

REZENSIONEN – REVIEWS – COMPTES RENDUS

Ingeborg BALDAUF: *Shukrullo: Die ohne Leichentuch Begrabenen. Politische Verfolgung an der sowjetischen Peripherie, erzählt und erinnert durch den usbekischen Dichter Shukrullo*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2005. 195 S. = *Erinnerungen an Zentralasien*. Hg. v. Ingeborg Baldauf.

“Wo wird mein Leichnam bleiben, ohne Leichentuch?” (57) So formulierte ein alter Mann im Gefängnis seine größte Sorge. Der usbekische Dichter Shukrullo hörte ihm in der Zelle zu. Er erkannte den alten Mann wieder, der doch in seinem Leben nur Zigaretten in einem Taschkenter Teehaus verkauft hatte. Warum war er im Gefängnis des allmächtigen KGB? Warum saß Shukrullo selbst in diesem dreckigen und menschenunwürdigen Loch, wartend auf eine Anklage, in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg an der zentralasiatischen Peripherie der Sowjetunion? Die Erinnerungen Shukrullos, die Ingeborg Baldauf gesammelt, in das Deutsche übertragen, und um die Erzählungen von Shukrullos Frau Munavvarxonim erweitert hat, berichten von Leid und Hoffnung aus einer Zeit staatlicher Willkür und bereichern die Stalinismusforschung um den Blick von und auf die Peripherie.

Shukrullo ist kein Einzelschicksal. Er weiß nicht, wieso man ihn von Frau und Familie getrennt hat, weiß nicht, was er verbrochen hat, und hofft doch, dass Stalins Gerichte seine Unschuld beweisen können. Ein Dichter, der sein Leben im Kampf gegen Deutschland eingesetzt hat, der die Sowjetunion mit seiner Lyrik bereichern wollte – was soll er verbrochen haben? Doch mit länger werdender Haft reflektiert Shukrullo sein eigenes Leben, und das seiner Familie. Er spricht über existenzielle Not, über Vertreibungen und Verfolgungen, über die Angst, religiös zu sein oder gar nur aus einer religiösen Familie zu stammen und/oder gebildet zu sein, in einem Land, wo Bildung zur Gefahr um Leib und Leben werden kann. Es ist seine Verwandtschaft, die er als Grund für seine Verhaftung sieht. So spricht plötzlich auch Verständnis aus seinen Erinnerungen, warum es ihn dann doch getroffen hat: War nicht sein Vater ein Geistlicher und ein Heiler, und sein Onkel ein Revolutionär?

Die religiösen Gedichte, die Shukrullo verfasste, lernte er auswendig, damit sie bei möglichen Haussuchungen nicht entdeckt würden (51). Auch hatte er die einst von der Sowjetmacht gefeierten und schließlich verdamnten Dichter gele-

sen. Shukrullo weiß, was mit denjenigen passiert, die sich der Staatsmeinung als Schriftsteller entgegenstellen – sie verschwinden. Er berichtet davon, wie seine Familie aus Schutzgründen die so verehrten Dichterbücher, die plötzlich nicht mehr opportun waren, im Garten vergrub. Und als sie 1960 wieder ausgegraben werden, bleibt nichts als Staub, als Dreck und Erinnerung – Stalins Kulturpolitik hat den Zentralasiaten die Wurzeln genommen. Was Shukrullo aus dem Garten herausgräbt, ist symptomatisch für die kulturelle Entwurzelung einer ganzen Generation: Die Erinnerung an die Vergangenheit war lediglich “verrottetes Zeug” (22). Auch in den Haftlagern wird Shukrullo seine einzige papierne Erinnerung an die Heimat genommen. Eine Quittung über sieben Rubel muss er als Zigarettenpapier klein reißen, doch auch dies nimmt man ihm weg (133). Die Bindungen scheinen für immer verloren.

Shukrullo kommt in Haft mit wichtigen Personen zusammen und ist gemeinsam mit ihnen den Drangsalen der Gefängniswärter ausgeliefert, deren Lieblingsbeschäftigung die Sauberkeitskontrolle des Abtrittseimers zu sein scheint. Im Gefängnis verlieren Parteifunktionäre wie Nasriddin Xo’jayev bei Shukrullo ihr Ansehen. Ihm wird bewusst, was es heißt, sich für die Sowjetunion einzusetzen: Am Ende steht doch nur das Schicksal, in Verbannung und Ungnade zu fallen. Dann doch lieber in Armut enden wie sein Cousin Bahovoddin, dessen Leben die Partei war, und der nur deshalb überlebte, weil er sich nicht allzu weit aus dem Fenster herausgelehnt hatte.

Shukrullo macht die Erfahrung vieler anderer Verfemter: Folter, Demütigung und dann die Anklage: Worte und Taten werden ihm im Mund umgedreht. Dabei hat er immer an die Aufrichtigkeit der Richter geglaubt (92, 95), doch im Gericht entlarvt er sie als Marionetten des KGB (98). Die Angst, nicht mehr die Geliebten in der Heimat erblicken zu können, wird Shukrullo und seinen Leidensgenossen bewusst: Schon bei der Verhaftung sieht er sich als Mann mit verbundenen Augen (14) – was mag noch geschehen? Immer wieder sieht er in der Erinnerung die einzige moralische Stärkung. So im Aufsagen von Gedichten, im Denken an Vergangenes, ob an Gutes oder an Schlechtes. Nach der Verurteilung zu 25 Jahren Zwangsarbeit lernen die Intellektuellen wie er und viele Tausende andere in Krasnoyarsk die “viehische Brutalität” kennen, die die Hoffnung auf das Überleben nimmt (123f.). Die Gefangenen erleben es nach der KGB-Haft als zweites, endgültiges Tor zur Hölle (124), schließlich als “Friedhof der Lebenden” (138). Die einzige Hoffnung beruht jedoch auf dem stetigen Machtwechsel: Wer heute für die Verbannung verantwortlich ist, wird morgen selbst verbannt (128). Die Demütigungen gehen indes weiter. Doch eine sticht hervor: Der Verlust seines Namens. Er interpretiert dies als Kainsmal der Haft,

die ihm jegliche Menschenwürde nahm (142). Dann geschieht ein Wunder: Stalin stirbt.

Dazwischen berichtet immer wieder seine Frau, deren Familie als Kulaken (Großbauern) diffamiert und auf die Krim verschleppt wurde. Hier verbinden sich Shukrulos eigene Erlebnisse mit denen vieler Uzbeken, die Hungersnöte und Enteignungen, die Sesshaftmachung und Vertreibung im Zuge von Stalins Kollektivierungspolitik durchlitten hatten. Shukrulos Erinnerungen werden dadurch und durch viele weitere Erzählungen – so die seiner Mithäftlinge – zu einer wichtigen historischen Quelle, die weit in die Zaren- und frühe Sowjetzeit zurückführt und somit mehr als nur eine usbekische Generation umfasst.

Welche Rolle nimmt Stalin in Shukrulos Erinnerungen ein? Als Gottheit verehrt, gebe es kein größeres Verbrechen, als sich gegen ihn zu wenden (69f.). Doch müsse zumindest Stalin der aufrichtige Herrscher sein, quasi die letzte Instanz (93), wenn schon sonst im Land die unteren Stellen machen, was sie wollen. Der Glaube, dass Stalin ein guter Führer sei, weicht bei Shukrullo jedoch der Gewissheit, dass er selbst auch für sein Schicksal verantwortlich ist. Sein Tod bringt zuerst Schweigen, doch dann “brach in allen verschärften Straflagern der politischen Häftlinge auf der Halbinsel Norilsk, wo ich war, zur gleichen Stunde ein Aufstand los. So als habe nur Stalin allen Fesseln angelegt gehabt (...).” (158) Bei Shukrullo wächst die Lust, wieder Dichter zu sein. Aber über was sollte er jetzt schreiben, nachdem er dies alles erlebt hatte? (162) Fünf Jahre nach seiner Inhaftierung kam er frei. 1954 war es, als er seine Lumpen zusammenpackte und sich auf den Weg nach Hause machte.

Doch, warum erinnert sich Shukrullo? Ingeborg Baldauf stellt dieses kurze Kapitel dem Buch voran: Wie ein Märchen müsse seine Erzählung auf die junge Generation wirken, doch Shukrullo sei aufgefordert worden, den jungen Menschen die blutige Historie zu berichten. Er hat Angst – kann er die Qual der Verleumdungen und Verhöhnung in der Erinnerung noch einmal durchleben? (12) Er kann es, obwohl Angst und Alpträume noch immer gegenwärtig sind (176). Dank Ingeborg Baldauf wird seine Geschichte nun einem westeuropäischen Leserkreis bekannt. Es ist dem Buch zu wünschen, dass sich die mühsamen und schmerzhaften Erinnerungsanstrengungen Shukrulos gelohnt haben, dass das Buch Zuspruch erhält und der (Spät-)Stalinismus nicht nur als Terror in den sowjetischen Zentren verstanden wird, sondern auch seine Auswirkungen auf die Peripherie vermehrt Wahrnehmung findet.

Ein zeitlicher Überblick maßgeblicher Ereignisse der Erzählung erleichtert es, dem Erinnerungsverlauf Shukrulos zu folgen. Leider wurde aber auf ein Namensregister verzichtet, das die Arbeit mit dem Buch erleichtert hätte. Den-

noch hat Ingeborg Baldauf mit der Übersetzung und Herausgabe dieses einzigartigen Erinnerungsbandes die Stalinismusforschung sowie die historischen Russland- und Zentralasienwissenschaften bereichert.

Jörn HAPPEL (Basel)

Hans T. BAKKER (ed.): *Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus: With Special Reference to the Skandapurāṇa. (Papers of the 12th World Sanskrit Conference, vol. 3.2)*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004. [12], 208 p.

In this collection of six conference contributions the Skandapurāṇa and the project of its critical edition (based on manuscripts which date back to the 9th century) serve as the exemplary case to illustrate the method of research (textual criticism) and its results (admittedly provisional for the ongoing project). The main title promises more, but it is the reader who will have to contextualize the work on the Skandapurāṇa within “the” Purāṇic text corpus. The individual contributions are well interconnected (cross references); bibliographical references are cumulated at the end of the volume.

Hans Bakker (p. 1–16) writes about “The structure of the Vārāṇasīmāhātmya in Skandapurāṇa 26–31”. He shows that these chapters form an integral whole, “reflecting the earliest stage of a process in which the Śaiva religion transformed what originally might have been mainly a commercial centre.” (p. 4) The sequence of the myths in the text is interpreted as applying to four levels of society (in descending order): 1) holy men, 2) merchants, 3) women (more particular prostitutes), 4) lower beings (cf. p. 8). By ascribing the text to the 6th century, Bakker implicitly dates this transformation, of Vārāṇasī no less than of the Śaiva religion.

Judith Törzsök analyzes three episodes (birth of Gaṇeśa; Śiva’s ashes – story of Maṅkanaka; Bhairava and Udakasevikā) with regard to how they illustrate redactional techniques and processes and what their reception by Dharmanibandha authors (Lakṣmīdhara above all) allows to conclude about the condition of the text at that time.

Kengo Harimoto aims “to provide an overview of what we have learned about the two recensions (A and R) of the original Skandapurāṇa” (p. 41). Based on missing passages a picture of the redaction history of the SP is sketched; Harimoto discusses in detail the versions that may have been used by Lakṣmīdhara

(12th cent.) and Caṇḍeśvara (14th cent.). It is a pity that the scribal mutation of *amv(b)ikā* to *revā* is not documented by an illustration. The inclusion of the lengthy appendix by Kengo Harimoto listing the colophons of adhyāyas documents well the meticulous attention to detail which characterizes the Skandapurāṇa project; whether the publication of the list at this stage can be useful to a larger public may, however, be doubted.

Peter Bisschop examines Śiva's Āyatanas of the different versions in a detailed comparison of ch. 167 where the Revākhaṇḍa and Ambikākhaṇḍa versions show significant additions. Cross-references, the mythological element and the discovery of the Vāyupurāṇa as a source are the criteria which help to describe and understand the redactional processes.

Yuko Yokochi analyzes two parallel passages in SP and the Āvant-yakhaṇḍa. It is the attention to detail on the philological level as well as on the level of contents which allows her to reconstruct the relations between the passages and to arrive at an amazingly exact idea about the redaction history.

Phyllis Granoff expands her interpretation of the formative stage of classical Śaivism “which only gradually adapted demon-killing myths to form its own mythology” (p. 111). The development goes hand in hand with (slow) acceptance of the avatāras in Viṣṇuism. Granoff tries to show “that the paradigm of a god appearing in order to eliminate evil beings along the lines of the *Bhagavadgītā* was adopted first in Vaiṣṇavism and only later in Śaivism.” (p. 112, fn. 4; cf. p. 130 on “clear evidence to efforts to create a Śaiva mythology that is parallel to Vaiṣṇava mythology.”). She does this by presenting and discussing the episodes of the Man-lion and of the Boar as told in the early SkP – a contribution which certainly presupposes the philological groundwork, yet opens up the dimensions of the history of religion(s) for which the redactional activity testifies in a less conceptual manner.

The panel to which the papers united in this volume were contributions was a panel of specialists who have been cooperating on or with the Skandapurāṇa project. Consequently, the publication also addresses a specialized public. In the light of the title one wonders why the chance to present the detailed results and examples of grass root philological work (deciphering mss, comparing versions, searching for sources or for quotations in later works, comparing parallel texts) is not realized with more of a didactic ambition. A passages like the following might illustrate this impression:

“There is one problem: the verses Ākh 1.9.20–24 are placed after Ākh 1.9.19, which is parallel to SP 7.36, whereas SP 7.26–35 is inserted before SP 7.36. So it appears that the redactor(s) of the Ākh not only altered SP 7.26–25

into Ākh 1.9.20–24, but also relocated these verses after SP 7.36. However, the opposite is also possible, that is to say, SP 7.26–25 may originally have been inserted after SP 7.36, in a version of the SP on which Passage A of the Ākh was based.” (p. 85)

There is no doubting the facts (which can be verified from the parallel texts (p. 98–109), and yet their cryptically concise presentation no less than their interpretation do not make for easy reading and do not easily lend themselves to illustrating and teaching “purāṇa research” to students and to a wider public. – As it stands, the book documents a stage in the SkP project and it runs the danger that this stage will soon have been left behind, the book thus becoming dated. Which, given the high quality of these contributions, is a pity.

Peter SCHREINER, Zürich

Shingoo EINOŌ and Jun TAKASHIMA (eds.): *From Material to Deity. Indian Rituals of Consecration = Japanese Studies on South Asia*, No. 4. New Delhi; Manohar Publishers, 2005. IX, 333 S. ISBN 81-7304-627-1. Preis 695 Rs.

Nicht die *dīkṣā*, sondern die Weihe von Götterbildern wird hier in mehreren Aufsätzen, die durchweg von höchstem Niveau sind, untersucht. Erst die Weihezeremonie macht, wie im *Preface* betont wird, das Material eines Bildes zu einer Gottheit.

