

Der *Paradies*-Topos ist rekurrent auf die ›indische‹ *Tropen*-Natur bezogen: auf das »paradiesische[] *Tropenland*[]«¹²¹ ›Indien‹ im Allgemeinen sowie auf die Insel Ceylon im Besonderen.¹²² Die enge Verknüpfung von Ceylon und *Paradies* gilt spezifisch für den Imaginärraum ›Indien‹, insofern die Insel selbst als das einstige *Paradies* aufgefasst¹²³ oder sich vehement von diesem Glauben abgegrenzt wird.¹²⁴ Der Topos des ›indischen‹ *Dschungel* tritt häufig in Kollokation mit dem *Paradies*-Topos auf, zugleich zeigt sich der *Dschungel* aber auch – stärker als die *Tropen* – als Gefahrenraum.¹²⁵ Darüber hinaus ist der *Dschungel* argumentativ mit dem *Rätsel*-Topos¹²⁶ verknüpft.

II.7. *Fakire* und *Schlangenbeschwörer*

Die enge Verknüpfung von Weltabgewandtheit und Askese mit ›Indien‹ kristallisiert sich im Supertext dieser Studie als *Fakir*-Topos heraus. Der ›indische Asket‹ oder *Fakir* fungiert seit geraumer Zeit als grundlegendes Element der *Indien-Topik*,¹²⁷ das in fast allen Reiseberichten aktualisiert wird. Dass die Glaubwürdigkeit der ›wundersamen‹ Askesepraktiken dabei zur Disposition steht, hat ebenfalls eine lange Tradition.¹²⁸

Geht man davon aus, dass im Mittelalter *Fakire* oder ›indische Asketen‹ mit Angst und Chaos belegt sind,¹²⁹ und nimmt man an, dass im Zuge ›romantischer‹ Idealisie-

121 Hesse-Wartegg (1906), S. 2.

122 Vgl. z.B. Zimmer (1911), S. 28: »Die warme Tropensonne strahlte am 30. Januar aus reinem blauen Himmel über die blaugrüne See. [...] Dann stiegen aus zarten Dunstschleiern die graublauen Formen des Adams-Pik hervor, der erste Gruß aus dem Paradiese Ceylon.« Vgl. auch Zimmer (1911), S. 248: »In dieser herrlichen Mondnacht fuhr ich durch den tropischen Wald hinunter nach Colombo. Die Silhouetten der Palmen hoben sich regungslos über den Laubbäumen ab, das Gebüsch war besät mit Glühwürmchen und strahlte in feenhaftem Lichte, als habe die paradiesische Natur mir zum Abschied noch einmal illuminiert.«

123 Vgl. Fries (1912), S. 23: »Hier war dereinst das Paradies«, erklärte Rampasan, fast scheu und ehrfurchtsvoll.« Vgl. auch Hengstenberg (1908), S. 172: »Die Schönheit und Glut des paradiesischen Eilands übte ja schon ihre Macht auf die ersten Menschen aus und zwang Adima und Heva zum Genießen – von Äpfeln – und so entstand der Sündenfall.«

124 Eine auffällige Abweichung gegenüber der konventionalisierten Annahme, in Ceylon befinde sich das ›(christliche) Paradies‹, wird bei Ehlers (1894), Bd. 1, S. 78 deutlich: »A propos ›Paradies! Man behauptet allen Ernstes, daß das Trauerspiel ›Adam und Eva‹ sich auf hiesiger Bühne, d.h. in Kaschmir, abgespielt habe.«

125 Vgl. z.B. Fries (1912), S. 212: »Es ist merkwürdig, wie schnell man mit den Gefahren des Urwalds vertraut wird, die im Grunde genommen gar nicht mal in dem Maße vorhanden, wie manch ängstlich Gemüt gedacht haben mag, denn selbst das große Raubzeug sucht sich möglichst vor dem Menschen zu drücken.«

126 Vgl. zu diesem Topos ausführlicher III.12. Vgl. exemplarisch zur Kollokation mit dem *Dschungel*-Topos Kauffmann (1911), Bd. 1, S. 101: »Natur, Menschen und Tierwelt, fast eine einzige Kette fremder Erscheinungen, die täglich und stündlich einen aufmerksamen Beobachter vor neue Probleme stellt. [...] Je mehr man in die verborgenen Schätze durch die tägliche Praxis einzudringen glaubt, je mehr man sich durch die Irrungen und Wirrungen dieser Dschungelwelträtsel durchzufinden wähnt, um so unerreichbarer und entfernter erscheint, verstärkt durch das Gefühl der eigenen Ohnmacht, der schließliche Erfolg.«

