die Chance hatten, etwas daraus zu machen. […] Diese Befangenheit in der Ideologie des Nationalsozialismus ist eine Periode, in der ich mich im Rückblick als eine völlig fremde Person begreife und mir mein Verhalten nicht erklären kann." (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22.12.2003, Nr. 297 / Seite 33).

44 Auch diese Tatsache hat Stuchlik ersichtlich Verdruß bereitet (S. 191).

Trugschluß.[45] Sie müßte Vegetariern, Nichtrauchern und Anti-Alkoholikern im Grunde eine Warnung sein, sich trotz löblicher Absichten nicht eines Tages unerwartet in der Verdachtszone der *imitatio ducis* wiederzufinden. Befolgt man etwa dessen diätisches Regime? Der Autor hätte besser daran getan, sein Buch im Programm eines nichtwissenschaftlichen Verlages oder in dem eines ideologischen Organs unterzubringen. Mit Wissenschaft hat es nichts zu tun – trotz gegenteiliger Suggestion durch den reputierten Namen des Verlags, bei dem diese Abhandlung unerklärlicherweise erscheinen durfte.

Walter Slaje

WU Xiujie: *Ein Jahrhundert Licht: Eine technikethnologische Studie zur Beleuchtung im chinesischen ländlichen Alltag.* Wiesbaden: Harrossowitz Verlag 2009, 249 pp. ISBN: 978-3-447-05999-2.

"Eine wichtige Nebensache im Alltag" – so beschreibt Wu Xiujie die Rolle der Beleuchtung im China des zwanzigsten Jahrhunderts. Tatsächlich zeigt ihre Arbeit auf eindrucksvolle Weise, daß Beleuchtung durchaus nicht nebensächlich war und daß der Wandel der Beleuchtungstechnik – von Öl und Kerze über Petroleum bis zum elektrischen Licht – entscheidende Veränderungen im Alltagsleben, in der Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau, in der Wahrnehmung und Nutzung von Raum und Zeit, und vielleicht sogar in der Vorstellungswelt chinesischer Landbewohner nach sich zog. Gleichzeitig demonstriert sie, daß ein gut gewählter enger Fokus auf einen unspektakulären Bereich des Alltags zu inhaltlichen und methodischen Erkenntnissen führen kann, die weit über diesen Bereich hinausgehen. Die Autorin verfolgt einen zweifachen Methodenansatz. Einerseits benutzt sie die traditionellen Mittel der chinesichen Volkskunde und der europäischen Ethnologie: den genauen Blick auf materielle Kultur und Alltagsleben, die Analyse von mündlichen Überlieferungen und "kleinen" schriftlichen Quellen (lokale Sammlungen von Sprichwörtern, Kinderversen, Volkserzählungen usw.), und ausgedehnte Feldforschung (im Kreis Dingxian, Hebei, in Nordchina). Andererseits folgt sie der Einsicht der Technikgeschichte,

45 "[…] we must avoid the fallacy that in the last decades has frequently been used as a substitute for the *reductio ad absurdum*: the *reductio ad Hitlerum*. A view is not refuted by the fact that it happens to have been shared by Hitler." Leo Strauss, *Natural Right and History*. [1]1953, paperback edition Chicago 1965, S. 42f.

daß technischer Wandel immer auch kultureller und sozialer Wandel ist und daß Technik nicht nur Objekte sondern gleichzeitig auch Menschen und deren Beziehungen produziert (36). Das Verhältnis zwischen der empirisch dichten aber theoriefernen volkskundlichen Forschung und der sozial- und kulturhistorischen Theoriebildung bleibt dabei allerdings etwas unklar: die Autorin lehnt die Unterordnung des konkreten Alltagslebens unter theoriegeleitete Verallgemeinerungen ab und spricht sich für eine Nachzeichnung der Alltagswelt in all ihren komplexen Zusammenhängen aus (21); gleichzeitig warnt sie aber vor einem Empirizismus, der vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht (27).