In der Einführung erklärt Shingo EINOŌ, Professor am Institute of Oriental Culture der Universität Tokyo, die *pratiṣṭhā*, also die Inthronisation eines Götterbildes, für eines der wichtigsten Hindu-Rituale¹ und verweist u.a. auf BhāgPur XI, 27, 13. Das Studium der *pratiṣṭhā* fördert entscheidend die Kenntnis des postvedischen Rituals sowohl der tantristischen als auch der Nicht-Tantra-Schulen.

Im ersten Kapitel “The Formation of Hindu Ritual” untersucht EINOŌ Texte des Gṛhyapariśiṣṭa-Bereichs², speziell das Ṛgvidhāna, das Atharva-

1 Diese Hervorhebung war tatsächlich notwendig, ist doch der Begriff *pratiṣṭhā* nicht einmal im Index eines solchen Werkes wie *Der Hinduismus* von Helmuth VON GLASENAPP, München 1922 (Nachdruck Hildesheim 1978) enthalten.

2 Schon früher hatte sich EINOŌ grosse Verdienste um die Ritualforschung erworben. Erinnerung sei besonders an seine Monographie “Die Cāturmāsya oder die altindischen Tertialopfer, dargestellt nach den Vorschriften der Brāhmaṇas und der Śrautasūtras” = *Monumenta Serin-*

vedapariśiṣṭa das Sāmavidhāna-Brāhmaṇa, den Karmaṇapradīpa und das Āśvalāyana-Gr̥hyapariśiṣṭa. Dazu macht er, zum Teil auf Jan GONDA gestützt, chronologische Angaben, die trotz der generellen Unsicherheit der altindischen Chronologie im wesentlichen akzeptabel sind. Fast alle Gr̥hyapariśiṣṭa-Texte sind gegen Ende des 5. Jh. – und damit relativ spät – entstanden (S. 13). Meist ist die *pratiṣṭhā* zweigeteilt: in die vorbereitenden Riten (*adhivāsa*, *adhivāsana*) und in die eigentliche Errichtung. EINOO verfolgt zudem die Entwicklung der diversen auf dem *devayajana* installierten Hütten zum späteren *maṇḍapa* der Purāṇas. Hinsichtlich der *maṇḍalas* stellt E. fest, dass sie im Lauf der Zeit nicht bei der Kreisförmigkeit bleiben, sondern rechteckige, dreieckige und noch andere Formen annehmen (S. 25). Auch der Entwicklung von *sthaṇḍila* und *samidh* wird nachgegangen; so wurde aus der eigentlich “Brennholz”, “Feuerholz” bedeutenden *samidh* ein eigener Opfergegenstand (S. 43, 49).

Bei der *pratiṣṭhā* spielt die Beträufelung (*abhiṣeka*) des Götterbildes mit Wasser oder anderen Flüssigkeiten eine grosse Rolle. Daher widmet sich Yasuhiro TSUCHIYAMA, Associate Professor am Saitama Institute of Technology, im zweiten Kapitel dem Thema “Abhiṣeka in the Vedic and post-Vedic Rituals”. Der Ursprung des *abhiṣeka* liegt im Atharvaveda. Demzufolge untersucht TSUCHIYAMA die *abhiṣeka*-Mantras im AV, aber auch im Yajurveda, und zwar im Kontext sowohl mit dem *rājābhiṣeka* als auch mit dem *agnicayana*. Ferner prüft er die Behandlung des *abhiṣeka* in den Śrauta- und Gr̥hyasūtras, wobei er besonders auf *vivāha* und *samāvartana* eingeht. Zeitweilig geht er über das blosses sprinkling hinaus, indem er auch die Typen der *āsandī* behandelt (S. 84). Die Stellung des *abhiṣeka* im postvedischen Ritual untersucht TSUCHIYAMA hauptsächlich auf der Grundlage des AV-Pariśiṣṭa und des R̥gvidhāna.

Im dritten Kapitel – “Notes on the Installation Ceremonies described in the Gr̥hyapariśiṣṭas” – kommt wieder Shingo EINOO zu Wort. Hier schildert er ausführlich die Prozedur der Aufstellung des Götterbildes nach den jeweiligen Vorschriften einschliesslich der erforderlichen Mantras.

Jun TAKASHIMA, Professor am Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa der Tokyo University of Foreign Studies und einer der Herausgeber des vorliegenden Sammelbandes, befasst sich im vierten Kapitel mit der “Pratiṣṭhā in the Śaiva Āgamas”. Diese traten zuerst im 7. Jh. in Erscheinung; einige entstanden erst nach dem 12. Jh. TAKASHIMA behandelt das generelle Schema einer *pratiṣṭhā* vorwiegend nach dem Rauravāgama, weil dieses

dica, No. 18, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 1988.

chronologisch (10. Jh.) eine zentrale Stellung einnimmt. Zum Vergleich herangezogen werden aber auch die Aussagen des Mataṅga, Kiraṇa, Mṛgendra und Svāyambhuva sowie der Tantrāloka des Abhinavagupta.

Hiromichi HIKITA, Professor an der Aichi Gakuin University, geht im fünften Kapitel auf die “Consecration of Divine Images in a Temple” ein. Hierzu untersucht er die *pratiṣṭhā* anhand von neun Purāṇas und der Pāñcarātra-Literatur. Das Ritual wird dabei vorwiegend auf der Grundlage des Garuḍa-Purāṇa und der Sātvata-Samṁhitā beschrieben. Ein Exkurs ist dem Verhältnis von *pratiṣṭhā* und *utsarga* gewidmet, doch sind diese Begriffe nicht immer scharf zu trennen.

Masahide MORI, Associate Professor an der Kanazawa University, formiert mit seiner Untersuchung “The Installation Ceremony in Tantric Buddhism” das sechste Kapitel. Die dem 6. Jh. entstammende Bṛhatsamṁhitā lässt erkennen, dass es eine *pratiṣṭhā* auch bei den Buddhisten (*śākya*) gab. Bereits im 1. Jh. begannen Buddhisten, Buddhas bzw. Bodhisattvas abzubilden, wobei freilich offen bleibt, ob dies damals schon in ritualisierter Form geschah. Für das Ritual des Tantra-Buddhismus ist die zu Beginn des 12. Jh. von Abhayākaragupta verfasste Vajrāvalī die wichtigste Quelle (S. 200). MORI, ein Spezialkenner dieses Textes, den er kritisch ediert hat, weist hier nach, wieviele Elemente der Buddhismus bereits zur damaligen Zeit vom Hinduismus übernommen hat, so auch das Grundmodell der *pratiṣṭhā*, wengleich in modifizierter Form.

Kapitel 7 mit dem Thema “Liṅga Worship as Prescribed by the Śivapurāṇa” wurde wieder von Hiromichi HIKITA verfasst. In einer überaus informativen Einleitung äussert sich der Autor über die Genesis des Liṅga-Kultes. Dieser findet sich nicht nur bei den Śaivas, sondern auch bei Anhängern anderer Götter. HIKITA zeigt, dass es im Grunde eine Übereinstimmung des Liṅga-Kultes in der Purāṇa- und Tantra-Literatur gibt.

Alle Aufsätze des Sammelbandes zeichnen sich durch stilistische Klarheit und leserfreundliche Zusammenfassungen aus. Die Bibliographie geht dankenswerterweise bis ins 19. Jh. zurück. Die Auswertung der Primärquellen ist ausserordentlich gründlich.³ Auch über die Sekundärliteratur zeigen sich die Autoren gut informiert.⁴ Der sorgfältig gearbeitete Index der Sanskrit-Wörter

3 Bemerkt sei nur, dass man das Kauṣītaki-Brāhmaṇa nicht mehr nach Bruno LINDNER (Jena 1887) zitiert, sondern nach E.R. SREEKRISHNA SARMA = *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, hrsg. von W. VOIGT, Supplementband 9, 1, Wiesbaden 1968.

4 Das Verhältnis von Brāhmaṇas und Śrautasūtras wurde allerdings nicht nur von N. TSUJI untersucht.

bietet dem Leser eine weitere Hilfe. Der schwierige Druck wurde korrekt ausgeführt; die wenigen Druckfehler fallen nicht ins Gewicht.⁵

Bei dem vorgelegten Sammelband handelt es sich um eine in allen ihren Teilen ausgezeichnete Arbeit, die die Aufmerksamkeit der Indologen und Religionshistoriker auf ein lange Zeit vernachlässigtes Gebiet lenkt und einen wesentlichen Fortschritt in dessen Erforschung bedeutet. In einem einzigen Punkt äussert Rez. jedoch Bedenken. EINOŌ und TSUCHIYAMA meinen aufgrund des Wandels im Ritual: “[...] it is quite plausible to presume a clear discontinuity between the Vedic and the post-Vedic rituals” (S. 2). In mehreren Untersuchungen kam Rez. zu einem anderen Resultat.⁶ Es ist zu fragen, ob die Vorschriften zum Gebrauch der Mantras in der *pratiṣṭhā* wirklich nur “quasi-Vedic elements” (S. 4) sind. Der Gebrauch von RV X, 90; TS IV, 5, 1; SV I, 273 und anderer vedischer Texte beim *adhivāsa* (S. 162–163, 175 u.a.) deutet jedenfalls ebenso auf Kontinuität wie die im Śivapurāṇa beim *pārthiva liṅga* vorgeschriebenen Mantras aus der Vājasaneyi-Saṁhitā (vgl. Śiva-Pur. I, 21, 39). Auch das “Öffnen der Augen des Götterbildes” wird von der Rezitation vedischer Sprüche begleitet (S. 192) und hat, wie HIKITA feststellt, Vorläufer im *samāvartana* des Gṛhya-Rituals. Man kann sich also kaum der Schlussfolgerung entziehen, dass die geistesgeschichtliche Entwicklung Indiens eher additiv als substitutiv verlaufen ist. Diese Feststellung schränkt die Bedeutung des hier vorgelegten Sammelbandes jedoch nicht im geringsten ein. Alle beteiligten Fachkollegen haben eine philologisch wie religionswissenschaftlich gleichermassen vorzügliche Leistung vollbracht.

Klaus MYLIUS (Frankfurt am Main)

5 Bei einer Neuauflage sollten etwa die Seiten 195, 238, 296, 299 und 301 überprüft werden.

6 Vgl. etwa Klaus MYLIUS: “Viśvasṛj, Viśvasṛjaḥ and the Problem of Continuity in Indian Religious History”, in: *Amṛtadhārā. Professor R. N. DANDEKAR Felicitation Volume*, ed. by S.D. JOSHI (Delhi 1984):285–300. Neudruck mit leicht verändertem Titel in K. MYLIUS, *Das altindische Opfer*, Wichtrach 2000:395–411.

Paul Rakita GOLDIN: *The Culture of Sex in Ancient China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002. vii + 231 S., Bibliografie, Index. ISBN 0-8248-2405-9 (cloth), 0-8248-2482-2 (paperback).

The Culture of Sex in Ancient China besteht aus drei Aufsätzen, von denen die ersten beiden bereits anderswo veröffentlicht worden waren. Es handelt sich um 1. *Imagery of Copulation* (pp. 8–47),¹ 2. *Woman and Sex Roles* (pp. 48–74)² und 3. *Sex, Politics, and Ritualization in the Early Empire* (pp. 75–109), gefolgt von einem *Epilogue* (pp. 111–122) und sehr reichhaltigen *Notes* (pp. 123–192), samt einer üppigen *Bibliography* (pp. 193–223).³ Sehr erfreulich ist auch, dass Zitate längerer Übersetzungen zusammen mit dem chinesischen Text erscheinen. Es ist zu hoffen, dass dies vermehrt zum Standard wird.

Der Autor problematisiert zwar den Begriff der Geschichte der Sexualität (als Diskursrahmen) in einer Fussnote und verneint eine solche Schreiben zu wollen, wäre dies überhaupt möglich (p. 1 n. 1). Seinen eigenen Begriff der Sexualkultur (*culture of sex*), der einem an die *Xingwenhua* 性文化, 'Sexkultur', eines LIU Dalin gemahnt,⁴ bleibt demgegenüber vage und vereinigt scheinbar nach Belieben, was irgendwie mit "sex" zu tun hat: Sprachwelten, Geschlechterrollenverständnisse, Rechtsverhältnisse, Politik, etc.

In *Imagery of Copulation* nimmt Paul R. GOLDIN ein altes Thema auf, das WEN Yiduo bereits ab 1935 in Motivstudien vorbereitet hatte.⁵ Es geht um die Deutung der Sprache des *Buches der Lieder* (*Shi Jing* 詩經): Ist die Sprache der

1 Eine kürzere Version erschien als: GOLDIN Paul R., 1999, "Imagery of Copulation in Early Chinese Poetry", in: *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 21:35–66.

2 Eine frühere Version erschien als: GOLDIN Paul R., 2000, "The View of Women in Early Confucianism", in: LI Chenyang (ed.), 2000: *The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender*, Chicago: Open Court, pp. 133–161.

3 Ein Grossteil dieses Materials (allerdings nur mit Einträgen in westlichen Sprachen) hat der Autor kürzlich auch als Spezialbibliographie zugänglich gemacht, cf. GOLDIN Paul R., 2006, *Gender and Sexuality in Pre-Modern China: Bibliography of Materials in Western Languages*. June 9, 2006 (ca. 650 entries).

URL: < http://paulgoldin.com/db3/00258/paulgoldin.com/_download/GenderandSexualityBibliography.pdf >

4 LIU Dalin 劉達臨, 1993, *Zhongguo gudai xing wenhua* 中國古代性文化 – *The Sex Culture of Ancient China*, Yinchuan: Ningxia renmin.

5 Cf. WEN Yiduo 聞一多 [1899–1946], 1935, "Gao tang shen nü zhuan shuo zhi fenxi 高唐神女傳說之分析", in: *Qinghua Xuebao* 清華學報 (Beiping) 10:837–865. Nachdruck in *Wen Yiduo quanji* 聞一多全集, Band 1: *Shenhua yu shi* 神話與詩, 1948 [und öfters]: Shanghai: Kaiming, pp. 81–116.

Liebe darin eine Anwendung von blumiger Metaphorik, um politische Zusammenhänge, um Machenschaften im zwischenstaatlichen Verkehr auszudrücken oder ist sie wörtlicher zu nehmen, als “Bildnerei der Kopulation”, als Ausdruck einer “Sexual-Kultur”?

Während WEN Yiduo im Duktus gegen die Prüderie seiner Zeit anrennen will, kann GOLDIN gelassener zu Werke gehen, die “straightforward language” dieser “pleasures and emotions associated with carnal love” (p. 8) zu sondieren. Worum geht es? “Fische” sind Frauen, sie zu “fangen” meint, sie zu legen, “netzt also der Pelikan auf der Brücke seinen Schnabel nicht” kommt die Sache nicht zu einem sexuell befriedigenden Ergebnis, Mann oder Frau “bleiben hungrig”, sie können nicht “essen”, schon gar nicht die diversen Sorten “Fisch”. “Cleverer Jungs” lassen ihre Mädchen nicht nur “hungern”, bald sind letztere auch “unfähig zu essen”; Liebesleidlauf, so scheint es.