127 Vgl. z.B. Michaels (2001), S. 319.

128 Vgl. Michaels (2001), S. 320.

129 Vgl. Michaels (2001), S. 321.

rungen der »Mythos« von den »asketischen Heiligen« überaus positiv besetzt ist,¹³⁰ so wäre im Hinblick auf das spätere 19. Jahrhundert eine Pluralisierung und Ambiguisierung der Bewertungsmuster und Zuschreibungen zu konstatieren. Allerdings ist es fraglich, inwieweit die klaren Bewertungsmuster vor dem 19. Jahrhundert überhaupt derartig einseitig sind, wie die Forschung basierend auf relativ schmalen (»Höhenkamm-«-)Korpora annimmt.¹³¹ Es handelt sich im Fall des *Fakir*-Topos um einen »Forschungstopos«¹³², der auffällig viele Phänomene bündelt und anhand dessen es in besonderem Maße zu Überlagerungen von Objekt- und Metasprache¹³³ sowie die Komplexität stark reduzierenden Narrativen kommt.¹³⁴

Gerade die Pluralität und Ambivalenz des transhistorisch weitreichend wirksamen Topos bedingt jedoch zahlreiche Kollokationen des *Fakir*-Topos im Supertext dieser Studie. Dabei ist die Benennung jener »Asketen«, »Yogins«, »Saddhus« etc. und damit auch die topische Eingrenzung keineswegs evident. Es wird im Folgenden von zwei Topoi ausgegangen: dem *Fakir*-Topos (unter dem »Asketen«, »Yogins«, »Saddhus« subsumiert

130 Michaels (2001), S. 326. Vgl. auch Michaels (2001), S. 322f. Die von ihm als den »Asketen« zugeschrieben deklarierten Eigenschaften der »Naturverbundenheit« und »Unverdorbenheit« oder »Unschuld« treten in Konfiguration mit der »Paradieshaftigkeit« des *Dschungels* und seiner »Bewohner« auf, nicht jedoch in der Beobachtung von »Asketen« oder *Fakiren*, die im Supertext dieser Studie fast ausschließlich in Städten erfolgt.

131 Dass derartige Tendenzen in heterogeneren als den bisher untersuchten Korpora auch bereits früher nachzuweisen wären, ist zu vermuten, jedoch nicht Gegenstand dieser Studie. Dass der »vergeistigte, vom Flittertand der Welt abgewandte Asket« in der Romantik »endgültig zum Vorbild geworden« (Michaels [2001], S. 325) sei, ist eine Aussage, die man mit einem heterogeneren als dem Michaels zugrunde liegenden Korpus wahrscheinlich relativieren müsste, insofern auch um 1800 bereits – verlässt man den »Höhenkamm« – ambivalenter Vorstellungen existierten. Vgl. in dieser argumentativen Tendenz Zoysa (1997), der die Ambivalenz und Pluralität der sogenannten »Indienbilder« in der Aufklärung untersucht und zwar anhand des ungewöhnlichen Gegenstands der Unterhaltungsliteratur. Vgl. die Ausführungen dazu in I.1.1.3.

132 Vgl. zum Verständnis des »Forschungstopos« ausführlicher V.2.5.

133 Vgl. zur dahingehend fragwürdigen Beleg-/Argumentationspraxis Michaels (2001), S. 323f. Michaels springt von asketischen Brahmanen hin zu Herders »Überdruß an der europäischen Zivilisation« und zum allgemeinen Befund: »Denn der Orient und besonders Indien wurden für die Romantik zu einem Symbol der programmatischen Suche nach einer Harmonie von Philosophie, Literatur (=Poesie) und Religion, ein Symbol eines goldenen Zeitalters der Menschheit und ein Symbol einer friedlichen Insel des reinen, unverdorbenen und naturverbundenen Lebens.« (Michaels [2001], S. 324.)

134 So verfolgt beispielsweise Michaels das ambitionierte Anliegen, »die Wahrnehmung dieser Asketen über einen großen Zeitraum« zu verfolgen, nämlich »von der Antike über das Mittelalter, die Aufklärung und Romantik bis zur jüngeren Vergangenheit«, wobei das späte 19. Jahrhundert wie gewöhnlich ausgeklammert wird. In seinem Beitrag, in dem es weniger als der Titel *Heilige oder Freaks? Vom Exotismus in der Wahrnehmung indischer Asketen* ankündigt tatsächlich um jene »Asketen« geht, wird das Phänomen eher in eine Reihe mit anderen Phänomenen gestellt, nämlich »Tötung weiblicher Föten, Mitgiftmorde, Witwenverbrennung oder eben die wilden Asketen« (Michaels [2001], S. 317). Dies geht einher mit seiner sehr allgemeinen und alle Ambivalenzen in einem einzigen Narrativ auflösenden »These [...], daß der bislang überwiegend schwärmerische Exotismus, für den der Orient aus lauter Wundern und Wundermenschen besteht, einem überwiegend journalistisch geprägten Exotismus des Schauderns gewichen ist, bei dem auch das Absonderliche, Absurde und Grauensvolle für die eigenen Zwecke ausgebeutet wird.« (Michaels [2001], S. 317.)