Chinesische Beleuchtung, wie Wu sie beschreibt, war lange Zeit geprägt durch Knappheit. Lampenöl wurde aus Raps, Baumwollsamen, oder Sesam gewonnen und war nicht grundsätzlich von Speiseöl verschieden. Mehr Licht im Haus bedeutete daher weniger Öl im Kochtopf – eine erhebliche Einschränkung in der ohnehin kargen und fettarmen Kost Nordchinas. Beleuchtet wurde punktuell, mit tragbaren Lampen, die nicht das ganze Zimmer sondern nur das Blickfeld der arbeitenden Person erhellten. Auch zeitlich war der Lichtverbrauch begrenzt: Lampen wurden so spät wie möglich angezündet und so früh wie möglich gelöscht. Im Winter ging man früh zu Bett, um Lampenöl und Kalorien zu sparen. Beleuchtung war Frauensache, da Frauen noch spät abends spannen, webten und nähten, während Männer in der Regel nach Einbruch der Dunkelheit nicht mehr arbeiteten. Wu spricht von einer "Zwangsgemeinschaft" der im Winter um die Lampe gescharten Familie, betont aber auch, daß Männer häufig dieser Gemeinschaft auswichen und sich an männlich dominierte Orte – traditionell in den Stall, nach der Kollektivisierung in Gebäude der Dorfverwaltung – zurückzogen. Nur einmal im Jahr schwang Sparsamkeit in Verschwendung um. Zu Neujahr wurden alle verfügbaren Lampen angezündet oder (nach der Elektrifizierung) die üblichen 40-Watt-Lampen durch solche von 200 Watt ersetzt (155).

Petroleum – eingeführt in 1850 von der Standard Oil Company und beinahe flächendeckend vertrieben – veränderte die materielle Kultur der Beleuchtung in Nordchina nur unwesentlich. Es wurde in leicht angepassten traditionellen Lampen verbrannt, so daß Verbraucher ohne größere Umstände von Petroleum zu Pflanzenöl und wieder zurück wechseln konnten. Die Frage ist, warum Petroleum sich überhaupt durchsetzen konnte, da es dem Pflanzenöl an Leuchtkraft kaum überlegen und vor allem in entlegenen Gegenden deutlich teurer war. Die verblüffende Antwort der Autorin ist, daß der Vorteil des Petroleums vor allem in seiner Ungeniessbarkeit lag. Nutzer von Raps- oder

Baumwollöl sahen Lampenöl als vom Munde abgespartes Speiseöl. Wer dagegen Petroleum kaufte, nahm damit die Entscheidung für ein gewisses Maß von Licht vorweg und mußte nicht mehr täglich zwischen den Anforderungen des Magens und des Auges abwägen.

Wie auch in der Sowjetunion galt das elektrische Licht im maoistischen China als Symbol des Fortschritts: ein weit verbreiteter Slogan versprach den Bauern "zweistöckige Häuser, Telefon und elektrisches Licht" (*loushang louxia, diandeng dianhua*) als Frucht der sozialistischen Entwicklungspolitik. Tatsächlich führte die Elektrifizierung aber zu eher graduellen Veränderungen. In den fünfziger Jahren setzte die Regierung auf kleine, dezentrale Dampfkraftwerke, die nur sehr schwachen Strom lieferten; erst in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre wurden diese zu grösseren Netzwerken zusammengeschlossen, aber auch dann behielt der Stromverbrauch in Industrie und Landwirtschaft (vor allem für Bewässerung) Vorrang gegenüber dem Privatverbrauch. Schwache und schwankende Spannung reduzierte den Nutzen des elektrischen Lichts, aber die Tatsache, daß der Wolframfaden nur langsam aufglühte, gab dem neuen Licht "Prozesscharacter" (170) und nahm ihm damit seine Fremdheit. Auch nach der Elektrifizierung regierte die Knappheit. Glühbirnen wurden zum Beispiel repariert, indem das Glas aufgeschmolzen und der gebrochene Faden durch einen neuen ersetzt wurde.

Wu beschreibt ein eher zwiespältiges Verhältnis chinesischer Bauern zu der neuen Lichtquelle: einerseits Freude über ihre Helligkeit und Benutzerfreundlichkeit, andererseits ein Gefühl der "Demütigung" (215) und Entmachtung gegenüber einer Technologie, die aufgrund schlechter Installation und Unwissenheit mit beträchtlichen Gefahren verbunden war und den Einzelnen in unkontrollierbare Netzwerke einband. Begriffe wie "Stromzuteilung nach persönlicher Bevorzugung" (*renqing dian*), "nach Beziehungen" (*guanxi dian*) und "nach Macht" (*quanli dian*) zeigen, daß Stromzuteilung nicht immer fair und demokratisch geregelt wurde. Für Frauen bedeutete Elektrifizierung ein Verlust von Kontrolle über alltägliche Arbeitsabläufe und über die Nutzung des Raums: Lampen wurden nun von Männern installiert und gewartet, und die zentral gehängte, das Zimmer gleichmässig ausleuchtende Glühbirne führte zur Auflösung der "Zwangsgemeinschaft" um das Licht und damit zu einer stärker männlich geprägten Nutzung der Innenräume.