Nun klären traditionelle Kommentare einem aber darüber auf, dass die Ode “Cleverer Jungs” die Indifferenz kritisiere⁶, mehr noch die alte Auslegung von MAO weiss, dass der persönliche Name des Herzogs Zhao von Zheng (der 700 v.u.Z. regiert haben soll) eben “Indifferent” war.

GOLDIN fragt rhetorisch: “How could even an ancient reader possibly be expected to recognize such an allusion? Moreover, whose ‘indifference’ is being criticized? One might have assumed that the poem intends to chastise the crafty youth for being indifferent to the poor girl’s plight. However, the analogy suggested by the Mao commentary implies that Lord Zhao⁷ is represented by the jilted girl and consequently that he brought his own fate by allowing a mere minister to anoint feudal lords. But saying that Lord Zhao is culpable for his own indifference is analogous to blaming the girl for her own sorrow – and there is no indication in the poem that she is at fault. These problems are not tractable. The orthodox commentaries do not work out all the ramifications of this peculiar reading, which is, in any case, presented too sketchily to be fully understandable.” (p. 10)

Selbstredend kam von WEN Yiduo eine Kritik der Alten, die angeblich die sexuellen Konnotationen hätten wegdiskutieren wollen. Nur, das Sprachspiel erlaubt sehr wohl, dass eine Deutungsgemeinschaft abhebt und gerade die Sprache von Liebe und Freundschaft umbricht ins Politische. Dazu ist es gerade not-

6 狡童刺忽也. Wörtlich: “[Die Ode] Cleverer Jungs sticht (= kritisiert, zielt ab auf) das Nonchalante [allgemein gesprochen] ” oder “den Nonchalanten [= Zhao von Zheng].” Oder: “Cleverer Junge zu sein heisst den/die Unbekümmerten zu stechen (= zu penetrieren).”

7 GOLDINS Wade-Giles-Transkription hier und im folgenden geändert zu Pinyin.

wendig das Offensichtliche, die *imagery of copulation*, zu nutzen, um mit den Mitteln der Geschlechtscamouflage, der Umstellung des Referenzrahmens und vielfältiger Allusion einiges überhaupt aussprechen zu können, was in einer höfischen Gesellschaft vielleicht nicht direkt sagbar gewesen wäre, und was wohl, auf lange Sicht, auch eine zu plumpe Art der Aussageform geboten hätte, um als überlieferungswürdig zu gelten.

In seinem Buch *The Friend* (Chicago: University of Chicago Press, 2003) schärft Alan BRAY auf hellsichtige, sprachlich wunderschöne Weise den Möglichkeitssinn für die Sprach- und Beziehungsverhältnisse höfischer Gesellschaften am Beispiel Englands vom Jahr 1000 bis 1800 u.Z.

Wenn der König mit seinem Freund (einem Klienten), „das Bett teilt“, ist dies eine nahezu öffentliche Demonstration seiner „Liebe“ (und nicht notwendig mit gleichgeschlechtlichen Akten konnotiert, denn diese gälten als „Sodomie“) und damit seiner Gunst, eine Versicherung wechselseitiger Allianz. Wenn sich Edelleute in privaten Briefen als „Geliebte“ ansprechen, so machen sie einen Gebrauch von der Freundschaft, die Geld wert ist. Geschworene Brüder heiraten in einem eigens dafür geschaffenen kirchlichen Ritual, das der Heirat ähnelt.

Das englische Beispiel zeigt, dass Leser durchaus und leichterdinge fähig sind, vom wortwörtlichen abzdrehen in komplexe Codes, worin jedes Wort über Nebenbedeutungen und rare Konnotationen aufzuschlüsseln ist. Die öffentliche Demonstration der Gunsterweisung und deren Entgegennahme, das Wahren der Contenance, die höfischen Gesten der Küsse, das Gewähren von Nähe usf. erschaffen und nutzen ein kunstvolles Gewirke der Anspielungen, die bevorzugt Elemente aus der Sprache der Liebe, des Begehrens und der Affektion einsetzen. Jedes Wörtlichnehmen bewirkte eine Irritation, den Bruch der Übereinkunft zur Verständigung auf genau diese Weise.

Angenommen die *Shi Jing*-Oden wären in einem ähnlichen allusiven Kontext verwendet worden und die traditionellen Deutungen wären Hinweise auf den Code, gewissermassen Beispiele für deren zweckmässige Anwendung auf die vielfältigen Situationen des höfischen und zwischenstaatlichen Lebens: Würden da GOLDINS oben zitierte Fragen nicht plötzlich bedeutungslos?

Das zweite Kapitel, *Woman and Sex Roles*, sollte vielleicht umbenannt werden in *Einige abfällige und einige aufwertende Bemerkungen von Männern über hochgestellte Frauen, so wie sie in konfuzianisch beeinflussten Schriften auftauchen, mit apologetischen Kommentaren des Autors*. Es beschäftigt sich nicht mehr vorrangig mit dem Geschlechtsleben (*sex*), sondern mit der Frage der Geschlechtsrolle der Frau (*gender*). Dabei gerät einzig und allein die Frauenrolle als „problematisch“ in den Blick und gewisse simple Zuordnungen rezenter

Interpretinnen und Interpreten, etwa Gleichungen wie “der Konfuzianismus ist frauenverachtend”, werden abzuwehren versucht.

Der Rezensent beunruhigt sich darüber, warum gerade dies zur Sprache kommt und anderes unterbelichtet bleibt. Die hierarchische Ordnung als solche könnte sich leicht als das strukturell wichtigere Problem erweisen. Ist nicht die männliche Geschlechtsrolle mindestens so problematisch wie die weibliche?

Der Autor ist der Ansicht, dass das “konfuzianische Projekt” (a) von der moralischen, nicht aber von der sozialen Gleichheit der Frau ausgehe, (b) der Vorwurf des Sexismus auch deswegen nur auf spätere, frühkaiserzeitliche Manifestationen des Konfuzianismus zutrefte, (c) oft vereinfachende Vergleiche zum *Lao Zi* gemacht würden. Ferner stellt er (d) eine gewisse Unterdeterminiertheit bei der Durchführung der Geschlechtertrennung fest, was er anhand der Dichotomie von “ausen/auswärtsgewandt” (Männerdomäne) und “innen/einwärtsgewandt” (Frauendomäne) exemplifiziert.⁸

Von Passage zu Passage springend nimmt der Autor kleinere und grössere Zeitsprünge in Kauf und erschafft sich damit ein virtuelles Kontinuum, das gewissermassen in der Luft hängt und den verschiedenen Verhältnissen in den sich wandelnden sinitischen Gesellschaften nicht gerecht werden kann.

Behandelt er zunächst den Frauentausch – *yi nü* 易女 – unter Elitemännern, behauptet er schon kurz darauf, “[...] the difficulty of this view [gemeint ist die Rede über die tugendhafte Frau] is that it does not conceive of any form of morally acceptable sexual activity other than for the purpose of producing offspring. All nonprocreative sex is corrupting and enervating. [...] But the sexual pleasures of sexual love [*sic*], [...], are continually feared rather than explored.” (pp. 59–60, 64)

Es geht in den vom Autor diskutierten Stellen nicht darum, dass bestimmte sexuelle Akte *per se* “corrupting and enervating” wären, sondern sie sind der Gesundheit eines Mannes nur dann abträglich, wenn dieser kein Mass hält, weil er dabei, so glaubt man, lebenswichtige Säfte verliere. Dies ist auch dann der Fall, wenn er zum Zwecke der Fortpflanzung ejakuliert. Die Denunzierung bestimmter Akte oder die Diskussion der Gesundheit der Frau ist in keinem der vom Autor aufgeführten Texte auszumachen.

8 Siehe ergänzend dazu die interessante Motivstudie des Autors von der Frau am Toreingang, der Grenze zwischen Innen und Aussen: GOLDIN Paul R., 2001, “The Motif of the Woman in the Doorway and Related Imagery in Traditional Chinese Funerary Art”, in: *Journal of the American Oriental Society* 121.4:539–548.

Abgesehen davon, dass aus bestimmten Perioden gar keine Zeugnisse auf uns gekommen sind, die diese Ansichten, die eher an das 19. Jahrhundert in Europa erinnern, bestätigen oder widerlegen könnten, findet sich doch mit den sexualtechnischen Texten aus Mawangdui gegen Ende des 3. Jahrhunderts v.u.Z. ein ausgearbeitetes sexuelles Szenario, das vom Mann ausdrücklich die Ejakulationsvermeidung verlangt und das keineswegs auf die Fortpflanzung ausgerichtet ist.

Die weibliche Anziehungskraft oder Tüchtigkeit – *nü de* 女德 – essentialisiert der Autor anhand der folgenden Beschreibung zu einem “limitless sexual desire” der Frau (pp. 61–62).

Ein Minister rät König Xiang von Zhou (Regierungszeit 651–619 v.u.Z.) ab, sich mit einer Frau aus dem Volk der ihm militärische Hilfeleistung bietenden, nicht-sinitischen Di 狄 zu vermählen: “The Di are covetous and greedy, yet Your Majesty begins [to appease them]. Female *de* is without limit; the complaints of women are without end. The Di will surely become a vexation.”

Die abschlägige ministerielle Auskunft über die Notwendigkeit einer Allianzheirat bringt GOLDIN aus dem Konzept, er hält dem Text entgegen: “This speech is not a shining example of ancient Chinese rhetoric.” Und fragt sich mit schneller werdendem Atem: “[...] the final plank in his argument is the least effective of all. What is the relevance of his conviction that women’s desires are limitless and their complaints ceaseless? Does Fu Chen mean to suggest that the king should not marry at all for that reason? Fu Chen’s use of this theme may belie the fact that he has not even convinced himself; for if he truly believes that all women are nothing more than vexatious containers of unbridled sexual energy, he should have reconciled himself long ago to the necessary evil of marrying women for the sake of procreation. There is no forensic reason to bring up the issue now; he could just as well complain about any other disappointing but immutable fact of life. Perhaps he means to suggest that Di woman are even more licentious than normal woman, but he does not make the point explicitly.” (p. 61)

Vielleicht ist das Ganze viel einfacher: Die Di-Frau steht hier für ihr Volk, das aus der Perspektive der Zhou in einem Untertanenverhältnis steht zu ihnen selbst, so wie die Frau von den Zhou hierarchisch dem Mann untergeordnet wird. Der Minister erklärt seinem König nicht, wie dieser sein Privatleben gestalten soll, das würde er nie wagen, noch spielt er sich als Arzt auf, der über gefährliche Weiber doziert.

Die Masslosigkeit der weiblichen Anziehungskraft oder Potenz steht keineswegs für ein irgend geartetes essentialisiertes weibliches Geschlecht (das ist

im Rahmen der Philosophie der Zeit wohl auch nicht zu erwarten), sondern gibt bloss das sprachliche Bild ab für die Forderungen, die nach Ansicht des Ministers in einem stets prekären Beziehungsgleichgewicht der Heiratsallianzen unweigerlich entstehen, den Druck von unten, so dass sich schliesslich “die Di unweigerlich zu einem Unheil machen” (狄必爲患) würden. Die Heirat bedeutete folglich, sich Schwierigkeiten und Verpflichtungen ins Haus zu holen, die über das hinaus gingen, was den Di bereits für ihre Verdienste von den Zhou vergolten worden war.

So wie in der traditionellen Interpretation der Oden zuweilen die unerfüllte Liebesehnsucht einer Frau für die Position eines Mannes stand, der seinem Oberhaupt gegenüber Verpflichtungen hat, aber sein Ziel nicht erreicht, meint auch hier das Geschlecht Frau diese nicht im Wortsinne, sondern wird benutzt, um einen Sachverhalt des *power play* zu beschreiben.

Die gegebene Hierarchie weist Frauen, Untertanen und dem Volk der Di ein und dieselbe Position zu, die Sprache bedient sich dieser Elemente als wären sie ein und dasselbe. Genau das ist der *forensic reason* weswegen der Minister die Frauen ins Spiel bringt.

Die vielen Fragen, die sich GOLDIN stellt, leuchten dagegen erstens bloss narkotisierte Aspekte der Anspielungen aus (das Nicht-Mehr-Gemeinte) und zweitens solche, die nicht Teil davon gewesen sein dürften, da sie zu kulturfremd sind. Dabei soll die Negativität der Aussagen den *point* des Ministers unterstützen, er will ja den König überzeugen; was er selbst von den Frauen der Di hält, wissen wir nicht. Es ist nicht zulässig, eine solche Miniatur zu einer Beschreibung konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse aufzublähen; sie ist nicht ohne weiteres zu verallgemeinern, da sie bloss eine besondere Situation veranschaulichen will.

Sex, Politics, and Ritualization in the Early Empire beleuchtet ausgehend vom Fall des SIMA Qian, der die Kastrationsstrafe erlitt, auf spekulative Art Fragen der Rechtssprechung, insbesondere aber die politische Kontrolle, die vom Kaiserhaus ausging, um die schmutzige Wäsche seiner eigenen Mitglieder zu waschen. Sexuelle Übertretungen, wie insbesondere das ‘die Mutter zur Konkubine machen’ – *qie mu* 妾母, eigneten sich vorzüglich, um jemanden aus einer Position und oft zur Selbsttötung zu drängen, unabhängig davon, ob sie sich verifizieren liessen. GOLDIN nimmt an, dass diese Machenschaften seit der Reichseinigung der Qin, aber auch im Reich der Han, in zunehmendem Masse über “sexual crimes” legiferiert worden seien, unter dem Stichwort der ‘Einheit’ des Imperiums. Das zur Rechtslage vorgebrachte knappe Datenmaterial lässt sich aber nicht schlüssig deuten.

Auf bloss zwölf Seiten soll zum Ausklang im *Epilogue: Privacy and other revolutionary notions at the end of the Han* ein Abriss der wichtigen Neuerungen gegeben werden. Die als Malaise wahrgenommen Zeitläufte hätten dazu geführt, dass manche Verbesserungsvorschläge machten und Kritik aufkam, insbesondere Klagen über den Zerfall der sexuellen Sitten. Die alten Riten seien in Frage gestellt und für leere Form erklärt worden; habliche Familien hätten sich nicht weiter nach dem Imperium geseht, sondern lokale Herrschaft angestrebt. "Gone are the days when the emperor in his palace can dictate universal norms, and those hidebound conventionalists who expound the shopworn ideologies of Han times are merely trespassing in other people's personal space." (p. 117) Später seien bei einigen Aristokraten Bejahungen der persönlichen Freiheit wie freie Liebe, Nacktgehen, Drogengebrauch dazugekommen. Der religiöse Daoismus der Himmelsmeister seinerseits hätte mit einem sexuellen Initiationsritus, *rite de passage* – *guo du* 過度, eine weitere Alternative zur "bankrotten Ideologie der Han" geliefert.