sind) und dem *Schlangenbeschwörer*-Topos, der sich von ersterem im Hinblick auf Zuschreibungen und Kombinationsformen deutlich unterscheidet. Dabei werden die konventionalisierten Praktiken der Benennung (der ›Asketen‹, ›Yogins‹ oder *Fakire*) im Supertext selbst explizit verhandelt, was die starke topische Verdichtung eindrücklich belegt: »Fakir heißt eigentlich der mohammedanische ›Büßer‹, Yogin der brahmanische und Samnyasi der Jaina; übrigens werden alle diese Ausdrücke willkürlich durcheinandergeworfen.«¹³⁵

Die Aktualisierungsformen des *Fakir*-Topos weisen insbesondere im Hinblick auf die Beschreibungen der *Fakire*, aber auch auf die Wahrnehmung und Bewertung ihrer Praktiken bemerkenswerte Rekurrenzen auf. So werden ihre Haare auffällig ähnlich beschrieben als »verfilzte[s], zottige[s]«¹³⁶, als »ungekämmte[s], wüste[s] Haar«¹³⁷, als »wirre[s] schwarzgrau[s] Haar[]«¹³⁸ oder als »wirre Zöpfe«¹³⁹. In vergleichbarer Weise gehört der »lange[], graue[] Bart«¹⁴⁰, der »verwilderte[] Bart«¹⁴¹ oder der »lange[] weißliche[] Bart«¹⁴² zum topischen Beschreibungsarsenal. Zu diesem sind des Weiteren die Nacktheit sowie die Asche zu zählen.¹⁴³ Die zuletzt genannte Verknüpfung führt sogar zum Kompositum des »Aschenasket[en]«,¹⁴⁴ wobei die Asche mit Beschreibungen von *Schmutz* einhergeht.¹⁴⁵ Außerdem werden sie als »entsetzlich dürr und mager«¹⁴⁶ beschrieben. Das Zusammenspiel dieser Elemente wird ebenfalls häufig als ›tierähnlich‹ bewertet.

»Ich steige die breite Treppenflucht ganz hinauf. Vor einem kleinen Tempelschrein steht ein widerlicher Fakir, mehr tier- wie menschenähnlich, das wirre Haar in langen Strähnen herunterhängend, nur mit armseligsten Tuchfetzen als Feigenblatt beklei-

135 Ewers (1911), S. 86f. Vgl. Garbe (1889), S. 142: »Oben auf dem Ghat saßen zwei Yogins (Büßer, gewöhnlich in Reisebeschreibungen mit dem mohammedanischen Namen Fakirs benannt) [...]«. Vgl. auch Bongard (1911), S. 131: »Groß war die Zahl der Yogins (gewöhnlich irrtümlich Fakire genannt) [...]«.

136 Bongard (1911), S. 131.

137 Dalton (1899), S. 168.

138 Halla (1914), S. 38.

139 Haeckel (1883), S. 66.

140 Neumann (1894; 1994), S. 58.

141 Zimmer (1911), S. 129.

142 Halla (1914), S. 38.

143 Vgl. Hengstenberg (1908), S. 121: »Fast nackte, über und über mit Asche bedeckte Fakire lungern überall umher.« Vgl. zur Nacktheit auch Deussen (1904), S. 135. Vgl. im Hinblick auf das Bestreutsein mit Asche z.B. Hengstenberg (1908), S. 121. Die Nacktheit wird teilweise relativiert, insofern die *Fakire* als »fast völlig unbekleidet« (Dalton [1899], S. 168) oder ihre karge Bekleidung beschrieben wird – zum Beispiel als »ein zerlumpter Schurz« (Garbe [1889], S. 142) oder »fleischfarbene[r] Schurz[]« (Halla [1914], S. 38).

144 Neumann (1894; 1994), S. 58.

145 So spricht beispielsweise Garbe (1889), S. 62 von einem »schmutzbesudelte[n] indische[n] Büßer!«; vgl. auch Ewers (1911), S. 87: »Starrend vor Schmutz, die Haare zu filzigen Klumpen verwachsen [...]«.