Ein durchgängiges Thema des Buches ist das Fortbestehen alter Gewohnheiten und Einstellungen trotz des technologischen Wandels. Das beginnt mit

anfanglichen Anpassungsschwierigkeiten: so berichtet Wu, daß Stromnutzer anfangs versuchten, Glühbirnen auszublasen oder ihre Pfeifen an ihnen anzuzünden. Eine Informantin erzählt, wie sie in einem erstmals hell erleuchteten Raum abwechselnd verschiedene Nähmaschinen benutzte, um das auf einmal überreichlich vorhandene, aber immer noch wertvolle Licht "in jeder Ecke auszunutzen" (51). Technologische Ungleichzeitigkeit zeigt sich auch in dem weiterhin extrem sparsamen Umgang mit Beleuchtung in Haushalten, die sich eigentlich mehr Licht leisten könnten. Bis heute wird selten mehr als eine Lampe in einem Raum angeschaltet; ältere Leute kommen mit 15-Watt Birnen aus und auch jüngere halten Lampen mit mehr als 60 Watt für unnötige Verschwendung (148). Der durchschnittliche monatliche Stromverbrauch einer ländlichen Familie liegt zwischen 10 und 20 kWh – fünf bis zehn Prozent dessen, was ein deutscher oder schweizer Haushalt verbraucht. Dahinter liegen, so Wu, andere Zeit- und Raumnutzungsstrategien und andere Körpertechniken. Dies wird deutlich am Beispiel ihrer Gastgeberin, die bei Stromauswahl im Dorf in fast völliger Dunkelheit das Essen zubereitet; es zeigt sich auch in der (anscheinend weit verbreiteten) Klage älterer Frauen über den "exzessiven" Lichtverbrauch ihrer Schwiegertöchter, die noch nicht gelernt hatten, auch ohne Licht gleichmässig zu spinnen und zu nähen (146–47). Dies legt die Vermutung nahe, daß zumindest für Teile der Landbevölkerung das Sehen nicht den gleichen uneingeschränkten Vorrang über die anderen Sinne hatte, den es für uns in der Regel hat, und darüber hinaus, daß die nicht-visuellen Sinne geschlechts- und generationsspezifisch unterschiedlich ausgebildet wurden. Die Fähigkeit, auch ohne Licht zu "sehen" scheint in den letzten Jahren verloren zu gehen: Wu berichtet von einem aus der Sicht alter Bauern verschwenderischen Umgang mit Licht unter jungen Leuten (191) und suggeriert damit, daß die von der *Annales*-Schule aufgestellte These einer zunehmenden Visualisierung in der Moderne und eines Verlusts anderer Sinne auch für China zutrifft.

Für mich liegt der Hauptnutzen dieses Buches darin, daß es auf vorbildhafte Weise zeigt, wie die dramatischen Umwälzungen des zwanzigsten Jahrhunderts im Alltag erfahren wurden, nämlich gebrochen durch technische Unzulänglichkeiten und gefiltert durch alte Gewohnheiten. Für viele ländliche Chinesen lag der Hauptinhalt der Revolution eher im schon erwähnten Slogan vom "zweistöckigen Haus, Telefon und elektrischen Licht" als in Klassenkampf und Kampagnenwesen, aber selbst ein scheinbar abruptes, "revolutionäres" Ereignis wie die ländliche Elektrifizierung ist nur als lang ausgedehnter Prozess zu ver-

stehen, der erst mit der Ausbildung neuer Sehgewohnheiten und Körpertechniken in der nächsten Generation zum Abschluss kam.

Ein Mangel ist zu erwähnen: Die vier inhaltlichen Kapitel ("Alltag mit knappen Beleuchtungsresourcen", "Materielle Kultur der Beleuchtung", "Praktiken im Alltag", "Wahrnehmung von Beleuchtung") sind nicht scharf voneinander abgegrenzt, so daß Angaben zum Beispiel zu volksliterarischen Motiven oder zum Umgang mit elektrischen Licht über mehrere Kapitel verteilt sind. Da ein Index fehlt, ist es nicht immer einfach, sich im Text zurechtzufinden.

Jacob Eyferth