Rudolf PFISTER

O. VON HINÜBER: *Indiens Weg in die Moderne: Geschichte und Kultur im 19. und 20. Jahrhundert. (Geisteskultur Indiens. Texte und Studien, Bd. 6)*. Aachen: Shaker Verlag, 2005. ISBN 3-8322-3647-3. 266 S., Abb.

Dieser knappe Überblick (wie der Autor sein Werk in der Vorbemerkung nennt) beansprucht nicht, "neue oder gar originelle Forschungsergebnisse" vorzulegen, sondern will sich von anderen Einführungen dadurch unterscheiden, dass er aus der Sicht eines Indologen geschrieben ist und also neben den politischen Ereignissen der kulturellen Entwicklung Aufmerksamkeit schenkt. Das Buch ist aus einer Vorlesung hervorgegangen und beruft sich auf die "New Cambridge History of India" (NCHI) als seinen Hintergrund und seine Grundlage. Die Vermittlung von Tatsachen wird jedoch unter einem anderen Blickwinkel angegangen, insofern der Wandel verdeutlicht werden soll, den das Land und seine Bewohner "selbst gestaltet oder als von außen an sie herangetragen, erlebt haben." (S. 11)

Wenn dieses Unterfangen als gelungen bezeichnet werden darf, dann ist dies leider wohl nicht der Indologie an sich zuzuschreiben, sondern einem Engagement für den Brückenschlag zwischen der Beschäftigung mit einem "klassischen" und einem modernen Indien, das den Autor auszeichnet und für das nur

wenige Indologen oder Indologinnen ein Lehrbuch verfassen würden. Die Interessenlage des Autors ist geprägt durch eindrucksvolle Belesenheit. Durch Auswahl und Akzentuierungen werden deutliche und durchaus persönlich gefärbte Gewichte gesetzt. Die Gliederung in vier Kapitel folgt (nach einer landeskundlichen Einführung) der Chronologie in Jahrhunderten, wobei dem 20. Jahrhundert mehr als die Hälfte des Buches gewidmet ist. Die perspektivischen Akzentuierungen (des Indologen) dominieren allerdings keineswegs. Eine ausdrückliche, vergleichende Auseinandersetzung mit NCHI ist nicht einmal den bibliographischen Hinweisen zu entnehmen. Prägend für die Darstellungsweise ist das atmosphärisch allgegenwärtige Kriterium von Exaktheit, von philologischer Grundlegung (Worterläuterungen!), von Information als perspektivisch doch ohne Aufweichung durch Ismus-Debatten (kein Eintreten auf (Post-)Modernismus, (Post-)Kolonialismus, Orientalismus, o.ä.). Manche mögen dies als Manko empfinden, man sollte es jedoch eher als die praktizierte Alternative eines Wissenschaftsstils begrüßen, der Indologie zu einer Grundlagenwissenschaft macht – einer Grundlage, ohne die auch die Ismus-Debatten nicht auskommen. “Weniger Wichtiges” (aber de facto oft das Besondere, Skurille, Unterhaltsame, Ausgefallene) wird in Kleindruck gesetzt, ebenso wie die Literaturhinweise (die sich keineswegs auf die NCHI beschränken und vielfach mit kommentierenden und wertenden Beobachtungen gewürzt sind). Dadurch werden dem in grossen Zügen gezeichneten Bild der politischen Entwicklung dieser zwei Jahrhunderte immer wieder kleine Farbtupfer aufgesetzt, Anmerkungen zu persönlichen Eigenarten, unterhaltsame Anekdoten, Worterklärungen, u.ä., die dem Leser bewusst machen, dass *Geschichtsschreibung* dieser Art zwar den hohen Abstraktionsgrad einer rückblickenden Vogelperspektive verlangt, dass die Geschichte selber jedoch in der Summe zahlloser Einzelschicksale und Ereignisse verwurzelt bleibt, die das wertende Urteil des Historikers provozieren, sich ihm zugleich letztlich entziehen oder es zumindest relativieren.

Trotzdem klingt “Weg in die Moderne” ein wenig nach programmatischer Aussenperspektive, als hätte es eine Alternative gegeben und als sei ein geschichtlicher Überblick nicht nur faktischer Bericht, sondern Bewertung. Die Ereignisse der besprochenen zwei Jahrhunderte belegen, dass die Geschichte Indiens – egal wo man die Zäsur legt – nie abgeschlossen ist. Wann oder was sollte die Moderne sein, zu der Indiens Weg geführt hat und wo es demnach angekommen sein müsste? Der Text des Buches problematisiert den Titel nicht – ausser vielleicht im letzten Absatz: “indische Moderne” als das, was auf Unabhängigkeit und Verwestlichung und Modernität folgt? Und die Betonung liegt auf “indisch”! Gerade deshalb ist dies ein so empfehlenswertes Lehrbuch nicht

nur für angehende Indologinnen und Indologen. Beneidenswert, wer in den Genuss solcher Vorlesungen kommen durfte!

Peter SCHREINER, Zürich

Alexandre PAPAS: *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan. Etude sur les Khwajas Naqshbandis du Turkestan Oriental (Monde Caucasien et Tatar – Asie Centrale et Haute Asie. Dirigé par Th. Zarcone, vol. II)*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 2005. III, 291 Seiten. 22 Abb. 3 Karten. ISBN 2-7200-1150-9.

Zur sozialen und politischen Geschichte sufischer (islamisch-mystischer) Bruderschaften in Geschichte und Gegenwart sind seit den 1990 Jahren zahlreiche Untersuchungen erschienen. Vorliegende Studie widmet sich einem Fallbeispiel, das historisch zwar nicht völlig beispiellos ist, aber doch Seltenheitswert hat: dem sog. *īšānat* im ostturkestanischen Tarim-Becken, wo im späten 16. Jahrhundert *ḥwāğagān* (pl. von pers. *ḥwāğā*, Herr, Lehrer) der Naqšbandiyya-Bruderschaft die Macht ergriffen und an die Spitze des Staates traten. Primärquellen des Verf.s sind lokale Chroniken sowie v.a. das Corpus einschlägiger Hagiographien der verschiedenen Zweige dieser Sufis. Auf die Handschriftensammlungen zahlreicher Bibliotheken zwischen Taškent und Oxford, Paris und Sankt Petersburg verstreut, werden manche von ihnen hier zum ersten Mal wirklich ausgewertet und in einen Zusammenhang gestellt. Ihre Präsentation sowie zwei knappe Forschungsberichte zur Geschichte Turkestans und der Naqšbandiyya in Zentralasien bilden die Einleitung anzuzeigender Schrift.

Gewiss war die historische Sonderentwicklung nicht zuletzt ein Resultat der speziellen politischen und religiösen Topographie, weshalb man Papas Buch *auch* als Geschichte Ostturkestans (Süddeil des heutigen Sinkiang, früher meist als Kaschgarien bezeichnet) vom 16. bis 19. Jahrhundert lesen kann: Zwischen den Gebirgen T'ien-schan im Norden und Westen sowie des Kun-Lun im Süden und den Wüsten Taklamakan und Lop im Osten, waren die Türkenstämme des Tarim-Beckens, eines wichtigen Abschnitts der Seidenstrasse, den Begehrlichkeiten gleich dreier mächtiger Nachbarn ausgesetzt, der Reiche von Mongolen, Chinesen und Tibeter. Unter diesen Umständen wurde die Religion zum distinktiven wie identitätsstiftenden Merkmal, denn im Unterschied zu jenen buddhistischen Völkern (einzig die Mongolen waren teilweise pagan) legitimierte sich die

tschagataidische Lokaldynastie als Speerspitze, Verbreiterin und Schützerin des Islam. Neben der Gründung von Medresen und Moscheen oder Kriegszügen, die als *ġazawāt* (hier synonym für *ġihād* gebraucht) deklariert wurden, äusserte sich dies in der Patronage sufischer Gruppen und Scheiche. Als im Jahre 1580 Iṣāq Ḥwāḡa, ein Sohn und Nachfolger des transoxanischen Scheichs Maḥdūm-i A‘zam (seinerseits ein Enkelschüler des berühmten Aḥrār) in Yārkaṇd erschien, traf er deshalb auf zahlreiche andere Sufigruppen. Es gelang ihm und seinen Nachfahren jedoch bald, eine herausgehobene Stellung und politischen Einfluss zu gewinnen. Damit sind wir bei Papas eigentlichem Thema, der geistes- bzw. mystikgeschichtlichen Dimension der Vorgänge in Ostturkestan. Im ersten Teil seiner Schrift zeichnet er nach, wie die *ḥwāḡagān* über intensive Missionstätigkeit, ein Netz lokaler *ḥānaqāhs* (Konvente), ordensspezifische Rituale, v.a. aber durch eine straff auf das Oberhaupt zentrierte Organisation ihrer Bruderschaft und den Kult um ein zentrales Heiligengrab (*mazār*, dort setzte man Iṣāq Ḥwāḡa, seine Nachfolger und prominente Anhänger bei) zu einem gesellschaftlichen Faktor wurden. Weltliche Macht, so des Verf.s These, wuchs den *ḥwāḡagān* durch ihre Funktion eines “khān-directing-shaykh” zu. Dieses, auch aus anderen Regionen bekannte Modell besteht darin, dass der Ordenschef, gleichsam in der Art eines jesuitischen Beichtvaters, den politischen Machthaber, der sein Schüler ist (oder als solcher gilt) “fernsteuert”.

Konkurrenz erwuchs den Iṣāqī-Scheichen mit der Zeit durch einen rivalisierenden Ordenszweig, der sich über einen anderen Sohn ebenfalls von Scheich Maḥdūm herleitete und ab ca. 1620 in Kāšġar, dem zweiten Zentrum des Tarim-Beckens, ansässig war. In einer Periode politischer Wirren gelang es den Iṣāqīs 1670 schliesslich, den Chan zur Vertreibung der Rivalen unter ihrem damaligen Oberhaupt Āfāq Ḥwāḡa zu bewegen. Im zweiten Teil seiner Schrift zeichnet der Verf. das zehnjährige Exil nach, während dessen Āfāq Ḥwāḡa auf ständiger Wanderschaft zwischen Indien, Tibet und China missionierte und politische Kontakte knüpfte, um sein *comeback* vorzubereiten. Papas gelingt es, die teils recht dunkle Geschichte jener Epoche aufzuhellen, bzw. eindeutig legendäre Berichte der Quellen in einem konzeptuellen Sinne zu deuten.

Der zentrale dritte Abschnitt setzt mit dem Jahr 1680 ein, in dem es Āfāq Ḥwāḡa gelang, im Gefolge dzungarischer Heere in Yārkaṇd einzuziehen und als Vasall des Dzungarenfürsten Ġaldan an die Spitze des Staates zu treten. Ausführlich analysiert der Verf. das von Āfāq Ḥwāḡa begründete System des *iṣā-nats*¹ als einer “theologisch-politischen Utopie”. Er diskutiert Aspekte wie die

1 Die Bezeichnung ist abgeleitet von pers. *iṣān*, “ihr”, einem Ehrentitel sufischer Meister.

vierfache Legitimierung des *īšān* als religiöser und sufischer Autorität, “inkarniertem Heiligen”, Prophetenabkömmling und Mitglied des Hauses von Dschingis Chan² und beschreibt ausführlich die politischen und religiösen Institutionen des *īšānats*. Im Zentrum der Untersuchung steht hier die Rolle der Naqšbandiyya, deren Strukturen und Praktiken Āfāq Ḥwāḡa in einem Masse in seinen Staat integrierte, dass es, mit den Worten des Verf.s, zur Politisierung der Mystik und zur Mystizierung der Politik kam. Dies liess das System an gewisse Grenzen stossen.

Papas verschweigt nicht, dass der Staat des Āfāq Ḥwāḡa in vielem an seinen Vorgänger, das Tschagataiden-Chanat anknüpfte. Gerade hier wirkt sich jedoch die in der ganzen Schrift zu beobachtende Eigenart des Verf.s, wichtige Ereignisstränge und Vorgänge nicht immer chronologisch, sondern unter sachlichen Gesichtspunkten und daher nur portionsweise darzustellen, äusserst negativ aus. So erfährt man erst ganz am Ende des dritten Buchteils, dass Āfāq Ḥwāḡa die Institution des Chanats gar nicht beseitigte, sondern einen Marionettenfürsten beibehielt (der kurz vor dem Tod seines Meisters ebenso prompt wie erfolglos revoltierte). Die wirklich fesselnd geschriebene Analyse der staatlichen Konzeption des *īšānats* gerät so nachträglich in ein schiefes Licht, weil eine grundlegende Prämisse nicht mehr stimmt. Bemängeln liesse sich auch, dass der Verf. relativ wenig über soziale Hintergründe und die Vorgänge an der Basis zu berichten weiss. Nur ansatzweise gestreift wird z.B., welche Rolle die Bevölkerung, d.h. die potentielle bzw. reale Ordens Klientel, beim mehrmaligen Machtwechsel der konkurrierenden *ḥwāḡagān*-Gruppierungen spielte. Solche Kritik vorwegnehmend meint Marc Gaborieau in seinem Vorwort zwar, dass die von Papas benutzten hagiographischen Quellen eben nicht liefern könnten, was sie nicht enthielten. Doch hat Jürgen Paul in seiner grundlegenden Monographie zur zentralasiatischen Naqšbandiyya im 15. Jahrhundert bereits 1991 gezeigt, dass sich Hagiographien sehr wohl zur Rekonstruktion sozialer Sachverhalte heranziehen lassen, wenn man die richtigen Fragen stellt.³ Immerhin widerlegt Papas die verbreitete Vorstellung, Išāqīs und Āfāqīs hätten einfach nur zwei rivalisierende Stämme, die Qarātāḡliq und Āqtāḡliq, repräsentiert.

Der vierte und letzte Teil des Buches schildert schliesslich das Schicksal und die konzeptionellen Entwicklungen des Staates von Āfāq Ḥwāḡa nach dem

2 Letzteres allerdings nur über die Ehe mit einer Tschagatai-Prinzessin.

3 Jürgen PAUL: *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*. Berlin 1991. Zu seiner Methode, gerade auch Hagiographien auf Aussagen zum sozialen und wirtschaftlichen Bereich hin zu untersuchen, siehe S. 13ff.

Tod seines Schöpfers – über die zweite Vertreibung der Āfāqīs und die vorübergehende Restauration der Iṣāqīs, bis zur Eroberung des *īṣānats* durch den chinesischen Qing-Kaiser 1759 – und gibt eine Übersicht zur weiteren Geschichte der ostturkestanischen *ḥwāḡagān* bis an die Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts. Das Schlusswort wertet die Entwicklung im Tarim-Becken vor dem Hintergrund gegenwärtiger Diskussionen um “General orthodox revival” oder “islamische Aufklärung”. Was zunächst als trendhascherisches Anhängsel erscheinen mag, ist tatsächlich der gelungene Versuch, die bisher beachtete Perspektive der “micro-histoire” zu verlassen und das Fallbeispiel der *ḥwāḡagān* vor der Folie der “macro-histoire” zu deuten. Papas verfißt dabei recht schlüssig die These, dass Erscheinungen wie das *īṣānat* im Grunde nicht vergleichbar und auch nicht aus zeittypischen “innerislamischen” Strömungen erklärbar seien, sondern als Produkt singulärer historischer Umstände verstanden werden sollten.⁴

Sehr hilfreich ist der ausführliche Anhang mit chronologischer Tabelle, mehreren Karten, Indices und genealogischen Tafeln (bei letzteren vermisst man allerdings die Lebensdaten und nicht alle Personennamen erscheinen in derselben Form wie im Buchtext). Innerhalb der Bibliographie ist v.a. die Aufteilung der Sekundärliteratur in “uigurische”, “russische” und “andere Werke” wenig benutzerfreundlich.