146 Ewers (1911), S. 90. Vgl. auch Zimmer (1911), S. 229: »[...] der Mann war behaart wie ein Bär und dünn wie ein Licht.«

det, das ganze Gesicht, der ganze Körper mit Asche bestreut und beschmiert, die er von verbrannten Dungfladen einer Kuh gewonnen.«¹⁴⁷

Die wahrgenommenen Auflösungen der Mensch-Tier-Grenze gehen mit starken Ablehnungen einher, die sich häufig nicht nur auf das Erscheinungsbild, sondern gleichermaßen auf die ›unmenschlichen‹¹⁴⁸, religiösem *Fanatismus*¹⁴⁹ zuzuschreibenden Praktiken beziehen.¹⁵⁰ Die Abwertung von sogenannten »verzerrten, widerlichen Bußübungen«¹⁵¹ ist sehr häufig im Supertext zu beobachten. Sie geht mit Unbehagen, Grauen oder Ekel¹⁵² angesichts der »geschundenen, gemarterten Glieder[n]«¹⁵³, der »greulichsten Fakir- und Asketenverstümmelungen«¹⁵⁴ einher. Die Bewertung der Praktiken als ›Verstümmelung‹ wird häufig einhergehend mit dem *Aberglauben-Topos* aktualisiert. In den ›asketischen‹ Praktiken zeige sich – gemäß diesen argumentativen Funktionalisierungen des *Fakir-Topos* – quasi metonymisch der *Fanatismus* des gesamten ›Kultus‹.¹⁵⁵

Insgesamt werden die Fakire in ihrem Äußeren als derart ähnlich wahrgenommen, dass es möglich ist, diesen »Aufzug« zu ›kopieren‹.¹⁵⁶ Die Unterscheidung zwischen ›Original‹ und ›Kopie‹, zwischen *Echtem*¹⁵⁷ und ›Fälschung‹ ist topisch verdichtet und bildet eine stabile Differenzierungsgrundlage. So gebe es laut Bongard beispielsweise »[n]eben den vereinzelt Yogins, die es ernst nehmen mit ihrer Philosophie, [...] eine Unmasse von Schwindlern«¹⁵⁸. Die Ursprünge der Askese werden den zeitgenössischen

147 Dalton (1899), S. 171.

148 Vgl. z.B. Dalton (1899), S. 71.

149 Vgl. z.B. Ewers (1911), S. 90: »Ihre schwarzen fanatischen Augen liegen tief in den Höhlen, sie sind stechend und scharf, wie die von Raubtieren. Es ist, als ob da die Flamme des Wahnsinns aus den Hirnen hinauslecke.«

150 Vgl. z.B. Tellemann (1900), S. 56f.: »Wir kehrten um, staubig und müde, aber doch am Ende nicht so vergraut, wie der unglückselige Fakir, der schon vorhin am Wege saß und der schon seit fünf Jahren so dasitzt, sich behufs Gottwohlgefälligkeit die Nägel der Hand in das Fleisch treibt, den Fliegen nicht wehrt, die sich auf die Wunden seiner Beine setzen und so mehr einem schwarz verzottelten Thier als einem Menschen gleicht.«

151 Dalton (1899), S. 279.

152 Vgl. z.B. Ewers (1911), S. 86.

153 Wechsler (1906), S. 11.

154 Wechsler (1906), S. 22. Die Beurteilung der Praktiken bzw. des sichtbaren Teils davon als ›Verstümmelung‹ ist dabei rekurrent. Vgl. Haeckel (1883), S. 66.: »Das einzige Verdienst der meisten Fakire besteht darin, daß sie irgendein Glied ihres Körpers verstümmeln.« Vgl. auch: »Er ist ein noch junger Mann, der sich so verstümmelt hat.« (Meebold [1908], S. 19.)

155 Vgl. z.B. Tellemann (1900), S. 56f., Ewers (1911), S. 90 sowie Haeckel (1883), S. 66f. nach einer Beschreibung verschiedener Fakirtypen: »Bekanntlich gibt es keine Thorheit und keine Verrücktheit, zu der nicht religiöse Wahnvorstellungen den Menschen bringen können [...]; aber wenige Religionsformen dürften es in dieser Beziehung so solchen extremen Ausgeburten bringen, wie der Brahma-Cultus.«

156 Vgl. Deussen (1904), S. 116f.: »Am hervortretendsten war die Gestalt eines Bettlers; es war ein junger, kräftiger Mensch mit schönem, so gut wie ganz nacktem Körper, die Haare lang und zottig wild um den Kopf herum, der ganze Leib scheusslich mit Asche beschmiert. Es ist dies der Aufzug der Asketen, welcher heutzutage von vielen Bettlern kopiert wird, um Eindruck beim Publikum zu machen.«

157 Vgl. zu diesem Topos der Reiseberichts-*Topik* III.29.

158 Bongard (1911), S. 134.

Praktiken, den »mannigfaltigen selbstquälerischen Übungen«¹⁵⁹ gegenübergestellt, wobei die »echte Askese selten zu finden«¹⁶⁰ sei. Betteln wird den *Fakiren* im Allgemeinen oder einem Teil von ihnen häufig als Betrug attestiert.¹⁶¹

Neben den rekurrenten und mitunter beschwörenden Abwertungen der Selbstpeinigungen (sowie des damit verknüpften *Fanatismus* und *Aberglaubens*) artikuliert sich die offensichtliche Faszinationskraft der *Fakire* auch in ambivalenteren Auseinandersetzungen mit diesen fremden Praktiken. So gibt es verschiedenartige Erklärungsversuche, die daran gebunden sind, dass versucht wird, die Perspektive der »Hindu-Bevölkerung« einzunehmen: »Der Inder jedoch sieht das gottgefällige Werk und fühlt sich dadurch erhoben.«¹⁶² Neben einer solchen »Gottwohlgefälligkeit«¹⁶³ als Erklärungsstrategie für die *Fakire* »bewundernde[n] Hindus«¹⁶⁴ heißt es auch: »Die Hindu schreiben ihnen vielfach übernatürliche Macht zu.«¹⁶⁵ Die Ursprünge der Praktiken werden rekurrent an das »Bestreben [...], durch Entsagungen und Quälereien aller Art das Fleisch abzutöten«¹⁶⁶, geknüpft und mit christlichem Büßertum verglichen, was häufig in die Betonung der Differenzen mündet.¹⁶⁷ Zugleich wird wiederholt auf die Heterogenität der »indischen« Meinungen über *Fakire* hingewiesen.¹⁶⁸

Teilweise artikuliert sich eine gewisse Anerkennung, zumindest bezogen auf die »echten« *Fakire* und ihr »Erlösungsstreben«¹⁶⁹ sowie die »härtesten Kasteiungen«¹⁷⁰, de-

159 Deussen (1904), S. 67.

160 Deussen (1904), S. 67f. Vgl. auch die anschließende Begründung: »Denn die echten Asketen suchen die Einsamkeit auf und machen sich aus dem Europäer gar nichts. Sehr verschieden von ihnen sind diejenigen Asketen, welche die Städte aufsuchen und ihre Bussübungen zur Schau stellen.« (Deussen [1904], S. 68.)

161 Es seien »viele schwarze Schafe unter den heiligen Männern« (Meebold [1908], S. 15). Vgl. auch Bongard (1911), S. 131: »Groß war die Zahl der Yogins (gewöhnlich irrtümlich Fakire genannt), die sich als heilige Männer von der Menge ehrfurchtsvoll bewundern und mit Geldspenden versehen lassen.« Gemäß Haeckel (1883), S. 66 handelt es sich um »Betrüger, welche dem *Dolce far niente* auf Kosten ihrer frommen und wohlthätigen Glaubensgenossen sich hingeben.«

162 Meebold (1908), S. 19.

163 Tellemann (1906), S. 57.

164 Tellemann (1906), S. 57.

165 Hengstenberg (1908), S. 121.

166 Deussen (1904), S. 67.

167 Vgl. z.B. Ewers (1911), S. 86: »Das alles ist viel äußerlicher als beispielsweise die Ekstasen der christlichen Mystiker, und wenn wir heute deren große Wunder als recht natürliche, wenn auch außergewöhnliche Geschehnisse erkennen, so kann es uns nicht schwer fallen, in den Mysterien der indischen Fanatiker das Okkulte so zu fassen, daß es uns zu einem sehr Offenbaren wird.«

168 Vgl. z.B. Meebold (1908), S. 16: »Ich habe mit gebildeten Indern darüber gesprochen und unter dem Titel »der Fakir sagt«, »der Fakir tut«, »der Fakir glaubt«, so widersprechende Angaben bekommen, dass ich an Stelle von »der Fakir – »ein« Fakir setzen und es aufgeben musste, eine Regel hineinbringen zu wollen.«

169 Vgl. z.B. Bongard (1911), S. 134: »Das Bestreben der echten Yogins ist, durch Versenkung des Geistes in tieffstes Denken Wunderkräfte aller Art und die Erlösung zu erringen.« Vgl. auch Ewers (1911), S. 87: »Sie starren tagelang, monatelang, bis sie »Erlöste« werden, Samnyasi; dann ziehen sie aus als wandernde Büßer, als Selbstpeiniger, den Kranz mit kleinen Totenschädeln um den Hals. Viele befolgen die uralten Bußübungen der Veden, andere haben sich eigene neue ausgedacht.«

170 Garbe (1889), S. 142. Vgl. auch Ewers (1911), S. 91: »Man mag sagen, was man will – es liegt dem ekelhaften Treiben [...] doch eine philosophische Idee zugrunde. Und eine viel tiefere für mein Gefühl, als bei dem großen Büßer Swami Saraswati [...].«

nen sie sich unterwerfen.¹⁷¹ Im Hinblick auf mögliche ›übernatürliche Kräfte‹¹⁷² wird der *Fakir*-Topos einhergehend mit dem *Wunder*-Topos¹⁷³ aktualisiert. Die Faszinationskraft der *Fakire* artikuliert sich nicht zuletzt darin, dass mitunter ganze Reihen von Erscheinungsformen verschiedener *Fakir-Typen*¹⁷⁴ dargestellt werden, was häufig mit einer entsprechenden parataktischen Syntax einhergeht.¹⁷⁵ Derartige Typologisierungen sind häufig mit einer Überbietungsrhetorik verknüpft, die sich in Formulierungen wie »Das war aber nichts gegen den Nächsten, der [...]«¹⁷⁶ artikuliert.