Gerade durch den Charakter der detaillierten Fallstudie kann Papas Werk manchen Baustein zum Verständnis von politischer Bedeutung und Funktionsweise sufischer Gruppierungen beitragen. Die angesprochenen Unstimmigkeiten der an sich sehr stringenten Darstellung sind daher um so bedauerlicher.

Clemens P. SIDORKO

4 Erwägenswert wäre m.E., ob bei der Ausgestaltung des *īṣānats* Einflüsse und Vorbilder der buddhistischen Nachbarn bezüglich des Verhältnisses weltlicher und spiritueller Potenzen gewirkt haben könnten; man denke etwa an die *Yönchö*-Beziehungen in der Staatlichkeit Tibets (immerhin soll es der Dalai-Lama gewesen sein, der Āfāq Ḥwāḡa zum Dzungaren-Chan Ġaldan schickte). Allerdings ist dies nicht das Thema von Papas.

Andrea-Mercedes RIEGEL: *Das Streben nach dem Sohn. Fruchtbarkeit und Empfängnis in den medizinischen Texten Chinas von der Hanzeit bis zur Mingzeit*. München: Herbert Utz Verlag, 1999. (Zugleich: Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität München¹, 1999.) ISBN 3-89675-691-5. 380 pp. € 59.00.

Die Autorin behandelt Theorien über Fruchtbarkeit und Empfängnis im alten China vom 2. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung bis hinauf zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Sie tut dies in vier Kapiteln: *Einleitung* (pp. 5–51), *Fruchtbarkeit und Empfängnis in den medizinischen Texten bis zur Mingzeit* (pp. 52–261), *Fruchtbarkeit und Empfängnis in der medizinischen Literatur der Mingzeit* (pp. 262–283) und *Zusammenfassung der Ergebnisse* (pp. 284–291). Darauf folgt eine Bibliographie (pp. 292–322), sowie die drei Anhänge *Apparat* (pp. 323–353, zu weiteren eingesehenen Werken, zum Teil in auszugsweiser Übersetzung), *Zeichenglossar* (pp. 354–365) und *Drogenglossar* (pp. 366–380).²

Das Hauptaugenmerk der Arbeit ist auf die Darstellung der Entwicklung der Theorie-Diskussion über Empfängnis und Nachkommenschaft gerichtet. Nach einem kurzen Überblick über den Forschungsstand,³ die Grundlage des *Yi Jing* (*Buch der Wandlungen*) für die Medizin, sowie einem kurzen Abriss der chinesischen Medizingeschichte, soll dies anhand von “repräsentativen” Werken geschehen.⁴

- 1 Angabe gemäss *Vorwort*. Das Impressum vermerkt unrichtigerweise: “Zugleich: Dissertation, Heidelberg, Univ., 1999”. Der Titeldatensatz der Deutschen Bibliothek lautet: “Zugl.: München, Univ., Diss., 1999”.
- 2 Die vorliegende Arbeit wurde nicht in die kürzlich in *Nan Nü* 7.2 (2005):309–316 erschienene *Bibliography of Secondary Sources on Medicine and Gender: Early Imperial China* von Charlotte FURTH aufgenommen, da diese einzig englisch- und chinesisch-sprachige Werke enthält. Eine Zusammenfassung der Dissertation gibt Andrea-Mercedes RIEGEL in dem Aufsatz “Die Erweiterung der Nachkommenschaft – ein Thema der chinesischen Medizin im Wandel der Zeit”, in: *Deutsche Zeitschrift für Akupunktur* 44 (2001):96–101.
- 3 Zum Zeitpunkt der Abfassung von RIEGELS Dissertation befanden sich mehrere Schriften zu verwandten Themen im Druck oder in Arbeit und konnten deshalb von der Autorin nicht rezipiert werden. Solche Werke und weiterführende bibliographische Angaben werden am Schluss dieser Rezension aufgelistet. Dort aufgeführte Werke sind im folgenden bloss mit Autornamen, Erscheinungsdatum und Seitenzahlen zitiert.
- 4 Die “Repräsentativität” der behandelten Texte, die manchmal von der Autorin auch “relevante Texte” genannt werden, sowie die benutzten Auswahlkriterien sind überraschenderweise nicht thematisiert worden. LI Chien-min 1994:792–802 (Anhang 1) bringt eine Werkliste über Frauenheilkunde und Geburtshilfe durch alle Dynastien mit insgesamt 256 Titeln, davon seien 181 extant, 31 Titel waren nicht mehr zu eruieren, einer nur teilweise erhalten und der Rest verloren. LEE Jen-der 1997:318–359 dokumentiert in Auszügen aus etwa 35

Die Dreigliedrigkeit der Darstellung – (A) Han bis Tang, (B) Song bis Yuan, (C) Ming – soll offenbar mit einer ebensolchen historischen Entwicklung zusammenfallen. Die Autorin versäumt es, das Lesepublikum über das Zustandekommen dieser Kuriosität aufzuklären. Nach Möglichkeit wird dabei etwas zum Autor und dessen intellektuellem Hintergrund berichtet, sowie das Werk einer Schulrichtung zugeordnet.

Im folgenden gilt es, einige Dinge kritisch aus diesem Raster zu heben und gleichzeitig solche zur Sprache zu bringen, die hindurchfielen.

(A) Han bis Tang: Eröffnet wird mit Exzerpten des *Tai Chan Shu* 胎產書 (*Abhandlung über Fötus und Geburt*),⁵ ein Seidenmanuskript aus Grab 3 von Mawangdui (Grabschliessung 168 v.u.Z.). Dabei handelt es sich nicht um “das erste überlieferte medizinische Werk, in dem das “Streben nach Nachkommen” (*qiu zi* [求子]) verankert” sei (p. 52). Denn es ist zwar wahr, dass bestimmte Kenntnisse aus diesem Manuskript überliefert wurden (dazu unten mehr), aber der Text selbst kam erst durch die Ausgrabung 1973 wieder zu Tage. Seine Tradierung ist nicht bezeugt und der Begriff *qiu zi* wird darin nicht verwendet.

Die Autorin begründet weder ihre Textauswahl noch das Nicht-Besprechen jener bemerkenswerten Illustration, die über die “Wahl des Ortes, an dem die Nachgeburt vergraben werden soll” Auskunft gibt (p. 53). Sie hat auch kaum etwas zu den beiden Zeichnungen einer menschlichen Figur zu sagen, die den Text begleiten und wahrscheinlich zur Zukunftsprognose für das Neugeborene dienen.⁶

Eine solche Zurichtung von Zeugnissen und die Beschneidung von textuellen Inhalten auf das zum Vornherein Gesuchte ist äusserst problematisch. Warum sollten die oben genannten – durchaus einzigartigen ! – Details und die ausgelassenen Textteile weniger “für die Thematik von Fruchtbarkeit und Empfängnis von Bedeutung” (p. 53 n. 5) sein, als jene Textteile, die die Autorin bespricht?

Werken reichhaltiges Quellenmaterial zu Zeugung, Schwangerschaft, Fötus-Behandlung und -Erziehung vom 3. vor bis ins 7. Jahrhundert nach unserer Zeitrechnung. RIEGEL dagegen behandelt *sechs* Titel in ihrem Kapitel *Relevante Texte bis zur Tangzeit* (pp. 52–98) und *vier* in *Relevante Texte bis zur Yuanzeit* (pp. 99–134).

5 Der Titel wurde dem Manuskript von den Herausgebern aufgrund des Textinhaltes gegeben.

6 Dazu und zum Manuskript, cf. LI Chien-min 1994. Eine englische Übersetzung des ganzen Textes und die Diskussion der Illustrationen gibt Donald HARPER, 1998, *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*. Translation and Study by Donald J. Harper. (The Sir Henry Wellcome Asian Series) London and New York: Kegan Paul International, pp. 373–384.

Gerade auch weil sie ihre – nur scheinbar selbsterklärende – “Thematik” nicht definiert hat, ist ein solches Vorgehen unzulässig. Das Lesepublikum hat keine Möglichkeit abzuschätzen, was ihm da entgeht und was ihm vorenthalten wird. Der genuine und kreative Beitrag des *Tai Chan Shu* zur Rede über Schwangerschaft und Geburt, Prognose des Geschlechtes und Zukunft des Neugeborenen geht auf diese Weise weitgehend verloren.

Den sich aufdrängenden Vergleich der zehnmönatigen Entwicklung der Leibesfrucht in *Tai Chan Shu* mit einigen sehr ähnlich formulierten Vergleichstexten unternimmt die Autorin nur zögerlich in Fussnoten für *Huai Nan Zi* 淮南子 (p. 55 n. 18), nur ansatzweise und ebenfalls in Fussnoten für das *Chan Jing* 產經 oder das *Zhu Bing Yuan Hou Lun* 諸病源候論 (*Abhandlungen über der mannigfachen Erkrankungen Ursachen und Anzeichen*), allerdings ohne dass in den Auszügen daraus (pp. 76–85) noch darauf eingegangen würde, oder auch gar nicht, wie im Falle von SUN Simiaos *Bei Ji Qian Jin Yao Fang* 備急千金要方 (*Tausendfach goldwerte wichtige Verschreibungen für dringliche Fälle*), wovon zwar Auszüge zitiert werden (pp. 86–98), aber nicht die Vergleichs-Passage und folglich ohne dass ein Bezug auf das Seidenmanuskript hergestellt würde.⁷

Wie soll aber die historische Entwicklung der Kenntnisse über Embryogenese angesichts einer derart notorischen Intertextualität ohne Textvergleiche erfolgen? Und gehörten sie begründeterweise nicht zur “Thematik”, wieso wurde dann die Passage aus dem *Tai Chan Shu* zitiert? Logischerweise fehlt der zehnmönatige Entwicklungsgang in der zusammenfassenden Besprechung der Perioden (A) und (B).

Unerklärlich ist weiter auch die stillschweigende Auslassung einer so wichtigen Quelle wie dem *Chan Jing* (*Leitschrift über die Geburt*), die statt unter Periode (A) diskutiert zu werden, nur in Fussnoten erwähnt wird. Sie ist nurmehr in Zitaten des *Ishinpō* 醫心方 (*Zentrale Recepturen zur Heilkunde*, 984 n.u.Z.) erhalten. Dieses japanische Sammelwerk von Zitaten aus zahlreichen chinesischen Schriften zur Heilkunde ist zweifellos eine unschätzbare Quelle für in China verlorene Zeugnisse.

7 Dazu jetzt WILMS 2005. WILMS 2002:61–63, 103–106, 116–176, 193–220 erläutert und übersetzt relevante Kapitel über Reproduktion und Schwangerschaft aus SUN Simiaos *Bei Ji Qian Jin Yao Fang*.

So auch hier, sind doch dem Zitat des *Chan Jing* in Rolle 22.1 zehn Illustrationen einer nackten Schwangeren zugeordnet, in deren Unterleib jeweils die Reifung der Leibesfrucht im entsprechenden Monat eingezeichnet ist.⁸

Statt solchen Unikaten finden wir übersetzte Textstellen aus mehreren Medizinklassikern, die durchweg nur minimal interpretiert und annotiert sind. So auch jene Stelle aus dem *Huang Di Nei Jing Su Wen* 黃帝內經素問 (*Innere Leitschrift des Gelben Herrschers: Einfache Fragen*), in der ein angekommenes *tian gui* 天癸 für den Jungen von sechzehn Jahren die Fähigkeit des Samenergusses und für das Mädchen von vierzehn Jahren den Beginn der Regelblutung markiert. Die Autorin übersetzt den Ausdruck mit “Himmelswasser” und statt dessen Bedeutung in den altchinesischen Anschauungen über Lebensprozesse zu spezifizieren, versteigt sie sich zur Behauptung: “Im modernen Sinn entspricht das Himmelswasser den Sexualhormonen.” (p. 60 n. 48)⁹

In einem medizinhistorischen Werk befremdet es nicht wenig, die Erkenntnis der eintretenden Geschlechtsreife der Alten mit dem erst gegen Ende des 19. und anfangs des 20. Jahrhunderts entwickelten Konzept der Hormone über solche leichtfertigen Identifikationsversuche vermengt zu sehen.¹⁰

Das *Zhu Bing Yuan Hou Lun* verhandelt die krankhaften Anzeichen für Kinderlosigkeit sowohl der Frau (beispielsweise gehemmter oder blockierter Menstruationsfluss, Fluor, mehrfacher Abort) als auch des Mannes (Kapitel 3.16). Die männliche Unfruchtbarkeit wird auf besondere Zustände des Ejakulates zurückgeführt. Dieses ist “klar wie Wasser”, “kühl wie eiskaltes Eisen”¹¹

8 Siehe ebenfalls WILMS 2005, mit guten Abbildungen der Illustrationen der Seikido Library Scroll von 1145 n.u.Z.

9 Diese Behauptung wurde bereits p. 49 in der folgenden Formulierung vorweg genommen: “Das Himmelswasser ist die Substanz, die die Sexualfunktionen des Menschen fördert, und es entspricht im modernen Sinne den Sexualhormonen.” Auch in der Zusammenfassung, RIEGEL 2001:99 heisst es, dass *tian gui* “in etwa den Sexualhormonen entspricht”. (!)

10 Cf. HÖXTERMANN Ekkehard, 1994, “Zur Geschichte des Hormonbegriffes in der Botanik und zur Entdeckungsgeschichte der ‘Wachsstoffe’”, in: *History and Philosophy of the Life Sciences* 16:311–337. SENGOPATA Chandak, 2006, *The Most Secret Quintessence of Life: Sex, Glands, and Hormones, 1850–1950*. Chicago: University of Chicago Press.

11 D.i. 冷如冰鐵 und nicht, wie die Autorin verliert, “kalt wie Eis” (p. 84). Leider enthält sich die Autorin auch hierzu nicht des fehlgeleiteten Vergleichs: “Auch die Zeugungsunfähigkeit des Mannes wird (...) thematisiert und auf wasserklares kaltes Ejakulat zurückgeführt, eine Erkenntnis, die mit der modernen Medizin vergleichbar ist [sic], dass eine zu geringe Anzahl von Spermien sowie deren zu geringe Beweglichkeit für Zeugungsunfähigkeit verantwortlich sind.” (p. 142).

oder es wird nicht ausgeschossen, sondern klumpt an der Eichel. Männer, die diese drei Anzeichen nicht zeigten, hätten allesamt Kinder.