Außerdem fungiert der *Fakir* als topisches Inventar und steht in dieser Funktion in Serien neben anderen ›Inventarbestandteilen‹, sodass beispielsweise »[z]ahllose Fakire, Bettler und allerlei Volks«¹⁷⁷ zusammengefasst werden. Vor allem aber stehen die religiösen Praktiken der *Fakire* häufig auffällig aufgereiht neben anderen religiösen und meistens negativ besetzten Praktiken wie *Tieropfern* und der *Witwenverbrennung*.¹⁷⁸

Wenngleich er sich teilweise mit dem *Fakir*-Topos überlagert,¹⁷⁹ so fungiert der *Schlan-*

171 Vgl. Garbe (1889), S. 142: »So weit meine Beobachtungen reichen, muß ich den indischen Asketen das ehrenvolle Zeugniß ausstellen, daß sie es im Allgemeinen mit der Weltüberwindung Ernst nehmen, und für den europäischen Forscher, auf den der Aufenthalt in Indien ernüchternd gewirkt hat, ist es eine erfreuliche Empfindung, in ihnen Männer zu finden, denen das Heil der Seele mehr gilt als alle Güter dieser Welt.« Vgl. auch Garbes anschließende Relativierungen, die insgesamt eine hochgradige Ambivalenz ergeben, welche nicht wenigen Aktualisierungen des *Fakir*-Topos innewohnt: »Bei den einzelnen Büßern hatte ich freilich den Eindruck, daß sie von dem höchsten Heil noch durch eine starke Scheidewand getrennt waren, durch die Eitelkeit nämlich, welche ihre Seitenblicke auf die bewundernde Menge und namentlich auf den herannahenden Europäer verriethen.« (Garbe [1889], S. 142f.)

172 Vgl. u.a. Bongard (1911), S. 134. Vgl. in deutlicher Abkehr davon: »Man erwarte nicht, daß man bei diesen Menschen etwas Ü b e rnatürliches finde!« (Ewers [1911], S. 92.)

173 Vgl. z.B. Meebold (1908), S. 29. Vgl. zu dieser Verdichtung, wenngleich *ex negativo*: »Und was gar die Yogin und ihre Wunder anbetrifft, so wird man neben manchem Betrug wohl viel Seltsames, viel Entsetzliches und noch mehr Ekelerregendes finden – nie aber etwas Übernatürliches.« (Ewers [1911], S. 86.)

174 Vgl. zum *Typen*-Topos III.11.

175 Vgl. am ausführlichsten Ewers (1911), S. 88f.: »Ich sah Yogin, die [...]. Ich sah andere, die [...]. Ich sah zwei in Ajodhja, die [...]. [...] Ich sah einen Kerl in Madura, der [...]. Einen anderen Yogin sah ich, der [...].« Vgl. außerdem Deussen (1904), S. 152: »Jeder treibt seine Spezialität; der eine reckt die Arme beständig in die Höhe, ein anderer hat sich ein Bein hochgebunden, ein dritter liegt auf einem Bette von hölzernen Nägeln.« Vgl. auch: »Der Eine hat seit vielen Jahren seine Faust krampfhaft geschlossen, so daß die Fingernägel tief in das Fleisch der Hohlhand eingewachsen sind; ein Anderer hat den emporgestreckten Arm in senkrechter Stellung so lange erhalten, bis derselbe alle Beweglichkeit und Empfindlichkeit verlor, so daß er nun gleich einem dürrn Asie vertracknet und atrophisch über das Haupt emporragt; ein Dritter hat sich die verschiedensten Wunden beigebracht und durch Einstreuen von Asche in langer Eiterung erhalten, so daß sein Gesicht und Leib auf das Scheußlichste entstellt ist.« (Haeckel [1883], S. 66.) Vgl. ähnlich Hengstenberg (1908), S. 132, Deussen (1904), S. 68 sowie Bongard (1911), S. 132.