Aus andrologie-geschichtlicher Perspektive ist es interessant zu sehen, dass ganz ähnliche Zustände des Ejakulats, nebst anderen urogenitalen Störungen des Mannes unter den Sammelbegriffen der ‘sieben Schädigungen’ – *qi shang* 七傷 – beziehungsweise der ‘sieben Leiden’ – *qi ji* 七疾 – bereits in den *Hanzeitlichen Schreibholzstreifen zur Heilkunde aus Wuwei* (ca. 100 n.u.Z.) bekannt sind.¹²

Die ‘sieben Schädigungen’ sind nun in *Zhu Bing Yuan Hou Lun* 3.1 überarbeitet worden: Der Ausdruck meint dort in einer ersten Liste (a) die männlichen Symptome, ähnlich wie in Wuwei, und (b) verallgemeinert in einer zweiten Liste, die gleichermaßen für Frau und Mann gilt, Beeinträchtigungen der Milz, der Leber, der Nieren, der Lungen, des Herzens, der Leibesform und schliesslich der Strebungen (des Willens).

Aus der umfassenden Zusammenstellung des heilkundlichen Wissens in SUN Simiaos *Bei Ji Qian Jin Yao Fang* (652 n.u.Z., Tang) werden in Kapitel 2.1 einige Rezeptvorschriften zur Verbesserung der Fruchtbarkeit sowohl des Mannes als auch der Frau übersetzt.¹³

Als mögliche Ursachen für die Kinderlosigkeit von Mann und Frau nennt SUN die ‘fünf Erschöpfungszustände’ – *wu lao* 五勞 – und ‘die sieben Schädigungen’. Die Autorin referiert nun die oben erwähnte Stelle 3.1 aus *Zhu Bing Yuan Hou Lun* (p. 90 n. 238). Dabei entgeht ihr jedoch, und damit auch dem Lesepublikum, ebensowohl die dort vorgenommene begriffliche Entwicklung des Ausdrucks ‘sieben Schädigungen’ wie dessen geschlechtsspezifische Anwendung. Dieser wird nämlich von SUN nach Bedarf entweder auf die Liste männlicher Sexualstörungen und die veränderte Konsistenz des Ejakulats bezogen (in Kapitel 19.8) oder es ist damit, wenn er Frauenleiden beschreibt oder Frau und Mann diskutiert, die verallgemeinerte Liste der Beeinträchtigungen gemeint (in Kapitel 4.2 bzw. 2.1).¹⁴

Im Überblick zu den Perioden (A) und (B) heisst es dunkel: “Sun Simiao fasste abschliessend als allgemeine körperliche Bedingungen für die Fruchtbarkeit von Mann und Frau die Abwesenheit durch physische und psychische

12 Cf. GANSUSHENG BOWUGUAN 甘肅省博物館 & WUWEIXIAN WENHUAGUAN 武威縣文化館, 1975, *Wuwei Handai yijian* 武威漢代醫簡, Beijing: Wenwu, pp. 15a–b, Schreibholzstreifen 85A–B und 84A.

13 Cf. die vollständige englische Übersetzung des Kapitels 2.1 in WILMS 2002:116–139.

14 Zu diesem letzteren Gebrauch, cf. WILMS 2002:121f. n. 345, 319.

Ursachen bedingter Erschöpfungszustände (*wulao qishang*) zusammen.” (*sic*, p. 135)¹⁵

Wenn aber sowohl intra- wie auch intertextuelle Bezugspunkte nicht für das Lesepublikum transparent gemacht und nachvollziehbar präsentiert, wenn dazu Quellen ausgeblendet werden¹⁶, wie können dann gleichwohl zeitliche Abfolgen aufgestellt und theoretische Primeurs behauptet werden?

Hilflos wirkt es, wenn die Autorin schreibt: “Die komplette Aufführung der folgenden Rezepte [SUN Simiaos aus Kapitel 2.1] scheint sinnvoll, da sie von vielen Autoren späterer Generationen berücksichtigt wurden.” (p. 91 n. 239) Tatsächlich ist dann gleichwohl erheblich viel Text ausgelassen worden (*cf.* pp. 91–94) und die bloss minimale Besprechung der Inhalte bleibt für Uneingeweihte schwer verständlich.

SUN kennt ein schwangerschaftsförderndes “Rezept für ein einsitzendes ableitendes Heilmittel“ – *zuo dao yao fang* 坐導藥方. Die zehn pulverisierten Ingredienzien sind dabei in einen Seidenbeutel abgefüllt in die Vagina einzuführen, um so einen “gelblich-grünen kühlen Saft” abzuleiten. Es handelt sich also um eine Art Suppositorium (wörtlich “etwas von unten eingeschoben”),¹⁷ das an einer Stelle auch zu “einsitzendes Heilmittel” – *zuo yao* 坐藥 – (dem modernem Wort für Suppositorium) verkürzt wurde.¹⁸

Leider verliert die Autorin kein Wort darüber, dass bereits der Seidentext *Yang Sheng Fang* 養生方 (*Rezepturen zum Nähren des Lebens*, spätes 3. Jh.

15 Wiederholt und variiert p. 143: “Sun Simiao, der Mann und Frau in die Diskussion einbezog, nannte als Gründe für die Unfruchtbarkeit daneben, wie erwähnt, Erschöpfungszustände aufgrund physischer und psychischer Ursachen.”

16 Keine Rede ist ausser dem bereits erwähnten etwa davon, dass ausser den pharmazeutischen Mittelchen, die SUN anführt, auch Sexualverkehr als Therapie gegen die ‘sieben Schädigungen’ im Angebot war (*cf.* Zitat [7] des *Xuan Nü Jing* 玄女經, der *Leitschrift der Obskuren Frau*, in *Ishinpō* 28.12). Unerwähnt bleibt auch das Moxabrennen auf Hodensack und Penis zu demselben Zwecke (*cf.* das tangzeitliche Dunhuang-Manuskript Stein 6168, diskutiert in LO Vivienne, 2005, “Quick and Easy Chinese Medicine: the Dunhuang Moxibustion Charts”, in: LO Vivienne & CULLEN Christopher (eds.) 2005:227–251, 211–222 *figures* III.1–III.3.

17 ‘Suppository’ ist die Übersetzung von WILMS 2002:122 n. 347, 125f. Mit der wörtlichen Übersetzung “einsitzend” soll angezeigt werden, dass das Heilmittel über längere Zeit vor Ort bleibt.

18 Die Autorin verliert zu “Arznei zum Einführen im Sitzen” (p. 91), obwohl es im Text darunter heisst: “Führt es in die verborgene Partie (Vagina) der Frau ein, sie hocke oder liege nach Belieben.” (內婦人陰中，坐臥任意) Weder *zuo yao* noch *zuo dao yao fang* erscheinen im Zeichenglossar.

v.u.Z.) aus Mawangdui Heilmittel erwähnt, die in Stoffsäckchen in die Vagina eingeführt werden. Diese haben den Zweck, die sexuelle Erregung der Frau zu fördern, ohne dass damit ausdrücklich eine Förderung einer Schwangerschaft bezweckt scheint.¹⁹ Zumindest ist aber die Anwendungsart altbekannt.

In Kapitel 27.8 diskutiert SUN sexualtechnische Methoden, daraus exzerpiert die Autorin einige Vermeidungsregeln, wonach zu bestimmten Zeiten des Tages, bei bestimmten Witterungsbedingungen, an bestimmten Lokalitäten, aber auch bei bestimmten körperlichen und seelischen Befindlichkeiten, usw. usf. der Sexualverkehr zu meiden sei.²⁰ Ohne die Intertexte im einzelnen auszuweisen verweist sie, zurecht, auf deren Herkunft aus der "taoistischen Literatur zu den Sexualpraktiken" und die "yangsheng-Literatur" (die sich mit der Selbstkultivierung und Lebensverlängerung beschäftigt).

Leider wird nicht unterschieden zwischen (a) sexuellen Techniken, bei denen der Mann die Ejakulation vermeidet und die nicht auf die Fortpflanzung ausgerichtet sind, sondern zumindest beim Mann eine Bewusstseinsveränderung bezwecken, (b) erotischer Literatur verschiedenster Art, die Versatzstücke aus der Heilkunde und aus der physiologischen Alchemie benutzt, und (c) Empfehlungen, die darauf abzielen, eine Schwangerschaft mit bester Nachkommenschaft herbeizuführen. Beileibe nicht alles ist "Taoismus", was in diese Denkschachtel verpackt wird.

Statt zu differenzieren, heisst es: "Die Aufnahme dieser beiden Kategorien von Rezepten weisen zum einen auf den eingangs erwähnten taoistischen Einfluss hin, zum anderen auf einen in der tangzeitlichen Medizin weit verbreiteten Aberglauben." (p. 98 n. 275) Dies wird sogar als "Ergebnis" der Arbeit präsentiert: "Die Mingzeit sollte Voraussetzungen schaffen für weitere intensivere Beschäftigung mit der Thematik von Fruchtbarkeit und Empfängnis, damit für neue Entwicklungen und die Herauskristallisierung medizinisch vernünftiger von Aberglaube und Spekulation befreiter Theorien." (p. 289)

Diese Art der (Fussnoten)Zauberei kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier mit "Aberglaube" ein von aussen herangetragenener (etischer), wertender und gänzlich unreflektierter Begriff benutzt wurde.²¹ Er weist keinerlei Trennschärfe auf und wird nirgends definiert. Mit solchen "Ergebnissen" ist für die

19 Cf. HARPER 1998:336.

20 Cf. die englische Übersetzung dieses Kapitels in Douglas WILE, 1992, *The Chinese Sexual Yoga Classics Including Women's Solo Meditation Texts*, Albany: SUNY Press, pp. 114–119.

21 Cf. BUMBACHER Stephan Peter, 2002, "Zum Problem nichtreflektierter Begrifflichkeit in der Sinologie", in: *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 56.1:15–48.

Medizingeschichte Chinas nicht viel gewonnen. Statt einer detailreichen Kontextualisierung, die Textbezüge, Motive und Rationalen aufzeigt, wird das Lesepublikum mit einer Wortblase abgespiesen.²²

(B) Song bis Yuan: Das erste Werk für diese Periode ist das *Chu shi yi shu* 褚氏遺書 (*Herrn Chus hinterlassene Schriften*),²³ dessen unsichere Textgeschichte veranlasst die Autorin zu einem Exkurs über Autorschaft und Datierung der einflussreichen Schrift. Obwohl auch andere erwähnte Texte eine genauere Untersuchung dieser Problematik verdient hätten, unternimmt sie es einzig bei diesem Werk, mehr als Verweise in Fussnoten zu bringen. Sie folgt dabei im Wesentlichen der Darstellung LI Bocong, der den Text aufgrund textinterner Datierung und der Diskussion problematischer Punkte in den beiden Vorworten für eine songzeitliche Produktion hält.²⁴ Abschliessend mildert sie dies ab zu der Feststellung, dass CHU Cheng eine Schulrichtung begündet haben könnte, die bis zur Song-Dynastie überliefert wurde (p. 108). Hierfür wären aber historische Zeugnisse erst noch zu finden.

Inhaltlich neu sind in diesem Werk u.a. die Betonung von ‘Blut’ (*xue* 血) und ‘Essenz’ (*jing* 精), die als massgebliche Elemente für eine Konzeption angesehen werden, die sich in bestimmten Mischverhältnissen entweder zu einer

- 22 Auch die Zusammenfassung der Dissertation wiederholt die dreigliedrige Entwicklungsgeschichte vom “Aberglauben” einer “volkstaoistischen Sexualliteratur” bis hin zur “aufgeklärten Periode” der Mingdynastie (RIEGEL 2001:96–97).
- 23 Die Autorin verschreibt durchweg sowohl den Titel des Werks als auch den Namen des Autors zu “*Zhushi yishu*” respektive “Zhu Cheng” statt Chu Cheng 褚澄 (*fl.* 483; *ob.* 501 n.u.Z.). In ihrer Bibliographie der Primärliteratur verzeichnet sie zwei Ausgaben des Werks, verschreibt aber beide Male das korrekte Zeichen Chu 褚 zu Zhu 諸. P. 100 ist auch der Name des Bruders von “Zhu Yuan” zu “Chu Yuan” zu korrigieren, ein Eintrag ins Zeichenglossar fehlt allerdings. (Dieser Fehler ist auch in RIEGEL 2001 durchgehalten.) Einige weitere Fehler der Pinyin-Transkription etc. seien an dieser Stelle, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, vermerkt:
- p. 54 n. 11: statt *Chi* schreibe *Zhi* 汁. Eintrag in Zeichenglossar fehlt.
 - p. 95 n. 266: statt *Yufang mique* schreibe *Yufang mijue* 玉房祕訣. Eintrag in Bibliographie und Zeichenglossar fehlt. Korrekt romanisiert p. 135.
 - p. 145, 307, 324: statt Xianyuan schreibe Xuan Yuan 軒轅.
 - p. 149 n. 18, 304 und öfters: statt Liu Dajian 劉達監 lies Liu Dalin 劉達臨 (d.i. der bekannte Sexualwissenschaftler).
 - p. 305: das mittlere Zeichen in Ren Jiyu ist ausgefallen, schreibe 任繼愈.
 - p. 363: statt 薏氣 schreibe 意氣.
- 24 Cf. LI Bocong 李伯聰, 1990, *Bian Que he Bian Que xuepai yanjiu* 扁鵲和扁鵲學派研究, Shaanxi kexue jishu, pp. 237–244. Vergleiche die Darstellung in FURTH 1999:52–53 n. 27.

männlichen oder weiblichen Leibesfrucht vereinen.²⁵ Für die Fruchtbarkeit der Frau wird ‘Blut’, für diejenige des Mannes ‘Essenz’ als bestimmend angesehen. Also erhält für die Frau eine regelmässige Menstruation überragende Bedeutung, die kann überdies durch Geschlechtsverkehr gewährleistet werden.

Es folgen weitere Exzerpte aus CHEN Zimings 陳自明 (1190–1270) *Fu Ren Liang Fang Da Quan* 婦人大全良方 (*Grosse Gesamtausgabe vorzüglicher Rezepte für die Frau*) von 1237/1284 (pp. 115–123), der die Leistungen früherer Zeiten in den Gebieten der Frauenheilkunde und der Chirurgie zusammenfasst, sowie aus YAN Yonghes 嚴用和 (Lebensdaten unbekannt) *Ji Sheng Fang* 濟生方 (*Rezepte zur Rettung von Leben*) von 1253 (pp. 124–126),²⁶ das Punkto Fruchtbarkeit und Empfängnis die Kernaussagen aus dem *Chu shi yi shu* wiederhole, und schliesslich aus ZHU Zhenhengs 朱震亨 (1281–1358) Werken *Ge Zhi Yu Lun* 格致余論 (*Restliche Abhandlungen aus Studium und Wissenserwerb*), Mitte des 14. Jahrhunderts, und *Danxi Xin Fa* 丹溪心法 (*Die zentralen [heilkundlichen] Verfahren des [Zhu] Danxi*), zwischen 1450 und 1456 (pp. 126–134), worin gemäss der Haupthese ZHUS aus dem sich stets als Mangelzustand zeigenden Yin für die Frau ein Blutmangel angenommen werde. Medizingeschichtlich interessant ist seine Beschreibung des ‘Kinderpalastes’ – *zi gong* 子宮, worin der Fötus heranwächst und der nach ihm oben zwei Gabeln habe, je nachdem in welche Gabel nun das *Qi* fliesst, entsteht entweder eine männliche (links) oder eine weibliche (rechts) Leibesfrucht.