176 Bongard (1911), S. 132.

177 Neumann (1894; 1994), S. 58. Vgl. z.B. auch Halla (1914), S. 38.

178 Vgl. z.B. Litzmann (1914), S. 33 und Wechsler (1906), S. 22.

179 In einigen Fällen verstärken beide Topoi einander wechselseitig, was sich auf der Einzeltextebene in einer quasi-synonymen Verwendung, einer Spezifizierung der *Fakire* oder Reihung der Elemente *Fakir* und *Schlangenbeschwörer* zeigt. Vgl. z.B. Wechsler (1906), S. 31, der sieht, wie »ein Fakir mit

genbeschwörer doch als eigenständiger Topos innerhalb der Indien-Topik.¹⁸⁰ Der *Schlangenbeschwörer* ist dadurch charakterisiert, dass er – häufig mit Musik verbunden¹⁸¹ – Kunststücke vorführt und dafür ›Bakschisch‹ fordert, was ihn in eine Reihe mit ›Gauklern‹ bringt.¹⁸² Die topische Verdichtung des *Schlangenbeschwörers* leitet sich aus der Überlagerung der Elemente des ›Gauklertums‹ sowie der ›Schlange‹¹⁸³ her, welche beide besonders rekurrent und im *Schlangenbeschwörer* synthetisiert sind. Gegenüber dem *Fakir* fehlen dem *Schlangenbeschwörer* die spirituelle Dimension sowie das ›Übernatürliche‹.¹⁸⁴

Es wird in Bezug auf das ›Gauklertum‹ gehäuft von weder asketischen noch irgendwie spirituell motivierten ›Zauberkünstlern‹ erzählt, wobei der ›Mango-Trick‹ im Super-text mehrfach Erwähnung findet.¹⁸⁵ Der *Schlangenbeschwörer* ist jedoch die mit Abstand

einer langen braungefleckten Schlange Künste übt.« Vgl. auch Fries (1912), S. 44 sowie Bongard (1911), S. 134.

180 ›Schlangenbeschwörer‹ und ›Schlangenbändiger‹ werden synonym verwendet (vgl. z.B. Hengstenberg [1908], S. 139).

181 Vgl. z.B. Ewers (1911), S. 110: »Um ihre Kobras tanzen zu lassen, benutzen die Beschwörer eine kleine Trommel, eine Querpfeife oder auch eine Trommelpfeife. Sie öffnen nur ein wenig den Schlangenkorb und beginnen die Musik.«

182 Vgl. Hengstenberg (1908), S. 139: »Magier, Gaukler, Schlangenbändiger und andere Zauberkünstler lauern auf die Rupien der Gäste, um ihnen ihre mitunter staunenswerten Kunststücke vorzumachen.« Vgl. z.B. auch Böckmann (1893), S. 7: »Daß es auch hier mit den Schlangen noch immer etwas auf sich hat, sahen wir bei unserer Rückkehr nach Kandy. Ein Hindu schleppte eine große Schlange, die gewiß 10-15 Pfund wog, an einem Bindfaden, den er ihr um den Hals gebunden hatte, hinter sich her [...]. Merkwürdiger Weise forderte der Mann von uns keinen Bakschisch; wahrscheinlich war ihm im Augenblick die Belohnung wichtiger, die er für die Tödtung dieser Schlange vom Ortsvorsteher zu bekommen hatte, und im Gefühl des zu erwartenden Reichthums mochte ihm ein etwaiges Trinkgeld gering erscheinen.«

183 Die Schlange als Gefahrenquelle für Indienreisende ist topisch stabilisiert. Das Thematisieren ihrer Abwesenheit ist rekurrent, vgl. z.B.: »Schlangen in der Freiheit bin ich auf dieser Reise außer in Ceylon nicht begegnet, da auf dem indischen Festlande jetzt Winter herrscht, in dem das kriechende Gewürm in den Erdlöchern seinen Schlaf hält, um erst in der heißen Zeit, dann aber als wahre Landplage, wieder hervorzukommen.« (Bongard [1911], S. 134.)

184 Der ›Schlangenbeschwörer‹ als ›Gaukler‹ fällt mitunter in die Kategorie der ›unechten Fakire‹. Vgl. z.B.: Bongard (1911), S. 134: »Neben den vereinzelt Yogins, die es ernst nehmen mit ihrer Philosophie, gibt es eine Unmasse von Schwindlern, die weiter nichts sind als Gaukler niedrigster Sorte, denen es nur darauf ankommt, von den Almosen ihrer Mitmenschen gut zu leben. Hierher gehören wohl auch einige Yogins, die in Allahabad inmitten eines Knäuels von Schlangen aller Art ihre Künste zum besten gaben.«

185 Vgl. z.B.: »Am beliebtesten war zur Zeit in Indien der Mango-Trick. Der Zauberkünstler hockt sich in den Sand, pflanzt einen Mangokern ein und begießt ihn mit Wasser. Sofort entsteht eine Pflanze mit frisch grünenden Blättern. Diese wird wiederum begossen und wird im Nu zu einem hohen Stamm mit prächtigen Früchten.« (Hengstenberg [1908], S. 139.) Wenngleich die Zaubertricks offensichtlich zu Diskussionen und intertextuellen Bezugnahmen anregen, so wissen letztlich doch die Gaukler um das »Rätsel« und diese werden nicht als ›übernatürliche‹ Kräfte gedeutet: »Der Gaukler schüttelte die Erde von den Wurzeln, machte seine Verbeugung und ging zufrieden seines Weges. Ich habe keine Erklärung für diese wunderbare Sache, die an Zauberei grenzt; auch alle mir bekannten Deutungen trafen hier nicht zu. [...] Hesse-Wartegg glaubt, die Indier holten aus Taschen im Tuch die neuen Pflanzen und manipulierten sie unbemerkt eine nach der anderen in die Erde. Wie gesagt, Taschen hatte das Tuch nicht; ich sah es von beiden Seiten, auch wenn die immer größeren Pflanzen aus den Falten des Brusttuches geholt werden sollten, so halte ich es für