Als Hauptthemen für die Perioden (A) und (B) sind aus den ausgewählten Schriften für die Autorin die folgenden Gebiete auszumachen: (a) die allgemeinen Voraussetzungen für die Fruchtbarkeit von Mann und Frau; (b) das beste Alter für eine Kopulation/Verheiratung, das für Männer bei 30 und für Frauen bei 20 Jahren liegt; (c) die beste Zeit der Empfängnisbereitschaft der Frau; (d) die beste Zeit der Vereinigung selbst; (e) Verbote und Tabus für die Vereinigung; (f) der Versuch einer manipulativen Beeinflussung des Geschlechts des Kindes noch während der Schwangerschaft; (g) die Diagnose des Geschlechts während der Schwangerschaft; (h) die avisierte Geschlechtsumwandlung, wohl zumeist vom weiblichen zum männlichen Fötus, bis zum dritten Monat der

25 Cf. FURTH 1999:210–211. Zum Blutaspekt als führendem Anteil, siehe auch FURTH Charlotte, 1986, “Blood, Body and Gender: Medical Images of the Female Condition in China”, in: *Chinese Science* 7:43–66.

26 Angaben zur benutzten Ausgabe finden sich nur p. 124 n. 396, jedoch nicht in der Bibliographie, ebenso fehlen die Angaben zu Autor und Werk im Zeichenglossar.

Schwangerschaft;²⁷ (i) Gründe für die Unfruchtbarkeit und (j) Diagnose und Therapie der Unfruchtbarkeit.

(C) Ming: Die Autorin macht es sich hier zur Pflichtübung einen Literaturverschnitt über politische und gesellschaftliche Veränderungen während der Ming-Zeit, über die Situation der Frau, sowie über religiöse und ideologische Tendenzen wie dem Taoismus und der neokonfuzianischen Morallehre zu geben (pp. 146–174).²⁸ Unter “die Situation die Frau” finden wir starke Worte: “Die Wertschätzung der Frau war in der Minggesellschaft auf einem Tiefpunkt angelangt, Frauen bildeten diejenige Gesellschaftsgruppe, die von den wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen und Missständen am meisten betroffen wurden.” (p. 149) Diese These wird mit Stilblüten unterlegt: “Die sexuellen Ausschweifungen der Kaiser seit Mitte der Mingzeit führten auch im Volk zu einer Geringschätzung der Frau als Mensch und zu ihrer Einstufung als Lustobjekt des Mannes. Bordelle florierten allerorten, die Hochburgen der Prostitution waren die Grosstädte Nanjing, Peking und Datong. (...) Teilweise gaben sich verarmte Frauen auch aus freien Stücken in die Hände von Zuhältern, mit denen sie in einem Verhältnis von Symbiose, aber auch der Unterdrückung lebten.” (p. 150) – Tiefpunkt, Missstände, Geringschätzung, Lustobjekt, Symbiose, Unterdrückung. Der Rezensent bezweifelt füglich, dass es mit Boulevard-Avancen möglich werde, eine knappe, aber doch präzise Skizze der Zeit zu zeichnen.

Verfolgen wir lieber die Diskussion einer medizinliterarischen Gattung weiter, die nach der Autorin während der Ming neu aufkommt. Es handelt sich um Texte zur ‘Verbreitung von Nachkommenschaft’ – *guang si* 廣嗣. Diese wurden im 16. Jahrhundert vorab in den Provinzen Zentral- und Südostchinas verfertigt, wobei ihr eigentlich medizinischer Inhalt anteilmässig zurücktrete hinter Traktaten von moralisch-philosophischem Charakter (p. 145). Sie wiesen eine weitgehende inhaltliche Übereinstimmung auf, indem sie vom Mann die Einhaltung konfuzianischer Moraltugenden verlangten, ihn insbesondere zum Respekt gegenüber der Hauptfrau aufforderten, Zeugung gälte ihnen als oberste Kindespflicht (pp. 174–176). “Die Thematik der Schriften gab orthodoxen Neokonfuzianern wie Taoisten und Buddhisten ein adäquates Mittel an die Hand, unter dem Deckmantel der Medizin Widerstand gegen den moralischen Nieder-

27 Dazu siehe jetzt CHEN Ming 2005.

28 Ein in der Bibliographie fehlender Eintrag sei hier nachgereicht: BRUCE, Joseph Percy, 1923, *Chu Hsi and his masters: An introduction to Chu Hsi and the Sung school of Chinese philosophy*, (Probsthain’s Oriental Series 11) London: Probsthain. Das Werk wird pp. 158–159 zitiert.

gang ihrer Zeit zu leisten und die Leserschaft zu einer Rückbesinnung auf traditionelle moralische Werte zu bewegen.” (p. 176)

Die erste erhaltene Schrift dieser Gattung sei das *Xuan Yuan Huang Di Bu Sheng Hou Si Lun* 軒轅黃帝補生後嗣論 (Abhandlung von Xuan Yuan, dem Gelben Herrscher, über das Aufbessern der Lebensprozesse und der Nachkommenschaft) von 1450/1455/1458 (?).²⁹

Diese Abhandlung wird unter Seltene Werke und Handschriften bibliographiert, wo die Autorin noch weitere elf Werke auflistet (pp. 307–308). Sie sagt im Vorwort, dass zur Erstellung der Arbeit “seltene Materialien, darunter unpublizierte bzw. nicht redaktionell aufbereitete Handschriften eingesehen werden” mussten. Umso bedauerlicher ist es nun, wenn sie über diese Zeugnisse einzig Autor, Titel und eine Jahreszahl bekannt gibt, statt dazu auch Angaben über Herkunft, Verbleib, Umfang, Druckort, allfällige Vorworte, Datierungshinweise usw. zu machen und bei Manuskripten eine Beschreibung zu geben, usf. Obwohl sie nur relativ kurze Textpassagen bespricht, wird auch der chinesische Text nicht beigegeben, so dass sich die Mühen von Personen, die diese für sie laut Vorwort in China abschrieben, gewissermassen verflüchtigen. Auf jeden Fall ist der Text auf diese Weise immer noch nicht erschlossen!

Aus mir verborgenem Grunde wurde oben genannter Text in den *Apparat* verbannt (pp. 324–325). Er sei in Dialogform geschrieben und befasse sich hauptsächlich mit der Vorausbestimmung des Geschlechts des ersehnten Nachwuchses. Dazu publiziert die Autorin die Neugestaltung von unbekannter Hand einer ursprünglichen Tafel des Textes (nach p. 324, unpaginiert, über zwei Seiten gehend). Zu Sehen ist eine Matrix, die in der Horizontalen die Lebensjahre der Frau, beginnend mit 13 und endend mit 49 anzeigt, während in der Vertikalen mit 1–12 die zwölf Mondmonate bezeichnet sind. In jede der 12 x 49 Positionen ist entweder ein roter Kreis für Yang = Zeugung eines Sohnes bzw. ein schwarzer Kreis für Yin = Zeugung einer Tochter eingesetzt. Welcher Rationale die Schwarz-Rot-Verteilung allenfalls folgt, ist nicht untersucht. Das Ganze hat den Titel “Aufteilung sämtlicher Mondmonate” – *lie yue zhi fen* 列月之分. Diese Aufstellung erlaubt die Geschlechtsbestimmung des Kindes, wenn sie mit

29 Die Autorin nennt drei verschiedene Daten: “Das Werk wurde 1450 (1. Jahr der Jingtai Periode) vollendet und stammt aus der Feder eines Taoisten (*zhenren* [真人]) aus Shanxi, der sich *Que shang zhong* [關上忠], ‘Que von der obersten Loyalität’ nannte. (p. 324) Vermutlich ist also 1455 in der Bibliographie ein Druckdatum? (p. 307) Mit Bezug auf diese Schrift heisst es aber auch: “1458 entstand das erste heute bekannte und noch erhaltene Werk aus dieser Reihe, (...)” (p. 145) Möglicherweise steht 關 in der Namensangabe für ‘Lacuna’ und markiert Textausfall.

dem Zeugungstag kombiniert wird, der gerade (weiblich) oder ungerade (männlich) bis zum sechsten Tag nach beendiger Regelblutung gilt.

Wieder kommt es zur Anwendung unreflektierter Begrifflichkeit: “Für eine Zeugung bei Bestehen einer sekundären Unfruchtbarkeit wird eine esoterische im Aberglauben angesiedelte Methode empfohlen: Von bedrucktem Papier soll der bedruckte Teil herausgeschnitten und zu Asche verbrannt werden. Mit Wasser vermischt soll die Frau dies einnehmen und zwar mit dem Gesicht genau nach Osten zeigend, ehe die Vereinigung erfolgt.” (p. 325)

Die Autorin vergibt eine weitere Chance, uns zu erläutern, was an diesem Verfahren “esoterischer” sein soll als die oben besprochene Tabelle aus demselben Werk oder anderen vorgestellten Therapiemethoden aus ihrem Korpus. Beschriebenes und insbesondere mit Siegeln bedrucktes Papier, das zu Asche verbrannt und geschluckt wird, gehört beinahe während der gesamten Kaiserzeit zum therapeutischen Repertoire in Ostasien.³⁰ Der Text gibt damit bloss beredtes Zeugnis dafür ab, dass die These der Autorin, wonach sich während der Mingzeit “von Aberglaube und Spekulation befreite Theorien” herauskristallisiert hätten, sogar in einem nach ihrer Aussage gattungsbegründendem Text nicht zu halten ist!

Weitere übersetzte Auszüge dieser literarischen Gattung folgen:

(a) *Guang Si Yao Yu* 廣嗣要語 (*Wichtige Erläuterungen zur Vermehrung der Nachkommenschaft*) von YU Qiao 俞橋 (fl. 1522–1567), um 1544 (pp. 178–192); (b) *Guang Si Ji Yao* 廣嗣紀要 (*Das Wesentliche zur Erweiterung der Nachkommenschaft*) von WAN Quan 萬全 (1499–?), 1572 (pp. 193–206)³¹; (c) *Qi Si Zhen Quan* 祈嗣真詮 (*Wahre Erklärungen für das Beten um Nachkommen*) von YUAN Huang 袁黃 (1533–1606), gedruckt 1590 (pp. 207–221)³²; (d) *Yi Lin Ce* 宜麟策 (*Die Pläne des weiblichen Einhorns*) und weitere Schriften von ZHANG Jiebin 張介賓 (ca. 1563–1640), (pp. 221–242); (e) *Miao Yi Zhai Yi Xue Zheng Yin Zhong Zi Bian* 妙一齋醫學正印種子編 (*Kompendium über die*

30 Für eine umfassende Darstellung ähnlicher therapeutischer Verfahren, cf. STRICKMANN Michel, 2002, *Chinese magical medicine*. Edited by Bernard FAURE, Stanford: Stanford University Press, besonders das Kapitel 4 über *Ensigillation*.

31 Die Autorin machte auf die folgende Habilitationsschrift aufmerksam (p. 193 n. 251), die erst dieses Jahr erscheint: VOLKMAR Barbara, 2006, *Die Fallgeschichten des Arztes Wan Quan Medizinisches Denken und Handeln in der Ming-Zeit*, München: Urban & Fischer bei Elsevier. (Nicht eingesehen.)

32 Die Autorin gibt die Lebensdaten unrichtig mit “(1522–1606)” wieder (p. 206).

Befruchtung als echte Kopie der wunderbaren reinen Medizin) von YUE Fujia 岳甫嘉 (fl. 1548–1635), 1635 (pp. 243–261).³³

Da die Autorin zu einem Zitat in *Guang Si Ji Yao* keine Angaben fand (p. 199 n. 284) wurden eigene Nachforschungen notwendig.³⁴ Die zitierte Passage über die ‘fünf Arten von Nicht-Passenden [Frauen]’ – *wu zhong bu yi* 五種不宜, solchen mit einem ‘Becken ohne Blüte’ – *wu hua zhi qi* 無華之器, worin fünf unerwünschte Formen besonders der äusseren Ansicht der Vulva besprochen werden, hätte eigentlich Anlass geben müssen, die Gedanken über misogynie Trends während der Ming weiterzuspinnen. Stattdessen erklärt die Autorin in der *thematischen Entwicklung* das Motiv beiläufig zu einer Behandlung von “Deformationen der Geschlechtsorgane” (p. 282). Allein, kann eine ‘spiralmuschel-’ oder ‘linienförmige’ Vagina, eine solche, die einen engen Eingang oder eine (starke) Krümmung des Kanals aufweist, heute mit gutem Gewissen “deformiert” genannt werden?

Das Motiv selbst hätte noch mehr zu bieten: Einmal mehr entschlüpft der Autorin, wie schon bei den ‘sieben Schädigungen’, ein geschmeidig sich durch die Zeiten sich stets wandelndes Thema, das einmal in daoistischen und einmal in buddhistischen Schriften auftaucht.³⁵ Der dürr nur erwähnte “Synkretismus” hätte hier anschaulich als Prozess der Aneignung und Umdeutung, der Um- und Neuschreibung von Inhalten aller Art gemacht werden können und müssen. Das Aneinanderreihen von übersetzten Passagen, die dazu noch nach Massgabe eines nirgendwo offengelegten Auswahlverfahrens aufgefädelt werden, scheint allerdings nicht geeignet, solche Geschichten zu heben, sondern sorgt eher dafür, sie

33 Alle Angaben ungeprüft nach der Autorin, soweit sie im Buch vorhanden waren.

34 WAN Quan schreibt, die Passage entstamme dem *Jin Dan Jie Yao* 金丹節要 (*Auszüge des Wichtigen zum Goldenen Elixir*, Text-Datierung unklar), das ZHANG Sanfeng 張三丰 (ca. 1314–1417) zugeschrieben wird (cf. die Übersetzung in WILE 1992:169–178, die fragliche Passage erscheint p. 174f). Doch LI Qinpu 200:16–17 (siehe die nächste Fussnote) referiert das *Guang Si Ji Yao*-Zitat des *Jin Dan Jie Yao* und klärt auf, dass WAN Quan eine Textfassung bringt, die nicht viel gemein hat mit dem ZHANG Sanfeng-Text (den er p. 10 abdruckt). Für Angaben zu den komplexen Textgeschichten, die hier nicht aufgerollt werden können, cf. LI Qinpūs spannenden Aufsatz.