am häufigsten auftretende Figur. Dass der ›Schlange‹ als Element der Indien-*Topik* eine große Bedeutung zukommt, äußert sich beispielsweise in der Präsenz sogenannter ›Schlangengeschichten‹.¹⁸⁶ Die besondere Rolle des ›Schlangenbeschwörers‹ zeigt sich auch darin, dass er im Supertext selbst als »unvermeidlich[...]¹⁸⁷ aufgefasst wird.

Dass sowohl der *Fakir* als auch der *Schlangenbeschwörer* als rekurrente, sich in einigen Aspekten überlagernde, jedoch letztlich zu trennende Topoi innerhalb der Indien-*Topik* fungieren, wird nicht zuletzt bei Ewers deutlich, der beiden jeweils ein ganzes Kapitel widmet.¹⁸⁸ Wenngleich der ›Mango‹-Trick eigentlich nichts mit Schlangen zu tun hat, wird er von Ewers dennoch unter das ›Schlangen‹-Kapitel subsumiert.¹⁸⁹ Dies verdeutlicht die ordnende Funktion von Topoi: Der *Schlangenbeschwörer* fungiert als topisch stabilisierter ›Gaukler‹. Diese Stabilität ist gebunden an die Bedeutung der ›Schlange‹ für die Religionen Indiens,¹⁹⁰ sodass Indien zum »Stammland aller Schlangenbeschwörer und Schlangengaukler«¹⁹¹ werden kann, denn »die Hauptsache bei allen Gaukelkünsten bleiben stets die Schlangentänze und Schlangenkämpfe.«¹⁹²

II.8. *alles ist Religion*

Religion(en) und religiöse Praktiken spielen in der Indien-*Topik* eine bemerkenswerte Rolle, wie bereits anhand der Ausführungen zum *Fakir*-Topos deutlich wurde. Der *alles ist Religion*-Topos tritt in Kollokation mit zahlreichen weiteren Topoi auf und überformt oder grundiert diese in der behaupteten Omnipräsens. In erster Linie bezieht sich der *alles ist Religion*-Topos auf den Hinduismus, wenngleich er in einigen Fällen auch auf die Religionen im Allgemeinen oder den Hinduismus in Verbindung mit dem Islam

ausgeschlossen, daß schließlich die Wurzeln samt dem Kern so naturwahr in die Erde praktiziert werden können; die ganze Sache bleibt ein Rätsel, in dessen Besitz bis heute nur die Gaukler Indiens sind.« (Zimmer [1911], S. 221f.) Vgl. auch in aller Reduktion die Erwähnung in Abegg (1902), S. 22: »Um 2 Uhr Tiffin, breakfast im Speisewagen des Zuges; nach Besichtigung eines Zauberers (mit Mangobaum) Wagenfahrt in den großartigen botanischen Garten von Peradeniya [...].«

186 Vgl. Meebold (1908), S. 139: »Der Abend war auch bei uns den Schlangengeschichten gewidmet. Sie vertreten in Indien fast unsere Geistererzählungen.«

187 Vgl. Fries (1912), S. 44: »Dann erschien der unvermeidliche Schlangenbändiger auf dem Plan in phantastischem Aufputz.«

188 Er nennt diese »Von Fakiren, Yogin, Samnyasi, Gosain und andern Heiligen« zum einen sowie »Schlangenanbieter und Schlangenbeschwörer« zum anderen. Vgl. Ewers (1911), S. 82-93 sowie S. 106-113.

189 Vgl. Ewers (1911), S. 108: »Eine Hauptnummer ist stets der hübsche Trick mit dem Mangobaum. Der Gaukler scharrt mit den Händen ein wenig Erde zusammen, steckt einen Mangokern hinein und begießt das Ganze tüchtig mit Wasser. Dann wird ein Tuch darüber gedeckt [...].«

190 Ewers bezieht darüber hinaus auch die christliche Tradition mit ein: »In der christlichen Kunst ist dann die Schlange ein sehr beliebtes Objekt geworden; [...]. Im Buddhismus gilt die Kobra als heilig und wird immer wieder mit Buddha abgebildet; [...]. Sehr stark ist die brahmanische Religion mit dem Schlangenkult durchsetzt [...].« (Ewers [1911], S. 106f.)

191 Ewers (1911), S. 107.

192 Ewers (1911), S. 109.