35 Ausführliche Angaben zum Motiv macht LI Qinpu 李勤璞, 2000, *yixue yu fojiao* 醫學與佛教: *Hanyi ‘wu bu nü’ sixiang de xingcheng* 漢醫五不女思想的形成, in: SHENGMING YILIAOSHI YANJIUSHI 生命醫療史研究室 (ed.) 2000: “*yangsheng, yiliao yu zongjiao*” *yantaohui lunwenji* 「養生、醫療與宗教」研討會論文集. Taipei: zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo 中央研究院歷史語言研究所. [58 p.]
URL: <<http://www.ihp.sinica.edu.tw/~medicine/conference/disease/liqinpu.PDF>>.

unter den Teppich zu kehren. Schlimmstenfalls läuft dies auf die Bestätigung vorgefasster Meinungen heraus.

“Die wichtigste Erkenntnis zur empfängnisbereiten Zeit der Frau lieferte Yuan Huang. Gestützt auf die Aussage eines alchemistischen Werkes erkannte Yuan Huang, dass die fruchtbare Zeit der Frau auf einen kurzen Moment von wenigen Stunden begrenzt werden muss. Ohne den entsprechenden Zyklustag festlegen zu können, überliess er das Erkennen dieses Zeitpunktes der Intuition. Indikator sollten bestimmte körperliche Regungen der Frau, ein besonderes Gefühl der Lust, sein. In die gleiche Richtung weist auch die Argumentation Zhang Jiebins. Er bestimmte den Zeitpunkt der Empfängnisbereitschaft über das ‘ankommen des *qi*’ bei der Frau. Seiner Theorie zufolge sollte zu diesem Zeitpunkt die Gebärmutter geöffnet und damit empfängnisbereit sein. Die Argumentationen beider Autoren lassen auf das Erkennen des Zeitpunktes der Ovulation schliessen.” (pp. 279–280)

Halten wir unmissverständlich fest, dass es sich bei den Aussagen sowohl aus dem *Qi Si Zhen Quan* (Erstdruck 1590) als auch aus dem *Yi Lin Ce* (posthum veröffentlicht, in den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts³⁶) um Spekulationen handelt, was wiederum der These der Autorin zuwiderläuft, diese wären in der Mingzeit allmählich verlassen worden.

Beide Autoren entwickeln zwar neue Elemente und kritisieren explizit ältere Ansichten, gleichwohl bewegen sie sich weiterhin in einem Horizont der ‘Blut’ und ‘Essenz’-Mischung und nicht in einem von Spermatozoen und Ovarien, wenn sie den Zeugungsvorgang behandeln.³⁷

YUAN Huangs überaus knappe Bemerkung lautet in der Übersetzung der Autorin: “In einem Monatszyklus der Frau muss es einen Tag geben, an dem die generativen Kräfte wirken, innerhalb einer Doppelstunde. ist dann das *qi* dampfend heiss, [die Frau] verwirrt und beklommen, spürt sie die unbeherrschte Lust auf Sexualverkehr, dann ist das die [fruchtbare] Zeit.” Er visualisiert sich das Geschehen also als eine Art fruchtbare Brunstdoppelstunde, hat er doch kurz zu-

36 Laut der Autorin, p. 222 n. 394.

37 Erwähnen wir hier nebenbei, dass die Autorin in ihrer Bibliographie kein einziges Werk zur europäischen oder sonstigen nicht-chinesischen Medizingeschichte zitiert. Wir haben es also mit Vergleichen aus dem Ellenbogen zu tun.

Zur langen und umständlichen Geschichte der Fortpflanzungsdetails konsultiere man etwa: Clara PINTO-CORREIA, 1997, *The Ovary of Eve: Egg and Sperm and Preformation*, Chicago: University of Chicago Press, sowie für das 19. und frühe 20. Jahrhundert: Chandak SENGGOPTA, 2000, “The Modern Ovary: Constructions, Meanings, Uses”, in: *History of Science* 38:425–488.

vor noch mit dem “wild kreischende[n] Herumspringen” von Katzen und Hunden verglichen und von “naturegegebenen Fix-Zeiten” gesprochen (pp. 216–217).

ZHANG Jiebin behandelt zehn ‘Auslösemomente’ – *ji* 機, deren erstes heisst ‘schliessen und öffnen’ – *he pi* 闔闔 – und sei ein ‘Bewegungs-Auslöser’ – 動機 – der Frau, womit er frühere Theorien zurückweisen will.³⁸ “Wenn das *qi* in Ruhe ist, ist [die Gebärmutter] geschlossen; wenn das *qi* in Regung ist, ist [sie] geöffnet. Als Folge der Anregung kommt das *qi* an wie die Wasserströme, die riesige Wale einsaugen, wie ein grosses Wassergefäss ohne einen Tropfen Inhalt.” (p. 232)³⁹ Dazu kommentiert die Autorin: “Zhang beschreibt hier den Zeitpunkt der Ovulation. Das *qi* sind hier die entsprechenden die Ovulation bedingenden Hormone.” (*sic*, p. 232 n. 442) Dieses Entsprechungssystem führt erst die Autorin ein. ZHANG Jiebin selbst spricht einzig über *Qi* – also über an dieser Stelle örtlich nicht klar bestimmte Fliessereignisse im Leib der Frau – und sagt weiter, dieser ‘Auslösemoment’ sei “auf einen Wimpernschlag begrenzt”. Die Eierstöcke oder ähnliches behandelt er selbstredend nicht. Doch die Autorin sieht dies als “seine intuitive Erkenntnis des Zeitpunktes der Ovulation” (p. 242) und erklärt es damit selbst zur Spekulation!

YUAN Huang spricht an einer Stelle seines *Qi Si Zhen Quan* davon, “Sieg oder Niederlage [von Essenz oder Blut] nach ihrem Hervorgehen aus der gleichmässigen Anlage ihrer Gefässe” zu bestimmen. Für die Autorin ist diese Metaphorik für Entweder-Oder-Verhältnisse Anlass genug, um zur Feststellung zu gelangen: “Der Gedanke ist vergleichbar der Theorie von Sieg und Niederlage von X- oder Y-Chromosom bei der Befruchtung der Eizelle.” Fährt der Text fort: “Wenn deshalb die Gefässe der Essenz alle gleichermassen angelegt sind, erringen sie den Sieg über das Blut, und es entsteht daraus ein männlicher [Fötus]. Wenn die Gefässe des Blutes alle gleichmässig angelegt sind, erringen sie den Sieg über die Essenz, und es entsteht daraus ein weiblicher [Fötus].” Da steigt der Autorin ein Homunculus in den Kopf: “Diese Theorie von der Zeugung des Fötus geht von der bildlichen Vorstellung aus, dass in den sexuellen Potenzen Essenz und Blut kleine Menschenabbilder enthalten seien. Modern formuliert entspricht diese Vorstellung dem ‘genetischen Code’.” (pp. 220 n. 386, 221)

Was manche so als Ähnlichkeit auffasst, lässt den anderen kalt. Die erste Aufgabe kann es wohl nicht sein, sogenannte “Entsprechungen” zu (er)finden,

38 Übersetzungsvorschläge des Rezensenten.

39 動緣氣致，如長鯨之飲川，如巨觥之無滴。 .

sondern eher, die Fragmente der historischen Gegebenheiten zu sichten und angemessen zu beschreiben.

Die Autorin hat sich mit ihrem dynastienübergreifenden Projekt übernommen. Gerade die frühen Perioden mit ihrer fragmentierten und vielfältigen Quellsituation eignen sich nicht für ein derart synthetisches Unterfangen. Nicht zuletzt, weil etwa das Studium von Grabtexten und Dunhuang-Manuskripten einem laufend entweder zur Revision nötigt oder neue Quellen überhaupt erst erschlossen werden müssen.⁴⁰ So fielen zu viele Details durch den Raster einer unbestimmten "Relevanz", Ungewissheiten blieben unbetont, die Auswahltexte wurden für das Ganze gehalten, montiert und zu Ergebnissen verabsolutiert.

Das Forschungsgebiet selbst bleibt spannend, wie es ja auch die gleichzeitig anderswo einsetzenden Forschungsarbeiten aufzeigen. Durch die Bemühung der Autorin sind einige Themengruppen nunmehr vorgeordnet, das Gebiet präsentiert sich jetzt in einiger Übersicht.

Weiterführende Bibliographie

Aufgenommen wurden Aufsätze und Monographien zur heilkundlichen Betrachtung von Fruchtbarkeit und Empfängnis im frühen China seit dem Druck von RIEGELS Dissertation (Einträge in der Reihenfolge ihres Erscheinens):

BERNIER Réjane, YUAN Li-ren, LIU Hong Yi

1994 "Ancient Embryological Ideas in China and the Occident", in: *Studies in History of Medicine of Science* 13.1, New Series:1–56.

LI Chien-min [LI Jianmin] 李建民

1994 "Mawangdui Hanmu boshu 'Yu cang mai bao tu' jianzheng 馬王堆漢墓帛書《禹藏埋胞圖》箋証 – Textual Research on the Silk Writing Entitled 'Diagram for Burying Afterbirths' from Mawangdui2, in: *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica* 65.4:725–832.

LEE Jen-der [LI Zhende] 李貞德

1996 "Han-Tang zhijian yishu zhongde shengchan zhidao 漢唐之間醫書中的生產之道", in: *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica* 67.3:533–654. Revidiert und dem Forschungsstand an-

40 Zur Dunhuang-Medizin, cf. LO Vivienne & CULLEN Christopher (eds.) 2005.

- gepasst durch die Autorin, in englischer Übersetzung: “Childbirth in Early Imperial China”. English translation by Sabine WILMS, in: *Nan Nü* 7.2 (2005):216–286.
- 1997 “Han-Tang zhijian qiuzi yifang shitan 漢唐之間求子醫方試探: jianlun fuke lanshang yu xingbie lunshu 兼論婦科濫觴與性別論述 (Reproductive medicine in late antiquity and early medieval China: gender discourse and the birth of gynecology)”, in: *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica* 68.2:283–367.
- FURTH Charlotte
- 1999 *A Flourishing Yin. Gender in China’s Medical History, 960–1665*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. Besonders. pp. 94–133 zu Schwangerschaft und Geburt in der Song-Dynastie.
- WILMS Sabine
- 2002 *The Female Body in Medieval Chinese Medicine: A Translation and Interpretation of the “Women’s Recipes” in Sun Simiao’s Beiji qianjin yaofang*, Ph. D. Diss. University of Arizona, December 2002. Diese Studie soll 2006 bei Paradigm Books veröffentlicht werden.
- 2005 “The Transmission of Medical Knowledge on ‘Nurturing the Fetus’ in Early China”, in: *Asian Medicine. Tradition and Modernity* 1.2:277–314.
- CHEN Ming 陳明
- 2005 “轉女爲男 zhuan nü wei nan. Turning Female to Male: An Indian Influence on Chinese Gynecology”, in: *Asian Medicine. Tradition and Modernity* 1.2:315–334.
- LO Vivienne & CULLEN Christopher (eds.)
- 2005 *Medieval Chinese Medicine. The Dunhuang Medical Manuscripts*, (Needham Research Institute series) London and New York: RoutledgeCurzon.

Rudolf PFISTER

Gyula WOJTILLA: *History of Kṛṣiśāstra. A History of Indian Literature on Traditional Agriculture*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2006 (*Beiträge zur Kenntnis südasiatischer Sprachen und Literaturen*, hg. v. Dieter B. Kapp, Bd. 14). 91 S. ISBN 3-447-05306-2.

Die hier vorgelegte Arbeit ist die Erweiterung einer kürzeren Version, die 1999 in Szeged veröffentlicht wurde. Mit Recht nennt der Autor die Kṛṣiśāstra-Literatur “a forgotten chapter in the history of technical literature in India” (S. 9), eine Kritik, die auf die Kompendien sowohl von M. Winternitz als auch des Rez. zutrifft. Seit 1977 hat W. auf diesem Gebiet unermüdlich gesammelt und präsentiert hier die Resultate seiner Arbeit.

Im ersten Teil untersucht W. den Begriff *kṛṣiśāstra* und eruiert dessen zweifache Bedeutung als “agricultural science” und “textbook of agriculture”. Keines der existenten “textbooks” ist jedoch älter als das frühe Mittelalter (S. 15).

Im zweiten Teil behandelt W. die einzelnen Kṛṣiśāstras in alphabetischer Folge. Zu jedem dieser Werke nennt er die Sprache, die Editionen, die Übersetzungen und die Sekundärliteratur. Es folgt eine Beschreibung des Inhalts. Besonders verdienstvoll ist der Umstand, dass W. sich nicht auf die in Sanskrit gehaltenen Werke beschränkt hat, sondern gleichermassen in Assami, Bengali, Gujarati, Hindi, Kanaresisch, Maithili, Malayalam, Marathi, Persisch, Tamil und Telugu abgefasste Texte berücksichtigt. Lediglich beim Lokavijayayantra (S. 56) hätte der Sammelbegriff “Prākṛt” spezifiziert werden sollen. Mit vollem Recht werden Kāśyapīyakṛṣisūkti und Kṛṣi-parāśara besonders ausführlich diskutiert, und es ist bei ersterer ein methodologischer Gewinn zu verfolgen, wie W. bei der Bestimmung der Chronologie und der Entstehungsgegend des Werkes vorgeht.

Am Schluss der Arbeit finden sich mehrere Anhänge. Behandelt werden unter anderem Texte, die eigentlich anderen Sujets gewidmet sind, aber selbstständige Kapitel über *kṛṣi* enthalten, so im Agni-Purāṇa, im Amarakośa und in der Bṛhatsamhitā. Selbst Sprichwörter, die die Landwirtschaft betreffen, hat der rührige Vf. gesammelt. Ein Kapitel des Matsya-Purāṇa wiederum berichtet über die Anlage von Teichen und Brunnen. Eine reichhaltige Bibliographie rundet das Buch ab.

Auf weniger als 100 Seiten hat Wojtilla die mühevollen, im Laufe von drei Jahrzehnten erbrachte Arbeit kondensiert. Der Leser muss sich natürlich darüber im Klaren sein, dass nicht beabsichtigt war, eine Geschichte des Ackerbaus bzw. der Landwirtschaft, sondern eines *śāstra*-Bereichs zu schreiben.

Die im Atharvaveda, der Taittirīya-Samhitā, dem Śatapatha-Brāhmaṇa und anderen vedischen Werken erwähnten ackerbaulichen Arbeiten und Produkte konnten also hier nicht berücksichtigt werden. Doch fühlt sich W. angesichts des grossen Verdienstes, das er sich mit der Vorlage des hier besprochenen Buches erworben hat, vielleicht dazu motiviert, eine Gesamtgeschichte des alten und mittelalterlichen Ackerbaus Indiens zu schreiben. Zu hoffen ist dies schon darum, weil in der Indologie der Geschichte der materiellen Produktion zugunsten der Geistesgeschichte bisher immer nur eine Cinderella-Rolle eingeräumt wurde.

Klaus MYLIUS (Frankfurt am Main)